

In copertina:

Illustrazione allegorica della transizione di uno schiavo verso la libertà. Incisione tratta dal libro *Narrative of the Life and Adventures of Henry Bibb, An American Slave*, 1849. (courtesy Wikimedia Commons)

UNIVERSITÀ
DEL SALENTO
*
XXXIX
2025, 2
nuova serie

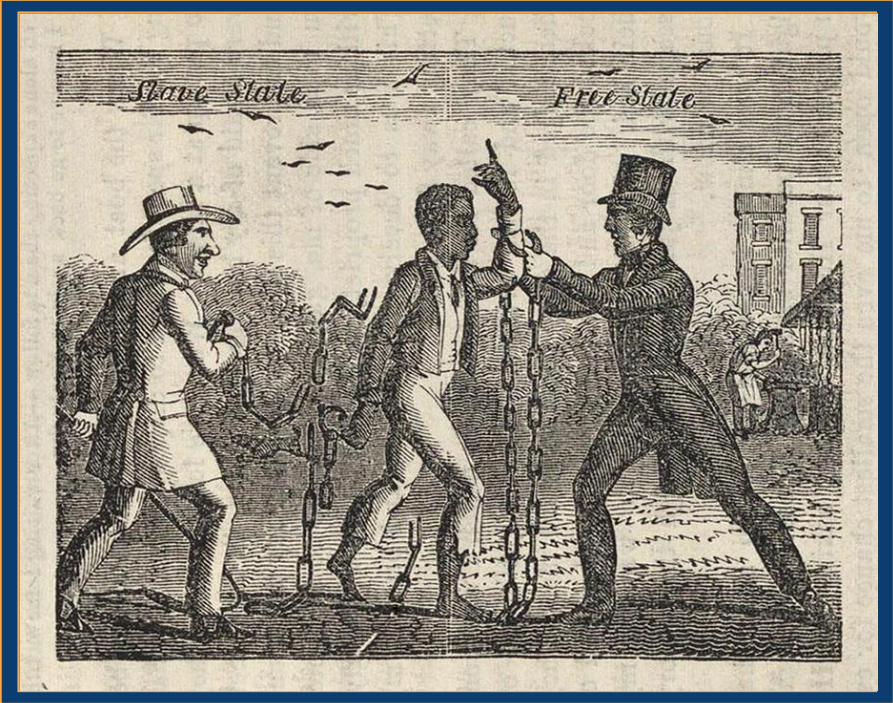
Itinerari di ricerca storica

ISSN 1121-1156
eISSN 2385-2739
eISBN 978-88-8305-245-3

UNIVERSITÀ DEL SALENTO
DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE E SOCIALI

Itinerari di ricerca storica

anno XXXIX
2025, 2 *Special Issue*
nuova serie



UNIVERSITÀ
DEL SALENTO

UNIVERSITÀ DEL SALENTO
PUBBLICAZIONI DEL DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE
E SOCIALI
già
PUBBLICAZIONI DEL
DIPARTIMENTO DI STORIA, SOCIETÀ E STUDI
SULL'UOMO

DIRETTORE: BRUNO PELLEGRINO

Pubblicazioni periodiche:

- Itinerari di Ricerca Storica (I - 1987)
- Itinerari di Ricerca Storica (II - 1988)
- Itinerari di Ricerca Storica (III - 1989)
- Itinerari di Ricerca Storica (IV - 1990)
- Itinerari di Ricerca Storica (V - 1991)
- Itinerari di Ricerca Storica (VI - 1992)
- Itinerari di Ricerca Storica (VII - VIII - 1993-1994)
- Itinerari di Ricerca Storica (IX - 1995)
- Itinerari di Ricerca Storica (X - 1996)
- Itinerari di Ricerca Storica (XI - 1997)
- Itinerari di Ricerca Storica (XII-XIV - 1998-2000)
- Itinerari di Ricerca Storica (XV - 2001)
- Itinerari di Ricerca Storica (XVI - 2002)
- Itinerari di Ricerca Storica (XVII - 2003)
- Itinerari di Ricerca Storica (XVIII - 2004)
- Itinerari di Ricerca Storica (XIX - 2005)
- Itinerari di Ricerca Storica (XX-XXI - 2006-2007)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXII-XXV - 2008-2011)

Nuova serie

- Itinerari di Ricerca Storica (XXVI - 2012)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXVII - 2013, numero 1)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXVII - 2013, numero 2)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXVIII - 2014, numero 1)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXVIII - 2014, numero 2)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXIX - 2015, numero 1)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXIX - 2015, numero 2)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXX - 2016, numero 1)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXX - 2016, numero 2)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXI - 2017, numero 1)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXI - 2017, numero 2)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXI - 2017, special issue, 3)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXII - 2018, numero 1)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXII - 2018, numero 2)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXIII - 2019, numero 1)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXIII - 2019, numero 2)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXIV - 2020, numero 1)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXIV - 2020, numero 2)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXV - 2021, numero 1)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXV - 2021, numero 2)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXVI - 2022, numero 1)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXVI - 2022, numero 2)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXVII - 2023, numero 1)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXVII - 2023, numero 2)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXVIII - 2024, numero 1)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXVIII - 2024, numero 2)
- Itinerari di Ricerca Storica (XXXIX - 2025, numero 1)

UNIVERSITÀ DEL SALENTO
DIPARTIMENTO DI SCIENZE UMANE E SOCIALI

Itinerari di ricerca storica
Periodico diretto da Bruno Pellegrino

a. XXXIX – 2025, numero 2 *Special Issue*
(nuova serie)

Università del Salento
Pubblicazioni del Dipartimento di Scienze Umane e Sociali
già Pubblicazioni del
Dipartimento di Studi storici dal Medioevo all'Età contemporanea

Editor in Chief:
Bruno Pellegrino

Executive Managing Editor:
Michele Romano

Scientific Board:
Andrea Ciampani, Leandra D'Antone, Gérard Delille, Daniele De Luca, Anna Lucia Denitto, Carlos Forcadell Álvarez, Heinz-Gerhard Haupt, Mariano Longo (Direttore del Dipartimento), Ernesto Mazzetti, Giuseppe Patisso, Bruno Pellegrino, Fabio Pollice, Giuseppe Poli, Michele Romano, Miguel Ángel Ruiz Carnicer, Pedro Rújula, Maria Rosaria Stabili, Estrella Trincado Aznar, Massimiliano Valente, Antonio Varsori, Giovanni Vitolo

Editorial Board:
Antonio Baglio, Annunziata Berrino, Stefano Boero, Antonio Bonatesta, Massimo Bucarelli, Fausto Ermete Carbone, Elisabetta Caroppo, Silvia Cavicchioli, Sandro Ciurlia, Daria De Donno, Tito Forcellese, Amalia Galdi, Hubert Houben, Alessandro Isoni, Silvia Mantini, † Francesco Martelloni, Roberto Martucci, Francesco Mineccia, Franco Motta, Liberata Nicoletti, Annapina Paladini, Francesco Panarelli, Carla Pedicino, Manuela Pellegrino, Luciana Petracca, Stefano Picciaredda, Cosimo Damiano Poso, Andrea Savio, Giovanni Schininà, Jens Späth, Francesco Storti

Technical Secretary:
Fausto Ermete Carbone, † Francesco Martelloni

Principal Contact:

Segreteria di Redazione
segreteria redazione.itinerari@unisalento.it

Support Contact:
Coordinamento SIBA - Università del Salento
Phone: 0832 294261-2-3
E-mail: siba@unisalento.it

Sede: Monastero degli Olivetani, Viale S. Nicola, 73100 - Lecce
<https://www.dsssu.unisalento.it/>

I saggi sono sottoposti a *double-blind peer review*.
La pubblicazione a stampa di questa rivista inizia nel 1987 e la versione elettronica nel 2013.

Autorizzazione del Tribunale di Lecce n. 2 del 27 febbraio 2012

Itinerari di ricerca storica

anno XXXIX

2025, 2 *Special Issue*

nuova serie

*Schiavitù, razza, universalismo e diritti nel
Tardo Illuminismo*

a cura di

Franco Motta, Giuseppe Patisso, Gerardo Tocchini

Ideatore e Coordinatore scientifico
Vincenzo Ferrone



**UNIVERSITÀ
DEL SALENTO**

ISSN 1121-1156
eISSN 2385-2739
eISBN 978-88-8305-245-3

Proprietà letteraria riservata

UNIVERSITÀ DEL SALENTO - Printed in Italy

Universalismo, umanità, modernità:
genealogie tardo-illuministiche del linguaggio dei diritti

FRANCO MOTTA – GIUSEPPE PATISSO – GERARDO TOCCHINI

I risultati di ricerca raccolti nel presente numero monografico rappresentano l'esito di un articolato percorso scientifico sviluppato nell'ambito del progetto PRIN intitolato *Universalism and Rights of Man: Late Enlightenment*, dedicato alla genealogia storica del linguaggio universalistico dei diritti dell'uomo nell'età moderna. I saggi qui pubblicati costituiscono in particolare la maturazione teorica e metodologica di un ciclo di incontri scientifici svoltisi tra il 2024 e il 2026 presso le sedi universitarie di Torino e Lecce, che hanno funzionato come spazio stabile di confronto interdisciplinare tra storici, filosofi, giuristi e studiosi delle scienze sociali impegnati nella ricostruzione delle matrici intellettuali, politiche e culturali dell'universalismo tardo illuministico. In tale contesto, il numero si propone non soltanto come raccolta tematica di studi, ma come tentativo di restituire una mappa storiografica coerente di un passaggio decisivo nella costruzione della modernità globale, individuando nel tardo Illuminismo uno snodo cruciale nella ridefinizione dei rapporti tra natura umana, diritto, politica e ordine internazionale.

Il filo interpretativo che attraversa l'intero fascicolo è costituito dall'idea che il linguaggio dei diritti dell'uomo non possa essere ridotto né a costruzione retorica né a semplice prodotto della filosofia politica europea, ma debba essere interpretato come il risultato di un processo storico complesso nel quale convergono scienze naturali, antropologia, filosofia morale, teoria politica, economia, diritto e pratiche coloniali. In questo quadro, il linguaggio dei diritti si configura progressivamente come una vera e propria "scienza universale della morale", fondata sull'assunto dell'uguaglianza naturale degli esseri umani e radicata nella riflessione settecentesca sulla natura dell'uomo, che diviene il fondamento epistemologico e giuridico dell'ordine politico moderno.

Allo stesso tempo, tale universalismo si sviluppa all'interno di una tensione strutturale destinata a segnare profondamente la storia occidentale tra XVIII e XX secolo: da un lato, l'universalismo dell'uguaglianza fondato sull'umanità come categoria morale e giuridica; dall'altro, un universalismo della disuguaglianza fondato sulla costruzione naturalistica e politico-culturale della differenza razziale, che trasforma progressivamente la categoria di diversità in strumento di gerarchizzazione globale.

I contributi qui raccolti consentono di ricostruire la complessità del laboratorio intellettuale tardo illuministico mostrando come la costruzione del linguaggio dei diritti si sviluppi in stretta relazione con la nascita della storia naturale dell'uomo come nuovo paradigma epistemologico. Il contributo di Franco Motta si inserisce in questa linea di ricerca ricostruendo il passaggio dalla concezione teologica dell'unità del genere umano alla sua definizione naturalistica e antropologica, evidenziando come la progressiva "scientificizzazione" dello studio dell'uomo costituisca una delle condizioni fondamentali per la formulazione universalistica dei diritti naturali. In tale prospettiva, la nascita dell'antropologia moderna non rappresenta soltanto un mutamento epistemologico, ma un passaggio strutturale nella costruzione della modernità giuridica e politica.

In stretta continuità con questo quadro si colloca il contributo di Alessandro Maurini, che analizza la formazione della storia naturale dell'uomo come sapere interdisciplinare capace di integrare medicina, anatomia, etnografia, fisiologia e filosofia naturale in un unico campo di indagine dedicato allo studio della varietà umana. L'emergere di questo paradigma produce effetti di lunga durata nella costruzione del diritto naturale moderno, nella misura in cui la natura umana diventa il fondamento morale dell'universalismo giuridico e consente la costruzione dei diritti naturali come diritti universali.

In questa prospettiva, l'uguaglianza cessa di essere esclusivamente principio morale o teologico e diventa progressivamente un postulato antropologico e scientifico destinato a strutturare il costituzionalismo illuministico europeo e atlantico.

La riflessione sulla definizione filosofica e storica dell'umanità trova una formulazione particolarmente significativa nel contributo dedicato a Johann Gottfried Herder, figura centrale della *Spätaufklärung*, la cui riflessione sulla storia universale introduce una concezione pluralistica e storicamente situata dell'umanità, opponendosi tanto all'eurocentrismo quanto alle forme più radicali di razionalismo astratto. La visione herderiana dell'umanità come processo storico e culturale consente di comprendere come l'universalismo illuministico si sviluppi non come modello uniforme, ma come costruzione storicamente stratificata e culturalmente differenziata.

Parallelamente, il numero mostra come la costruzione del linguaggio universalistico dei diritti si traduca concretamente nella trasformazione delle istituzioni politiche e giuridiche della modernità. Il contributo di Anna Grillini analizza la formazione del binomio cura-custodia nel contesto della nascita della psichiatria moderna, mostrando come l'Illuminismo contribuisca simultaneamente alla costruzione di nuove forme di tutela dell'individuo e alla definizione di nuovi dispositivi di controllo sociale. La progressiva medicalizzazione della devianza e la nascita delle istituzioni psichiatriche moderne si inseriscono infatti in un processo più ampio di razionalizzazione amministrativa dello Stato moderno, nel quale filantropia, paternalismo e sicurezza sociale convivono in un equilibrio strutturalmente instabile.

Il contributo di Stéphanie Novak amplia ulteriormente questa prospettiva analizzando la ricezione contemporanea del principio kantiano di pubblicità, mostrando come l'eredità illuministica della trasparenza politica si confronti con le pratiche reali della governance globale. Il saggio evidenzia come la tradizione illuministica della pubblicità del potere sia attraversata da tensioni profonde, poiché la crescente complessità delle negoziazioni internazionali produce inevitabilmente spazi di segretezza che mettono in discussione la possibilità stessa di una piena trasparenza democratica.

Nel suo lavoro Stefania Sbarra mostra invece come la cultura tardo illuministica sviluppi una nuova attenzione per la dimensione psicologica dell'azione criminale, contribuendo alla nascita di una nuova antropologia morale del soggetto deviante. Attraverso l'analisi della letteratura e della filosofia morale emerge il passaggio da una concezione puramente repressiva della giustizia a una concezione che tenta di comprendere le condizioni sociali e psicologiche della devianza, anticipando alcune trasformazioni fondamentali del diritto penale moderno.

Un asse centrale del numero è costituito dall'analisi delle tensioni interne all'universalismo illuministico attraverso lo studio dei soggetti storicamente esclusi dal pieno riconoscimento dei diritti. Il contributo di Valentina Altopiedi ricostruisce la genealogia del linguaggio dei diritti femminili attraverso la rilettura della *Religieuse* di Diderot, mostrando come la letteratura si configuri come spazio privilegiato di elaborazione di un immaginario dei diritti capace di precedere e accompagnare la

formalizzazione giuridica della soggettività politica femminile. La critica illuministica alla clausura forzata emerge così come riflessione politica sulla libertà femminile e sull'autodeterminazione individuale.

L'intervento di Zoe Leoni allarga la riflessione sulle esclusioni analizzando il rapporto tra diritti dell'uomo e animalità, mostrando come la costruzione moderna dell'umanità si fondi anche su un costante processo di delimitazione rispetto all'animale non umano. L'Illuminismo contribuisce certamente all'estensione della dignità morale a nuovi soggetti, ma mantiene al tempo stesso una gerarchia ontologica che rende l'animale una figura liminale, necessaria alla definizione dell'umano ma esclusa dal suo pieno riconoscimento morale e giuridico.

Particolarmente significativa risulta la sezione dedicata al rapporto tra universalismo dei diritti, economia politica e sistemi coloniali schiavistici. Il contributo di Simona Pisanelli analizza il rapporto tra pensiero fisiocratico e questione schiavista mostrando come l'abolizionismo teorico convivesse frequentemente con compromessi pragmatici dettati dalle esigenze economiche coloniali. Il dibattito fisiocratico rappresenta così un osservatorio privilegiato per comprendere la distanza tra universalismo teorico e pratiche coloniali, evidenziando il peso della realpolitik economica nella definizione delle politiche imperiali.

In continuità con questa prospettiva, il contributo di Giuseppe Patisso ricostruisce il funzionamento della legislazione schiavistica danese mostrando come il diritto coloniale si configuri come spazio di negoziazione permanente tra metropoli e periferie "imperiali", nel quale le riforme giuridiche si scontrano costantemente con le resistenze degli interessi coloniali.

La dimensione esperienziale della schiavitù emerge con forza nel contributo di Fausto Ermete Carbone dedicato alla *History of Mary Prince*, che mostra come le *slave narratives* abbiano contribuito in modo decisivo alla trasformazione della percezione pubblica della schiavitù nelle società europee e atlantiche, restituendo agli schiavi la loro piena soggettività storica e trasformando il discorso abolizionista da argomentazione teorica in esperienza morale e politica concreta.

Questa dimensione discorsiva e simbolica è ulteriormente sviluppata nel contributo di Gianfranco Salvatore, che analizza il ruolo delle immagini nella costruzione e nella contestazione delle retoriche schiaviste, mostrando come la cultura visuale costituisca uno spazio discorsivo autonomo capace di produrre significati politici e morali non riducibili alla dimensione testuale.

Nel loro insieme, questi contributi mostrano come il progetto universalistico illuministico si configuri come campo di tensione permanente tra istanze di emancipazione e pratiche di esclusione. Il numero evidenzia inoltre come la riflessione tardo illuministica sulla storia naturale dell'uomo contribuisca, nel corso dell'Ottocento, alla trasformazione del linguaggio della razza in categoria politico-biologica funzionale alla costruzione degli Stati nazionali e dei sistemi imperiali.

Nella prospettiva di un confronto polemico tra cultura illuministica e modernità politica si colloca infine il contributo di Gerardo Tocchini, inteso a cogliere il significato dell'eredità dei Lumi nei processi di costruzione delle identità nazionali in età liberale. Già all'indomani della «Grande Révolution» la memoria dell'Illuminismo fu pretesto d'un conflitto politico e culturale permanente che attraversò tutto il «lungo» Ottocento. In questo preciso contesto la narrazione storica si collocava al centro dei processi di legittimazione ideologica degli Stati nazionali, massime nella forma laico-liberale. Come nella Francia della Terza Repubblica, anche nell'Italia umbertina e post-Unitaria la

tradizione illuministica non fu solamente recepita e criticata come mero oggetto di ricerca storica, ma rifunzionalizzata e adattata alle urgenze immediate di nuovi conflitti politici e culturali. Ciò vale a illustrare fino a che punto una ri-narrazione orientata e strumentale del secolo “miscredente” e della negazione, promossa indifferentemente, sia da parte laica che clericale, contribuì ad infiammare un conflitto politico e identitario destinato a proiettarsi fino ai giorni nostri.

Nel loro complesso, i saggi qui raccolti intendono contribuire al dibattito storiografico internazionale proponendo una rilettura stratificata del tardo Illuminismo come momento di svolta nella costruzione della modernità globale. Lungi dal rappresentare un semplice momento di affermazione ideologica dell’Europa, il tardo Illuminismo emerge come spazio di elaborazione teorica e pratica nel quale si confrontano modelli diversi di universalismo, destinati a strutturare la storia politica, giuridica e culturale dell’età contemporanea. In questo senso, la storia dell’universalismo dei diritti coincide con la storia stessa della modernità occidentale, nelle sue promesse di emancipazione e nelle sue contraddizioni strutturali.

Ideatore e coordinatore scientifico, nonché per noi guida culturale imprescindibile, è stato Vincenzo Ferrone che ha dedicato, e dedica tuttora, la sua attività scientifica allo studio della cultura illuministica, del riformismo settecentesco e della nascita dei diritti dell’uomo, in una prospettiva di ricerca che si caratterizza per un forte respiro europeo e comparativo. Vincenzo Ferrone ha indagato l’Illuminismo non solo come fenomeno filosofico, ma come progetto politico e civile, attento ai temi della tolleranza religiosa, della laicità, della riforma delle istituzioni e della costruzione dello Stato moderno. Grazie Professore.

Franco Motta
(Università di Torino)

Giuseppe Patisso
(Università del Salento)

Gerardo Tocchini
(Università Ca’ Foscari - Venezia)

Schiavitù, razza, universalismo e diritti nel Tardo Illuminismo

a cura di FRANCO MOTTA, GIUSEPPE PATISSO e GERARDO TOCCHINI

SAGGI

- 5 FRANCO MOTTA
L'uomo, l'orango, la scimmia e il selvaggio. Considerazioni su identità e confini dell'umano nelle scienze naturali settecentesche
- 25 ALESSANDRO MAURINI
Tra due universalismi. La tarda modernità nel paradigma della storia naturale dell'uomo
- 43 MANUEL DISEGNI – MATTEO GARAU
Johann Gottfried Herder e la storia dell'umanità
- 75 ANNA GRILLINI
Diritto alla cura, dovere di custodia: il binomio psichiatrico tra diritto e sicurezza sociale in Italia e Francia
- 85 VALENTINA ALTOPIEDI
L'eredità dei Lumi e i diritti della donna fra clausura e libertà: "La Religieuse" di Diderot
- 97 ZOE LEONI
Résonances de la bête: il volto umano dell'animalità nel XVIII secolo
- 117 STÉPHANIE NOVAK
Kant's principle of publicity, global governance, and international negotiations: some aporias and misunderstandings
- 137 STEFANIA SBARRA
"Il delinquente per l'onore perduto" di Friedrich Schiller: o della congiuntura tra letteratura, psicologia e diritto nel tardo illuminismo tedesco
- 153 GIUSEPPE PATISSO
Dal codice di Federico V all'abolizione della schiavitù. Regolamenti e ordinanze danesi nella seconda metà del XVIII secolo

165	FAUSTO ERMETE CARBONE
	<i>«Pensavo che il mio giovane cuore si sarebbe spezzato». Violenza, schiavitù e diritti in “The History of Mary Prince a West Indian Slave” (1831)</i>
181	SIMONA PISANELLI
	<i>Fisiocrati e schiavitù. Contraddizioni e conflitti</i>
197	GERARDO TOCCHINI
	<i>L’eredità dei Lumi in Italia: pubblicare Voltaire subito dopo l’Unità</i>
239	GIANFRANCO SALVATORE
	<i>Contraddizioni, controfigure, controvoce. Immagini, fiction e retoriche europee tra schiavismo e antischiavismo</i>
305	GLI ABSTRACT
317	GLI AUTORI

SAGGI

L'uomo, l'orango, la scimmia e il selvaggio.

Considerazioni su identità e confini dell'umano nelle scienze naturali settecentesche

FRANCO MOTTA

Delimitare i confini dell'umanità

Il 26 aprile 1793 un deputato montagnardo, prussiano di origine e francese per scelta, sale sul podio della Convenzione per esporre il suo progetto di Costituzione per la repubblica rivoluzionaria sorta sulle ceneri della monarchia. Johann-Baptist Cloots al secolo, ha cambiato il nome in Anacharsis in onore del saggio scita che, dice Erodoto, aveva scelto la Grecia come patria d'elezione. Qualche anno prima, nel 1791, in una lettera aperta al conte di Hertzberg, il potentissimo ministro degli esteri del re di Prussia, si era proclamato «Oratore del genere umano»: ora ne trae le conseguenze sul piano politico.¹ Una repubblica realmente fondata sulla libertà e i diritti dell'uomo, proclama, non può conoscere confini, perché «l'individuo non può essere libero da solo», e qualsiasi Stato che si proclami sovrano è uno sfregio alla natura umana, che si vuole la stessa ovunque: «Da questi elementi inconfutabili deriva necessariamente la sovranità solidale e indivisibile del genere umano, perché noi vogliamo la libertà totale, incorrotta, indivisibile». Sono queste «le basi costituzionali della repubblica del genere umano», tale da unire «la felicità permanente alla libertà permanente». Niente di più, niente di meno.²

Cloots avrebbe concluso la propria carriera politica pagando con la vita di lì a un anno, nel marzo del 1794, vittima delle purghe di Robespierre contro gli 'arrabbiati' dell'ala sinistra della Rivoluzione, per poi finire relegato nell'oblio dalla storiografia novecentesca fino alla sua riscoperta da parte di Albert Soboul.³ Considerata espressione di utopismo radicale, dal punto di vista strettamente teorico la sua posizione assumeva le conseguenze ultime della *Déclaration universelle* dell'Ottantanove: se i diritti fondamentali e inalienabili dovevano essere considerati la base della legittimità della comunità politica, allora anche la forma di questa ne avrebbe dovuto riflettere l'universalità. Certo, uno *hapax*, se non altro nell'idea che l'utopia della fratellanza universale possa acquistare la carne giuridica di un disegno costituzionale, presentato al cospetto di un'assemblea sovrana. Il genere umano come soggetto politico: anche questo è pensabile nel laboratorio della Convenzione, dove il regolamento di conti con l'Antico regime e la feudalità si compie con uno strumentario concettuale di bruciante avvenirismo. L'accelerazione come unica dimensione mentale possibile per colmare il vuoto della legittimità politica nello stato d'eccezione della nascita del nuovo ordine repubblicano.

Fin qui tutto bene. Ma che storia ha alle spalle quel genere umano di cui Cloots perora

¹ A. CLOOTS, *L'Orateur du genre humain, ou dépêche du prussien Cloots au prussien Hertzberg*, in id., *Écrits révolutionnaires 1790-1794*, présentés par Michèle Duval, Paris, Champ Libre, [1979], 101-62.

² *Le basi costituzionali della repubblica del genere umano*, a cura di A. GUERRA, Roma, Castelvecchi, 2019, pp. 85-86.

³ *Anacharsis Cloots. L'orateur du genre humain*, in «Annales historiques de la Révolution française», 52, 1, 1980, pp. 29-58.

la soggettività politica? Da dove sorge il suo statuto ontologico? Domande oziose, astratte, a prima vista. A noi tutto appare chiaro, indiscusso: da Darwin in poi sappiamo qual è la storia dell'uomo, dalla Dichiarazione universale dell'Onu del 1948 quali sono i suoi diritti, e tutt'al più si tratta di una questione di culture, di identità, ossia di confini relativi e porosi. Nulla che abbia a che fare con l'uomo in quanto essere vivente, ossia con la sua natura biologica. Siamo figli di un secolo che ha a disposizione i risultati di un'intera gamma di discipline che hanno studiato le forme e i confini dell'umano, che si sono impegnate a tracciarli, a pesarli: abbiamo alle spalle intere biblioteche di studi di genetica, di linguistica, di antropologia e paleoantropologia, insomma un'intera galassia di studi che gravita attorno all'umano in quanto oggetto definito del sapere.

Da quando è così? A prima vista, si direbbe, da sempre.

L'icastica confessione di Terenzio, «nulla di ciò che è umano mi è estraneo», ne varrebbe da prova: come scrive Paul Veyne, «la scoperta dell'unità del genere umano è anteriore agli stoici di circa quattro milioni di anni; essa risale ai primi ominidi». ⁴ Poi però si scopre che le cose non stanno propriamente così. Giustamente Veyne precisa subito dopo che «riconoscere Adamo come padre comune a tutti gli uomini è una cosa, trarne conseguenze pratiche è un'altra». ⁵ Non è soltanto un'immediata questione di diritti e di eguaglianza di fronte alla legge, ma prima ancora di un più profondo atteggiamento filosofico, che è proprio quello che stabilisce il discorso dei diritti: se riconoscere un proprio simile è un atto psichico innato, considerarlo parte di un'unica famiglia è l'esito di un'operazione culturale assai più complessa, che accompagna tutta la storia della cultura europea fino a tempi recenti.

Scopriamo così allora che l'*humanitas* latina, che veicola un senso di clemenza e di benevolenza ed è associata alla *paidéia* dei Greci, diventa sinonimo di *humanum genus* solo piuttosto tardi, non prima del II secolo. ⁶ E scopriamo che la nozione di umanità del mondo classico, qual è esemplata, nella sua versione più nota, dall'universalismo di matrice stoica che fiorisce nella Roma tardorepubblicana, non prescinde comunque da connotazioni di ordine morale, come la ricerca della consociazione con il prossimo (la *conciliatio*, che traduce l'*oikéiosis* della Stoà) e la conseguente centralità della sfera civile e collettiva come sfera propria e determinante dell'*humanum genus*, tenuto assieme, ci dice Cicerone, 'dalla ragione e dalla parola' («ratio et oratio»). ⁷

Del resto già Aristotele, come noto, aveva sottolineato senza appello questo aspetto, notando che «chi non può entrare a far parte di una comunità, o chi non ha bisogno di nulla, bastando a se stesso, non è parte di una città, ma una belva o un dio». ⁸ L'individuo stesso, l'individuo titolare dei diritti del 1789, è infatti in tutto e per tutto, al pari di questi ultimi, un prodotto della piena modernità. Prima non ci sono soltanto il *politikon zôon* di Aristotele o il *koinônîkôn zôon*, l'"animale comunitario" del pensiero stoico, ma più in generale un mosaico di elementi morali, funzionali e simbolici sul quale la cultura europea lungo tutta la sua storia – al pari delle altre – ha proiettato e compreso l'uomo, interpretandolo non come soggetto autonomo e portatore di valore in sé, bensì subordinato al primato di entità impersonali quali il disegno divino, la comunità, la

⁴ "Humanitas": romani e no, in *L'uomo romano*, a cura di A. GIARDINA, Roma-Bari, Laterza, 1989, pp. 385-415, 391.

⁵ *Ibidem*.

⁶ Per considerazioni generali sul concetto latino di *humanitas* rinvio, oltre che all'articolo ora citato di Veyne, al bel saggio di M. BETTINI, *Homo sum. Essere "umani" nel mondo antico*, Torino, Einaudi, 2019.

⁷ *De officiis*, I, 50.

⁸ *Politica*, 1253a, qui in *Politica e Costituzione di Atene*, a cura di C.A. VIANO, Torino, Utet, 1992, p. 67.

famiglia e il lignaggio, o ancora lo Stato o l'assetto produttivo. Fino a ricevere senso, per molti versi, proprio da esse.

Come noto, è il *clivage* culturale aperto dalla scoperta e dalla conquista del Nuovo Mondo a inaugurare la crisi di questo paradigma, che dall'antichità si trasmette al medioevo e continua comunque a vivere ben oltre le soglie del XVI secolo. Solo da questo tornante storico può emergere il soggetto umano in sé, riconoscibile nella sua incompressibile identità corporea, a monte di ulteriori qualità e appartenenze, ritratto da Montaigne per via di sottrazione: «Nessuna conoscenza delle lettere; nessuna scienza dei numeri; nessun nome di magistrato, né di gerarchia politica; [...] nessun vestito, nessuna agricoltura, nessun metallo, nessun uso di vino o di grano».⁹ Sono per primi i cannibali a prestare corpo e costumi a quella figura centrale nell'immaginario filosofico moderno che è il selvaggio: ma i Tupí brasiliani sono seguiti più tardi da popoli ancora più ferini (seppure non dediti all'antropofagia), i Sami e gli Inuit delle terre artiche ('lapponi', nel lessico geografico seicentesco) o ancora i Khoi (gli 'ottentotti') dell'Africa australe. Pensati da quella che Franck Tinland ha efficacemente definito a suo tempo la «antropologia inquieta» che segue l'età delle scoperte geografiche, sono esemplari di una galleria ideale di tipi dell'antitesi della civiltà europea, esseri sulla soglia dell'animalità e persino lontani da un accettabile sembiante umano, ma pur sempre uomini, quantomeno dal punto di vista anatomico e fisiologico.¹⁰

Si tratta naturalmente di un percorso segmentato, soggetto a tutte le torsioni del divenire storico durante il quale l'Occidente, penetrando e spesso assoggettando via via nuove porzioni del globo, ha affinato il proprio sguardo coloniale e al tempo stesso ha allargato i confini delle proprie conoscenze naturalistiche. L'essere umano in quanto tale è stato a lungo, molto a lungo affiancato da altri esseri di natura sfuggente, in possesso di alcune caratteristiche peculiarmente umane, ma non di tutte: il che equivale a dire che l'idea di un perimetro nitido, assoluto, a circoscrivere l'umanità è piuttosto recente, quantomeno secondo il metro storico. Lo vedremo fra poco a proposito dell'imponente riflessione settecentesca sulle scimmie antropomorfe, che abbraccia anche l'ipotesi della possibilità che esse generino creature ibride unendosi a donne dell'Africa e del Sudest asiatico. Occorre inoltre ricordare che le figure periferiche e miserevoli dei selvaggi confluiscono, insieme con le identità partorite dalla fortuna del colonialismo schiavista (l'africano ridotto all'abiezione della condizione servile, o la caleidoscopica varietà delle *castas*, prodotto di quel laboratorio di meticcio che sono le Americhe), in una nuova umanità che risulta infinitamente più graduata e gerarchizzata rispetto all'antica ecumene divisa fra Greci e barbari; un'umanità nella quale fiorisce di triste rigoglio il pensiero razziale, prima in forma rozzamente empirica e poi *sub specie* di teoria, dispiegata con l'ausilio dello sguardo anatomico dal tardo XVIII secolo fino alle teorizzazioni poligeniste ottocentesche, sulle quali rinvio, in questo stesso volume, alle pagine di Alessandro Maurini.

In altri termini, se il riconoscimento dell'unità del genere umano e l'attribuzione di una

⁹ *I cannibali*, in *Saggi*, tr. it. a cura di F. GARAVINI, Milano, Adelphi, 1966, I, pp. 268-85, 273-274.

¹⁰ F. TINLAND, *L'homme sauvage. Homo ferus et Homo sylvestris de l'animal à l'homme*, Paris, L'Harmattan, II ed. 2003 (orig. 1968), p. 19. Sulla centralità della figura del selvaggio nel pensiero politico europeo si veda S. LANDUCCI, *I filosofi e i selvaggi*, Torino, Einaudi, II ed. 2014 (I ed. 1972); sul più generale portato culturale della scoperta delle popolazioni americane A. PAGDEN, *La caduta dell'uomo naturale. L'indiano d'America e le origini dell'etnologia comparata*, tr. it. Torino, Einaudi, 1982 (orig. *The Fall of Natural Man*, 1982), e D. ABULAFIA, *La scoperta dell'umanità. Incontri atlantici nell'età di Colombo*, tr. it. Bologna, il Mulino, 2010 (orig. *The Discovery of Mankind. Atlantic Encounters in the Age of Columbus*, 2008).

comune dignità a tutti i suoi membri sono, anche sul piano teorico oltre che pratico, tutt'altro che la medesima cosa, e il loro percorso comune data al massimo dal tardo Settecento e può considerarsi compiuto solo con gli esiti della lotta per i diritti civili degli afroamericani degli anni Sessanta del secolo scorso, resta il fatto che la comprensione dell'unità umana è stata storicamente, e logicamente, il presupposto necessario del riconoscimento di una dignità universale, e dunque grammatica di base del discorso dei diritti fondamentali.

Il lessico illuminista dei diritti e dell'eguaglianza, da questo punto di vista, non si sarebbe potuto articolare senza venir preparato e accompagnato dal lento prendere forma di una percezione unitaria del genere umano, costruita su una molteplicità di fili provenienti da sfere tanto diverse fra loro quanto possono esserlo la biologia, la filosofia politica e la religione. L'universalismo dell'appartenenza umana che informa il nostro sguardo – inteso come universalismo antropologico, non come l'universalismo morale che si esprime nell'eguaglianza e nella fratellanza – discende da un processo culturale che si è qualificato, come notavo poco sopra, anche in termini di delimitazione, di demarcazione del confine che separa invalicabilmente l'uomo da quello che nella cornice biblica è il creato, e nell'ottica della scienza il mondo animale. Un tale processo culturale, di portata facilmente intuibile ma forse non ancora del tutto messa a fuoco dalla storia delle idee, può a mio parere essere considerato nei termini di una transizione di fondo operata nella coscienza europea fra il XV e il XVIII secolo, e che riguarda le coordinate concettuali entro cui è definita l'umanità, e quindi i suoi confini, interni ed esterni: e cioè confini tra gruppi umani, tra uomini e animali, come pure tra uomini ed esseri che possiamo definire immaginari ma che è più corretto intendere come *non corporealmente* reali. Ci tornerò subito.

Esseri a metà fra i mondi

In termini schematici, questa transizione si configura come uno slittamento di paradigma: dal paradigma di un'umanità "aperta", con confini sbiaditi e sempre passibili di ridiscussione, al paradigma di un'umanità "chiusa", circoscritta da confini cristallini. A definire tale transizione sono almeno tre fattori differenti, per quanto parzialmente coevi e sovrapponibili. In primo luogo, come ho appena scritto, la determinazione dell'essere umano in quanto soggetto identificato dalla propria natura fisica, dalla propria biologia e, prima ancora, dalla propria corporeità, e come tale distinguibile da altri esseri che natura fisica non hanno, o la cui esistenza reale non è empiricamente verificabile. Accanto a questo, poi, opera il confronto che la cultura europea, con il suo dogma di incarnare la civiltà *tout court*, stabilisce con gli altri popoli che via via si allontanano da essa, soprattutto con i gradini inferiori della scala della vita civile, ossia i selvaggi. Infine va considerato un terzo fattore, sul quale tornerò più diffusamente tra poco in quanto oggetto di queste note: mi riferisco alla costruzione di un discorso scientifico sull'identità biologica dell'umano e di quanto risiede ai confini dell'umano, secondo uno sviluppo disciplinare che con il XVIII secolo si fa vigoroso, e la cui novità consiste nello studio dell'uomo secondo la sua nudità di essere vivente. È un discorso che, in quell'età, si ramifica in quelle che prendono appunto il nome di 'scienze dell'uomo'.¹¹

¹¹ Rinvio a questo proposito a V. FERRONE, *Una scienza per l'uomo. Illuminismo e Rivoluzione scientifica nell'Europa del Settecento*, Torino, Utet libreria, 2007. Due riferimenti d'obbligo in materia sono S. MORAVIA, *La scienza dell'uomo nel Settecento*, Roma-Bari, Laterza, 1978, e il monumentale G. GUSDORF,

Mi rendo conto che, a fronte di una certa astrattezza di queste considerazioni, è opportuna una precisazione. Esseri non corporealmente reali, ho appena scritto, o viventi di un'esistenza non empiricamente verificabile. Che significa?

Per rispondere dobbiamo tenere a mente che almeno fino a metà Seicento l'antropologia, da sola, non riesce ad abbracciare il variegato universo degli esseri creati dotati di ragione e di parola, e cioè di quelli che sin dall'antichità sono i due requisiti costitutivi dell'identità umana. Certo, il processo di determinazione dell'umano conosce la propria età forte con le ora nominate scienze dell'uomo del mondo dei Lumi, allorché la delimitazione dell'appartenenza umana chiama in causa i confini che separano l'uomo dall'animale e le gradazioni che increspano la stessa umanità, nella prospettiva della distanza, lungamente percorsa e analizzata, che separa l'europeo, il bianco, l'uomo civile dal nero, dal selvaggio, dall'essere umano che si addossa alle regioni prossime all'animalità. Ma per cercare ulteriori radici di quello slittamento di paradigma di cui ho scritto poco sopra occorre risalire più indietro, e osservare lo stato delle cose nella prima età moderna, allorché la sfera dell'umano trova posto all'interno di un cosmo nel quale hanno pieno diritto di cittadinanza le intelligenze spirituali di cui sono ricche la letteratura biblica, patristica e teologica. Autocoscienza, volontà e pensiero astratto, ai nostri occhi caratteristiche esclusive della specie umana, restano a lungo prerogativa anche di altri esseri, gli angeli e i demoni, entità normalmente presenti nella vita quotidiana, la cui azione si avverte costantemente nell'osservazione di fenomeni qualificati come soprannaturali o preternaturali (questi ultimi riguardano l'azione dei demoni, che in quanto cause seconde compiono azioni insolite senza sospendere l'ordine della natura). Come mostrano le vicende storiche della stregoneria e, su un arco temporale ancora più lungo, delle possessioni demoniache, non si tratta solo di materia per teologi ed esorcisti, ma anche per giudici e medici, all'interno di un campo dei saperi che vede la costante intersezione e concorrenza fra quelle discipline.¹²

È una trasformazione che peraltro investe non solo le manifestazioni angeliche e demoniache, ma anche l'area della vita biologica, del modo di concepire la nascita e la morte, la salute e la malattia all'interno di un paradigma delle scienze fisiche, quello aristotelico, in cui la natura non conosce l'uniformità matematica delle leggi descritte da Galileo e Newton, ma funziona per via di regole definite in termini di 'abitudine', o 'inclinazione', assidue, ma non inesorabili.¹³ È nel quadro di queste coordinate epistemologiche, entro le quali la fisiologia è soggetta all'operare di forze imponderabili e di cause occulte, che trova tenace alimento la dimensione del mostruoso, nella quale hanno spazio le anatomie meravigliose, l'ibridazione fra umano e animale, l'efficacia delle cause psichiche nel plasmare la materia biologica.

La letteratura medica e naturalistica cinque-seicentesca, con nomi come quelli di Conrad Gessner, Ulisse Aldrovandi, Ambroise Paré, Fortunio Liceti, elenca un'abbondante casistica al riguardo. Così il celebre Paré, *chirurgien du roi* e grande riformatore della chirurgia moderna, nel suo *De monstres et prodiges* (1573) contempla

Les sciences humaines et la pensée occidentale, Paris, Payot, 1966-1985.

¹² In merito alle strutture culturali che sottostanno alla credenza nelle streghe in età moderna rinvio alla grande sintesi di S. CLARK, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1997. Sulle possessioni e il rapporto fra teologia e medicina nell'Italia della Controriforma E. BRAMBILLA, *Corpi invasi e viaggi dell'anima. Santità, possessione, esorcismo dalla teologia barocca alla medicina illuminista*, Roma, Viella, 2010.

¹³ L. DASTON - K. PARK, *Le meraviglie del mondo. Mostri, prodigi e fatti strani dal medioevo all'Illuminismo*, tr. it. Roma, Carocci, 2000 (orig. *Wonders and the Order of Nature, 1150-1750*, 1998), pp. 100 ss.

la possibilità della generazione di esseri «qui naissent moitié de figure de bestes, et l'autre humain» in ragione dei vizi contronatura di «sodomiti e ateisti», e cita al proposito un essere mezzo umano e mezzo canino testimoniato dal *De varietate rerum* di Cardano, o un maiale con testa umana nato a Bruxelles nel 1564 e descritto da Conrad Lycosthenes nel suo catalogo di prodigi.¹⁴

Poi esiste la forza dell'immaginazione della madre sulla formazione del feto come fattore eziologico indiscusso, secondo quanto insegnato da Aristotele e Ippocrate: sempre Paré, dando credito a un passo di Giovanni Damasceno (prima metà dell'VIII sec.), cita il caso di una bambina ricoperta di peli «come un orso» fin dalla nascita, a causa dell'influsso di un'immagine del Battista vestito di pelli osservata dalla madre durante il concepimento; e ancora un secolo dopo, nel 1679, Athanasius Kircher raccoglie un'altra testimonianza di Lycosthenes menzionando il caso di un neonato di pelle scura partorito da una donna bianca che, durante la gestazione, aveva spesso rivolto l'attenzione a una scena della visita dei Magi a Gesù, e in particolare a Gaspere, il più scuro dei tre.¹⁵

Alla teratologia e alla fisiologia dell'inusuale, e con una storia ancora più antica alle spalle, va poi aggiunta la geografia del meraviglioso, popolata di esseri non propriamente umani ma certamente contigui all'uomo. Si tratta di una presenza stabile nell'immaginario dell'Occidente ancora in piena età rinascimentale, e occorre essere consapevoli che con questo termine, 'meraviglioso', stiamo indicando un repertorio culturale che investe tanto le credenze collettive quanto i saperi eruditi, rendendosi reperibile in un canone iconografico assai ricco. Un esempio interno allo spazio europeo è quello dell'uomo selvatico, il *Wilder Mann*, o *Sirven*, che abita le foreste e le alture inaccessibili e si riallaccia probabilmente ad archetipi ancestrali di compenetrazione fra umano e animale quali vediamo raffigurati in diversi, splendidi esempi di arte paleolitica.¹⁶ Ma è soprattutto all'esterno dell'Europa, verso la 'zona torrida' che costituisce la frontiera estrema dell'ecumene, che prospera una lussureggiante molteplicità di esseri semiumani che rende ragione di quel concetto di umanità dai confini 'aperti' che ho introdotto prima.

Gli abitanti di queste periferie geografiche, come i pigmei, i centauri, o i blemmi con il volto nel petto, o i cinocefali, bipedi dalla testa di cane, o ancora gli sciapodi che si fanno ombra con il loro unico, colossale piede ricorrono regolarmente nell'etnografia fantastica dell'Occidente, ereditata dagli scritti di Plinio, Strabone, Pomponio Mela, con l'autorevole garanzia di Agostino. Sono dotati di ragione e si riuniscono sovente in società, comunicano verbalmente ed entrano in relazione con l'uomo. Hanno corpi mostruosi, ipertrofici o zoomorfi, che rendono conto di un *continuum* della natura che va compreso alla luce dell'infinita libertà creatrice di Dio e dell'archetipo della scala delle creature.¹⁷

Questa metaumanità favolosa si dissolve gradualmente con l'imponente sviluppo

¹⁴ *De monstres et prodiges*, qui in PARE, *Les oeuvres divisées en vingt huit livres*, IV ed., à Paris, chez Gabriel Buon, 1585, 1020-1097, 1048 ss. Sui parti mostruosi nell'immaginario europeo si veda L. DASTON - K. PARK, *Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in Sixteenth- and Seventeenth-Century France and England*, in «Past and Present», 92, 1981, pp. 20-54.

¹⁵ *De monstres et prodiges*, cit., 1036-37; A. KIRCHER, *Turris Babel sive Archontologia*, Amstelodami, ex officina Janssonio-Waesbergiana, 1679, pp. 113 ss.

¹⁶ TINLAND, *L'homme sauvage*, cit., 20 ss. Lo studio più completo in merito è senza dubbio quello di R. BARTRA, *El mito del salvaje*, Ciudad de Mexico, Fondo de cultura económica, 2011.

¹⁷ C. KAPPLER, *Demoni mostri e meraviglie alla fine del medioevo*, tr. it. Firenze, Sansoni, 1983 (orig. *Monstres, démons et merveilles à la fin du Moyen Age*); L. DASTON - K. PARK, *Le meraviglie del mondo*, cit., pp. 149 ss.

cinquecentesco delle conoscenze geografiche e della letteratura di viaggio, seppure continui a interrogare i naturalisti ancora in epoche più tarde, come noterò fra poco. Il processo di delimitazione della specie umana, con questo, è però ancora lontano dall'essersi concluso, ch  anzi la sua fase pi  critica si dipana dalla fine del XVII al tardo XVIII secolo, accompagnata dall'applicazione della scienza sperimentale allo studio del vivente, in particolare nel settore dell'anatomia comparata e del suo dialogo con la medicina, la zoologia e la storia naturale.   nell'ambito di un tale incrocio disciplinare che si realizza un peculiare processo di 'naturalizzazione' dell'uomo, cio  di studio e descrizione dell'essere umano sulla base di una griglia di metodo di ordine biologico e naturalistico, che   proprio della tarda et  moderna e contribuisce in misura definitiva alla determinazione della specie umana e al riconoscimento della sua unit  di fondo.¹⁸

«Una scimmia alta e forte come un uomo»

Il manifesto costituzionale dell'unit  politica del genere umano perorato nel 1793 da Cloots nell'aula della Convenzione, per quanto visionario e provocatorio, non viene certo dal nulla. L'universalismo politico del deputato montagnardo, quel suo scarto rispetto a una modernit  che, prima e dopo quel momento, sta comunque costruendosi altrove, attorno al principio dell'appartenenza nazionale, pur anche nella forma democratica della cittadinanza,   un portato dell'universalismo filosofico che d  straordinaria prova di s  nell'ultimo quarto di quel secolo, nel tardo periodo dei Lumi, grazie a opere quali la capitale *Histoire des deux Indes* di Raynal e Diderot e le *Réflexions sur l'esclavage des nègres* di Condorcet. Accanto a queste, poi, le *Idee per la filosofia della storia dell'umanit * (*Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*) di Herder, sintesi dell'universalismo illuminista pubblicata fra il 1784 e il 1791 in cui trovano posto la storia della terra, la descrizione dei continenti, la teoria dell'influenza della natura sull'uomo, la storia e l'organizzazione sociale delle civilt  mondiali, in una prospettiva largamente inedita di valorizzazione delle differenze culturali e di rifiuto della primazia del modello europeo.

L'unit  e la dignit  del genere umano occupano una posizione centrale in alcune delle pagine pi  lette delle *Idee*. La relazione intima che stringe l'uomo e la sua evoluzione storica all'operare delle forze naturali si traduce in una visione dinamica dell'umanit , concepita come un tutto organico nel quale convergono le differenze tra le culture, ciascuna da considerare secondo le caratteristiche sue proprie:

In tutte le condizioni e in tutte le societ , l'uomo non ha potuto aver altro disegno, non ha potuto costruire altro che l'umanit , comunque la intendesse. [...] Per essa sono ordinate sulla vasta terra tutte le forme di vita dell'uomo e sono state introdotte tutte le specie di societ .¹⁹

¹⁸ Per una sintesi sul tema, seppure proiettata sul secondo Settecento e sull'inizio del XIX secolo, rinvio a S. GAUKROGER, *The Natural and the Human. Science and the Shaping of Modernity 1739-1841*, Oxford, Oxford University Press, 2016.

¹⁹ *Idee per la filosofia della storia dell'umanit *, a cura di V. VERRA, Bologna, Zanichelli, 1971, 345 (p. III, l. XV, c. 1). Sul significato di fondo dell'opera all'interno della cultura dei Lumi si veda M. BOLLACHER, *Individualism and Universalism in Herder's Conception of the Philosophy of History*, in *Herder. Philosophy and Anthropology*, edited by A. WALDOW - N. DE SOUZA, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 203-23; V. FERRONE, *L'universalismo di Diderot, Herder, Filangieri: dalla critica dell'imperialismo e delle guerre commerciali ai diritti dell'uomo e dell'umanit *, in «Rivista storica

Sono frasi prese dalla parte III dell'opera, che tratta delle civiltà dell'Asia e dell'Europa antica. Ma esse sono anticipate e preparate dalle lunghe considerazioni della parte II, dedicata all'adattamento dell'uomo alle condizioni di vita sulla terra e nella quale si fa strada l'idea dell'unità biologica della specie in relazione ai risultati delle scienze naturali. È qui che si leggono alcune considerazioni particolarmente pertinenti alla nostra ricostruzione:

Il genere umano sulla terra è soltanto una e identica specie. Quante favole degli antichi, riguardanti mostri e creature deformi, si sono perdute proprio attraverso la luce della storia! [...] Io desidererei pure che non si spingesse tanto oltre la somiglianza tra l'uomo e le scimmie da misconoscere, mentre si cerca una scala delle cose, gli effettivi gradini e intervalli senza dei quali non c'è nessuna scala. [...] La natura ha suddiviso le scimmie in tante specie e famiglie, e le ha tanto diffuse quanto poteva diffonderle; ma tu, uomo, onora te stesso. Né il pongo, né il *longimanus* sono tuoi fratelli, mentre lo sono il negro e l'americano.²⁰

Herder, chiamando in causa le scimmie, non parla per iperboli, né insiste su un registro semplicemente retorico. Il pongo, ossia l'orango, e il *longimanus*, l'appellativo del primate 'dalle lunghe braccia' con cui sono identificati l'orango stesso e il gibbono, stanno giusto allora uscendo dal fuoco di un dibattito secolare sulla loro identità zoologica, sulla loro prossimità all'uomo, e dunque sui limiti stessi dell'umanità. Un dibattito che ha coinvolto medici e naturalisti, filosofi e geografi, nonché viaggiatori e mercanti – questi ultimi fonti di prima mano, con le loro descrizioni dei primati osservati in Angola, nell'Africa australe e nelle Indie olandesi, a Giava, Sumatra, nel Borneo, e con il loro commercio di esemplari provenienti da quelle regioni e destinati ai serragli delle metropoli coloniali.²¹

La scoperta dei primati antropomorfi, assai diversi dalle scimmie che abitano l'orizzonte zoologico europeo sin dall'antichità, esseri che si muovono eretti, che sono in grado di usare utensili, e nei cui occhi frontali l'uomo, volente o nolente, si rispecchia, è un vero tornante epistemologico della modernità. Buffon sa descriverlo con la sua maestria pittorica:

Dal tempo degli antichi, dopo la scoperta delle parti meridionali dell'Africa e delle Indie, si è trovata un'altra scimmia con questo attributo di grandezza; una scimmia alta e forte come un uomo, attratta dalle donne come dalle femmine della sua specie; una scimmia che sa portare armi, che si serve di pietre per attaccare e di bastoni per difendersi, e che assomiglia assai più all'uomo che al piteco: poiché, a parte il fatto che non ha la coda, che ha una faccia appiattita, che le sue braccia, le mani, le dita e le unghie sono uguali alle nostre e che cammina eretta, essa possiede una sorta di viso, ha tratti che si avvicinano a quelli dell'uomo, e così pure orecchie della medesima forma, capelli sulla testa, barba sul mento, e peli pari a quelli che può avere un uomo nello stato di natura.²²

italiana», XXX, 137, 3, 2025, pp. 964-998, 973 ss.

²⁰ *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, cit., 168-70 (p. II, l. VII, c.1).

²¹ S. SEBASTIANI, A 'monster with human visage': *The orangutan, savagery, and the borders of humanity in global Enlightenment*, in «History of the Human Sciences», 32, 4, 2019, pp. 80-99, 81 ss.

²² «Depuis les anciens, depuis la découverte des parties méridionales de l'Afrique et des Indes, on a trouvé un autre singe avec cet attribut de grandeur; un singe aussi haut, aussi fort que l'homme, aussi ardent pour les femmes que pour ses femelles; un singe qui sait porter des armes, qui se sert de pierres pour attaque, et

Buffon, che dedica alle scimmie ben due volumi della sua Bibbia naturalistica, il primo dei quali aperto dalle parole ora citate, cerca di dare ordine a un'inquietudine culturale, prima ancora che scientifica, che alla sua epoca data da oltre un secolo, e che grazie all'infittirsi dello sfruttamento commerciale dell'Oceano Indiano da parte della Oostindische Compagnie olandese e della East India Company ha superato le porte dei cenacoli eruditi per arrivare alla curiosità di massa. La zoologia delle scimmie antropomorfe diventa, con il tempo, una scienza pubblica: sappiamo ad esempio dell'esposizione di una «madame chimpanzee» alla Randall's Coffee House di Londra, nel 1738, reclamizzata dal «London Magazine».²³

Senza contare che, ancora in pieno XVIII secolo, la questione ristagna in una notevole incertezza tassonomica e nomenclatoria: pochi naturalisti hanno avuto modo di studiare e soprattutto comparare *de visu* quegli esseri che affacciano dalle remote foreste dei tropici, e nella maggior parte dei casi devono affidarsi a descrizioni impressionistiche. All'epoca, e fino alla descrizione del gorilla da parte di Thomas Savage nel 1847, con il nome malese di *orang-outang*, 'uomo dei boschi', si indicano indistintamente i primati dell'Africa e dell'Asia: secondo le *Recherches philosophiques sur les Américains* di De Pauw (1772), «ce que les nègres nomment Barris ou Pongos, ce que les hollandais appellent Mandrill, les anglais, Champanzee, les portugais “El selvago”, les français Hommes des bois, ne sont que des appellations synonymes qui désignent le même être, le même Orang-outang qu'on trouve dans les forêts de l'Afrique et de l'Asie Méridionale».²⁴ Una confusione babelica che di certo non contribuisce alla tracciatura di un'accettabile linea di separazione fra l'osservatore, o il lettore, e i misteriosi esseri bipedi di cui tanti parlano.

La questione degli oranghi, infatti, tocca direttamente il confine fra l'uomo e l'animale, prefigurando la possibilità di un'entità intermedia fra i due, o addirittura, dal punto di vista morfologico, più prossima all'umano che al bestiale; tocca anche il ruolo della cultura e della natura nel definire le specie, come pure, sullo sfondo di tutto questo, il fantasma di una storia naturale dinamica, soggetta a fenomeni di mutamento, di evoluzione e, magari, di involuzione – con tutto quello che ne consegue in termini di sfida non soltanto al fissismo della zoologia biblica, ma anche a un quadro epistemologico che ancora non conosce la paleontologia e la biologia evolutiva.²⁵

Linneo: la varietà del genere *Homo*

Quanto ampie siano le potenzialità della riflessione sui primati, in primo luogo nei termini di una nuova ermeneutica della natura, non priva di contorni decisamente eversivi,

de bâtons pour se défendre, et qui d'ailleurs ressemble encore à l'homme plus que le pithèque; car, indépendamment de ce qu'il n'a point de queue, de ce que sa face est aplatie; que ses bras, ses mains, ses doigts, ses ongles sont pareils aux nôtres, et qu'il marche toujours debout, il a une espèce de visge, des traits approchant de ceux de l'homme, des oreilles de la même forme, des cheveux sur la tête, de la barbe au menton, et du poil ni plus ni moins que l'homme en a dans l'état de nature»: *Histoire naturelle, générale et particulière*, XIV, *Histoire naturelle des singes*, Paris, de l'Imprimerie Royale, 1766, 3.

²³ SEBASTIANI, A 'monster with human visage', cit., 87.

²⁴ TINLAND, *L'homme sauvage*, cit., 95-96.

²⁵ Su questo nuovo modello della natura come entità dinamica, *natura naturans*, indotto dalle scienze dell'uomo nella seconda metà del XVIII secolo, rinvio a V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Torino, Einaudi, 2019, pp. 29 ss.

lo svela Rousseau nella famosa decima nota conclusiva del suo *Discorso sulle origini della disuguaglianza* del 1755. È qui che l'autore avanza l'ipotesi che gli oranghi, o pongo, siano i discendenti di esseri umani anticamente dispersi nelle zone più impervie:

Tutte queste osservazioni sulle diversità che nella specie umana possono nascere, e di fatto son nate, da mille cause, mi portano a dubitare che diversi animali simili agli uomini, presi per bestie, senza un esame approfondito, dai viaggiatori [...] fossero in realtà veri uomini allo stato selvaggio, la cui razza, dispersa anticamente nei boschi, non aveva avuto occasione di sviluppare nessuna delle sue facoltà potenziali e, non essendo giunta a nessun grado di perfezione, si trovava ancora nel primitivo stato di natura.²⁶

Non godono della parola, è vero, ma ciò non dipende dall'anatomia bensì dalla cultura, e dunque dalla socialità, giacché «se l'organo della parola è naturale all'uomo, non gli è naturale la parola stessa».²⁷ Per Rousseau è una caratteristica psichica, la perfettibilità – il termine è un neologismo introdotto qui dall'autore –, a creare l'uomo nella sua compiutezza, mentre la natura biologica resta la medesima per gli esseri umani e i primati.

Ora, questo precipitato filosofico dell'età di Rousseau e di Buffon è diretta conseguenza della frattura autenticamente epocale provocata nel pensiero europeo dal sorgere della tassonomia naturale, il che corrisponde all'impressione suscitata dalla pubblicazione del *Systema naturae* di Linneo, nel 1735. Null'altro che una quindicina di pagine *in folio* – due per i minerali, tre per le piante, due per gli animali –, rette però su una tavola tassonomica che assegna un nome a ogni specie conosciuta, disegnando un nuovo sistema di determinazione dell'ordine naturale, diviso in classi, ordini, generi, specie e varietà. È una storia già amplissimamente ricostruita, della quale è sufficiente ricordare solo alcuni tratti salienti.²⁸

Linneo non descrive, bensì nomina, nella fissità dell'aspetto visibile, ciascun tipo conosciuto di pietra, pianta e animale sulla base di poche caratteristiche morfologiche, tracciando cornici di parentela – macroinsiemi quali, appunto, ordini e generi – entro le quali i singoli esemplari si trovano collocati. È così stabilita una grammatica comune della natura che liquida tutta una tradizione enciclopedica medioevale e rinascimentale, quella degli erbari, dei bestiari e delle raccolte di *mirabilia*, tralasciando le qualità palesi e occulte dei reperti della natura, la leggibilità dei loro *signa*, e quindi la loro contestualizzazione all'interno di un cosmo dotato di senso, limitandosi invece a una classificazione fondata sulla loro apparenza percepibile e misurabile.

L'operazione compiuta da Linneo determina in primo luogo uno scarto di paradigma all'apice della scala delle creature: nel *Systema naturae* l'uomo merita il primo posto della classe dei quadrupedi, nell'ordine degli *anthropomorpha*. Ma in quello stesso ordine, accanto a lui, accomunati dal possesso di quattro incisivi, superiori e inferiori, trovano comodo spazio anche le scimmie e i bradipi. A definire l'umano resta lo iato psichico dell'autocoscienza, fissato nella semplicità dell'aforisma *nosce te ipsum*, 'conosci te

²⁶ J.-J. ROUSSEAU, *Discorso sulle origini e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, in ID., *Scritti politici*, Roma-Bari, Laterza, 1971, pp. 117-274, 223-31, 224.

²⁷ Ivi, 226. Cfr. al proposito J.-F. SCHAUB - S. SEBASTIANI, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XV^e-XVIII^e siècle)*, Paris, Albin Michel, 2021, 414 ss.; F. MORAN III, *Between Primates and Primitives: Natural Man as the Missing Link in Rousseau's Second Discourse*, in «Journal of the History of Ideas», 54, 1, 1993, pp. 37-58.

²⁸ Un'efficace sintesi dell'opera linneana e della sua influenza in GUSDORF, *Les sciences humaines et la pensée occidentale*, cit., V, 1972, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, pp. 369 ss.

stesso': un elemento impalpabile, che non poggia su alcunché di fisicamente misurabile.²⁹

L'assidua pratica degli studi di anatomia comparata porta Linneo ad aggiornare periodicamente il *Systema naturae*, fino ad arrivare alla decima edizione dell'opera, nel 1758, in cui è allargata al regno animale la nomenclatura binomiale già adottata in precedenza per le piante. Una soluzione che conferisce alla proposta un'indiscussa autorevolezza. Il genere *Homo*, il primo dell'ordine dei *Primates*, è diviso in due varietà: l'*Homo sapiens*, o *diurnus*, e l'*Homo troglodytes*, o *nocturnus*. Nella prima è collocata una variegata coorte che comprende le quattro grandi ripartizioni razziali dell'umanità, distinte per colore e caratteristiche morali – *Americanus*, *Europaeus*, *Asiaticus* e *Afer*, ciascuna con i propri elementi fenotipici e comportamentali –, poi la sottovarietà del *Ferus* – null'altro che l'antico uomo selvaggio, rappresentato da sei esemplari di uomini inselvatichiti tramandati dalla letteratura curiosa, come i bambini allevati dai lupi o dagli orsi, segnalati rispettivamente in Assia nel 1344 e in Lituania nel 1694 – e quella del *Monstruosus*, desunta dai tipi descritti dalla teratologia e dalla letteratura di viaggio, come nel caso dei Patagoni di statura gigantesca e dei *Canadenses* dalla testa schiacciata. La varietà dell'*Homo troglodytes* è invece apparentemente più compatta e definita, visto che a essa sono assegnati l'orango, *Homo sylvestris* – con tutta la varietà di primati che, come ho notato, questo nome all'epoca si porta dietro –, e il *Kakurlacko*, un nome di origine malese impiegato per indicare gli esseri umani albinos osservati in Africa e nell'arcipelago indonesiano.³⁰

All'interno della stessa categoria tassonomica, in altri termini, abita una schiera policroma di esseri di diverso aspetto e indole, dall'*Europaeus* «bianco, sanguigno, muscoloso» all'ottentotto «monorchide, in quanto meno fertile», dall'orango al fanciullo cresciuto tra i lupi, dall'*Afer* «nero, flemmatico, indolente» all'enigmatico albino che «durante il giorno è accecato e si nasconde, mentre di notte vede, esce all'aperto, ruba». Per quanto tocca più direttamente questa ricostruzione, nella figura proteiforme dell'*Homo* il confine tra l'umano e l'animale, al tempo già messo in crisi dalle osservazioni sui primati che, come vedremo fra poco, datano da oltre un secolo, risulta quantomeno rarefatto, se non proprio cancellato.

Buffon: l'uomo civile, l'ottentotto e l'uomo nello stato di pura natura

È parte della letteratura la critica serrata, radicale, che allo sguardo tassonomico di Linneo porta la storia naturale descrittiva di Buffon. Critica prima di tutto generale, metodologica, e più ancora epistemologica, visto che della tassonomia linneana Buffon contesta l'artificialità, l'estraneità al vero operare della natura, che è in costante evoluzione, conosce infinite casistiche, dipende da un convergere di cause che non può essere fissato nelle semplici relazioni di prossimità suggerite dalle analogie morfologiche. Nello stabilire la differenza fenotipica e psichica fra le diverse varietà umane, ad esempio, confluiscono in Buffon cause proiettate su una prospettiva storica, millenaria, fra cui l'ereditarietà dei caratteri, il clima, il nutrimento, persino le consuetudini sociali.

Proprio il tema della marcatura dell'identità umana è uno dei punti scottanti, anzi il più

²⁹ LINNEO, *Systema naturae, sive regna tria naturae systematice proposita per classes, ordines, genera, et species*, Lugduni Batavorum, apud Theodorum Haak, 1735, p. 10 n.n.

³⁰ ID., *Systema naturae, Editio decima, reformata*, Holmiae, impensis Laurenti Salvii, 1758, 20 ss. Cfr. TINLAND, *L'homme sauvage*, cit., 61 ss.; SCHAUB - SEBASTIANI, *Race et histoire dans les sociétés occidentales*, cit., pp. 403 ss.

scottante, della contrapposizione fra i due naturalisti. L'*Histoire naturelle* studia l'uomo – proprio all'uomo è dedicato il secondo volume dell'opera, del 1749, dopo che il primo ha tracciato i contorni metodologici dell'impresa – all'interno del piano generale della Creazione, descrivendolo nella sua fisiologia ma anche nella sua cultura, e dunque nel suo sviluppo, e introducendo con questo una leva di separazione che non ammette l'esistenza di esseri che, in ragione dell'analogia anatomica all'uomo, possano rivendicare una parentela diretta con esso. Data l'insistenza sul tema, si può pensare che Buffon provi un invincibile sgomento davanti al naturalismo radicale dell'antropologia linneana: nessuna gradazione, per lui, può spiegare un *continuum* dalla scimmia all'uomo, perché lo iato fra l'umano e l'animale è insuperabile, e prima ancora incommensurabile.³¹

In pagine spesso citate della *Nomenclature des singes*, che apre il primo dei due tomi sulle scimmie, Buffon ricorre a un provocatorio confronto ternario fra il tipo dell'ottentotto, dipinto nei termini spregiativi comuni alla letteratura etnografica dell'epoca – gli occhi «infossati e arrotondati come quelli degli animali», «lo sguardo stupido o truce», «mammelle lunghe e molli, la pelle del ventre pendente fino alle ginocchia», i bambini che «sguazzano nel lordume», i genitori «seduti sui talloni, orribili, tutti coperti di un sudiciume pestilenziale» –, la scimmia e l'uomo civilizzato, con il fine di far risaltare l'invalidità dello spartiacque costituito dal pensiero, non in quanto semplice lume dell'autocoscienza, ma come principio di organizzazione, di adattamento e di «educazione della specie», che consente il progresso:

Confesso che, se si dovesse giudicare dalla forma, la specie della scimmia potrebbe essere presa per una varietà interna alla specie umana: il Creatore non ha voluto fare del corpo dell'uomo un modello assolutamente differente da quello dell'animale [...]; ma nello stesso tempo in cui gli ha assegnato questa forma materiale simile a quella della scimmia, Egli ha penetrato il suo corpo animale con il proprio soffio divino. Se avesse fatto lo stesso favore non dico alla scimmia ma alla specie più vile, all'animale che ci appare come il peggio organizzato, ebbene questa specie sarebbe presto diventata rivale dell'uomo: vivificata dallo spirito avrebbe primeggiato sulle altre, avrebbe pensato, avrebbe parlato. Quale che sia, dunque, la rassomiglianza fra l'ottentotto e la scimmia, l'intervallo che li separa è immenso, perché quello all'interno è riempito dal pensiero, e di fuori dalla parola.³²

Sia detto per inciso, le parole riservate all'ottentotto, che pure trasudano il tetro disprezzo dell'uomo bianco nei confronti del 'selvaggio', al fine di non essere comprensibilmente liquidate dal lettore odierno come una sterile espressione di razzismo devono essere lette accanto alla considerazione che le conclude: «Questo schizzo,

³¹ Gusdorf, *Dieu, la nature, l'homme au siècle des Lumières*, cit., 373 ss.; Michèle Duchet, *Le origini dell'antropologia*, III, Buffon, Voltaire, Rousseau, tr. it. Roma-Bari, Laterza, 1976 (orig. *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*, 1971), 18 ss.; Schaub – Sebastiani, *Race et histoire dans les sociétés occidentales*, cit., 401 ss.

³² «Je l'avoue, si l'on ne devoit juger que par la forme, l'espèce du singe pourroit être prise pour une variété dans l'espèce humaine; le Créateur n'a pas voulu faire pour le corps de l'homme un modèle absolument différent de celui de l'animal; [...] mais en même tems qu'il lui a départi cette forme matérielle semblable à celle du singe, il a pénétré ce corps animal de son souffle divin; s'il eût fait la même faveur, je ne dis pas au singe, mais à l'espèce la plus vile, à l'animal qui nous paroît le plus mal organisé, cette espèce seroit bientôt devenue la rivale de l'homme; vivifiée par l'esprit, elle eût primé sur les autres, elle eût pensé, elle eût parlé: quelque ressemblance qu'il y ait donc entre l'ottentot et la singe, l'intervallo qui les sépare est immense, puisq'à l'intérieur il est rempli par la pensée et au dehors par la parole»: *Histoire naturelle des singes*, 32.

esemplato sul modello del selvaggio ottentotto, è ancora un ritratto lusinghiero: perché c'è più distanza fra l'uomo nello stato di pura natura e l'ottentotto, che fra l'ottentotto e noi». ³³ Non tanti fra i contemporanei di Buffon, probabilmente, avrebbero sottoscritto questa considerazione.

I due volumi dell'*Histoire des singes*, con la loro descrizione di decine di specie, le puntuali misure zoometriche, le magnifiche acqueforti incise sui disegni di Jacques de Sève, si impongono come uno standard: l'esordio del primo volume è dedicato all'orango, che in quelle pagine si vede irrimediabilmente relegato al regno animale, e il successo dell'opera sul mercato editoriale, nonché l'acquisizione della sua impostazione da parte dei *philosophes*, contribuisce al tramonto dell'ipotesi dell'umanità dei primati.

Non è un tramonto rapido, va detto. Nel primo volume delle sue *Origins of Language*, del 1774, James Burnett, Lord Monboddo, assegna gli oranghi alla specie umana sulla base delle caratteristiche anatomiche (organi vocali soprattutto: laringe, lingua) e delle pretese abitudini che, nella letteratura curiosa, dipingono il loro ritratto fantasmatico e immaginario (seppellire i morti, costruire ripari, sfruttare sessualmente le donne indigene delle regioni che abitano). ³⁴ Ancora nel 1804, nella *Conclusion* alla riedizione ampliata della *Histoire naturelle des singes* curata da Sonnini de Manoncourt, il grande entomologo Pierre-André Latreille si sente in dovere di terminare il lavoro con un vero e proprio atto di fede nell'esclusività della specie umana:

All'inizio abbiamo creduto di avere percepito nel bruto un rivale della nostra specie; poi, rientrati in noi, quest'idea è svanita subito, e abbiamo capito che la scimmia aveva soltanto la forma materiale dell'uomo, e non era che un animale d'istinto semplicemente superiore a quello degli altri quadrupedi, e tutto ciò che aveva era una maschera della specie umana ³⁵.

Persiste un'interessante traccia iconografica di questa vita epigonica dell'orango come *alter ego* del genere umano: nell'edizione veneziana delle *planches* dell'*Histoire naturelle*, uscita fra il 1771 e il 1775 con duecento calcografie colorate a mano, opera degli incisori Innocente Alessandri e Pietro Scattaglia destinata a una platea più vasta di quella accademica degli esperti dei gabinetti di storia naturale (*Animali quadrupedi dal naturale disegnati, incisi e miniati con i lor veri colori*), l'orango, o meglio la sua variante denominata jocko – probabilmente uno scimpanzé –, che in Buffon accoglie il lettore con una bella stazione eretta, un sorriso accattivante e i genitali impudicamente in vista, appare tal quale, ma con l'inguine providenzialmente velato dalle foglie di un cespuglio, come un novello Adamo di cui la natura copre la nudità, a difenderla dagli interrogativi dei lettori più curiosi circa lo statuto della sua virilità (figg. 1 e 2) ³⁶.

³³ «Cette esquisse tirée d'après le sauvage Hottentot, est encore un portrait flatté: car il y a plus loin de l'homme dans l'état de pure nature à l'Hottentot, que de l'Hottentot à nous», in *ibidem*.

³⁴ SCHAUB - SEBASTIANI, *Race et histoire dans les sociétés occidentales*, cit., 417.

³⁵ «Nous avons d'abord cru apercevoir dans la brute un rivale de notre espèce; mais en rentrant en nous-mêmes, cette idée s'est sur le champ évanouie, et nous avons reconnu que le singe n'avait que la forme matérielle de l'homme, n'étoit qu'un animal d'un instinct simplement supérieur à celui des autres quadrupèdes, et n'ayant que le masque de l'espèce humaine»: *Histoire naturelle, générale et particulière, par Leclerc de Buffon*, éd. C.S. SONNINI, à Paris, Imprimerie F. Dufart, an XII (1804), *Conclusion*, pp. 271-274, 271.

³⁶ Pierangelo Bellettini, *Gli Animali quadrupedi di Innocente Alessandri e Pietro Scattaglia editi a Venezia fra il 1771 e il 1775. Un episodio della diffusione in Italia delle immagini zoologiche dell'Histoire naturelle di Buffon*, in «Atti della Accademia roveretana degli Agiati» X, 4, B, 2022, pp. 37-70, 60-61. Ringrazio l'amica Rita Corli della Biblioteca comunale dell'Archiginnasio di Bologna per la segnalazione

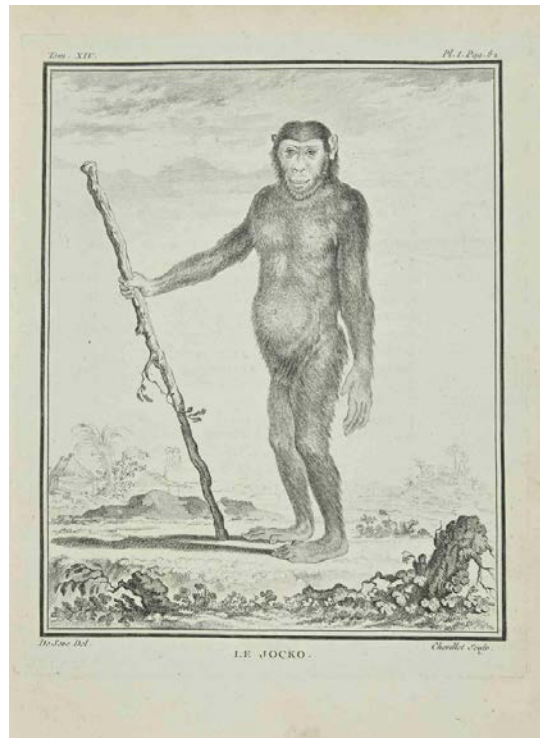


Fig. 1. *Il Jocko*, in BUFFON, *Histoire naturelle, générale et particulière*, XIV, *Histoire naturelle des singes*, Paris, de l'Imprimerie Royale, 1766, p. 82.



Fig. 2. *Il Jocko*, in *Animali quadrupedi dal naturale disegnati, incisi e miniati con i lor veri colori* da Innocente Alessandri e Pietro Scattaglia, Venezia, All'insegna della B. Vergine della Pace, IV, 1775.

A restare in campo, e anzi ad accreditarsi progressivamente come ipotesi scientifica, utile ai fini della crescente necessità di difendere la schiavitù nell'età dell'abolizionismo, è l'idea complementare: non l'esaltazione della scimmia ma la degradazione di una parte dell'umanità, degli africani soprattutto, al rango di gradino intermedio fra animale e uomo. Ne abbiamo una testimonianza nella *History of Jamaica* (1774) di Edward Long, giudice e difensore della causa schiavista, che, contro Buffon e la sua teoria delle cause ambientali delle differenze tra le razze, contempla l'idea di una parentela fra l'orango e le popolazioni nere, in particolare gli ottentotti, data dalla consuetudine degli scambi sessuali.³⁷

Il Seicento degli oranghi e dei pigmei

La nuova vita dello studio dei primati, addomesticato all'antropologia razziale e al discorso sull'inferiorità biologica degli africani, che si sviluppa vigorosamente nella prima metà del XIX secolo, oltrepassa i limiti di questo contributo. Vorrei piuttosto, per concludere, indirizzare l'attenzione verso le origini del dibattito sulle scimmie, che, come anticipato prima, al tempo di Linneo e di Buffon può già contare su un secolo di storia.

Gia nel primo volume della sua *Historia animalium*, dedicato ai quadrupedi vivipari (1551), il venerato Conrad Gessner aveva incluso la descrizione del cercopiteco persiano, «che ha la grandezza e la forma di un uomo, e che per le gambe [*crur*, che in latino ha il significato equivalente di 'gamba' o 'zampa' per alcuni animali], il membro virile e il volto definiresti in tutto e per tutto un uomo selvaggio [*homo agrestis*]»; la xilografia acclusa raffigurava l'animale in posizione eretta, mentre camminava appoggiandosi a un bastone, con mammelle muliebri e una possente muscolatura che conferivano alla figura un'aura di androgenia. Entrava così per la prima volta nella coscienza europea la figura liminale della scimmia dall'aspetto umano, un altro degli spettri semiferini dell'immaginario europeo, come il satiro e il centauro: salvo che il fatto di trovare posto nel più ambizioso trattato zoologico dell'epoca, che si presentava come la *summa* delle conoscenze antiche e moderne sugli animali, conferiva alla sua presenza qualcosa di concretamente reale.³⁸

Per la descrizione del cercopiteco Gessner si era affidato agli autori antichi, in particolare a Strabone e Megastene, nonché a una testimonianza tratta dalle decadi *De orbe novo* di Pietro Martire d'Anghiera – per la verità piuttosto vaga: una scimmia dalla lunga coda catturata dai marinai durante il terzo viaggio di Colombo, nell'attuale Costa Rica. Poco prima della metà del XVII secolo, invece, avevano visto la luce due testimonianze *de visu* di quello che acquisiva già i contorni dei primati di Linneo e di Buffon: quella di Jacob Bontius (Bondt), medico olandese residente a Giava, le cui *Historiae naturales et medicae Indiae Orientalis*, uscite postume nel 1642, descrivevano una femmina di orango, introducendo il nome in Europa – con relativa traduzione dal malese, che dall'altro capo del mondo riportava in Europa l'antico *homo sylvestris* –, e quella di Nicolaes Pietersz, il celebre dottor Tulp ritratto da Rembrandt durante una lezione di anatomia.

Nelle sue *Observationes medicae*, pubblicate nel 1641, Tulp aveva esposto anche il caso

³⁷ D.N. LIVINGSTONE, *Adam's Ancestors. Race, Religion, and the Politics of Human Origins*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2008, 68-69.

³⁸ *Historiae animalium*, I, *De quadrupedibus viviparis*, qui nella ristampa della II ed., Francofurti, in bibliopolio Cambieriano, 1602, 858-59. Cfr. Tinland, *L'homme sauvage*, cit., 49.

di un orango femmina – in realtà quasi certamente uno scimpanzé –, da lui osservato nella *ménagerie* del principe di Orange Federico Enrico e battezzato *satyrus Indicus*, quasi un’incarnazione d’oltremare dell’antica figura del fauno. Dell’animale si sottolineavano i comportamenti paraumani, come il bere da un recipiente asciugandosi poi le labbra, e il coprirsi durante il sonno; il suo ritratto, con l’aspetto modesto, gli occhi bassi e le mani giunte a protezione delle pudenda, si affermò nell’immaginario naturalistico europeo e fu riprodotta fino a metà Settecento.³⁹ Sebbene Tulp non si spingesse a suggerire l’appartenenza al genere umano dell’esemplare descritto – malgrado il suo fosse l’unico caso di un animale compreso in quella raccolta di patologie umane –, l’attrazione esercitata da quella figura dovette certo essere potente, quantomeno a giudicare dal fatto che nelle successive edizioni essa compariva nel frontespizio architettonico dell’opera, in posizione centrale, sebbene significativamente più bassa rispetto alle figure umane ai lati (fig. 3).

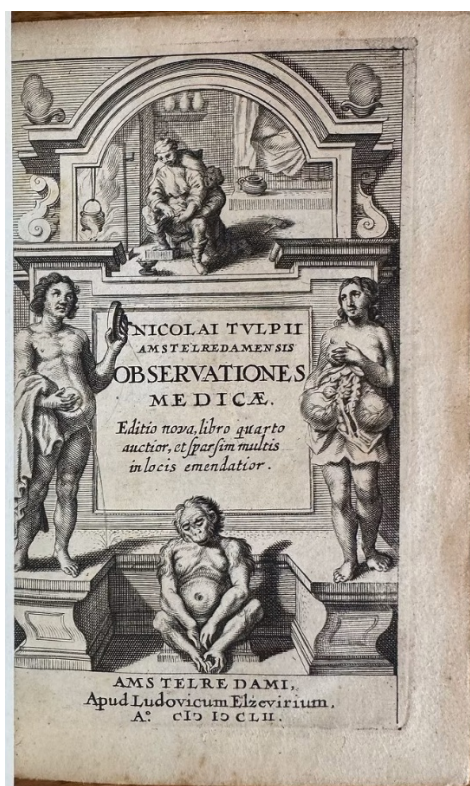


Fig. 3. NICLAES TULP, *Observationes medicae*, qui nell’ed. Amstelredami, apud Ludovicum Elzevirium, 1652.

Il vero punto di svolta della vicenda, sul quale vorrei concludere, è però rappresentato dall’anatomia di uno scimpanzé eseguita a Londra da Edward Tyson, *fellow* della Royal Society, nel 1698, e pubblicata l’anno dopo con il titolo *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris: Or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man*. È un caso piuttosto ampiamente studiato, per cui è sufficiente un rapido accenno a esso.

³⁹ Ivi, 89 ss., 103 ss.; Schaub – Sebastiani, *Race et histoire dans les sociétés occidentales*, cit., 392 ss.; D. MARGÓCSY, *A Natural History of the Satyr: A Dialectical History of Myth and Scientific Observation Since 1550*, «Annals of Science», 82, 3, 2025, pp. 407-435, 416-417.

Il titolo, ai nostri occhi, appare denotato da una doppia ambiguità, giacché, se da un lato indica l'animale come un orango, dall'altro evoca una sua prossimità con l'uomo – un «nesso fra l'animale e il razionale», scrive Tyson, fra «il mondo visibile e quello invisibile»⁴⁰ –, chiamando in causa il popolo dei pigmei, di cui avevano parlato Omero e Aristotele.

Lo studio di Tyson domina tutto il dibattito sull'«uomo dei boschi» nei decenni successivi, ed è fondamentale come fonte diretta per l'*Histoire des singes* di Buffon. L'imponenza e il dettaglio della descrizione medica, che enfatizza la stretta vicinanza dell'anatomia del *Pygmie* a quella dell'uomo – lo strato adiposo della pelle, la lunghezza degli intestini, l'aderenza del pericardio al diaframma –, nonché le due splendide acquaforti annesse al libro (figg. 4 e 5), suggeriscono una prossimità spiazzante, la possibilità di un ibrido fra umano e animale verificabile non nelle pagine dei racconti di viaggio o nel semplice ritratto dell'animale vivente, ma nella fredda evidenza del tavolo settorio.⁴¹ In realtà, le conclusioni di Tyson sono opposte rispetto a quanto il titolo dell'opera faccia presagire: l'autore infatti nega recisamente la possibilità che il primate che si trova di fronte possa essere il prodotto di una «mixt generation» fra uomo e scimmia, restando comunque un «brute-animal *sui generis*».⁴²



Fig. 4. Il pigmeo, in TYSON, *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris: Or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man*, London, printed by Thomas Bennet and Daniel Brown, 1699, tav. 1.

⁴⁰ E. TYSON, *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris: Or, the Anatomy of a Pygmie Compared with that of a Monkey, an Ape, and a Man*, London, printed by Thomas Bennet and Daniel Brown, 1699, lettera dedicatoria, 1r-v n.n.

⁴¹ F.J. COLE, *A History of Comparative Anatomy. From Aristotle to the Eighteenth Century*, London, Macmillan, 1944, pp. 198 ss.; TINLAND, *L'homme sauvage*, cit., 104 ss.; J.E.H. SMITH, *Nature, Human Nature, and Human Difference. Race in Early Modern Philosophy*, Princeton, Princeton University Press, 2017, pp. 133 ss.; SCHAUB - SEBASTIANI, *Race et histoire dans les sociétés occidentales*, cit., pp. 395 ss.;

⁴² E. TYSON, *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris*, cit., 6r n.n.



Fig. 5. Il pigmeo, in TYSON, *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris*, cit., tav. 3.

L'intento dichiarato del medico della Royal Society – gli autori citati fin qui, con l'eccezione di Buffon e Rousseau, sono tutti medici, a segnalare l'importanza della disciplina nell'evoluzione delle scienze naturali e delle scienze dell'uomo nel Settecento – è infatti quello di liquidare dal dibattito colto quegli esseri viventi che non possono essere studiati e classificati con il metro della zoologia, e in particolare la nutrita schiera di «pigmei, cinocefali, satiri e sfingi» che la cultura dell'epoca ha ereditato dalla letteratura antica.

La seconda parte del libro, infatti, è una dotta dissertazione filologica cucita attorno a lunghe citazioni di Omero, Megastene, Pomponio Mela, Ctesia e tutto il resto di quel canone classico che aveva popolato l'ecumene di una polimorfa metaumanità che ancora interpellava l'immaginario moderno.⁴³ Tutti quegli esseri, per Tyson, devono semplicemente essere identificati come scimmie, per quanto ancora poco conosciute, e quindi come animali, anche a fronte della loro – ora comprovata – prossimità biologica all'uomo. Una forma di secolarizzazione del pensiero, se vogliamo, operata con il bisturi.

L'*homo sylvestris*, come abbiamo visto, continuò ad aleggiare durante il XVIII secolo, ma come varietà zoologica o antropologica, non più come “terza possibilità” a cavallo fra i due mondi. Ne trasse le conseguenze anche Rousseau, nel *Discorso*:

⁴³ A *Philological Essay Concerning the Pygmies, the Cynocephali, the Satyrs and the Sphinges of the Ancients, Wherein It Will Appear that They Were All either Apes or Monkeys, and not Men, as Formerly Pretended*, in *Orang-Outang, sive Homo Sylvestris*, con paginazione a parte.

I nostri viaggiatori considerano sbrigativamente bestie, sotto i nomi di pongo, mandrilli, orangutan, i medesimi esseri di cui, col nome di satiri, fauni, silvani, gli antichi facevano delle divinità. Forse dopo più accurate ricerche si troverà che si tratta di uomini.⁴⁴

Di uomini, come decretò Buffon, non si poteva trattare: ma pare verosimile affermare che all'idea di unità del genere umano, a partire dai suoi confini, questo lungo dibattito contribuì non poco.

⁴⁴ *Discorso sulle origini e i fondamenti della disuguaglianza fra gli uomini*, cit., p. 228.

Tra due universalismi.

La tarda modernità nel paradigma della storia naturale dell'uomo

ALESSANDRO MAURINI

Brevi fotogrammi di un nuovo sapere

Non c'è mai stata una così ampia convergenza da parte di diverse discipline in un unico sapere, come quella che tra Sei e Settecento vede mondi intellettuali così vari e variegati confluire nella 'storia naturale dell'uomo'. Dal viaggiatore francese François Bernier all'antropologo tedesco Johann Friedrich Blumenbach, passando soprattutto dal botanico svedese Linneo e dal matematico francese Buffon, intellettuali di pressoché ogni parte d'Europa, e di formazione molto diversa, mettono le specificità dei loro saperi al servizio di un unico oggetto d'indagine: l'analisi della varietà umana. Sono innanzitutto viaggiatori, filosofi, medici, botanici, fisiologi, matematici, etnografi, geografi, anatomisti, antropologi. Ma tutti, per l'appunto, 'naturalisti'.

Di conseguenza, la storia naturale dell'uomo non può che configurarsi come un sapere complesso. Attinge da tipologie alquanto eterogenee di fonti, che vanno dai resoconti di viaggio alle tavole anatomiche, dai trattati di medicina a quelli di antropologia fisica, dagli studi di tassonomia alle misurazioni dei crani umani. Si nutre e si costituisce di metodologie differenti, quelle delle diverse scienze coinvolte, ma ha uno statuto epistemologico proprio, basato sull'osservazione dell'uomo in quanto essere appartenente al regno della natura. Insomma, la storia naturale dell'uomo è un sapere dal fondamento poliedrico ma con una propria autonomia, che mantiene anche quando le scienze coinvolte si specificano (medicina coloniale, anatomia, etnografia e fisiologia comparate, antropometria, craniologia, craniometria) e si moltiplicano (zoologia, etnologia, paleontologia, biologia), anche quando le sue teorie si inscrivono nel più ampio orizzonte dell'intero mondo naturale (cioè fin da subito, con Linneo e Buffon) e la storia naturale non solo dell'uomo sembra prendere il sopravvento (da Jean-Baptiste Lamarck alla rivoluzione evoluzionistica di Darwin e Wallace).

Tutto ha inizio con Bernier (*Nouvelle division de la terre*, 1684). Il filosofo, medico e viaggiatore francese distingue «quatre ou cinq espèces ou races d'hommes», distinte dai caratteri antropologici e dall'insediamento geografico. La razza bianca, che comprende gli europei, gli africani dell'Africa settentrionale e una parte degli abitanti dell'Asia occidentale; la razza nera, comprendente gli abitanti dell'Africa subsahariana; la razza asiatica mongolica; i lapponi; gli americani, che in realtà l'autore esita a considerare una razza a sé – ecco perché le razze di uomini sono 'quattro o cinque'. La fotografia dell'umanità di Bernier è abbastanza superficiale, ma le considerazioni si basano sull'osservazione dell'uomo secondo un metodo empirico radicale: è l'alba di un nuovo modo di guardare all'uomo secondo il metodo della ricerca induttiva, in quanto essere appartenente al regno della natura. È l'inizio di una nuova scienza, sancito ufficialmente dalla destinazione editoriale dell'articolo di Bernier: viene pubblicato sul «*Journal Des*

Sçavants», una delle principali riviste scientifiche dell'epoca¹.

Sulla falsariga di Bernier, Pierre Barrère (*Dissertation sur la cause physique de la couleur des nègres*, 1741) identifica quattro «différentes especes ou races d'hommes». Tra esse, le differenze non sono «essentiellles», e non sono «au fond de la nature humaine», visto che sono possibili le mescolanze tra le razze. Però «elles ne laissent d'être considérables, et de mériter toute l'attention des philosophes». La prima razza è quella bianca della prima specie, che rispetto a Bernier estende anche ai popoli dell'India e delle Americhe; la seconda è quella bianca della seconda specie, che comprende popoli della Cina e dell'Estremo Oriente, della Grande e Piccola Tartaria (Asia centrale); la terza è quella bianca della terza specie, ossia i lapponi; la quarta razza è quella nera. Rispetto a Bernier, gli africani occupano non il secondo, ma l'ultimo posto. Inoltre, le razze non dipendono più dall'insediamento geografico, ma solo dal colore della pelle. In sintesi, la divisione generale è fra bianchi e neri, poi fra i bianchi distingue bianchi, bruni, giallastri e olivastri².

Con Linneo (*Systema Naturae*, 1735 con ulteriori edizioni fino al 1758), come già accennato, l'uomo viene considerato all'interno del mondo naturale che condivide con tutti gli esseri viventi. Ma, soprattutto, per tutti gli esseri viventi il botanico svedese elabora il primo metodo classificatorio, un sistema complesso con cinque categorie tassonomiche: specie, genere, ordine, classe, regno. L'anatomia e la fisiologia comparate convergono verso la storia naturale dell'uomo: per il botanico svedese, gli uomini appartengono alla specie '*homo sapiens*', che si differenzia dalla specie '*homo sylvestris*', comprendente i diversi antropoidi, per la capacità di 'creare cultura'. Cioè per ragioni di ordine mentale, e non fisico. E sempre per ragioni di ordine mentale e non fisico, si differenziano anche le varietà interne all'*'homo sapiens*'. L'americano non soltanto ha la pelle scura e i capelli neri e lisci, ma è anche testardo, allegro e amante della libertà; l'europeo non è soltanto bianco con i capelli biondi, ma è anche incostante, acutissimo e inventivo; l'asiatico non ha solo i capelli anneriti, ma è anche severo e avaro; l'africano non ha soltanto capelli neri e aggrovigliati, ma è anche «laxus», «segnis» e «negligens»³.

Anche per Buffon (*Histoire naturelle*, 1749-1789) la specie umana va vista all'interno della storia naturale, come una specie animale qualitativamente pari alle altre: «il [l'homme] doit se ranger lui-même dans la classe des animaux». Tuttavia, secondo il matematico francese è pressoché impossibile fornire «un sistema generale, un metodo perfetto non solo per l'intera storia naturale, ma anche per una sola delle sue branche». Si profila un netto antagonismo con Linneo e col suo metodo classificatorio: «la natura non ha né classi, né generi, e non comprende che degl'individui: tali generi e tali classi sono l'opera del nostro spirito, e non sono che idee di convenzione». Buffon, che si candida ad essere il più influente naturalista della seconda metà del Settecento, introduce nella storia naturale dell'uomo lo sguardo etnografico: descrive l'uomo nel suo sviluppo riguardo la sua condizione fisiologica e culturale. La specie umana si distingue dalle altre per le facoltà mentali, ma non è la ragione a determinare le distinzioni interne alla specie umana: anche le società selvagge descritte nei resoconti di viaggio, che «obbediscono soltanto alle loro passioni particolari», che si riuniscono «senza sapere perché» e si separano «senza ragione», appartengono all'umanità, che si presenta quindi come un complesso

¹ Cfr. F. BERNIER, *Nouvelle division de la terre par les différentes espèces ou races d'hommes qui l'habitent*, in «Le Journal Des Sçavants», Paris, 1684, pp. 133-144.

² Cfr. P. BARRERE, *Dissertation sur la cause physique de la couleur des Nègres, de la qualité de leurs cheveux, et de la dégénération de l'un et de l'autre*, Paris, P.-G. Simon, 1741.

³ C. LINNEO, *Sistema Naturae*, editio decima, Paris, Holmiae, 1758, p. 22.

multiforme e contraddittorio di culture. L'approccio etnografico emerge anche riguardo ai 'nègres': descrivendo l'irascibilità del loro carattere, Buffon nota con rammarico che «non posso scrivere la loro storia senza intenerirmi sul loro stato», con esplicito riferimento a «le maux d'esclavage»⁴.

Mentre Linneo e Buffon si contendono la scena del nuovo sapere della tarda modernità, Blumenbach (*De generis humani varietate nativa*, 1781 con ulteriori edizioni fino al 1825) fornisce il primo contenuto specificamente antropologico alla storia naturale dell'uomo. Il punto di partenza sono le tavole anatomiche del maestro olandese di anatomia comparata Petrus Camper (*Demonstrationes anatomico-pathologicae*, 1760-62), che aveva rappresentato le varietà umane attraverso la misurazione dell'angolo facciale del cranio. Blumenbach assorbe l'orizzonte epistemologico della craniologia, ma innova la metodologia di misurazione: anziché l'angolo facciale, la misurazione in senso verticale (a iniziare dall'alto). La conclusione 'antropometrica' di Blumenbach è l'esistenza di cinque tipi di varietà umana: «caucasea» (cioè caucasica, bianca), mongola, etiopica (la razza nera della parte centrale dell'Africa), americana, malese⁵.

Origine, mantenimento e distribuzione, generazione e degenerazione della varietà umana

Nella storia naturale dell'uomo settecentesca, il monogenismo è incontrovertibile punto di partenza e di arrivo. Barrère lo dichiara esplicitamente, per Linneo le varietà degli esseri umani sono tutte all'interno dell'unica specie di 'homo sapiens' a cui appartengono, mentre Buffon, ancora e sempre in opposizione alle classificazioni di Linneo, non esita a precisare che «tutto concorre dunque a provare che il genere umano non è composto da specie essenzialmente differenti fra di loro, che al contrario non c'è stata all'origine che una sola specie di uomini»⁶. Blumenbach, dal canto suo, conclude così il suo trattato, in una sezione dal titolo già di per sé indicativo («*Generis humani varietates quinae principes, species vero unica*»): «Nullum inquam superesse dubitationi locum quin, omnes ac singulas, quotquot hactenus innotuerunt hominum varietates, ad *unam eandemque s p e c i e m* verisimillime referre liceat»⁷.

Insomma, un monogenismo sempre più scevro di ogni radice biblica domina incontrastato la storia naturale dell'uomo. Sembra isolato il poligenismo di Lord Kames (*Sketches on the History of Man*, 1774), secondo il quale le razze umane derivano da ceppi separati. Lo sarà almeno fino a quando, alla fine del secolo, il medico inglese Charles White (*An Account of the Regular Gradation in Man, and in Different Animals and Vegetables*, 1799), partendo dagli studi del fisiologo e anatomista John Hunter sulla 'razza negroide'⁸, arriverà alla medesima conclusione basandosi sulle differenze

⁴ G.-L. L. BUFFON, *Histoire naturelle* (Paris, Imprimerie Royal, 1763, da cui sono prese le due citazioni in originale, la prima e l'ultima paragrafo); trad. it. *Storia naturale*, Firenze, Batelli, 1831, pp. 129, 348. Cfr. S. TEDESCO, *Tipo, forma, memoria. Buffon e il problema della Dégénération*, in «I castelli di yale», III, 1 (2015), p. 104.

⁵ J.F. BLUMENBACH, *Manuale della storia naturale*, Milano, Antonio Fontana, 1826, p. 113.

⁶ BUFFON, *Storia naturale*, cit., p. 129.

⁷ BLUMENBACH, *De generis humani varietate nativa*, Editio Tertia, Gottingae, Vandenhoeck et Ruprecht, 1795, p. 322. Il corsivo è nel testo. La parola 'speciem' è enfaticamente così scandita con spazi tra ogni lettera nel testo originale.

⁸ Cfr. M. HARRIS, *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture*, Lanham-New York-Toronto-Plymouth, Altamira Press, 2001, p. 85.

craniometriche tra le razze umane, che lo porteranno a parlare di ‘differenti specie di uomo’.

Ora, se l’origine è una sola per tutti gli uomini, come da un unico uomo si sono generate diverse varietà? E come si sono mantenute? Insomma, per dirla con Barrère, si tratta di capire come da un solo uomo «il est sorti plusieurs espèces diverses, c’est-à-dire comment une seule espèce a dégénéré et changé en plusieurs de ces individus», e pure «comment il n’y a qu’une portion de ces individus qui ait conservé son état originaire»⁹.

Nella storia naturale del Settecento domina il fattore ambientale, che ha il suo nucleo in quello climatico. In realtà, all’inizio non sembra essere così, perché Barrère lo rifiuta: «il n’y a que la seule génération entre semblables, qui perpétue les espèces en indivus invariables»¹⁰. Insomma, per Barrère le razze restano tali anche in climi e contesti differenti, quindi la loro varietà non può essere effetto del clima né degli alimenti di base. Ma è con Buffon che diventa definitivamente l’ambiente a giustificare le vicissitudini della specie: per il matematico francese, clima, alimentazione e modo di vivere hanno determinato e determinano, hanno mantenuto e mantengono le varietà umane nelle diverse zone geografiche del pianeta in cui le conosciamo. Infatti, la specie di uomini originaria,

essendosi moltiplicata e diffusa su tutta la superficie della terra, ha subito differenti cambiamenti per l’influenza del clima, per la differenza di nutrimento, per quella della maniera di vivere, per le malattie epidemiche e anche per la mescolanza variata all’infinito di individui più o meno simili; che all’inizio queste alterazioni non erano così marcate e non producevano che delle varietà individuali; che esse sono in seguito divenute varietà della specie, perché sono diventate più generali, più sensibili e più costanti per l’azione continua di queste stesse cause¹¹.

Per Buffon, l’ambiente determina la varietà umana sia in modo indiretto, attraverso il genere di vita, sia in modo diretto, come nel caso del colore della pelle: in pratica, «se alcuni negri venissero trasportati in una provincia del settentrione, i loro discendenti, all’ottava, alla decima, od alla duodecima generazione, sarebbero molto meno neri dei loro progenitori, e forse anche bianchi al paro dei popoli originari del clima freddo sotto cui essi abitassero»¹². È sicuramente uno schema deterministico, ma supera il fissismo e contempla il condizionamento dell’ambiente sull’essere umano, gettando i presupposti della teoria dell’evoluzione.

Fortemente avversato solo dal filosofo David Hume (*Of National Characters*, 1748), secondo cui invece i bianchi che vivono da secoli nei paesi tropicali restano comunque bianchi, il fattore climatico viene rilanciato e sostenuto dal geografo John Mitchell (*An Essay upon the Causes of the Different Colours of People in Different Climates*, 1774) e dal Kant naturalista (*Von der verschiedenen Racen der Menschen*, 1775): per il filosofo di Königsberg, secondo cui tutti i popoli del mondo sono il risultato dell’ibridazione tra i bianchi (che includono arabi, turchi e persiani), i neri (che includono i popoli subsahariani e quelli della Nuova Guinea), gli unni (o mongoli o calmucchi) e gli indostani (originari del Tibet e stanziati nell’India settentrionale), le diverse caratteristiche fisiche delle ‘racen

⁹ BARRERE, *Dissertation*, cit., p. 42.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ G.-L. L. BUFFON, *Varietà nella specie umana*, in *Opere complete di Buffon*, a cura di Giovanni Boschi, Napoli, S. Pietro a Maiella, 1878, vol. XIV, pp. 375-376.

¹² *Ibidem*.

der menschen' corrispondono all'adattamento alle condizioni climatiche. Il colore biondo dei nordeuropei è dato dal freddo umido, la pelle rossa degli americani dal freddo secco, il nero africano dal caldo umido, l'olivastro degli indiani dal caldo secco. Così, gli occhi a mandorla e l'assenza di pelo dei mongoli sono il risultato dell'adattamento all'aria fredda, mentre gli americani sono un popolo di origine mongolica non ancora pienamente plasmato dalla varietà dei climi del Nuovo Mondo¹³.

Il fattore climatico viene definitivamente sancito da Blumenbach, attraverso la teoria della «ingens climatum potentia». In pratica, i neri sono neri perché vivono «sub zona torrida»: se una varietà umana dal colore più chiaro visse a lungo in quel clima, nel tempo la sua pelle gradualmente diventerebbe nera¹⁴.

Insomma, a dominare incontrastata nella storia naturale dell'uomo del Settecento è la cosiddetta teoria della 'ereditarietà delle caratteristiche esterne acquisite' – e lo sarà almeno fino alla cosiddetta teoria della 'ereditarietà delle caratteristiche interne acquisite' di Lamarck (*Recherches sur l'organisation des corps vivants*, 1802): lo dimostra la voce 'Espèce humaine' dell'*Encyclopédie* (1751-1772), che è fra l'altro anche molto indicativa del credito che la storia naturale dell'uomo si era ormai guadagnata nel mondo scientifico e intellettuale del XVIII secolo, nonché della solidità del monogenismo di cui si diceva.

L'uomo, considerato come animale, offre tre tipi di varietà: una è quella del colore, la seconda quella delle dimensioni e della forma, la terza quella del carattere dei diversi popoli. [...] Tutto concorre dunque a provare che il genere umano non è composto di specie essenzialmente differenti. La differenza fra bianchi e bruni viene dal nutrimento, dai costumi, dalle consuetudini, dai climi; quella fra bruni e neri viene dalle medesime cause. Originariamente, dunque, non c'è stata che un'unica razza di uomini, che, moltiplicatasi ed estesa sulla superficie della terra, ha dato luogo sul lungo periodo a tutte le varietà di cui facciamo menzione¹⁵.

Non resta quindi che una cosa da capire, ma di importanza tutt'altro che secondaria: quella 'unica razza di uomini' che c'è stata 'originariamente', di cui le altre razze rappresentano variazioni formate, mantenute e distribuite nel mondo moderno in base alla teoria dell'ereditarietà delle caratteristiche esterne acquisite, di che colore era? In pratica, come stabilire la razza originaria da cui le altre si sono generate, e di cui rappresentano pertanto le de-generazioni?

Per Barrère, una possibilità è quella di considerare che la razza originaria, quella che non ha subito processi di degenerazione, è quella che ha avuto più forza «pour résister aux impressions étrangères». Si può quindi ipotizzare che le razze degenerate siano quelle che più hanno subito indebolimenti nel cervello e nei nervi, e che dunque hanno meno 'industria', meno capacità per le arti e le scienze, e una maggiore «espèce de stupidité». Da questo punto di vista, secondo Barrère la «première espèce» è quella bianca, che quindi non può che essere la «primitive, et pour ainsi dire la légitime»; a essa seguono i cinesi, i più vicini a questa, poi gli americani, i lapponi, e infine «les nègres au dernier

¹³ Cfr. I. KANT, *Von den verschiedenen Racen der Menschen zur Ankündigung der Vorlesungen der physischen Geographie im Sommerhalbenjahre*, in ID., *Frühere noch nicht gesammelte kleine Schriften*, Linz, Kosten des Herausgebers, 1795, pp. 97-107.

¹⁴ BLUMENBACH, *De generis humani varietate nativa*, cit., pp. 126, 127.

¹⁵ D. DIDEROT, *L'Encyclopédie*, 1re édition, Tome 8, Paris, Briasson, David L'Aîné, Le Breton, Durand, 1766, pp. 344-348. Il corsivo è mio, per evidenziare l'evidente debito nei confronti di Buffon, permettendo il confronto tra le due considerazioni in corsivo e quelle del matematico francese riportate in *supra*, p. 4. In pratica, quasi due citazioni.

lieu, à cause de leur stupidité générale, et de la barbarie presque bestiale de quelques-uns d'entre eux»¹⁶.

La 'dégradation' è una pietra angolare del quadro teorico di Buffon. È un «concetto descrittivo, che non implica in ultima analisi né un criterio assiologico, né l'idea di una regola di progresso/regresso inscritta nella natura»: è semplicemente un concetto che spiega le alterazioni e le variazioni interne alla specie. Dipendendo queste, come detto, da clima, alimentazione e modo di vivere, secondo il suo approccio etnografico che mette insieme le condizioni fisiologiche e quelle culturali, il 'nègre' non può che rappresentare una degenerazione, data la condizione di schiavitù che prevalentemente lo affligge¹⁷.

Se per Mitchell la «carnagione originale dell'umanità», quella da cui si producono tutte le varietà umane a causa del clima, ha un colore marroncino e rossastro, «intermedio tra gli asiatici e gli indigeni nativi»¹⁸, per Blumenbach la varietà umana originaria è quella caucasica, di cui le altre rappresentano delle degenerazioni. Oltre alle cause climatiche della degenerazione, l'antropologo tedesco parla anche di una 'degenerazione somatica', misurabile dall'aspetto del volto, che è ricostruibile dalla misurazione del cranio e dallo studio delle testimonianze etnografiche. Il volto caucasico è ovale, diritto, con i tratti moderati: insomma, «il tipo di volto che, secondo la nostra opinione di simmetria, è considerato gradevole e bello». La degenerazione consiste nella perdita delle proporzioni fra le dimensioni: dal volto largo e piatto della varietà mongolica a quello stretto con le labbra prominenti della varietà africana, da quello largo e ricurvo della varietà americana a quello meno stretto ma prominente nel mento della varietà malese¹⁹.

In realtà, dietro questa teoria c'è il grande dibattito sul tema della bellezza, che nel Settecento coinvolge numerosi intellettuali e che aveva introdotto lo stesso Buffon: fra i due antipodi dei lapponi e degli ottentotti, i quali si distinguono per l'aspetto ributtante, si trovano, secondo il matematico francese, i popoli che abitano i climi temperati, che uniscono bell'aspetto a virtù e ingegno. Per Buffon, i popoli più belli sono quelli che vivono fra i venti e i trenta gradi circa di latitudine nord, dal Gange al Marocco: persiani, turchi, circassi, greci e gli altri popoli europei costituiscono le persone «più belle, più bianche e meglio proporzionate dell'intera terra»²⁰. Ma dietro la teoria della degenerazione somatica di Blumenbach c'è soprattutto la riflessione di Johann Joachim Winckelmann (*Geschichte der Kunst des Altertums*, 1763) sull'ideale di bellezza legato al mondo greco, in contrapposizione alla «deformità» delle «forme degli Africani» rappresentate dall'antica arte egizia²¹. Il debito di Blumenbach nei confronti di Winckelmann è evidente, ma la differenza è l'orizzonte epistemologico: con Blumenbach le considerazioni sulla bellezza cessano di essere speculative e quantitative, per diventare osservative e numeriche.

¹⁶ Per Barrère, una delle caratteristiche dei 'nègres', più precisamente la sesta con cui li descrive, è la «stupidité assez générale dans cette race d'hommes (quoique cela reçoive divers degrés), jusqu'à dégénérer dans quelques-uns (comme les Hottentots et les Caffres) dans une totale inutilité pour les autres et pour eux-mêmes» (Barrère, *Dissertation*, cit., p. 42).

¹⁷ TEDESCO, *Tipo, forma, memoria*, cit., pp. 103-104. Cfr. anche A. CURRAN, *Buffon et l'histoire naturelle des Africains*, in «Dix-Huitième siècle», 44, 1 (2012), pp. 183-199.

¹⁸ C. KIDD, *The Forging of Races: Race and Scripture in the Protestant Atlantic World, 1600-2000*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 30.

¹⁹ BLUMENBACH, *De generis humani varietate nativa*, cit., pp. 114-282.

²⁰ BUFFON, *Varietà nella specie umana*, cit., p. 376.

²¹ J.J. WINCKELMANN, citato in S.L. GILMAN, *On Blackness without Blacks: Essays on the Image of the Black in Germany*, Boston, G.K. Hall, 1982, p. 156.

Molto più di un nuovo sapere: il paradigma della tarda modernità

D'altronde, alla fine del Settecento la storia naturale dell'uomo ha già da tempo cessato di essere solo una nuova episteme. È ormai diventata un paradigma, nel senso di un quadro teorico di presupposti, concetti e nozioni dentro il quale, sulla base del suo statuto epistemologico, le diverse scienze coinvolte convergono e si sviluppano, pensano e affrontano problemi, formulano domande e cercano risposte, conducono esperimenti e ricerche, interpretano i risultati. Un quadro teorico dentro il quale presupposti, concetti e nozioni non nuovi e appartenuti e sviluppati in altri quadri teorici nello spazio e nel tempo, mutano di significato e di valore per la funzione ermeneutica di ogni paradigma²².

È il caso del concetto di bellezza che abbiamo appena visto, nel cambiamento di significato e di valore che assume quando dal quadro teorico di Winckelmann, che non è un naturalista, passa a quello di Blumenbach, che è un naturalista. Ma è anche il caso della causa climatica della degenerazione della varietà umana associata all'approccio etnografico: Buffon non è di certo il primo a parlarne, ma le osservazioni sulla condizione fisiologica e culturale dell'uomo assumono altro valore e significato nel quadro teorico della storia naturale rispetto a quello che potevano avere assunto in passato, per esempio nell'etnografia comparata da Sepúlveda a Las Casas, da Acosta a Lafitau, nella cornice concettuale della riflessione sulla natura umana di fronte alle civiltà amerindie – cornice che Anthony Pagden definisce 'the fall of natural man'²³. In realtà, a ben vedere, è fin dall'inizio il caso della fotografia dell'umanità fornita da Bernier: le 'quattro o cinque razze' di cui parla si ritrovano già nelle cosmografie del XVI secolo, ma assumono un altro significato e valore se argomentate nel quadro teorico dell'osservazione dell'uomo secondo il metodo empirico radicale della ricerca induttiva. In definitiva, è il caso di tutte le nozioni e i concetti 'non nuovi' presenti nella storia naturale dell'uomo, ma che all'interno del suo paradigma scientifico assumono significato e valore 'nuovo'.

Tra questi concetti, i più significativi sono quelli di 'umanità' e di 'razza', senza dubbio gli elementi di maggiore impatto introdotti dalla storia naturale dell'uomo nel discorso pubblico del XVIII secolo, nonché le categorie interpretative più indicative e rappresentative del paradigma – quelle intorno a cui ruotano, come vedremo più avanti, i due universalismi attraverso cui si andrà qui a proporre una lettura della tarda modernità.

'Umanità' viene per la prima volta intesa come 'genere umano' che non rappresenta la 'comune identità degli uomini in quanto creature', ma la 'comune identità degli uomini in quanto appartenenti al mondo della natura'²⁴. Per questa prospettiva epistemologica, l'iscrizione di tutti gli uomini nella specie 'homo sapiens' da parte di Linneo rappresenta una perentoria frattura, emblematica del nuovo paradigma. Segna il passo decisivo per la concezione di 'umanità' come 'genere umano' in senso biologico, cioè nel senso in cui

²² Qui e in seguito, le caratteristiche attribuite al concetto di 'paradigma' sono quelle utilizzate per la sua definizione da Thomas Kuhn, per cui cfr. T.S. KUHN, *La struttura delle rivoluzioni scientifiche* (1962), Torino, Einaudi, 2009.

²³ Cfr. A. PAGDEN, *The Fall of Natural Man: the American Indian and the Origins of Comparative Ethnology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.

²⁴ Cfr. di nuovo la voce '*Espèce humaine*' dell'*Encyclopédie*, anche solo nella citazione riportata in *supra*, p. 7.

entra nel lessico della contemporaneità²⁵.

Ugualmente, anche il concetto di ‘razza’ assume, in un quadro teorico e concettuale che lo applica all’uomo in quanto essere umano, all’uomo inteso come essere naturale appartenente al regno della natura, un altro valore e significato. ‘Razza’ è sempre stato un termine rappresentativo di un lessico della diversità, della differenza, dell’alterità, della distinzione, della discriminazione, della giustificazione della (propria) superiorità e della (altrui) inferiorità²⁶. Quando non applicato al mondo animale – specialmente dei cavalli, dalle tecniche di allevamento volte a migliorarne l’‘haraz’ nella Francia del XII secolo fino all’identificazione attraverso la marchiatura a fuoco della ‘raza de caballos castizos’ nella lingua spagnola del XVII secolo²⁷ – l’applicazione del concetto di ‘razza’ all’uomo è stato finora utilizzato nella modernità per segnare e fissare una differenza e una distinzione legata all’uomo in quanto appartenente a mondi famigliari, sociali, religiosi, etnici, culturali diversi, tra cui si voleva rimarcare l’alterità. Dalle discendenze dinastiche fino alle appartenenze nobiliari da rivendicare, dal ‘sangre azul’ per segnare la differenza tra spagnoli e mori fino alla ‘limpieza de sangre’ per negare la fratellanza in Cristo dei convertiti (da cui le espressioni ‘raza de moro’), il concetto di ‘razza’ viene legato a quello di ‘colore’ specialmente dopo l’incontro con gli amerindi²⁸. Dall’istituzione ‘tassonomica’ delle ‘castas’ per il mantenimento della purezza razziale dei gruppi etnici nel mondo coloniale (europei, indios, schiavi) fino a quella della schiavitù degli africani subsahariani (‘the negro slavery’), il concetto di ‘razza’ ha costituito e rappresentato forme di discriminazione anche istituzionali a vari livelli, ma mai a livello dell’uomo in quanto essere appartenente al mondo della natura.

Da quando per la prima volta Bernier lo utilizza per distinguere gli esseri umani in questo orizzonte epistemologico, il concetto di ‘razza’ comincia un percorso di progressiva ‘biologizzazione’, che rappresenta il culmine del processo di razzializzazione in età moderna e insieme l’interpretazione con cui ‘razza’ entra nel lessico della contemporaneità. Anche perché il processo di ‘biologizzazione’ della ‘razza’ è andato di pari passo con la sua progressiva ‘politicizzazione’, a causa del contesto di riferimento in cui il paradigma si sviluppa.

Come ogni paradigma, d’altronde, anche quello della storia naturale dell’uomo nasce dalla necessità di nuove idee, teorie e approcci per spiegare un dato fenomeno e rispondere a una domanda che il contesto di riferimento rende sempre più emergente, e che non trova spiegazione esaustiva o risposta completa e coerente nel quadro teorico e concettuale precedente. Nel caso della storia naturale dell’uomo, il fenomeno da spiegare è la ‘questione del nero’. E la domanda a cui rispondere è «perché i neri sono neri». Una domanda semplice solo in apparenza, perché in realtà, come abbiamo visto, la risposta deve saper spiegare l’origine, la generazione e la degenerazione, il mantenimento e la

²⁵ Sul nuovo valore e significato che il concetto di ‘umanità’ assume all’interno della storia naturale dell’uomo, cfr. F. MOTTA, *L’uomo, l’orango, la scimmia e il selvaggio. Considerazioni su identità e confini dell’umano nelle scienze naturali sei-settecentesche*, saggio incluso in questa Special Issue.

²⁶ Per una storia della razza in età moderna, cfr. soprattutto J.-F. SCHAUB, S. SEBASTIANI, *Race et histoire dans les sociétés occidentales (XV-XVIIIe siècle)*, Paris, Albin Michel, 2021.

²⁷ Cfr. G. CONTINI, *I più antichi esempi di «razza»*, in «Studi di Filologia Italiana», 17, 1959, pp. 319-327; M. LAZZARI, *I colori della malafede. Afromessicani, Inquisizione e razza in Nuova Spagna (1570-1650)*, Roma, Viella, 2023, pp. 64-65.

²⁸ Cfr. A. GRAZIOSI, *Il ritorno della razza*, Bologna, Il Mulino, 2025, pp. 34-37.

distribuzione della varietà umana nel mondo moderno²⁹.

Quello in cui il paradigma si sviluppa, è sicuramente un contesto che vede l'incremento dei viaggi esplorativi, e della conseguente letteratura di viaggio, in territori inesplorati, che in alcuni casi diventano dei veri e propri 'miti', come quello del ricchissimo continente australe: da Louis-Antoine de Bougainville (*Voyage autour du monde*, 1771) e James Cook (che con la seconda spedizione tocca l'Australia, la Nuova Zelanda e le isole Hawaii, 1772-75) fino a Reinhold e Georg Forster (*Observations made during a Voyage Round the World, on Physical Geography, Natural History, and Ethic Philosophy*, 1778), l'Europa è in pratica di fronte a un'un'altra umanità, a un secondo 'sguardo sull'altro' dopo quello della scoperta dell'America. E tra i territori inesplorati c'è anche quello dell'Africa subsahariana, le cui coste erano assai note per il commercio e la tratta degli schiavi, ma le cui regioni interne erano in pratica completamente sconosciute: la 'Bibbia' della geografia africana del Seicento di Guillaume Sanson (Sanson d'Abbeville, *L'Afrique en plusieurs cartes nouvelles et exactes, et en divers traictés de géographie, et d'histoire*, 1662) descriveva l'Africa subsahariana, ma non forniva alcuna descrizione degli abitanti. Ciò dava luogo a macroscopici enigmi geografici, come ad esempio quali fossero la sorgente e la foce del fiume Niger – enigma peraltro rimasto irrisolto fino al 1830. Nel corso del Settecento, pertanto, si sviluppa un forte interesse verso le regioni interne dell'Africa subsahariana, per motivi commerciali e scientifici, testimoniato dalla prima *African Association* europea a Londra (1788) e dalle prime spedizioni dell'esploratore scozzese Mungo Park alla sorgente del Niger (a partire dal 1790)³⁰.

Ma è anche un contesto, quello in cui si sviluppa la storia naturale dell'uomo, in cui la cultura illuministica dà una svolta senza precedenti al processo di secolarizzazione, che si riflette nell'esigenza di un'antropologia alternativa a quella religiosa: fin da Linneo, è chiarissima la volontà di osservare, concepire e percepire l'uomo in rapporto agli altri esseri viventi, piuttosto che a Dio e alla trascendenza divina. Una volontà che, prima ancora di Linneo, è già chiara in Voltaire (*Traité de métaphysique*, 1734), secondo cui non si tratta più, per la specie umana, di negoziare il proprio rapporto con Dio, ma con le specie animali più vicine: per Voltaire, la 'scala degli esseri' di Linneo e Buffon (verso cui per la verità si dimostrerà abbastanza scettico) è già 'scala degli esseri creati' – restrizione che esclude Dio e trasferisce la problematica dal dominio della teologia a quello dell'epistemologia³¹.

L'esigenza di un'antropologia alternativa a quella religiosa comprende quella di un monogenismo alternativo a quello teologico, che nel XVII secolo risolveva la 'questione del nero' e rispondeva alla domanda 'perché i neri sono neri' perlopiù attraverso un'esegesi biblica di Genesi 9:25-27: la 'doppia maledizione' di Noè su Cam, non solo 'in quanto schiavo' ma anche 'in quanto nero'³², e l'identificazione della progenie di Chus

²⁹ Cfr. R.G. MAZZOLINI, *Darwin: schiavismo e razze umane*, in «Scienza & Politica», 40, 2009, p. 63.

³⁰ Cfr. G. DAINELLI, *La conquista della terra: storia delle esplorazioni*, Torino, UTET, 1950, pp. 575-585; O. PÉTRÉ-GRENOUILLEAU, *Quand les européens découvraient l'Afrique intérieure*, Paris, Tallandier, 2021; B. ZANETTIN, *Quadro delle conoscenze e sintesi dell'attività esplorativa nell'Africa Subsahariana*, in *Atti del Convegno Internazionale "Pietro Savorgnan di Brazzà dal Friuli al Congo Brazzaville"*, a cura di Francesco Savorgnan di Brazzà, Udine 30 settembre-1 ottobre 2005, Firenze, Leo S. Olschki, 2006, pp. 9-11.

³¹ Cfr. VOLTAIRE, *Traité de métaphysique* (1734), in *Œuvres complètes de Voltaire*, Paris, Garnier, 1879, pp. 189-230.

³² Cfr. soprattutto D.M. GOLDENBERG, *The Curse of Ham: Race and Slavery in Early Judaism*,

(Etiopia, figlio di Cam) con gli africani neri. Africani che, fra l'altro, cominciano a essere presi in considerazione come 'neri' solo alla fine del Seicento, quando Athanasius Kircher nel suo commento alla Genesi precisa che «verum quia Chus primus Aethiops, sive niger fuisse creditur» – e non per maledizione o punizione divina, ma perché la madre, durante la gestazione, aveva immaginato qualcosa di nero³³. Precedentemente, nei commenti alla Genesi tra Cinque e Seicento, da Luis de Molina a Benito Pereira, la progenie di Chus viene identificata con gli africani, ma non viene preso in considerazione né menzionato il fatto che siano 'neri'. Che è, invece, un chiaro segno della nuova esigenza relativa alla 'questione del nero', che Kircher intuisce e rappresenta, ma che il contesto secolarizzato in cui il paradigma scientifico della storia naturale dell'uomo si sviluppa richiede di affrontare in un quadro teorico e concettuale diverso da quello teologico.

È un contesto, inoltre e anzi soprattutto, in cui il fenomeno della schiavitù è sempre più al centro del dibattito pubblico: l'istituzione è ancora alquanto solida e riconosciuta, ma comincia una sempre più insistente esigenza di giustificazione della schiavitù precedentemente perlopiù non così necessaria. Ciò avviene perché si comincia a sviluppare una certa 'empatia' intorno allo schiavo, anche grazie alle prime autobiografie di schiavi (Olaudah Equiano, *The interesting narrative of Olaudah Equiano, or Gustavus Vassa, the African*, 1789). In pratica, lo schiavo comincia a diventare un soggetto giuridico. E, fondamentalmente, dopo la proibizione della schiavitù degli indigeni nativi nell'Impero spagnolo, gli schiavi sono quasi tutti neri subsahariani: schiavitù e 'razza' tendono a sovrapporsi. Insomma, il clima chiaramente segnato dalle idee illuministiche che si determina nell'Europa del Settecento è ben rappresentato dalla nascita dei primi movimenti abolizionisti, dalla *Société des Amis des Noirs* di Brissot, Clavière e Mirabeau (1788) in Francia, fino alla *Abolition Society* (1783) e alla *Society for Effecting the Abolition of the Slave Trade* (1789) in Inghilterra.

È questo contesto che determina, si diceva, insieme alla sua progressiva 'biologizzazione', la crescente 'politicizzazione' del concetto di 'razza'. Intendiamoci, 'razza' ha sempre avuto un significato e un'implicazione politica in senso lato³⁴, ma qui comincia ad assumere un particolare valore politico in senso stretto: indicativamente da dopo il *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* di Jean-Jacques Rousseau (1755), uguaglianza e diversità umana, che ruotano rispettivamente intorno ai concetti di 'umanità' e di 'razza', cominciano a dominare il discorso politico, pubblico e istituzionale. Diventano i termini del paradigma scientifico della storia naturale dell'uomo che dettano le regole del gioco, andando a costituire le lenti che riflettono le sfide e le trasformazioni di quel periodo storico – per la cui comprensione, di quelle lenti non si può più fare a meno.

A ben vedere, infatti, è nella dialettica tra questi due termini, tra 'uguaglianza' e 'diversità', tra 'umanità' e 'razza', che si vengono a determinare, nel paradigma della storia naturale dell'uomo, i due universalismi, fondamentalmente in opposizione ma con diverse 'zone grigie' di intersezione, destinati a contendersi la storia successiva.

Da un lato, quello che potremmo definire 'l'universalismo dell'uguaglianza'. In sintesi, *gli esseri umani sono tutti diversi, ma sono tutti uguali nei diritti*. In altri termini, la loro uguaglianza prevale sulla loro diversità. L'universalizzante è l' 'umanità', in antitesi con la 'razza'. L'universalismo è fondato e rappresentato da quello che la storiografia

Christianity, and Islam, Princeton, Princeton University Press, 2005.

³³ A. KIRCHER, *Turris Babel*, Amsterdam, Janssonius van Waesberg, 1679, p. 112.

³⁴ Cfr. soprattutto J.-F. SCHAUB, *Pour une histoire politique de la race*, Paris, Seuil, 2015.

dell'Illuminismo ha definito il 'costituzionalismo illuministico'³⁵.

Dall'altro, quello che potremmo definire 'l'universalismo della disuguaglianza': in sintesi, *gli esseri umani non sono tutti uguali, ma di specie diverse*. In altri termini, la loro diversità prevale sulla loro uguaglianza. L'universalizzante è la 'razza', in antitesi con l'umanità'. È il cosiddetto 'razzismo scientifico', che in realtà è molto più 'politico' che 'scientifico', che nel trapasso dal monogenismo al poligenismo, dovuto a un cambiamento del contesto di riferimento che 'modella' i termini del paradigma, nel XIX secolo porta a termine il processo di 'biologizzazione' della nozione di 'razza' in quella di 'specie', e il processo della sua 'politicizzazione' nella costruzione di un 'noi' e di un 'loro'.

L'universalismo dell'uguaglianza: il costituzionalismo illuministico, l'umanità, i diritti

L'iscrizione' del costituzionalismo illuministico nel paradigma della storia naturale dell'uomo la determina Diderot ('*Droit naturel*', in *Encyclopédie*), secondo cui i veri valori universali del diritto naturale vanno ricavati proprio «dalla storia dell'uomo in ogni angolo della terra»³⁶. Ma, in realtà, già da Genovesi e fino a Condorcet, il costituzionalismo illuministico si confronta dialetticamente con i termini del paradigma, antepoendo l'uguaglianza' alla 'diversità', ruotando intorno all'umanità' e ponendosi in antitesi con la 'razza'.

Antonio Genovesi (*Diceosina*, 1766) insiste sull'uguaglianza 'sostanziale' di tutti gli uomini contro le loro variazioni 'accidentali': queste sicuramente esistono, come sostiene Buffon, ma sicuramente non sono «variazioni di natura» e non possono «costituire una differenza sostanziale di natura». Insomma, di fatto, Genovesi «contrapponeva il postulato etico dell'eguaglianza morale di tutti gli uomini come eguaglianza dei diritti alle disuguaglianze somatiche, etniche documentate dalla letteratura dei viaggiatori, dagli studi di Buffon sulle varietà dei popoli»³⁷.

Condorcet, dal canto suo (*Esquisse*, 1795, ma già anche *Influence de la Révolution d'Amérique sur l'Europe*, 1786, e *Lettres d'un bourgeois*, 1787), parla esplicitamente di un'unica «*espèce humaine*» o «*genre humain*»: in definitiva, lo fa per opporsi a «una rivoluzione scientifica», quella della storia naturale dell'uomo, che rischiava di «deviare dai suoi compiti originari di servire l'emancipazione dell'uomo prestandosi a logiche di dominio, a legittimare persino lo schiavismo dando vita al razzismo scientifico»³⁸.

³⁵ Cfr. soprattutto V. FERRONE, *La società giusta ed equa. Republicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

³⁶ V. FERRONE, *Costituzionalismo e diritti dell'uomo nella cultura illuministica*, in A. ARENA (a cura di), *Cittadino di tutti i luoghi, contemporaneo di tutte l'età: l'universalità del pensiero di Gaetano Filangieri*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2024, p. 12. Più specificamente, «dans les principes du droit écrit de toutes les nations policées; dans les actions sociales des peuples sauvages & barbares; dans les conventions tacites des ennemis du genre humain entr'eux; & même dans l'indignation & le ressentiment, ces deux passions que la nature semble avoir placées jusque dans les animaux pour suppléer au défaut des lois sociales & de la vengeance publique» (D. DIDEROT, *L'Encyclopédie*, cit., Vol. 5, 1755, p. 115).

³⁷ A. GENOVESI, *Della Diceosina o sia della filosofia del giusto e dell'onesto* (1766), Società tipografica de' classici italiani, Milano, 1835, I, IX, p. 188; FERRONE, *Costituzionalismo e diritti dell'uomo nella cultura illuministica*, cit., p. 18.

³⁸ CONDORCET, *Esquisse d'un Tableau Historique des Progrès de l'Esprit Humain* (1795), ed. Y.

Nel mezzo, la straordinaria rivoluzione del costituzionalismo illuministico: «il linguaggio dei diritti dell'uomo come nuova scienza universale della morale»³⁹. La parola d'ordine è 'uguaglianza': il linguaggio dei diritti è una scienza universale, perché universale è il suo fondamento morale, cioè l'uguaglianza degli esseri umani.

Dal punto di vista giuridico, l'uguaglianza viene elaborata in termini di 'principio', che precede i diritti. In tal modo i diritti, essendo iscritti nel principio di uguaglianza, devono e possono soltanto essere universali, cioè validi per tutti gli uomini, per definizione: i diritti sono diritti se riguardano tutti, perché se riguardano pochi, oppure anche molti o quasi tutti ma comunque non tutti, non si chiamano diritti, ma privilegi – di pochi, di molti o di quasi tutti. In altre parole, l'uguaglianza diventa il postulato etico che permette al costituzionalismo illuministico di Thomas Paine e Gaetano Filangieri, di Thomas Jefferson e Condorcet, di costruire un ordinamento giuridico basato sui diritti dell'uomo con valore universale, e quindi di guardare ai diritti come a una scienza universale.

L'universalizzante è l'umanità'. Se è la morale universale dell'uguaglianza a permettere l'universalismo dei diritti, quell'uguaglianza si fonda sulla e nella natura umana. È la natura umana che accomuna tutti gli uomini nel loro 'essere umani'. Ed è il loro 'essere umani' che li rende uguali nell'essere portatori e titolari di diritti, per l'appunto 'naturali', e quindi soggetti giuridici dell'«impianto naturalistico e universalistico» dei diritti dell'uomo elaborato dal costituzionalismo illuministico⁴⁰. Ecco allora che la morale universale dell'uguaglianza consiste «per intero», secondo Burlamaqui (*Principes des droit naturel*, 1748), «nel rispetto dei diritti naturali dell'uomo», nei suoi valori universali che secondo Diderot, come si diceva, vanno ricercati nella storia naturale dell'uomo: la 'natura dell'uomo' diventa l'oggetto della scienza del diritto naturale⁴¹.

D'altronde, sono i 'principi dell'umanità' di Gianbattista Vico (*La scienza nuova*, 1725) a costituire la fondazione storica e filosofica dei diritti, e sono i 'diritti dell'umanità' di Rousseau (*Du Contrat Social*, 1762; *Émile ou De l'éducation*, 1762) a costituirne la fondazione antropologica. Ancora, è il sentimento descritto da Diderot nella voce 'Humanité' dell'*Encyclopédie* a determinare l'orizzonte giuridico di Filangieri (*Scienza della legislazione*, 1780-1788) nei «diritti sacri dell'umanità», nonché l'orizzonte epistemologico di Herder (*Briefe zur Beförderung der Humanität*, 1793-1797), che invita a considerare l'«umanità» come «il risultato di tutti gli sforzi umani», «l'arte della nostra specie»⁴².

Insomma, 'umanità' è «la parola chiave, l'urlo di battaglia del Tardo Illuminismo e del suo universalismo»⁴³. Quello illuministico è un 'umanita-rismo'. E la cifra autentica dell'umanità sono i diritti.

Belaval, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1970, p. 39 e *passim*; V. FERRONE, *L'eredità dell'Illuminismo. Tra attualità e nuovo paradigma storiografico*, in «Rivista Storica Italiana», CXXXVI, 1, 2024, p. 56.

³⁹ FERRONE, *Costituzionalismo e diritti dell'uomo nella cultura illuministica*, cit., p. 15.

⁴⁰ L. MASCILLI MIGLIORINI, *Introduzione*, in CONDORCET, *Lettera di un borghese di New Heaven*, a cura di Luigi Mascilli Migliorini, Napoli, Alfredo Guida, 1998, p. 8.

⁴¹ FERRONE, *Costituzionalismo e diritti dell'uomo nella cultura illuministica*, cit., p. 16.

⁴² G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione* (1780-1791), edizione critica diretta Vincenzo Ferrone, Venezia, Centro studi sull'Illuminismo europeo «G. Stiffoni», 2003-2004, vol. II, p. 178; J.G. HERDER, *Briefe zur Beförderung der Humanität*, in I. KANT, *Che cos'è l'Illuminismo?* a cura di Nicolao Merker, Roma, Editori Riuniti 2017, p. 121.

⁴³ FERRONE, *L'eredità dell'Illuminismo*, cit., p. 56.

Thomas Jefferson, a scapito delle sue considerazioni razziali precedenti e successive (si diceva, appunto, delle 'zone grigie' di intersezione tra i due universalismi), traduce la morale universale dell'uguaglianza e la riflessione filosofica che ne è seguita in termini giuridici: «all men are created equal», e «they are endowed [...] with certain unalienable rights» (*Declaration of Independence*, 1776). Tredici anni dopo, l'Assemblea costituente francese sancisce che «les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits» (*Déclaration des droits de l'homme et du citoyen*, 1789). Da una parte all'altra dell'oceano, la rivoluzione del costituzionalismo illuministico è compiuta: da Vico a Filangieri, da Burlamaqui a Condorcet, da Paine a Jefferson, da Diderot a Herder, prende forma la più solida definizione dell'universalismo dell'uguaglianza, incendiando l'intero spazio atlantico.

Il nemico giurato sono i privilegi di Antico Regime, quei 'diritti' che, non inscrivendosi nel principio di uguaglianza, non sono universali e non sono di tutti, e quindi non sono diritti – ma, appunto, privilegi. Il nemico giurato non è soltanto il particolarismo giuridico di Antico Regime, ma anche quello coloniale, quei 'codici neri' per la regolamentazione della schiavitù, l'istituzione della disuguaglianza per eccellenza, che nega il principio universale dell'uguaglianza: alcuni uomini, cioè gli schiavi, non sono né 'liberi' né 'uguali nei diritti'. La schiavitù entra prepotentemente nel mirino del costituzionalismo illuministico: Genovesi scaglia «l'universalismo dei diritti e la loro inalienabilità contro la tratta degli schiavi», Diderot (*Histoire des deux Indes*, 1770-1774-1780) condanna la schiavitù e intende il linguaggio dei diritti come «uno strumento retorico per mobilitare l'opinione pubblica contro lo schiavismo», Filangieri mette in guardia dalla «torsione schiavista del processo rivoluzionario nelle colonie americane»⁴⁴. Peraltro, alquanto profeticamente: la Costituzione americana (1787-1793) non abolisce la schiavitù, costituendo senza dubbio la più 'grigia' delle zone di intersezione tra i due universalismi⁴⁵.

È una lotta senza limiti geografici né temporali. Le società abolizionistiche nascono e fioriscono da una parte all'altra dell'oceano. Negli Stati Uniti, si diffondono soprattutto nel Nord del Paese, causando radicali divisioni sociali, politiche, religiose ed economiche che condurranno alla Guerra civile americana (1861-1865). In Europa, caratterizzano la prima metà del XIX secolo: la Francia abolisce la schiavitù nelle colonie nel 1794, in Inghilterra comincia un percorso (lungo e lento) che dallo *Slave Trade Act* (1807) conduce al divieto della schiavitù nelle colonie (1833), a cui giungono in pratica tutti i Paesi europei da dopo il Congresso di Vienna (1815-1816) fino alla metà dell'Ottocento. Ovunque e quandunque, dietro l'abolizione della schiavitù si ritrova il linguaggio illuministico dell'uguaglianza e dei diritti diffuso perlopiù dalle società abolizionistiche⁴⁶.

Se, nel lungo periodo, una società senza schiavi rappresenta l'eredità più preziosa lasciata dal costituzionalismo illuministico, non lo stesso si può dire del suo progetto costituzionale: gli ordinamenti giuridici ottocenteschi sono ben lungi dal fondarsi sull'impianto naturalistico e universalistico dei diritti – a cominciare, come si diceva, dalla Costituzione americana. Nel paradigma scientifico della storia naturale dell'uomo, un altro universalismo, opposto a quello dell'uguaglianza, si era nel mentre fatto strada,

⁴⁴ FERRONE, *Costituzionalismo e diritti dell'uomo nella cultura illuministica*, cit., pp. 20, 22.

⁴⁵ Cfr. A. MAURINI, *CREATED EQUAL. La rivoluzione mancante alle origini degli Stati Uniti d'America*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020.

⁴⁶ Cfr. A. TUCCILLO, *Il commercio infame. Antischiavismo e diritti dell'uomo nel Settecento italiano*, Napoli, Cliopress, 2013, pp. 19-86.

insinuandosi, consolidandosi e radicandosi nel dibattito pubblico e istituzionale del XIX secolo.

L'universalismo della disuguaglianza: il razzismo scientifico, le specie di umanità, 'noi' e 'loro'

Come tutti i paradigmi, anche quello della storia naturale dell'uomo viene modellato dal contesto di riferimento, che ne influenza la pratica scientifica. E, nella prima metà del XIX secolo, il contesto di riferimento muta radicalmente. Non è più quello europeo, in cui la parola d'ordine è 'uguaglianza'⁴⁷, ma diventa quello americano: la pratica scientifica ne risente, il concetto di 'razza' viene modellato su quello di 'specie', portando a termine il suo processo di 'biologizzazione' e di 'politicizzazione'. Prende forma l'universalismo della disuguaglianza. L'universalizzante diventa la 'razza', 'biologizzata' e 'politicizzata', in antitesi con l' 'umanità'.

Quello degli Stati Uniti d'America è un contesto coloniale, più precisamente di 'settler colonialism', vale a dire di un colonialismo in cui «la popolazione colonizzatrice di origine europea resta sul posto». Con la Guerra d'indipendenza (1775-1783), gli Stati Uniti diventano una nazione post-imperiale, ma non sicuramente post-coloniale: con le cosiddette Guerre indiane, che durano in pratica per tutto il XIX secolo (1810-1890), «il dibattito politico e culturale (scienze comprese) rimane fondamentalmente coloniale», vale a dire «ossessionato dalla gerarchizzazione razziale delle popolazioni classificate secondo le loro presunte caratteristiche naturali e il valore politico che conviene accordare loro all'interno della società». In altre parole, per gli uomini di scienza la «concezione dominante (il rapporto di superiorità/inferiorità) è al centro delle relazioni coloniali dell'intera America»⁴⁸. Insomma, la parola d'ordine diventa 'disuguaglianza'.

In questo contesto, la scienza è in ascesa costante, nella cultura pubblica, nelle scuole e nelle università, nelle pubblicazioni popolari, nei musei e nelle biblioteche, nelle conferenze e nelle dimostrazioni pubbliche (Franklin Institute, dal 1825), nelle riviste (*American Journal of Science and Arts*, dal 1818) e nelle associazioni per la diffusione delle scoperte scientifiche (Social Improvement Society)⁴⁹. Nel 1824, il giovane medico di Philadelphia Samuel George Morton (1799-1851), che di questa 'scientia americana' si appresta a essere un riferimento indiscusso (formazione europea, docente di anatomia al Pennsylvania College in cui fondò una Medical School, membro molto attivo della Academy of Natural Science, dell'American Philosophical Society, dell'American Antiquarian Society), comincia a collezionare crani: «in poco tempo raccoglie la più grande collezione craniologica allora esistente, comprendente più di 1.600 esemplari»⁵⁰.

Ed è proprio con Morton che la pratica scientifica del paradigma della storia naturale dell'uomo viene modellata sulla base del contesto americano. In *Crania Americana*

⁴⁷ Cfr. MAZZOLINI, *Darwin: schiavismo e razze umane*, cit., p. 61.

⁴⁸ J.E. CHAPLIN, *Épistémologies coloniales aux États-Unis*, in D. PESTRE (sous la direction de), *Histoire des Sciences et des Savoirs*, vol. II "Modernité et globalisation", Paris, Éditions du Seuil, pp. 328-329.

⁴⁹ Cfr. CHAPLIN, *Épistémologies coloniales aux États-Unis*, cit., p. 332.^[1]

⁵⁰ C.S. POGLIANO, *L'antropologia fisica e la questione delle razze*, in U. ECO (a cura di), *Storia della civiltà europea*, Milano, EncycloMedia, 2014, in [https://www.treccani.it/enciclopedia/l-antropologia-fisica-e-la-questione-delle-razze_\(Storia-della-civiltà-europea-a-cura-di-Umberto-Eco\)/](https://www.treccani.it/enciclopedia/l-antropologia-fisica-e-la-questione-delle-razze_(Storia-della-civiltà-europea-a-cura-di-Umberto-Eco)/).

(1839), i suoi studi craniometrici seguono una metodologia innovativa: non si basano sulla misurazione dell'angolo facciale come quella di Camper, né su quella in senso verticale (a iniziare dall'alto) come quella di Blumenbach, bensì su quella della capienza del cranio. Morton definisce quindi cinque razze umane, classificandole in base alla grandezza del cervello: caucasica (87 pollici cubi), mongolica (83), malese (81), americana (80), etiopica (78).

In pratica, sono le stesse varietà umane individuate da Blumenbach, ma non costituiscono, come per Blumenbach, cinque varietà di un'unica specie, bensì cinque specie diverse di esseri umani: insomma, l'unica novità sta «nell'approccio poligenista»⁵¹.

Anche nel contesto europeo non erano mancate le teorie poligeniste, dai già citati Lord Kames e Charles White, senza dimenticare il Voltaire delle *'Différentes espèces d'hommes'* (*Philosophie de l'histoire*, 1765)⁵² fino ad arrivare ai dubbi di Julien-Joseph Virey (*L'histoire naturelle du genre humain*, 1801), che però non sono in grado di far tremare la stabilità del monogenismo, consolidato ancora nella prima metà del XIX secolo dal biologo francese George Cuvier (*Le règne animal*, 1817).

Anche nel contesto europeo non erano mancate interpretazioni gerarchiche delle classificazioni di Linneo, della 'scala degli esseri' di Buffon, del concetto di 'degenerazione', delle tavole anatomiche di Camper – che insieme ai crani di un europeo, di un mongolo e di un africano, aveva misurato anche quelli di due scimmie, concludendo con la potente immagine di una scala che dalla scimmia procede all'africano, poi all'asiatico e poi all'europeo⁵³. Da Hume (*On National Characters*, 1748), secondo cui «i negri, ma anche in generale tutte le altre specie di uomini (ve ne sono infatti di quattro o cinque tipi), sono naturalmente inferiori ai bianchi», e da Voltaire (*Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, 1753), che parla dei bianchi come «superiori a quei negri, così come i negri lo sono alle scimmie e come le scimmie lo sono alle ostriche», la gerarchizzazione delle razze umane in Europa era proseguita fino a Ottocento inoltrato⁵⁴. Infatti, a nulla era valso il monito dell'etnologo inglese James Cowles Prichard (*Researches into the Physical History of Man*, 1813), che aveva messo in guardia dalla «arbitraria classificazione di Linneo», perché poteva causare «la più assurda delle ipotesi, cioè che il negro costituisca il legame tra l'uomo bianco e la scimmia»: anche il monogenista Cuvier, nel distinguere tre razze umane (bianca o caucasica, gialla o mongolica, nera o etiopica), opera una classificazione gerarchica secondo cui la razza nera è collocata più vicina delle altre alle scimmie⁵⁵.

⁵¹ F. BETHENCOURT, *Razzismi*, Bologna, Il Mulino, 2017, p. 503.

⁵² In cui afferma che «i bianchi barbuti, i negri languinosi, i gialli coi loro capelli e gli uomini privi di barba non vengano dallo stesso uomo» (VOLTAIRE, *La filosofia della storia*, Sesto San Giovanni, Mimesis, 2016, p. 155); già in precedenza (1733), precedentemente a Linneo e Buffon, aveva parlato di razza nera come «specie di uomini diversa dalla nostra» (VOLTAIRE, *Philosophical Letters*, in *The Works of Voltaire, The Works of Voltaire. A Contemporary Version*, by John Morley, New York, E.R. DuMont, 1901, vol. XIX, p. 177).

⁵³ Cfr. P. CAMPER, *Demonstrationes anatomico-pathologicae*, Amsterdam, Bände, 1760-62.

⁵⁴ D. HUME, *Essays Moral, Political, and Literary*, ed. by Eugene F. Miller, Indianapolis, Liberty Classics, 1987, p. 207, anche in E. MAZZA, *Cavalli bianchi e pappagalli neri*, in «I castelli di yale», I, 2 (2013), p. 194; VOLTAIRE, *Saggio sui costumi e lo spirito delle nazioni*, Torino, Einaudi, 2017, p. 66.

⁵⁵ J.C. PRICHARD, *Researches into the Physical History of Mankind*, London, Sherwood, Gilbert, and Piper, 1826, p. 67 nota a); per Cuvier, cfr. G. CUVIER, *Le règne animal distribué d'après son*

Tuttavia, nemmeno la gerarchizzazione delle razze umane aveva intaccato il monogenismo, rimasto molto solido per tutta la prima metà del XIX secolo. Il contesto americano, invece, modella la pratica scientifica dal monogenismo al poligenismo, dalle razze umane alle specie diverse di esseri umani: è un modellamento che risponde assai meglio alle esigenze della ‘concezione dominante’. Di conseguenza, si modellano anche i termini della gerarchizzazione, termini che da ‘razziali’ diventano ‘razzisti’: *Negro-Mania* (1851) di John Campbell è il manifesto della nuova ermeneutica di vecchie considerazioni ‘moralì’, oltre che di vecchi stereotipi e pregiudizi radicati da secoli.

Insomma, la classificazione degli esseri umani di Morton è a immagine e somiglianza del contesto coloniale americano, con gli africani al livello più basso dell’umanità. È l’alba dell’universalismo della disuguaglianza, l’universalizzante ‘razza’ colpisce al cuore quello di ‘umanità’, dividendola definitivamente su basi (ormai definibili come) biologiche, nell’elaborazione del cosiddetto ‘razzismo scientifico’.

Ma, di scientifico, il ‘razzismo scientifico’ ha in realtà ben poco: è addirittura un poligenista come Morton, cioè Joseph-Arthur de Gobineau (*Essai sur l’inégalité des races humaines*, 1853-1855), a denunciare la pressoché totale mancanza di uniformità, in particolare riguardo l’età e le caratteristiche fisiche, nella scelta dei crani per le sue operazioni di craniometria comparativa. In pratica, la ‘razza’ è un’invenzione. Il razzismo ha solo l’aurea della ‘scientificità’, per sconfiggere la ‘moralità’ dell’uguaglianza radicandosi nel paradigma della storia naturale dell’uomo.

In realtà, il culmine del processo di ‘biologizzazione’ della ‘razza’ corrisponde al culmine della sua ‘politicizzazione’: è lo stesso Morton, peraltro pressoché nell’immediato, a non farne mistero. A *Crania Americana* segue *Crania Aegyptiaca* (1844): spariscono tutte le razze intermedie, diventano oggetto d’indagine solo più quella bianca e quella nera, tra cui si misura il maggior differenziale craniometrico. Naturalmente, per ribadire le differenze strutturali e immutabili. Che diventano tante, tali e risalenti a un’epoca così antica (da prima del 2000 A.C.), da costituire senza alcun dubbio due specie diverse.

Insomma, in altri termini, ‘noi’ e ‘loro’. Il compimento del processo di ‘biologizzazione’ della ‘razza’ è coinciso con quello della sua ‘politicizzazione’. Il razzismo è manifestamente nient’altro che un «programma politico»⁵⁶ per determinare scientificamente la concezione dominante al centro della più problematica ‘relazione coloniale’ degli Stati Uniti d’America, quella che sorregge l’intero sistema sociale, politico ed economico del Paese: la schiavitù.

La questione schiavista si sovrappone a quella razziale: come si diceva, gli schiavi sono per la maggior parte neri dell’Africa subsahariana. Da una parte, l’istituzione è alquanto solida e radicata, ma dall’altra è innegabile che «gli stessi signori delle piantagioni sono ben consapevoli della debolezza e dell’instabilità insite nel sistema»: l’universalismo dell’uguaglianza è alle porte. Di fronte all’incombere della cultura abolizionista, permeata del linguaggio dei diritti, incombe un’esigenza di giustificazione della schiavitù che non faccia semplicemente appello allo *status quo* e al diritto di proprietà: già nella prima metà del secolo, emerge assai chiaramente la consapevolezza che il mantenimento dell’istituzione avrebbe potuto passare solo da «un preciso ordine razziale imperniato sulla supremazia bianca»⁵⁷.

organisation (1817), trad. it. *Il regno animale distribuito secondo la sua organizzazione*, vol. I, Parma, Stamperia Carmignani, 1832, pp. 124-129, anche in BETHENCOURT, *Razzismi*, cit., p. 470.

⁵⁶ BETHENCOURT, *Razzismi*, cit., p. 504.

⁵⁷ V. FERRONE, F. MOTTA, *L’età dell’oro e del ferro. Una storia del mondo moderno*, Torino,

In altre parole, sotto la pressione delle società abolizioniste, sempre più diffuse soprattutto nel Nord del Paese, il sistema politico ed economico delle piantagioni non poteva più contare sulla giustificazione dello schiavo *in quanto schiavo*, perché si intuiva che l'istituzione era sulla via del tramonto: il mantenimento di quel sistema esigeva una giustificazione dello schiavo *in quanto nero*.

Ebbene, tale giustificazione è servita, all'interno del paradigma di riferimento della storia naturale dell'uomo, nei termini con cui il contesto americano ne modella la pratica scientifica. 'Noi', i bianchi, al livello più alto delle diverse specie di umanità. 'Loro', i neri, a quello più basso.

Un secolo tra due universalismi, nel paradigma della storia naturale dell'uomo

Mentre il verbo dei diritti dell'universalismo dell'uguaglianza sconfigge la schiavitù in ogni parte del globo, da ultimo in Brasile con la legge Áurea nel 1888, l'universalismo della disuguaglianza si radica intorno al razzismo come visione del mondo e prospettiva egemonica, dominando l'intero secolo.

Nella seconda metà del XIX secolo, 'disuguaglianza' diventa la parola d'ordine anche in Europa. D'altronde, con la prima e la seconda delle Guerre dell'oppio (1839-42, 1856-60), anche in Europa il contesto si ridefinisce come prevalentemente coloniale. In questo caso, si tratta di un colonialismo a vocazione imperialistica, per il controllo territoriale e lo sfruttamento economico, ma comunque sempre basato sulla concezione dominante, sul rapporto superiorità/inferiorità, anche razziale. La pratica scientifica del paradigma ne risente, e si modella di conseguenza, sulla scia di quella americana. Il poligenismo contagia l'intera Europa: nel 1849 in area germanica esce *Ueber ungleiche Befähigung der verschiedenen Menscheitstämme für höhere geistige Entwicklung* di Carl Gustav Carus, nel 1850 in area britannica viene pubblicato *The Races of Men* di Robert Knox, tra il 1853 e il 1855 in area francese i già citati *Essai sur l'inégalité des races humaines* di Gobineau.

Il testo, naturalmente, viene immediatamente tradotto per il pubblico americano (*The Moral and Intellectual Diversity of Races*, 1856), pubblicato con un'appendice dell'etnologo Josiah Clark Nott, che dall'altra parte dell'oceano, insieme all'egittologo George Robins Gliddon, aveva nel frattempo raccolto l'eredità di Morton, firmando *Types of Mankind* (1854), 'la Bibbia del razzismo'. Il resoconto del viaggio in Brasile di Luis Agassiz, docente di zoologia e geologia ad Harvard (*A Journey in Brasil*, 1868), conferma la teoria già da tempo ipotizzata dalla 'scientia americana' sull'inevitabile declino dei gruppi di 'razza mista': all'abolizione della schiavitù non può che seguire la segregazione razziale, che rivela «cosa fosse il razzismo scientifico negli Stati Uniti: uno sviluppo politicamente impegnato della teoria delle razze, a sostegno delle politiche di esclusione, segregazione e discriminazione»⁵⁸.

In altri termini, la 'politicizzazione' della 'razza' non solo si è compiuta, ma si è anche istituzionalizzata. È il dominio del 'noi'.

La 'razza' è capace di 'reggere' anche di fronte alla più grande rivoluzione del XIX secolo nella concezione della natura e del mondo, cioè quella evoluzionistica (Darwin e Wallace, *On the Tendency of Species to form Varieties*, 1858). Com'è noto, *On the Origin*

Einaudi, 2023, p. 632.

⁵⁸ BETHENCOURT, *Razzismi*, cit., p. 510.

of *Species* (1859) non ha come oggetto d'indagine l'uomo: si può allora interpretare il principio di selezione naturale di Darwin attraverso un socialdarwinismo per la legittimazione del proprio potere razziale e coloniale. Un socialdarwinismo che non si fermerà nemmeno quando Darwin applicherà il principio di selezione naturale all'uomo (*The Descent of Man*, 1871), per sancire, in aperta polemica col poligenismo americano, il fallimento di tutti i tentativi di rilevare significative differenze tra le razze umane⁵⁹.

Insomma, la 'razza' si rivela sempre più un'invenzione. E nel frattempo si lega a doppia mandata con il concetto di 'nazione', che nel corso del XIX secolo, per radicarsi nel paradigma della storia naturale dell'uomo, necessita di un supporto biologico. Negli Stati Uniti, la nazione viene 'cucita' intorno ai bianchi, che esercitano il dominio sui neri con la discriminazione e la segregazione razziale. In Europa, gli Stati-nazione si stringono intorno alla superiorità della propria 'bianchezza' per legittimare il proprio espansionismo nazionalistico nelle terre della 'nerezza' (Conferenza di Berlino, 1884-1885). Della superiorità della propria 'bianchezza', le nazioni occidentali si avvalgono anche per la penetrazione imperialistica in Asia, dove il 'loro' assume i contorni (e i colori) del 'pericolo giallo', e dove il 'noi' si assume 'il fardello dell'uomo bianco'. È «il governo delle razze»⁶⁰. È il dominio del bianco su scala globale.

Certo, il concetto di 'nazione' si avvale di molti fattori, soggettivi (la coscienza, la volontà, il sentimento nazionale), culturali (la lingua, la cultura, la memoria, la storia, la religione), naturali (l'elemento geografico-territoriale e l'elemento etnico). È un concetto complesso, che acquista natura e forza autonoma ma la 'razza' si rivela essere la categoria più duratura per la sua definizione, la più adatta a diventare «una sorta di parola-valigia, portatrice di non detti e di fantasmi che non si vuole rendere espliciti», con una funzione di termine-contenitore per «mascherare un reale difficile da giustificare»⁶¹ – come quello di 'nazione' (o 'popolo'), che è un'astrazione. D'altronde, essendo un'invenzione, lo spettro di adattabilità della 'razza' è assai ampio, estendibile a qualsiasi concetto che, come quello di 'nazione', promuova una visione del mondo e una prospettiva egemonica, come quella del nazionalismo, basata sulla divisione dell'umanità e sulla concezione dominante di superiorità/inferiorità, per sancire il trionfo dell'universalismo della disuguaglianza nel XIX secolo.

Infatti, a fare il suo ingresso, per giunta catastrofico, nel Novecento, è proprio un concetto di 'nazione' saldamente intrecciato a quello di 'razza', nella sua funzionale metamorfosi da razzismo (prevalentemente) anti-nero a (prevalentemente) anti-ebraico, in un contesto in cui, modificandosi un'altra volta i contorni del 'loro', si avverte più che mai la necessità di radicare biologicamente il 'noi': il paradigma scientifico della storia naturale dell'uomo promette di fornire non soltanto le lenti di comprensione delle trasformazioni nella tarda età moderna, ma anche di quelle nell'età contemporanea.

⁵⁹ Cfr. C. DARWIN, *L'origine dell'uomo*, Roma, Newton, 1990, p. 223. Sui limiti della selezione naturale applicata all'uomo, cfr. anche già Wallace nel capitolo *The Limits of Natural Selection as Applied to Man* in A.R. WALLACE, *Contributions to the Theory of Natural Selection*, London, Macmillan, 1870.

⁶⁰ A. MICHEL, *Il bianco e il negro. Indagine storica sull'ordine razzista*, Torino, Einaudi, 2021, p. 206. Il riferimento al 'fardello dell'uomo bianco' è naturalmente a R. KIPLING, *The White Man's Burden*, in «McClure's», 1899.

⁶¹ MICHEL, *Il bianco e il negro*, cit., p. 187.

Johann Gottfried Herder e la storia dell'umanità

MANUEL DISEGNI – MATTEO GARAU

Declassato¹ dal canone a figura secondaria della filosofia classica tedesca, Johann Gottfried Herder (1744-1803) è stato in realtà uno dei pensatori più originali del tardo illuminismo europeo. Protagonista del classicismo di Weimar al fianco di Goethe e Schiller, teologo, viaggiatore, critico letterario, pedagogista, poeta, studioso di miti e folklore, traduttore e filosofo del linguaggio, Herder segna un momento di transizione nella storia della cultura tedesca: è certamente un uomo dell'illuminismo, ma – insofferente, proprio in virtù della sua sensibilità storica, ai caratteri di astrattezza e alterigia della razionalità illuministica – ha già un piede nel primo romanticismo.

L'opera di Herder è caratterizzata da una ampiezza enciclopedica di interessi e dalla spiccata attitudine a intrecciare i saperi umanistici con gli avanzamenti scientifici del tempo. Il tema centrale della sua riflessione, il problema filosofico che lo ha accompagnato per tutta la vita e alla cui discussione egli ha fornito i suoi contributi teorici più rilevanti, nondimeno, è certamente la storia dell'umanità. La sua rappresentazione della storia si contrappone tanto al dogmatismo metafisico della scolastica wolffiana, quanto al razionalismo storico che pretende di misurare tutte le epoche con il metro della propria. Essa è mossa dal radicale rifiuto dell'abitudine, invalsa presso i suoi contemporanei europei, di considerare la propria civiltà come l'*exemplum* dell'umanità e il criterio di giudizio per tutte le altre. Questo atteggiamento di Herder è massimamente rappresentativo dello spirito autocritico della *Spätaufklärung*, la fase matura e riflessiva dell'illuminismo tedesco, che prende coscienza della propria storicità e prepara il terreno per la fioritura della cultura romantica.

Il suo capolavoro, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, è un'opera monumentale, pubblicata in quattro volumi fra il 1784 e il 1791. Con un'ambizione paragonabile al Vico della *Scienza nuova*, Herder aspira non soltanto a realizzare un grandioso affresco universale dell'umanità per l'umanità, ma anche a fondare una scienza della storia: "scienza" in quanto capace di ricavare leggi e fini non da principi metafisici o rivelazioni, ma dall'osservazione dei fenomeni. Si tratta, per Herder, di far parlare gli stessi fenomeni storici, piuttosto che di sussumerli sotto una fredda teoria astratta.

Le *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* sono un documento senza dubbio rappresentativo della temperie filosofica della Germania di fine Settecento. Pure, se comparate alla coeva *Idea di una storia universale dal punto di vista cosmopolitico* di Kant (1784), le *Idee* di Herder si presentano come un testo assai meno sobriamente razionalistico, ricco, piuttosto, di empiria e sentimento, caratterizzato – come ebbe a osservare arcigno lo stesso Kant in una celebre stroncatura pubblicata sulla *Allgemeine Literatur-Zeitung* – "non da una precisione logica nella determinazione dei concetti o una scrupolosa distinzione e dimostrazione dei principi, ma da un rapido sguardo d'insieme, da una pronta sagacia nello scoprire analogie, e nell'uso di esse un'ardita forza immaginativa"². Herder, che di Kant era stato allievo a Königsberg, giudicava il progetto

¹ Questa sezione del saggio è di Manuel Disegni.

² I. KANT, *Recensione di: J. G. Herder, «Idee sulla filosofia della storia dell'umanità», parte I e II*, Riga e Lipsia, 1784-1785, in ID., *Scritti politici e di filosofia della storia e del diritto*, a cura di Norberto Bobbio,

del maestro di fondare una filosofia della storia su una dottrina teleologica rigida e sull'idea di una ragione "pura" e universale, indipendente dalle lingue, dalle tradizioni e dalle forme storiche, troppo distaccato dalla realtà. Kant, dal canto suo, recensì severamente l'opus magnum dell'allievo, criticandone – oltre alla vaghezza e allo stile di pensiero scapigliato – la pretesa di dedurre l'unità della storia umana dall'ordine della natura. L'opposizione fra i due non fu solo personale, ma espressiva di due diverse inclinazioni intellettuali nei confronti della storicità dell'esperienza umana – idealistica e normativa in Kant, concreta e pluralistica in Herder.

Uno dei tratti più originali del pensiero storico di Herder è la continuità che egli stabilisce tra la storia naturale e la storia della cultura. L'istanza unitaria che anima la sua filosofia della storia non si riferisce soltanto allo sviluppo di tutte civiltà umane, ma si estende all'intero processo cosmico. La storia dell'umanità in senso stretto emerge, senza soluzione di continuità, dalla stessa serie di eventi naturali che dalla formazione del sistema solare ha condotto alla comparsa della vita sulla Terra e alle sue forme organizzative più complesse. La rappresentazione della storia universale ha perciò il suo cominciamento "in cielo" – inteso però in senso astronomico, piuttosto che teologico –, con la cosmogenesi, e prosegue attraverso la formazione geologica del nostro pianeta, del regno minerale, quindi vegetale e animale, e infine del mondo umano. La storia naturale non è rappresentata come un semplice sfondo inerte delle vicende umane, bensì come un processo dinamico di organizzazione crescente, come un progresso dal caos verso l'ordine e l'equilibrio, sospinto ovunque – anche nel mondo umano, che della natura è parte integrante – dalle stesse forze vitali fondamentali, dalle stesse leggi eterne e universali. L'uomo è concepito in questo contesto come "una creatura mediana", né bruta né divina, anello di congiunzione fra natura e cultura, punto di convergenza finale del processo naturale e principio biologico dello sviluppo civile.

Per comprendere lo statuto epistemologico conferito da Herder alla filosofia della storia deve prestarsi attenzione all'analogia, da lui sempre di nuovo riproposta, con le scienze naturali: come l'astronomia, la fisica, la chimica e la biologia scoprono leggi nella natura, così lo studio filosofico della storia deve inferire regolarità dai fenomeni storici, con metodo induttivo e senza postulare a priori scopi ultimi. Ma Herder non assume semplicemente che se vi è un ordine conoscibile nella natura deve essercene, per analogia, anche uno nella storia. Piuttosto, l'ordine della storia coincide con quello della natura: sono le stesse forze ad agire nell'uno come nell'altro ambito, le stesse leggi e regolarità quelle che presiedono all'organizzazione fisica degli esseri e a quella civile e culturale degli uomini. Fra il processo naturale e lo sviluppo culturale non vi è dunque alcuna cesura temporale o ontologica, bensì continuità e omologia. Alla storicizzazione della natura corrisponde, nella "scienza" herderiana, una radicale naturalizzazione della storia.

Sebbene radicalmente naturalizzato, tuttavia, il concetto herderiano di storia si riferisce sostanzialmente alla storia dell'umanità. La storia che egli fa oggetto della propria filosofia è cioè, nella sua essenza, il processo di formazione dell'umanità ovvero, per meglio dire, il processo nel quale l'umanità diventa realmente umana.

Per comprendere questa visione dialettica del processo storico è necessario precisare che Herder dispone di due termini – e quindi due concetti – distinti per parlare di "umanità": il sostantivo germanico "*Menschheit*", che esprime il concetto della specie umana in quanto fatto naturale, biologico, considerata cioè nella sua costituzione fisica e psicologica fondamentale (traducibile pertanto come "genere umano"); e il sostantivo di

derivazione latina “*Humanität*”, con cui Herder intende piuttosto l’insieme delle caratteristiche e delle facoltà sviluppate dal genere umano nel corso del suo sviluppo storico, con particolare riguardo per le arti e le scienze, la politica, la morale e la religione (da tradursi senz’altro come “umanità”).

L’interesse preminente del filosofo della storia per l’umanità non si fonda su presupposti teologici o metafisici. La differenza specifica che eleva il genere umano (*Menschheit*) al di sopra degli altri prodotti della storia naturale è individuata primariamente da Herder nell’andatura eretta – e con ciò ricondotta a fattori puramente naturali. Dalla peculiare postura che consente all’uomo di distogliere il proprio sguardo dal suolo per guadagnare una visione panoramica dell’ambiente circostante e del cielo e, allo stesso tempo, di aver libere le mani per costruirsi e adoperare utensili, Herder fa derivare – in modo poco convenzionale e piuttosto materialistico – anche le capacità razionali e linguistiche che sono il grande vanto della specie umana (e in particolare dell’idealismo tedesco). Ne offre cioè una spiegazione interamente naturalistica, anatomica. Ciò non toglie che le facoltà radicalmente diverse dell’essere umano, pur riconducibili a piccole alterazioni anatomiche, ossia a dati puramente naturali, comportino per l’uomo stesso un destino radicalmente diverso da quelli degli altri viventi. *Humanität* è il nome che Herder dà a questo destino. “L’umanità (*Humanität*) è il fine della natura umana (*Menschen-Natur*); indicando questo fine al genere umano, Dio ha riposto il suo stesso destino nelle nostre mani”.

Il concetto di umanità (*Humanität*) non si risolve nelle caratteristiche anatomiche del genere umano, ma non è nemmeno pensato da Herder alla stregua di un’astrazione eterna o un modello prefissato. Non è un ideale a priori, esistente in se stesso al di fuori della storia, cui il genere umano debba gradualmente approssimarsi. *Humanität* è piuttosto il concetto di un potenziale inscritto nella natura dell’uomo, che ciascuna epoca, civiltà, nazione sviluppa a modo proprio, nella contingenza dell’interazione fra il proprio carattere individuale e il proprio clima, le risorse offerte dal proprio ambiente e dal contatto con altri popoli (o dalla sua mancanza). Di qui l’importanza della ricezione, da parte di Herder, delle più recenti acquisizioni delle scienze geografiche. L’umanità – per Herder la vera materia della storia – è qualcosa che si realizza concretamente, in molteplici forme, in luoghi ed epoche anche molto distanti, nelle diverse civiltà e nazioni umane. Non è un semplice dato naturale, né un astratto ideale normativo, bensì il risultato sempre più ricco e sfaccettato di un infinito processo di formazione.

La formazione (*Bildung*) dell’umanità, in cui propriamente consiste la sua storia, non ha però – in ciò risiede un ulteriore elemento di originalità e modernità politica della filosofia di Herder – la forma di un processo lineare caratteristica della concezione illuministica del progresso, bensì procede in maniera tortuosa prendendo infinite direzioni e diramazioni. Herder polemizza apertamente contro la storiografia illuministica che narra di una marcia trionfale delle generazioni umane verso una sempre maggior ragione, virtù e felicità, e che misura il valore storico e umano delle epoche passate (nonché delle civiltà extraeuropee) in base alla loro distanza dal presente illuminato. Censurare gli antichi egizi o il medioevo europeo perché non hanno condiviso gli ideali del XVIII secolo è un segno di mancanza d’immaginazione storica. Il secolo dei Lumi giudica e condanna le epoche e le civiltà passate sulla base di criteri contingenti, locali e relativi, universalizzandoli indebitamente.

All’esigenza unitaria della filosofia della storia si affianca dunque, nel pensiero di Herder – che tale unità estende persino alla storia naturale –, un’istanza pluralista di pari forza nella concezione dell’umanità, una visione non gerarchica delle sue fasi di sviluppo.

Come nella vita dell'individuo, così anche nella storia dell'umanità ogni fase è dotata di un valore autonomo e intrinseco, incomparabile a quello delle altre. Tutte le civiltà che si sono avvicendate nei secoli sul proscenio del nostro pianeta sono intese da Herder come espressioni individuali e specifiche, legate alle circostanze storiche, climatiche e geografiche, di un'unica e medesima umanità. Vi è, insomma, un'unica storia umana che è saldamente radicata nella storia della natura ma che si articola in un numero indefinito di forme culturali irriducibili l'una all'altra, ognuna delle quali possiede il diritto di formarsi a quel tipo di umanità che ha riconosciuto come proprio.

Da questa concezione pluralista dell'umanità e, di conseguenza, non lineare della sua storia, dipende il rifiuto, da parte di Herder, dell'idea – condivisa, fra gli altri, seppure non senza riserve, da Kant – che tutte le generazioni passate e presenti siano semplici strumenti funzionali a una futura felicità e perfezione di cui non potranno godere. Inoltre, dalla medesima concezione dipende anche il rifiuto categorico del razzismo e del colonialismo europeo. Herder giunge a destituire il concetto di razza – nozione al tempo centrale dell'antropologia illuminista – di ogni fondamento scientifico e morale. Egli naturalmente non nega le differenze fisiche e culturali fra le popolazioni delle diverse regioni del mondo. Anzi: le studia con particolare interesse. Ma l'interesse di questo studio è volto a spiegare le differenze come storiche, come prodotti dell'interazione fra una comune forza vitale dell'umanità e i diversi ambienti in cui tale umanità ha avuto occasione di esprimersi. Herder rigetta, cioè, ogni ipotesi di gerarchia innata di facoltà o dignità umane. Nessuna civiltà può ergersi a giudice delle altre. Persino le società definite "selvagge" dall'etnografia europea possiedono linguaggio, arti, religione, forme politiche – seppure in gradi diversi di sviluppo – e vanno comprese nella logica delle circostanze in cui vivono. La loro esistenza è ovunque e sempre pienamente umana. Herder perciò condanna la tratta degli schiavi africani e stigmatizza la violenza con cui le potenze europee "esplorano" il mondo, più con la spada e l'acquavite che con il desiderio di conoscenza. E se non gli sfugge l'estensione della libertà civile che è connessa allo sviluppo del commercio internazionale, pure non esita a denunciarne i tratti di sfruttamento e rapina.

La filosofia della storia di Herder, in cui umanesimo e naturalismo, afflato morale ed empirismo si compenetrano in un vertiginoso quanto armonico eclettismo, ha aperto la strada a un modo universalistico ma non astratto di pensare la storia che godrà di significativi sviluppi nella cultura romantica, in Hegel, persino in Marx. La sua questione fondamentale è come possa l'umanità diventare umana.

*Una naturale provvidenza. Sul libro XV delle Idee*³

Il quindicesimo libro delle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, qui presentato in traduzione italiana, è forse uno dei più importanti dell'intera opera herderiana. Alla fine della terza parte, Herder si congeda momentaneamente dalla serrata narrazione filosofica delle vicende storiche per enucleare i principi e le leggi che le guidano.

Come si è anticipato, le *Idee* muovono dal tentativo di pensare la storia e la storicità al di fuori della contrapposizione dicotomica tra natura e cultura. In questa prospettiva, la storia non rappresenta una dimensione esclusivamente umana. Al contrario, esiste una storia della natura di cui l'uomo costituisce soltanto una parte, pur occupando in essa una

³ Di Matteo Garau.

posizione di indubbio privilegio. L'umanità, dunque, non dà inizio alla storia emancipandosi dalla natura, non dischiude il regno dello spirito negando la propria naturalità, ma è parte del mondo naturale, del suo divenire e del suo sviluppo.

Non è qui possibile collocare compiutamente questa posizione nel dibattito sul rapporto tra natura e spirito emerso dal *Pantheismusstreit*, né mostrare nel dettaglio quanto essa risenta del confronto herderiano con Spinoza. È tuttavia necessario richiamare brevemente tale contesto, senza il quale la posizione di Herder non emerge in tutta la sua forza concettuale e radicalità.

L'agone entro cui l'autore delle *Idee* prende posizione è costituito intorno alla contrapposizione tra una ragione deduttiva, completamente fondata su se stessa – che finirebbe per privare l'uomo dei criteri più intimi che lo guidano nella propria esistenza – e un rifiuto, più o meno radicale, della ragione illuministica, considerata incapace di restituire la complessità dell'esistenza umana e della sua dimensione storica. Secondo Jacobi – colui che dà inizio alla *querelle* sullo spinozismo – i due poli di tale alternativa costituiscono un *aut-aut* inconciliabile: cercare di ricondurre lo spirito a ragioni, volerlo dunque spiegare, rendendolo oggetto di scienza, significherebbe ridurlo a natura, a cieco meccanismo privo di finalità, ricadendo nello spinozismo e dunque nell'ateismo. Herder nega alla radice la logica stessa di questa dicotomia, con un vigore forse inedito nel panorama della filosofia classica tedesca. In accordo con Spinoza, anche per lui l'uomo non è «un impero nell'impero della natura»: lo spirito non è un'eccezione alle sue leggi – come voleva Jacobi e come vorrà un certo idealismo, Hegel compreso – ma la più alta conferma della loro regolarità.

Del resto, Herder dichiara con grande chiarezza a Jacobi le proprie simpatie spinoziste in una lettera del 6 febbraio 1784. Quest'ultimo gli aveva inviato le trascrizioni delle lettere spedite a Mendelssohn, destinate a confluire negli *Spinoza-Briefe*, pubblicati l'anno successivo. In risposta, Herder esprime con decisione il proprio punto di vista sullo spinozismo, difendendone l'assoluta compatibilità con una visione capace di spiegare lo spirito senza oltrepassare i confini della natura: «Sul serio, caro Jacobi, da quando mi sono dedicato alla filosofia sono divenuto sempre e ogni volta di nuovo consapevole della verità della frase lessinghiana: che in realtà soltanto la filosofia di Spinoza è perfettamente coerente con se stessa». Egli respinge dunque con fermezza il “salto mortale” jacobiano, che apre un abisso incolmabile tra natura e spirito, e perora una filosofia in grado di rendere conto dell'intero reale secondo ragione, ossia secondo l'unico principio della natura: «Se non c'è bisogno di alcun salto mortale, che bisogno c'è di farlo? E certamente noi non possiamo. Infatti, nel creato siamo su un terreno piano» (J.G. Herder, *Briefe. Gesamtausgabe*, Böhlau, Weimar 1977 ss., Bd. 5, p. 27).

A partire da questa prospettiva, si impone la questione centrale del quindicesimo libro e, più in generale, di tutte le *Idee*: come può darsi un senso della storia, una provvidenza, un progresso orientato verso un fine, se tutto non è altro che natura? Di fronte a questo problema, Herder rifiuta tanto una prospettiva pessimistica – secondo cui la storia, soggetta alle sole leggi naturali, non offrirebbe alcuna possibilità di progresso, di realizzazione della libertà e del finalismo – quanto l'irrazionalismo che per salvare la provvidenza ricorre a interventi diretti e incomprensibili di Dio nella storia, a prodigiose deroghe alle leggi che la governano. Stando a quest'alternativa, o la storia è priva di significato e provvidenza, oppure l'umanità rappresenta un'eccezione nella natura, tale da costringere Dio a intervenire attivamente per promuovere il suo avanzamento.

Herder sceglie una terza via, mettendo in discussione la presunta irriducibilità dell'*aut-aut* tra naturalismo e finalismo. Egli intende infatti mostrare come la natura stessa,

attraverso le sue leggi, realizzi il progetto della provvidenza, di cui è l'espressione più propria e perfetta. Solo conformandosi a queste leggi – non misteriose, ma completamente accessibili alla ragione – l'uomo può migliorare se stesso e realizzare la propria *Humanität*. Solo così si può sostenere una visione autenticamente ottimistica della storia: non negando il male, né giustificandolo come imperscrutabile volontà divina, ma riconoscendo le responsabilità dell'uomo nelle vicende che lo riguardano. Proprio in quanto naturali, esse non sfuggono alla sua comprensione, non costituiscono un destino estraneo al quale egli debba semplicemente adattarsi.

Il libro XV si apre dunque dando voce ai lamenti intrisi di pessimismo di un disperato che ha perso fiducia nella provvidenza, in un disegno che guidi e conduca il divenire storico. Esaminando quest'ultimo, egli scorge soltanto cieca casualità, contingenza, assenza di un progetto e di un progresso. Tutte le cose naturali, in quanto transeunti, non sarebbero dunque altro che il frutto di un continuo, inesorabile alternarsi di nascere e perire: una cieca composizione e disgregazione di forze, priva di qualsivoglia scopo e, dunque, incapace di realizzare alcunché di permanente. L'uomo, in quanto parte della natura, non rappresenta affatto un'eccezione a questa legge.

Il paragone delle vicende umane con quelle naturali è qui tutt'altro che un mero artificio letterario, bensì un nodo fondamentale della discussione herderiana relativa al tema della provvidenza. Il nucleo della visione pessimistica è infatti l'uniformità di natura e storia: in entrambe si riscontra la medesima vanità, lo stesso procedere privo di volontà e intelligenza, la stessa cieca necessità. Entrambe sono guidate da un medesimo principio fondamentale: «ciò che è, è; ciò che può divenire, diviene; ciò che può perire, perisce». Dato che questa legge naturale governa anche la storia, allora in essa non domina il bene, non ha la meglio chi tenta di realizzare la giustizia, di agire conformemente alla virtù. Piuttosto, proprio come nel regno animale, chi di volta in volta esercita una forza e una potenza maggiori, domina sugli altri e sul corso delle vicende storiche. Secondo il pessimista, dunque, a prevalere nel nostro mondo sono la «forza brutta e sua sorella, l'astuzia maligna». Il più forte, spinto dal desiderio di dominio, conquista e distrugge per affermare la propria supremazia, per poi essere a sua volta sconfitto, in un'alternanza di devastazioni che affonda le sue radici nella stessa «natura umana».

Oltre alla visione pessimistica fondata sul riconoscimento della medesima cieca caducità nella natura e nella storia, Herder affronta anche un altro punto di vista, per certi versi opposto a quello appena esposto, ma in sostanziale continuità nel negare qualsiasi provvidenza nelle vicende umane. In questo secondo caso, il pessimismo non nasce dall'assunzione di un ordine omogeneo nella natura e nella storia, bensì dalla loro supposta alterità: se nella natura si riscontrano regolarità e leggi costanti che garantiscono ordine e armonia, nel mondo umano sembra invece prevalere soltanto disordine e insensatezza.

Pur riconoscendo a questa seconda forma di pessimismo storico la presenza di un'armonia evidente nell'ordine naturale, Herder condivide con la prima la convinzione che l'uomo non rappresenti un'eccezione rispetto alle leggi della natura. Ispirandosi alle teorie umanistico-rinascimentali del macrocosmo e del microcosmo, egli riscontra nell'uomo il riflesso di quella medesima armonia che si esprime e si realizza in ogni ente naturale. Dalle più semplici concrezioni geologiche fino alla realtà umana, tutto è manifestazione di quest'unico ordine: anche le istituzioni politiche, le relazioni commerciali, le arti e le tecniche non sono in fondo diverse da un minerale, da una pianta, o dal moto dei pianeti.

A partire da tale principio analogico, Herder mostra come tutti i disordini

apparentemente insensati che si ritrovano nella storia, sono in realtà impulsi essenziali al progresso. Come il sistema solare si organizza a partire dal caos, anche la realtà umana costruisce progressivamente il suo equilibrio dinamico a partire da una condizione di disordine. Ciò che dunque può sembrare assenza di provvidenza o di finalità, è in realtà il modo in cui tutte le cose naturali perseguono un ordine. Quest'ultimo non è una condizione stabile e precostituita, ma si realizza attraverso un processo di coesione a partire dalla disgregazione. Lo stesso discorso vale anche per il nostro pianeta, la Terra. Essa ha dovuto organizzarsi progressivamente da una massa informe fino alla «sfera armoniosamente ordinata» che è oggi: gli elementi anarchici e distruttivi che imperversavano sulla sua superficie hanno infine trovato il proprio posto nell'ordine cosmico, divenendo strumenti del suo perpetuarsi.

Pertanto, il disordine è un fattore fondamentale perché la realtà naturale si organizzi, e ciò vale anche per l'umanità. Come le tempeste, portatrici di devastazione, hanno un loro ruolo essenziale nell'armonia del cosmo, così anche le passioni umane, apparentemente contrapposte alla razionalità, hanno infine un ruolo progressivo nella storia e muovono l'uomo verso il meglio, spingendolo a coltivare la scienza e la ragione. Anche quest'ultima, dunque, il più alto sigillo dell'essere umano, è un prodotto della natura, del suo comporsi in strutture sempre più complesse e organizzate.

Ogni cosa naturale è infatti un insieme di forze che tende attivamente a persistere nella propria organizzazione, verso quello che Herder chiama «regime permanente» [*Beharrungszustand*]. Esso non è una condizione di equilibrio meccanico e statico, ma il frutto di uno sforzo e di un'attività. Tanto più è complessa l'organizzazione di forze che naturalmente tende a questo stato, tanto più sarà complesso il movimento attraverso il quale essa realizza questa tendenza. Nel caso dell'uomo, il «coronamento della creazione», l'organizzazione più complessa che si trovi in natura, tale evoluzione sarà attraversata dalle più laceranti contraddizioni. Non per questo, tuttavia, essa si allontana dalla regola che governa tutte le forze naturali. Alla fine, per quanto questo processo possa apparire accidentato, esso tenderà al massimo grado possibile di organizzazione per l'essere umano: la ragione. Quando dunque egli se ne allontana, proprio come una forza allontanata dalla propria condizione di equilibrio, tenderà, seppure attraverso sentieri impervi e pericolosi, a ritornare ad approssimarsi ad essa. La stessa ragione pratica, la moralità e le sue leggi, sono ricondotte da Herder a questo complesso gioco di equilibrio dinamico tra forze.

In ultima analisi, dunque, non c'è alcun motivo per dubitare della provvidenza, perché, a saper guardare, il filosofo scorge nella storia una tendenza a produrre ordine a partire dal disordine, un processo di progressiva affermazione della ragione rispetto al quale si può nutrire la massima fiducia. Non una fede speranzosa in un arcano e invisibile ordine divino del mondo, ma un'armonia razionale, un fondamento dello sviluppo storico che si staglia luminoso di fronte ai nostri occhi con la medesima evidenza della natura. Senza entrare nello specifico delle varie leggi illustrate da Herder, è bene sottolineare ancora una volta la grande originalità, persino l'attualità, della sua filosofia della storia.

Contro ogni lettura antilluministica di Herder – peraltro ormai decisamente insostenibile – egli si mostra come un difensore accanito della ragione e come sostenitore di un coerente e radicale naturalismo. La sua rivalutazione della storicità, la sua polemica contro una ragione astratta, va compresa nel contesto del dibattito dell'epoca. Herder non intende affatto difendere l'irrazionalismo di fronte all'idea di scienza, quasi a mostrare l'impossibilità della ragione di comprendere adeguatamente aspetti della realtà, quelli per altro più importanti nel guidare l'uomo nella propria esistenza. Si tratta piuttosto di

storicizzare la ragione illuministica per difendere l'idea di una scienza dello spirito, di una comprensione scientifica e naturale della storia e della realtà umana. Per questa ragione, la stessa provvidenza – parola che pare subito allontanarsi da un lessico illuminista ortodosso – non rappresenta affatto una concessione al dogmatismo teologico, ma il complesso tentativo di individuare un senso razionale e umano nell'apparente disordine delle vicende storiche e politiche: un'appassionata perorazione di un ottimismo illuministico tutt'altro che ingenuo o astrattamente intellettualistico.

Quindicesimo libro

“Tutto, dunque, nella storia è transitorio. All'ingresso del suo tempio sta scritto: vanità e putrefazione. Calpestiamo la polvere dei nostri antenati e camminiamo sulle macerie sprofondate di regni e costituzioni umane andati distrutti. Come ombre ci sono passati davanti l'Egitto, la Persia, la Grecia, Roma; come ombre riemergono dalle tombe e si mostrano nella storia.

“E se un edificio statale sopravvivesse a se stesso, chi non gli augurerebbe una quieta dipartita? Chi non è colto da un tremito quando si trova al cospetto delle cripte mortuarie di vecchie istituzioni che stanno fra i viventi e li privano di luce e di spazio? E se pure i posteri saranno riusciti a rimuovere queste catacombe, non passerà molto tempo prima che le loro stesse istituzioni appariranno a nuovi venuti quali cripte tombali da sotterrare. “La causa della caducità di tutte le cose terrene sta nella loro essenza, nel luogo che abitano, nella legge su cui si regge la nostra natura. Il corpo degli uomini è un fragile involucro che sempre si rinnova, finché non può più farlo; ma è solo nel corpo e attraverso il corpo che il loro spirito agisce nel mondo. Noi ci crediamo autosufficienti, ma in realtà pendiamo da ogni filo della natura. Avvinti alla catena delle cose transeunti, anche noi siamo soggetti alle stesse leggi che governano il loro ciclo, ossia nascita, esistenza e dissolvimento. L'esile filo che lega insieme il genere umano si spezza a ogni istante per poi nuovamente riannodarsi. Il vecchio, ormai savio, discende nel sottosuolo lasciando spazio al suo successore, così che questi ricominci lo stesso ciclo come un bambino, distrugga, magari, da stolto, le opere del predecessore e lasci al proprio erede la stessa vana fatica in cui ha consumato la propria vita. Così si collegano i giorni uno all'altro, così le generazioni e i regni. Il Sole tramonta affinché venga notte e gli uomini possano rallegrarsi di una nuova aurora.

“Se almeno in tutto ciò si riuscisse a scorgere un qualche progresso! Ma dove mai si mostra nella storia un progresso? Ovunque si guardi, nella storia, si vede soltanto distruzione, senza che il nuovo si mostri migliore di quanto è andato distrutto. Le nazioni fioriscono e appassiscono, e in quelle ormai appassite non sopraggiunge una seconda fioritura – e meno ancora una fioritura più bella. La civiltà [*Kultur*] avanza, ma non per questo diviene più perfetta: mentre qua si sviluppano nuove capacità, là se ne inabissano delle altre per sempre. Furono forse i romani più sapienti e felici dei greci, e noi più degli uni e degli altri?

“La natura dell'uomo rimane sempre la stessa. L'uomo dell'anno 10000 nascerà con le stesse passioni che lo animavano nell'anno 2 e continuerà a seguire il corso della sua stoltezza per raggiungere infine una tarda, imperfetta e inutile sapienza. Ci aggiriamo in un labirinto di cui la nostra vita non ricopre che un breve tratto: perciò può essere per noi pressoché indifferente se questo intrico abbia un disegno e una meta, o meno.

“Grama è la sorte del genere umano, che nonostante tutti gli sforzi rimane incatenato

alla ruota di Issione, alla pietra di Sisifo, condannato come Tantalo a un vano ed eterno anelare. Siamo costretti a nutrire desideri e aspirazioni senza poter mai vedere compiuto il frutto delle nostre fatiche, né apprendere dalla storia un solo risultato durevole delle umane aspirazioni. Se un popolo vive isolato, il suo carattere viene consumato dal passare del tempo; se si scontra con altri popoli la sua figura finisce per fondersi in un crogiolo. Noi edificiamo sul ghiaccio e scriviamo sull'onda marina, ma l'onda si frange, il ghiaccio si scioglie ed ecco che svaniscono il nostro palazzo e i nostri pensieri.

“A che giova dunque l'ingrata fatica che Dio ha imposto al genere umano come travaglio quotidiano per tutta la sua breve vita? A che giova il peso sotto cui ognuno si affanna fino alla tomba? A nessuno è stato chiesto se intendeva sobbarcarselo, se desiderava nascere nel luogo, nel tempo e nelle circostanze in cui è nato. E poiché la gran parte del male degli uomini proviene da essi stessi, dalla loro cattiva costituzione e dal malgoverno, dall'ostinazione degli oppressori e da una debolezza pressoché inemendabile dei dominatori e dei dominati – ci si può domandare quale sorte crudele fu mai quella che ha consegnato l'uomo al giogo della sua stessa specie, al debole e capriccioso arbitrio dei suoi fratelli. Si calcoli la differenza fra le epoche di felicità dei popoli e quelle di sventura, fra i buoni e i cattivi governi e, limitandosi anche solo ai migliori, si faccia un bilancio della loro saggezza e della loro stoltezza, della ragione e della passione; quale spaventoso passivo risulterà! Si considerino i despoti dell'Asia, dell'Africa, dell'intero globo; si veda quali mostri seduti sul trono di Roma hanno soggiogato un mondo intero per secoli; si sommino il trambusto e le guerre, le repressioni e i passionali tumulti, e si consideri ovunque l'esito che hanno avuto. Cade un Bruto e trionfa un Antonio. Perisce un Germanico e prendono il potere Tiberio, Caligola, Nerone. Aristide viene esiliato, Confucio fugge errabondo, Socrate, Focione e Seneca muoiono. Sebbene in tutte queste circostanze si faccia valere il principio: ‘ciò che è, è; ciò che può divenire, diviene; ciò che può perire, perisce’, l'amaro riconoscimento di esso non ci insegna che un secondo principio: che chi ha la meglio nel nostro mondo sono la forza brutta e sua sorella, l'astuzia maligna”.

– Così si dispera e perde fede l'uomo, certo dopo molte esperienze apparenti della storia, e si deve ammettere che questo suo mesto lamento paia trovare conferma in tutta la superficie degli eventi del mondo. Ed è perciò che qualcuno di mia conoscenza, che sulla terraferma delle scienze naturali vedeva Dio in ogni filo d'erba e granello di polvere con gli occhi della mente, e che con tutto il suo cuore lo adorava, ha creduto di smarrirlo nel desolato oceano della storia degli uomini. Nel tempio della creazione, tutto gli appariva ricolmo di onnipotenza e benevola saggezza. Invece sul mercato delle azioni umane – ambito in cui rientra anche il tempo della nostra vita – non vedeva che un campo di battaglia di passioni insensate, forze selvagge, tecniche distruttive, privo di qualsivoglia disegno coerente e benevolo. La storia ha preso ai suoi occhi le sembianze di una ragnatela abbarbicata a un canto dell'universo i cui fili intrecciati fanno mostra di gran copia di prede e carcasse rinsecchite, ma mai del loro mesto punto centrale, mai del ragno che tesse.

Ma se c'è un Dio nella natura, questo deve esserci anche nella storia. Anche l'uomo infatti fa parte della creazione, e perfino nei suoi più sfrenati eccessi e passioni è soggetto a leggi non meno belle e mirabili di quelle che governano il moto dei corpi celesti e terrestri. Ora, poiché io sono convinto che l'uomo possa giungere a conoscere tutto ciò che deve conoscere, è con fiducia e libertà che prendo congedo dal trambusto delle scene che abbiamo attraversato finora per avvicinarmi alle supreme – e sublimi – leggi naturali, cui anche quelle scene obbediscono.

I. L'umanità [*Humanität*] è il fine della natura umana [*Menschen-Natur*]; indicando questo fine alla specie umana, Dio ha riposto il suo stesso destino nelle nostre mani

Lo scopo di una cosa che non sia un mero strumento inerte deve risiedere nella cosa stessa. Se fossimo destinati a inseguire con eterno e vano sforzo un punto di perfezione a noi esterno e irraggiungibile con la stessa cogenza con cui l'ago magnetico punta a nord, allora avremmo ragioni di essere risentiti non soltanto con noi stessi, cieche macchine, ma anche con l'essere che ci ha condannato a questo destino di Tantalò creando la nostra specie a solo beneficio del suo perverso ed empio diletto. Se poi volessimo scusarlo dicendo che questi vani sforzi, pur non conseguendo il loro scopo, producono qualcosa di buono e mantengono la nostra natura in perenne attività, tale essere rimarrebbe comunque imperfetto e crudele per il solo fatto di necessitare questa giustificazione. Infatti non vi è nulla di buono in un'attività che non consegua alcun fine, e instillandoci propositi irrealizzabili quell'essere ci avrebbe indegnamente ingannati, per impotenza o per malvagità. Ma per fortuna la natura delle cose non ci dà motivo di credere questa assurdità. Se osserviamo il genere umano [*die Menschheit*] così come lo conosciamo, secondo le sue proprie leggi, non riconosciamo nulla di più alto dell'umanità nell'uomo [*Humanität im Menschen*]. Infatti, quando ci rappresentiamo degli angeli o degli dei, ce li rappresentiamo come degli esseri umani ideali e superiori.

Come abbiamo già visto⁴, la nostra natura è manifestamente organizzata in vista di questo fine. È in virtù di questo fine che ci sono stati dati i nostri sensi e impulsi più fini, la nostra ragione e libertà, la nostra delicata ma durevole salute, il linguaggio, le arti e la religione. In ogni condizione e società l'uomo non ha mai potuto perseguire né coltivare nient'altro che l'umanità [*Humanität*], comunque egli se la sia rappresentata. È per il bene dell'umanità [*Humanität*] che la natura ha disposto l'ordinamento delle nostre generazioni e delle nostre età in modo tale che la nostra infanzia abbia lunga durata e che solo grazie all'educazione impariamo bene o male ad essere umani [*Humanität*]. È per il bene dell'umanità [*Humanität*] che vennero istituite tutte le forme di vita umana che si trovano nel grande mondo e tutti i tipi di società. Cacciatore o pescatore, pastore, contadino o cittadino: in ogni condizione l'uomo ha imparato a discernere gli alimenti migliori, a costruire abitazioni per se stesso e per i suoi, a rendere belli gli indumenti per entrambi i sessi e a ordinare la sua economia; ha ideato svariate leggi e forme di governo, tutte con il proposito di consentire a ciascuno di esercitare le proprie capacità e guadagnarsi il piacere di una vita più bella e più libera senza subire offese dal proprio prossimo. A questo scopo è stata tutelata la proprietà ed è stato favorito lo sviluppo del lavoro, delle arti, del commercio, delle comunicazioni fra molti uomini; furono istituite pene per i criminali e ricompense per i meritevoli; si svilupparono gli innumerevoli usi e costumi dei diversi ceti nella vita pubblica e in quella privata, persino nella religione. E infine è a questo scopo che si sono combattute guerre, siglati trattati di pace, e che gradualmente si è instaurata una sorta di diritto bellico o internazionale e si sono formate varie alleanze commerciali e rapporti di ospitalità nei quali l'uomo può essere preservato e rispettato anche fuori dai confini della sua patria. Tutto ciò che di buono fu compiuto nella storia, fu compiuto per l'umanità [*Humanität*], mentre tutte le azioni stolte, perverse e abominevoli sono state commesse contro di essa. Così l'uomo non può concepire altro fine per tutte le sue istituzioni terrene se non quello che risiede in lui stesso, ossia nella natura insieme debole e forte, ignobile e nobile, che il suo Dio gli ha conferito. Ora, se in

⁴ Cfr. supra, prima parte, libro quarto.

tutta la creazione conosciamo ogni cosa solo per ciò che è e per come agisce, allora lo scopo del genere umano sulla terra ci è rivelato dalla sua natura e dalla sua storia con la chiarezza di una dimostrazione.

Torniamo a volgere lo sguardo alle regioni che abbiamo attraversato finora. In tutte le istituzioni dei popoli, dalla Cina fino a Roma, nella molteplicità delle loro costituzioni e dei loro ritrovati tecnici, bellici o pacifici, perfino in tutte le malefatte e gli errori delle nazioni, la legge fondamentale della natura è sempre visibilmente all'opera: "Che l'uomo sia uomo! Che plasmi il proprio destino come meglio crede". A questo scopo i popoli si sono impossessati della loro terra e si sono organizzati come meglio hanno potuto. Nei diversi luoghi della Terra essi hanno fatto della donna e dello Stato, degli schiavi, degli indumenti, delle case, degli oggetti di piacere e degli alimenti, della scienza e delle arti tutto ciò che hanno ritenuto meglio fare per se stessi e per l'intera collettività. Perciò si trova che ovunque il genere umano [*Menschheit*] dispone del diritto di formare se stesso [*sich zu bilden*] a una qualche forma di umanità [*Humanität*] una volta che l'ha conosciuta. Quando i popoli hanno commesso errori o sono rimasti a metà strada, prigionieri di tradizioni ereditate, essi hanno patito le conseguenze dei propri errori e pagato la propria colpa. La Divinità non aveva imposto loro alcun vincolo all'infuori di ciò che essi stessi erano, ossia la loro epoca, il loro luogo e le loro capacità, né intervenne per mezzo di miracoli a correggere i loro errori, bensì lasciò che questi dispiegassero i propri effetti affinché gli uomini potessero trarne lezione.

Per quanto semplice sia questa legge di natura, essa è degna di Dio, armoniosa e feconda di conseguenze per il genere umano. Se il genere umano doveva essere ciò che è e deve diventare ciò che può diventare, allora era necessario che conservasse una natura autonoma e una sfera di libera attività intorno a sé in cui nessuna forza miracolosa e aliena alla sua natura potesse interferire. Tutta la materia inanimata, tutte le specie viventi guidate dall'istinto sono rimaste tali quali erano dal tempo della Creazione. Dio fece dell'uomo un Dio in Terra, ripose in lui il principio del suo proprio operare e lo spronò fin dall'inizio al movimento attraverso i bisogni interiori ed esteriori della sua natura. L'uomo non avrebbe potuto vivere e conservarsi senza imparare a fare uso della ragione. E se è certo che dal momento in cui iniziò a farne uso si spalancò per lui la porta per mille errori e fallimenti, anche e proprio in virtù di questi errori e fallimenti egli intraprese la via verso un uso migliore della ragione. Quanto più rapidamente egli impara a riconoscere i propri errori e con quanta maggiore risolutezza s'industria a porvi rimedio, tanto più egli avanza nella formazione della propria umanità [*Humanität*] – ed egli deve formarla, pena gemere per secoli sotto il peso delle proprie colpe.

Vediamo dunque inoltre che la natura ha esteso il dominio di questa sua legge all'intero habitat che ha concesso alla nostra specie; che essa ha organizzato il genere umano in forme tanto molteplici quante potevano esistere sulla nostra Terra. Vicino alla scimmia ha posto il negro e a partire dalla ragione del negro [*Negervernunft*] fino al cervello dell'uomo più coltivato e fine lasciò che fossero tutti i popoli di tutte le epoche a risolvere il suo grande problema, il problema dell'umanità [*Humanität*]. Quasi nessun popolo mancò di realizzare quanto è necessario alla soddisfazione degli impulsi e dei bisogni fondamentali. Quanto allo sviluppo di una condizione umana più sovrappiù, esso fu riservato ai popoli più civili delle regioni più temperate. Come ogni cosa bella e ben fatta si colloca tra due estremi, così anche la forma più elevata di ragione e umanità doveva trovare il suo posto in questa mite terra di mezzo. E grazie alla legge naturale di questa universale convenienza ha potuto trovarne molto. Infatti, sebbene debba rimproverarsi a quasi tutte le nazioni asiatiche l'indolenza con cui si sono adagate troppo presto sui loro

ordinamenti, pure validi, considerandoli intoccabili e sacri soltanto per il fatto di averli ereditati dalla tradizione, esse vanno nondimeno scusate in considerazione dell'enorme estensione del loro continente e degli accidenti cui erano esposte, soprattutto dal lato delle montagne. Nel complesso, le loro prime e immature istituzioni deputate alla formazione dell'umanità [*zur Bildung der Menschheit*], considerate ognuna nel suo tempo e nel suo luogo, restano degne di lode. Né possono essere ignorati i passi avanti fatti dai popoli altamente operosi delle coste del Mar Mediterraneo. Essi si liberarono dal giogo dei vecchi governi dispotici e delle tradizioni, dando prova in tal modo della legge grande e benevola che sovrintende al destino degli uomini: "Ciò che un popolo o l'intero genere umano consapevolmente desidera come il proprio bene e risolutamente persegue, la natura glielo concede; poiché la natura ha posto agli uomini come loro fine non despota o tradizioni, bensì la migliore forma di umanità [*Humanität*]".

Il mirabile principio di questa divina legge di natura ci riconcilia non soltanto con la nostra specie sparsa nel vasto mondo, ma anche con le trasformazioni che essa ha subito nei secoli. L'umanità [*die Menschheit*] è in generale ciò che essa è riuscita a fare di se stessa, ciò che ha desiderato diventare e ciò che ha avuto la forza di diventare. Quando era contenta della sua condizione oppure le condizioni per il suo miglioramento seminate dal tempo non erano ancora maturate, essa è rimasta per secoli come era e non è divenuta altro. Ma quando ha utilizzato le armi che Dio le ha messo a disposizione, il suo intelletto, la sua potenza e le occasioni favorevoli recate dal vento, allora essa si è elevata con arte a stadi superiori, si è valorosamente formata [*bildete sich aus*]. Ove invece non si comportò così, la sua indolenza è un segno del fatto che essa era poco consapevole della sua sventura – infatti la vivida consapevolezza dell'ingiustizia, quando è sostenuta da forza e intelligenza, deve necessariamente diventare una forza salvifica. Per fare un esempio, la lunga obbedienza tributata al dispotismo non si basa affatto sullo strapotere del despota; al contrario, il principale sostegno del despota fu la debole e credula docilità dei sottoposti e più tardi la loro indolente rassegnazione. Sopportare è certamente più facile che migliorare con caparbia, ed è per questo che molti popoli non si sono avvalsi dei diritti che Dio ha loro conferito mediante il dono della ragione.

Ma non c'è dubbio alcuno che quel che sulla Terra ancora non è avvenuto avverrà in futuro, poiché imprescrittibili sono i diritti dell'umanità [*Menschheit*] e inestinguibili le forze che Dio vi ha riposto. Ci meravigliamo dei progressi conseguiti dai greci e dai romani in pochi secoli nell'ambito dei loro oggetti, poiché sebbene il fine proprio del loro operare non fu sempre dei più puri, essi hanno comunque dimostrato di poterlo conseguire. Il loro esempio risplende nella storia e incoraggia chiunque, con tali o più favorevoli auspici del destino, a simili e più nobili imprese. Da questo punto di vista, tutta la storia dei popoli è una scuola che ci insegna a competere per aggiudicarci il primo premio dell'umanità [*Humanität*] e della dignità umana. Molte nazioni antiche e gloriose hanno raggiunto mete meno elevate; perché noi non dovremmo raggiungerne una più pura e nobile? Essi erano uomini come noi; la loro vocazione a una forma migliore di umanità è anche la nostra, secondo le circostanze del nostro tempo, la nostra coscienza, i nostri doveri. Ciò che essi hanno saputo compiere senza miracoli, possiamo compiere anche noi. Dio ci soccorre soltanto attraverso il nostro impegno, il nostro intelletto, le nostre forze. Quando ebbe creato la Terra e tutte le creature senza ragione, formò l'uomo e gli disse: "Sii la mia immagine, un Dio sulla Terra! Domina e governa. Fa' ciò che di più nobile e sopraffino puoi fare della tua natura. Io non posso assisterti con miracoli, poiché io ho riposto il tuo destino umano nelle tue mani umane. Ad assisterti saranno invece le mie sante, eterne leggi di natura".

Consideriamo alcune di queste leggi di natura che, come testimonia la storia, hanno favorito il cammino dell'umanità [*Humanität*] e che, com'è vero che sono leggi di natura divine, continueranno a favorirlo anche in futuro.

II. Col passare del tempo, tutte le forze distruttive che vi sono in natura devono non soltanto piegarsi alle forze conservative, ma in ultima istanza non possono non contribuire esse stesse alla formazione del tutto

Primo esempio. Un tempo, quando il materiale costruttivo dei mondi futuri ancora fluttuava disperso nell'immensità, piacque al Creatore di questi mondi lasciare che la materia si plasmasse secondo le sue forze interiori innate. Nel punto centrale dell'universo – il Sole – confluì tutto ciò che non poté guadagnare una propria orbita o che la potenza del trono solare attrasse a sé con forze soverchianti. Ciò che invece trovò un altro polo di attrazione vi si addensò intorno come massa omogenea: in alcuni casi prese a descrivere ellissi intorno al suo grande fuoco centrale, mentre in altri casi si allontanò da esso con parabole e iperboli per non fare mai più ritorno. Così si purificò l'etere; così, da un caos fluttuante e coalescente, emerse un sistema cosmico armonico in cui i pianeti e le comete percorrono orbite regolari attorno al Sole attraverso gli eoni – prove eternamente valide della legge di natura per cui *da uno stato di confusione sorge, per virtù delle forze divine impiantate nella materia, l'ordine*. Finché dura questa semplice e grandiosa legge di equilibrio e bilanciamento di tutte le forze, la struttura del mondo è salda poiché si fonda su un attributo e una regola della divinità.

Secondo esempio. Similmente, quando la Terra, da massa informe, si plasmò in pianeta, i suoi elementi lottarono e combatterono su di essa finché ciascuno trovò il proprio posto in modo tale che ora, passata una certa selvaggia confusione, ognuno di essi è al servizio della sfera armoniosamente ordinata. Terra e acqua, fuoco e aria, stagioni e climi, venti e correnti, il tempo atmosferico e i fenomeni a esso connessi – tutto ciò è soggetto a un'unica grande legge determinata dalla forma e dalle dimensioni del pianeta, dal suo slancio e dalla sua distanza dal Sole, e ne viene armoniosamente regolato. Gli innumerevoli vulcani che un tempo fiammeggiavano sulla superficie della Terra, ora non fiammeggiano più. L'oceano ha cessato di ribollire per le effusioni di vetriolo e di altri materiali che anticamente ricoprivano le terre emerse. Milioni di creature destinate a scomparire, scomparvero. Ciò che invece poté conservarsi lo fece e permane finora, integrato da millenni in un grande ordine armonico. Bestie selvagge e domestiche, carnivore ed erbivore, insetti, uccelli, pesci ed esseri umani si controbilanciano l'un l'altro, così come nel mondo umano si controbilanciano il maschio e la femmina, la nascita e la morte, la durata e le fasi della vita, la miseria e la gioia, i bisogni e i diletteri. E tutto ciò non già per l'arbitrio di disposizioni mutevoli e inspiegabili, bensì secondo leggi naturali manifeste insite nella struttura delle creature, *ossia nel rapporto di tutte le forze organiche che si sono animate sul nostro pianeta e tuttora vi si conservano*. Fin quando durerà la legge naturale di questa struttura e di questo rapporto, durerà anche la sua conseguenza, cioè un armonioso ordine fra la parte animata e quella inanimata del creato; ordine che poté stabilirsi, come mostra l'interno della Terra, soltanto attraverso la scomparsa di milioni di esseri.

È mai pensabile che nella vita umana non debba vigere la stessa legge che, conformemente alle forze interne alla natura, faccia emergere l'ordine dal caos e introduca regolarità nella confusione degli'uomini? Senza dubbio! Noi rechiamo questo principio in noi stessi: esso deve agire conformemente alla sua natura e così agirà. Tutti

gli errori umani sono una nebbia di verità. Tutte le passioni che ci agitano il petto sono impulsi selvaggi di una forza che ancora non conosce se stessa, la cui natura però è quella di operare immancabilmente verso il meglio. Perfino le tempeste del mare, spesso latrici di devastazione, sono figlie di un ordine cosmico armonico e gli sottostanno non meno del sussurrante zefiro. Spero mi riesca di formulare alcune considerazioni a conferma di questa gradita verità.

1. Come in mare le tempeste sono più rare dei venti regolari, così anche nel genere umano vige un ordine naturale benevolo per cui *nascono molti meno distruttori che custodi*.

Nel regno animale una legge divina rende possibili, e dunque reali, meno leoni e tigri che pecore e colombe; nella storia vi è un ordine altrettanto benevolo per cui uomini come Nabucodonosor e Cambise, Alessandro e Silla, Attila e Gengis Khan sono di gran lunga meno numerosi dei condottieri clementi e dei monarchi quieti e pacifici. I primi sono caratterizzati da passioni assai irregolari oppure da disposizioni naturali anomale che li fanno apparire alla Terra come meteore fiammeggianti piuttosto che come astri benevoli. A ciò si aggiungono spesso circostanze singolari nell'educazione, scarse occasioni di apprendimento dei costumi in giovane età o perfino le severe necessità dell'agone politico ad aizzare questi cosiddetti flagelli di Dio contro il genere umano e a mantenerli in forze. Dunque se anche la natura non abbandonerà a nostro vantaggio la sua abitudine di dare alla luce, tra le innumerevoli forme e complessioni che essa produce, occasionalmente anche uomini dominati da passioni selvagge, spiriti inclini alla distruzione piuttosto che alla conservazione; ebbene, resterà comunque in potere degli uomini non affidare il proprio gregge a questi lupi e a queste tigri, ma invece domarli con leggi di umanità [*Gestze der Humanität*]. In Europa non esistono più gli uri un tempo diffusi in tutte le aree boschive, e anche la quantità di belve africane che venivano utilizzate a Roma negli spettacoli gladiatori divennero infine difficili a procurarsi. Quanto più avanza la cultura dei paesi, tanto più si restringe il deserto, tanto più rari si fanno i suoi selvaggi abitatori. Similmente, anche nel genere umano la crescita culturale produce l'effetto naturale per cui all'affievolirsi della forza bruta corporea si indebolisce anche la predisposizione alle passioni selvagge e prende forma una creatura umana più delicata. Ciò non toglie che siano certamente possibili le anomalie, le quali spesso divampano tanto più rovinose quanto più sono radicate in una debolezza infantile, come mostrano gli esempi di tanti despoti orientali e romani. Ma poiché un bambino viziato è pure sempre più facile da ammansire che una tigre assetata di sangue, la natura, con il suo ordine mitigatore, ci ha indicato al tempo stesso come noi possiamo e dobbiamo con crescente impegno regolare ciò che è sregolato e addomesticare ciò che è indomabilmente selvaggio. Non vi sono più regioni popolate da draghi contro cui i giganti dei tempi antichi dovevano combattere, e contro altri esseri umani non abbiamo bisogno delle forze distruttive di Ercole. Eroi di tale tempra possono pure scatenare i loro giochi cruenti sul Caucaso o in Africa e andare in cerca del Minotauro da abbattere – la società in cui vivono ha l'indiscusso diritto di combattere tutti i buoi sputafuoco di Gerione. Se si presta volontariamente alle loro predazioni, la società soffre per colpa propria, così come fu colpa dei popoli stessi se essi non si unirono in lega con tutte le proprie forze per la libertà del mondo contro Roma devastatrice.

2. *Il corso della storia mostra che con la crescita della vera umanità [Humanität] i demoni distruttivi del genere umano sono effettivamente diminuiti, e che ciò è avvenuto in accordo a leggi di natura interne a una ragione e una politica che illuminano se stesse. Quanto più aumenta la ragione fra gli uomini, tanto più essi comprendono fin dalla*

gioventù che vi è una grandezza più nobile di quella misantropica dei tiranni, che è meglio – oltre che più difficile – costruire un paese piuttosto che metterlo a ferro e fuoco, fondare una città piuttosto che distruggerla. Gli egizi operosi, i greci ingegnosi, i fenici abili nel commercio non hanno solo consegnato alla storia un'immagine di sé più nobile di quella dei rapaci persiani, dei conquistatori romani e dei gretti cartaginesi, ma hanno anche potuto godere di un'esistenza assai più grata e proficua. La fama di quei popoli è ancora rigogliosa, la loro influenza sul mondo imperitura e non fa che intensificarsi, mentre invece questi altri con la loro demonica supremazia non hanno conseguito altro risultato che quello di elevarsi, opulenti e miserabili, sulle macerie delle loro vittime, per poi bere infine essi stessi l'amaro calice di un tremendo contrappasso. Tale fu il caso degli assiri, dei babilonesi, dei persiani e dei romani. Perfino i greci subirono danni maggiori a causa delle loro discordie interne, e in alcune provincie e città, della loro corruzione, che non per mano nemica. Dal momento che questi principi formano un ordine naturale che non si palesa soltanto in alcuni casi storici presi arbitrariamente ad esempio, ma che è fondato in se stesso – cioè sull'essenza stessa dell'oppressione e dell'abuso di potere, o sulle conseguenze del trionfo, sull'opulenza e sulla superbia, come su leggi di un equilibrio violato – e procede sempre identico con il corso degli eventi: che ragioni vi sono per dubitare che queste leggi naturali, così come tutte le altre, una volta riconosciute e quanto più chiaramente comprese, agiscano con l'infallibile forza di una verità di natura? Ciò che può essere fatto oggetto di calcolo politico con matematica certezza dovrà essere prima o poi riconosciuto come verità: nessuno infatti ha mai dubitato dei teoremi di Euclide o della tavola pitagorica.

Anche dalla nostra breve storia risulta con chiarezza che lo sviluppo di un vero illuminismo dei popoli riduce efficacemente la loro disumana e insensata inclinazione a distruggere. Dalla caduta di Roma non è più sorto in Europa alcun regno civilizzato che fondasse interamente la sua struttura su guerre e conquiste. Le nazioni devastatrici del medioevo, infatti, erano popoli rozzi e selvaggi. Ma quanto più essi assimilarono la civiltà e impararono a valorizzare la loro proprietà, tanto più s'impose anche a loro, senza che se ne accorgessero, spesso, anzi, loro malgrado, un più nobile e quieto spirito dedito alle arti, all'agricoltura, al commercio e alla scienza. Anch'essi impararono a utilizzare senza distruggere; che ciò che è stato distrutto non può più essere utilizzato. Così si stabilì, col passare del tempo, quasi come una conseguenza della natura delle cose, un equilibrio pacifico fra i popoli, poiché dopo secoli di ostilità sfrenata tutti giunsero infine a comprendere che il fine desiderato da ognuno non può conseguirsi se non in virtù di uno sforzo comune. Perfino l'ambito in cui domina apparentemente il più grande egoismo, cioè il commercio, non poteva che svilupparsi in questa direzione, giacché in ultima istanza tutte le passioni e i pregiudizi non possono nulla contro quest'ordine naturale. Tutte le nazioni commerciali d'Europa rimpiangono ora ciò che in passato hanno stoltamente distrutto in omaggio alla superstizione e all'invidia, e lo rimpiangeranno ancora di più in futuro. Man mano che si accresce la ragione, la navigazione conquistatrice lascia il posto a quella commerciale basata sulla giustizia e sul reciproco riguardo, sulla crescente competizione nelle arti, in poche parole sull'umanità [*Humanität*] e sulle sue leggi eterne.

La nostra anima prova un intimo piacere quando avverte il beneficio del balsamo delle leggi naturali dell'umanità, e ancora di più quando lo vede diffondersi e guadagnare terreno fra gli uomini in virtù delle sue sole forze, anche loro malgrado. Nemmeno Dio, infatti, poteva privarli della facoltà di sbagliare. Però ha fatto sì che gli errori umani prima o poi si palesino come tali e divengano chiari a chiunque sia capace di far di conto. Nessun

governante prudente dell'Europa di oggi amministra le proprie provincie come un tempo facevano i re persiani o anche soltanto i romani. Se non per amore degli uomini, almeno per una miglior comprensione della cosa stessa, dal momento che nel corso dei secoli il calcolo politico si è fatto più certo, più semplice, più chiaro. Soltanto un folle si metterebbe a costruire piramidi egizie al giorno d'oggi e chiunque perda tempo in imprese tanto futili viene considerato stolto da tutto il mondo ragionevole. Se non per amore del popolo, almeno per calcolo economico. Giochi gladiatori cruenti e crudeli combattimenti di animali non sono più tollerati oggi. Il genere umano è passato per tutti questi selvaggi esercizi di gioventù ed è giunto infine a capire che il loro folle diletto non vale lo sforzo. Similmente, non abbiamo più bisogno di miseri schiavi romani o di iloti spartani da opprimere perché il nostro sistema è capace di produrre più agevolmente, con il lavoro di esseri liberi, gli stessi risultati che quegli antichi sistemi producevano con più costi e pericoli servendosi di bestie da soma umane. Verrà il tempo in cui ripenseremo alla nostra disumana tratta dei negri con il medesimo rammarico che riserviamo agli antichi schiavi romani o agli iloti di Sparta – se non per amore dell'umanità, per calcolo. Insomma, è il caso di lodare Dio per averci concesso, nella nostra natura debole e fallibile, la ragione, eterno raggio di luce proveniente dal suo sole, la cui è essenza è scacciare la notte e mostrare le cose come sono.

3. *Il progresso delle arti e delle invenzioni fornisce al genere umano mezzi sempre più efficaci per limitare o rendere innocuo ciò che perfino la natura non è riuscita a debellare.* Che sul mare si abbattessero tempeste era necessario: nemmeno la madre di tutte le cose ha potuto eliminare questo fenomeno atmosferico per il bene del genere umano. Al suo genere umano ha dato, però, un rimedio. Quale? L'arte nautica. Proprio grazie alle tempeste l'uomo ha progettato le sue ingegnossime navi in modo tale non solo da sfuggire alla tempesta, bensì da avvantaggiarsene veleggiando sulle ali del vento.

Smarrito in mare aperto, il navigante non poteva invocare i Tindaridi affinché gli apparissero per indicargli la rotta. Così si è creato la sua guida da sé – la bussola – e ha cercato nel cielo i suoi Tindaridi: il Sole, la Luna, le stelle. Armato di queste conoscenze osa dunque avventurarsi nell'oceano sconfinato, dalle massime altezze alle profondità più abissali.

La natura non avrebbe potuto privare l'uomo del fuoco – l'elemento della distruzione – senza privarlo ad un tempo della sua stessa umanità [*Menschheit*]. Che cosa gli ha dato mediante il fuoco? Migliaia di arti diverse. La arti non solo di domare la furia distruttiva del fuoco e renderlo innocuo, ma anche di utilizzarlo per moltissimi scopi utili.

Le cose non stanno diversamente per le passioni impetuose dell'uomo – vere e proprie tempeste di mare, fuoco divoratore –. È proprio grazie a queste passioni che il genere umano ha aguzzato l'ingegno ed escogitato innumerevoli rimedi, regole e tecniche non solo per contenerle, ma per indirizzarle al meglio, come dimostra la storia intera. Un'umanità [*Menschengeschlecht*] senza passioni non avrebbe mai coltivato la propria ragione, se ne starebbe ancora nelle caverne dei trogloditi.

La guerra divoratrice d'uomini, ad esempio, è stata per secoli un rozzo mestiere da briganti. A lungo gli uomini vi si sono lanciati colmi di passioni selvagge. Infatti, finché il suo esito era deciso dalla forza, dall'astuzia e dalla scaltrezza personali, era inevitabile che accanto a qualità molto nobili si coltivassero anche perniciose virtù assassine e predatorie, come dimostrano abbondantemente le guerre antiche, quelle medievali e perfino alcune moderne. Ma da questo mestiere nefasto è stata affinata, quasi contro la volontà degli uomini, l'arte della guerra. Coloro che l'hanno affinata, infatti, non sapevano che così facendo stavano minando le fondamenta stesse della guerra. Quanto

più il conflitto è divenuto un'arte sofisticata e quanto più, in particolare, è entrata a farne parte ogni sorta di ritrovati meccanici, tanto più la passione e la forza bruta dei singoli è divenuta inutile. Essi sono oggi ridotti a strumenti inanimati della strategia di un unico generale, agli ordini di pochi comandanti, e alla fine soltanto ai sovrani fu concesso di giocare a questo gioco caro e pericoloso, mentre in tempi antichi i popoli guerrieri vivevano pressoché costantemente in armi. Abbiamo incontrato prove di ciò non solo in diverse nazioni dell'Asia, ma anche presso i greci e i romani, i quali per molti secoli furono sul campo di battaglia quasi senza sosta: la guerra con i volschi durò 106 anni, quella con i sanniti 71, Veio fu sotto assedio per dieci anni come una seconda Troia e, per quanto riguarda i greci, i terribili 28 anni della guerra del Peloponneso sono sufficientemente noti. Ora, dal momento che in guerra la morte in battaglia è il minore dei mali, che i mali principali che in una guerra combattuta con passione si presentano in mille forme spaventose sono semmai i disastri e le pestilenze che si portano dietro gli eserciti o che opprimono le città sotto assedio, il caos brigantesco che domina in tutti i rami dell'industria e in tutti i ceti sociali – dobbiamo render grazie ai greci e ai romani, ma ancor di più all'inventore della polvere da sparo e agli ingegneri militari per aver trasformato il più brutale dei mestieri in un'arte e, infine, nella maggiore arte onorifica delle teste incoronate. Da quando i re praticano questo gioco onorifico in prima persona, disponendo di eserciti sterminati ma privi di passione, noi siamo al riparo, se non altro per l'onore dei generali, da assedi di 10 o guerre di 71 anni. Tanto più che queste ultime si aboliscono da sé per via della grandezza degli eserciti. Così il male ha generato, in ottemperanza a una legge immutabile della natura, qualcosa di buono: l'arte della guerra ha parzialmente estirpato la guerra. Grazie a essa si sono ridotti anche i saccheggi e le devastazioni, e ciò non per amicizia degli uomini, ma per l'onore del generale. Il diritto di guerra e il trattamento dei prigionieri sono divenuti incomparabilmente meno aspri di quel che erano persino presso i greci. Per non parlare della pubblica sicurezza, nata proprio negli Stati più bellicosi. Le strade di tutto l'Impero romano, ad esempio, erano sicure finché stavano sotto l'ala protettiva dell'aquila armata. In Asia e in Africa, al contrario, e perfino in Grecia, viaggiare era pericoloso per gli stranieri perché a questi paesi mancava la sicurezza di uno spirito collettivo. Così il veleno si trasforma in medicina, quando diviene un'arte. Le singole stirpi sono tramontate, ma l'intero immortale sopravvive al dolore delle parti caduche e apprende il bene perfino dal male. Ciò che vale per l'arte della guerra vale a maggior ragione per l'arte politica [*Staatskunst*] – solo che si tratta di una scienza più ardua, poiché in essa è riunito il bene del popolo intero. Anche il selvaggio americano ha la sua arte politica, che però è assai limitata perché reca vantaggio ad alcune singole tribù ma non assicura la sopravvivenza dell'intero popolo. Molte piccole nazioni si sono logorate vicendevolmente; altre sono state indebolite a tal punto che probabilmente l'infame confronto con il vaiolo, la grappa e l'avidità degli europei riserverà loro il medesimo destino. Quanto più l'ordinamento statale è divenuto – in Asia e in Europa – un'arte, tanto più lo Stato è solido al suo interno, tanto più condivide le fondamenta con gli altri in modo tale che se cade uno non possono non crollare anche gli altri. Così si regge la Cina, così si regge il Giappone: antichi edifici collegati nelle fondamenta. Ancora più sofisticati furono gli ordinamenti statali dei greci, le cui più eminenti repubbliche combatterono per secoli per trovare un equilibrio politico. Ad unirle furono i pericoli comuni e se l'unione fosse stata perfetta, quel popolo valente avrebbe potuto resistere gloriosamente a Filippo e ai romani, così come aveva trionfato su Dario e su Serse. Il vantaggio di Roma era la cattiva politica dei popoli vicini, aggrediti e sconfitti perché divisi. La stessa sorte toccò a Roma quando si degradarono le sue arti

politiche e militari, come pure alla Giudea e all'Egitto. Se lo Stato è ben ordinato, il popolo non tramonta – nemmeno se viene sconfitto, come dimostra perfino la Cina nonostante tutti i suoi errori.

L'utilità delle arti sofisticate è ancora più evidente quando si tratta dell'economia di un paese, del suo commercio, del suo apparato giudiziario, delle sue scienze e della sua industria. In tutti questi ambiti è evidente che l'arte più sviluppata comporta maggior vantaggio. Un vero mercante non inganna, perché nessuno si è mai arricchito con l'inganno. Così un vero dotto non si vanta di una scienza falsa, un giurista degno di questo nome non si comporta in modo consapevolmente iniquo, perché se lo facessero si professerebbero non maestri ma apprendisti della loro arte. È altrettanto certo che verrà un tempo in cui anche l'uomo di Stato irragionevole si vergognerà della propria irragionevolezza, in cui essere un tiranno dispotico apparirà tanto ridicolo e assurdo quanto è sempre apparso abominevole: cioè quando sarà chiaro come il giorno che la politica irragionevole non ha fatto bene i conti e che, contrariamente alle sue attese, non ha nulla da guadagnare. Perciò si scrive la storia, e per tutto il suo corso si mostreranno chiaramente le evidenze di questo assunto. Dovevano venire prima tutti gli errori dei governi affinché l'uomo apprendesse infine, dopo tutto il disordine, che il benessere della sua specie non si regge sull'arbitrio, ma su una legge naturale inerente alla sua essenza: sulla ragione e sull'equità. Ci accingiamo ora a illustrare questa legge, nella speranza che la forza interiore della verità possa infondere luminosità e forza alla sua esposizione.

III. Il genere umano è destinato a percorrere molti gradi di civiltà e ad attraversare altrettante trasformazioni, ma la stabilità del suo benessere si fonda essenzialmente e unicamente sulla ragione e sull'equità

Prima legge di natura. Nelle scienze matematiche della natura è dimostrato che, affinché una cosa giunga al proprio regime permanente [*Beharrungszustand*], è richiesto sempre un qualche genere di perfezione, un qualche massimo o minimo determinato dal modo di agire delle sue forze. Ad esempio il nostro pianeta non potrebbe sussistere durevolmente se il centro della sua gravità non si trovasse nel suo punto più profondo e se le forze che provengono da esso e quelle che agiscono su di esso non si equilibrassero armoniosamente. Questa eccellente legge di natura dice che tutto ciò che esiste reca in sé la propria verità, bontà e necessità fisica come nucleo della propria esistenza.

Seconda legge di natura. È parimenti dimostrato che la perfezione e la bellezza delle cose composte e limitate, o dei loro sistemi, riposano su un tale massimo. Infatti il simile e il dissimile, la semplicità dei mezzi e la pluralità degli effetti, l'impiego minimo di forze per conseguire lo scopo più certo e fecondo – tutto ciò forma una sorta di simmetria e proporzione armonica, alla quale la natura si attiene ovunque: nelle leggi del suo moto, nella forma delle sue creature, su grande scala così come nel dettaglio. In ciò la imitano, per quanto possono, le arti dell'uomo. A tale proporzione concorrono, limitandosi vicendevolmente, diversi criteri, tali per cui ciò che per uno si accresce, per l'altro si rimpicciolisce, i quali fanno sì che infine l'intero composito consegua la sua forma più bella ed economica e con ciò la sua stabilità, la sua bontà, la sua verità. Assai pregevole è questa legge, che bandisce dalla natura il disordine e l'arbitrio e che ci mostra, in ogni elemento parziale, mutevole e limitato dell'ordine universale, una regola di bellezza suprema.

Terza legge di natura. È parimenti dimostrato che, quando un essere o un sistema di

esseri viene allontanato dal regime permanente della sua verità, bontà e bellezza, esso tende per forza propria a riavvicinarsi ad essa, con movimento oscillante ovvero asintotico, perché al di fuori di essa non trova stabilità. Quanto più numerose e vivaci sono le forze, tanto meno quieto e lineare il movimento, tanto più violente le oscillazioni con cui riconduce l'essere turbato al bilanciamento delle sue forze, all'armonia del loro moto e dunque alla condizione di equilibrio che appartiene alla sua essenza.

Siccome, poi, il genere umano – così nel suo complesso come nei singoli individui o nelle singole società e nazioni – è un sistema naturale stabile di forze vitali le più varie, è il caso di domandarsi: in che cosa consiste questa stabilità? In che punto sono concentrate la sua bellezza, verità e bontà? Quale via lo riconduce al suo regime permanente ogni volta che – come spesso vediamo accadere nella storia e nell'esperienza – se ne allontana?

1. L'umanità è un sistema di disposizioni e di forze tanto ricco e grandioso che, siccome la natura poggia sull'individualità determinatissima, tali forze e disposizioni non potevano che manifestarsi distribuite su tutta la Terra fra milioni di individui. Ciò che sulla Terra può nascere, nasce, e, se trova il proprio regime permanente secondo leggi di natura, ci si conserva. Così, ogni singolo uomo porta in sé – nella forma del suo corpo e nel carattere della sua anima – la simmetria per la quale è fatto e alla quale si deve formare. Essa attraversa tutti i generi e le forme dell'esistenza umana, dalla deformità patologica che stenta a mantenersi in vita fino alla fulgida figura di un semidio greco, dall'ardore passionale del cervello di un negro fino alla sapienza più pregevole. Nei loro errori e sviamenti, attraverso l'educazione, il bisogno, l'esercizio, tutti i mortali ricercano la simmetria delle proprie forze, poiché in essa soltanto risiede il pieno godimento della loro esistenza; ma solo pochi fortunati la conseguono in tutta la sua purezza e magnificenza.

2. Siccome il singolo uomo da solo non può vivere che in modo assai imperfetto, ogni società dà vita a *un massimo superiore di forze cooperanti*. Nella confusione dello stato selvaggio, tali forze si scontrano le une contro le altre finché, secondo un'infallibile legge di natura, le regole contrastanti si limitano vicendevolmente dando luogo a un movimento equilibrato e armonico. Così le nazioni si diversificano in base al luogo, al tempo e al loro carattere intrinseco, e ognuna reca in se stessa la misura della propria perfezione, la quale è incomparabile alle altre. Dunque: quanto più puro e più bello fu il massimo raggiunto da un popolo, quanto più utili gli oggetti prodotti dalle sue forze migliori, quanto più stretto e sicuro il legame che univa intimamente i membri dello Stato e li guidava verso questi fini buoni, tanto più stabile fu la nazione, tanto più nobile risplende la sua immagine nella storia dell'umanità. Il cammino percorso finora attraverso alcuni popoli ci ha mostrato quanto mutasse il fine cui essi indirizzavano i loro sforzi a seconda del luogo, del tempo e delle circostanze. Per i cinesi si trattava di una morale politica raffinata, per gli indiani di una specie di purezza ritirata in sé stessa, di tacita operosità e capacità sopportazione, per i fenici di spirito marinaresco e ardore commerciale. La civiltà greca, specialmente ateniese, ha ricercato il massimo della bellezza sensibile nell'arte così come nei costumi, nella scienza e nella politica. A Sparta e a Roma le virtù più importanti erano, seppure in modo diverso, quelle dell'eroismo patriottico. Poiché tutto ciò dipende in gran parte dal luogo e dal tempo, nei tratti distintivi della loro gloria nazionale i popoli antichi sono pressoché incomparabili.

3. Eppure vediamo che in tutti loro agisce *Un principio*, ossia *una ragione umana*, impegnata a trarre l'uno dai molti, l'ordine dal disordine, la bellezza simmetrica e durevole dell'intero dalla molteplicità delle forze e degli intenti. Nelle informi rocce artificiali con cui il cinese adorna i suoi giardini, nelle piramidi egizie, nell'ideale greco,

ovunque si riconosce, seppure in gradi diversi, il piano deliberato di un intelletto pensante. Quanto più finemente ha pensato questo intelletto, tanto più si è avvicinato al punto più alto nel suo ambito, alla sommità dalla quale non si può deviare né a destra né a sinistra, tanto più le sue opere sono assurte a modello e regola eterna per l'umano intelletto. Non si può pensare a nulla di più elevato delle piramidi egizie, ad esempio, o di molte opere d'arte greche e romane. Si tratta di soluzioni di problemi dell'intelletto umano tanto nette e cristalline da non lasciare spazio alcuno a speculazioni arbitrarie circa l'essere effettivamente risolto il problema o la possibilità di una soluzione migliore. In queste opere trova pieno compimento il concetto puro di ciò che esse devono essere, e lo fa nel modo più semplice, ricco e bello. Ogni deviazione da esse sarebbe un errore, e se tale errore dovesse ripetersi e moltiplicarsi in mille modi, comunque si dovrà sempre ritornare a quel fine che è supremo nel suo campo ed è Un punto soltanto.

4. Attraverso tutte le nazioni civili che abbiamo considerate finora e che seguiranno a considerare si snoda dunque, lungo linee molto storte e divergenti, una catena: *la catena della civiltà* [*Kette der Kultur*]. In ogni nazione essa descrive grandezze crescenti e calanti e raggiunge il massimo in molti ambiti diversi. Molti di questi risultati si escludono o si inibiscono vicendevolmente, ma alla fine una simmetria si delinea nell'intero. Sarebbe dunque ingannevole e fallace voler inferire, da una perfezione di una nazione, tutte le altre. Il fatto che Atene, ad esempio, avesse dei bravi oratori, non significa che avesse anche la forma di governo migliore. E se la Cina ha sviluppato una morale così pregevole, non per questo il suo Stato è uno Stato modello. La forma di governo riguarda un massimo di tutt'altro genere rispetto a quello cui tendono la limpida massima morale o il discorso pieno di pathos – sebbene sia vero che in una nazione, in fin dei conti, tutte queste cose si tengono insieme, sia pure per reciproca esclusione o limitazione. Il massimo da cui dipende la felicità degli Stati non è altro che il legame comunitario perfetto, anche nel caso in cui il popolo debba spogliarsi, in suo favore, di alcune delle sue splendide qualità.

5. Ogni massimo che una nazione raggiunge con le sue insigni fatiche non può né deve durare in eterno: è solo *un* punto sulla linea del tempo, la quale non cessa di avanzare, mentre l'eccellente risultato è tanto più soggetto alla scomparsa e all'oblio quanto più numerose sono le condizioni da cui è dipeso. Una nazione può ritenersi fortunata se i suoi modelli si confermano la regola di altre epoche, perché le nazioni che le succedono immediatamente sono generalmente troppo vicine e sovente declinano proprio nel tentativo di superarla. A declinare nel modo più rapido dal punto di massima ebollizione fino al congelamento sono spesso proprio i popoli più vivaci e attivi.

La storia delle singole scienze, o delle singole nazioni, ha il compito di misurare questi punti massimi. Sarebbe bello se disponessimo di una tale storia almeno dei popoli più famosi e delle epoche più note. Ora però si tratta soltanto della storia degli uomini in generale e del loro regime permanente in forme e climi diversi. Quest'ultimo non è altro che l'umanità [*Humanität*], vale a dire la ragione e l'equità in tutte le classi degli uomini, in tutti i loro affari. Ciò non dipende dall'arbitrio di un sovrano o dal potere persuasivo della tradizione, bensì dalle leggi naturali su cui si fonda l'essenza del genere umano. Anche le più corrotte fra le sue istituzioni ci rammentano: "Se non serbassimo in noi alcun barlume di ragione e di equità, da molto tempo non ci saremmo più, anzi non saremmo mai nati". Occorre considerare questo punto scrupolosamente, poiché è di qui che si dipana l'intero tessuto della storia umana.

In primo luogo. Che cos'è che apprezziamo, cos'è che ci interessa nelle opere umane? La ragione, il piano, il proposito. Se manca tutto ciò, nulla di umano [*nichts*

Menschliches] è compiuto. Ciò che si manifesta è un potere cieco. Ovunque il nostro intelletto si inoltri nel vasto campo della storia, ciò che ricerca è sempre e soltanto se stesso; e se stesso ritrova. Quanto più le sue valide imprese hanno colto la pura verità e bontà umana, tanto più durevoli, utili e belle si sono rivelate le sue opere, tanto più si incontrano, fra le loro regole, lo spirito e il cuore di tutti i popoli di tutte le epoche. Su cosa siano l'intelletto puro e la morale equa concordano tutti: da Socrate a Confucio, da Zoroastro a Platone a Cicerone. Nonostante le innumerevoli differenze, tutti loro hanno insistito su un punto, su cui poggia l'intera nostra stirpe. Come il viandante non conosce diletto più dolce che scoprire dovunque, anche dove non se l'aspetta, tracce di uno spirito affine, pensante, senziente, così è per noi una gioia udire, nella storia della nostra specie, l'eco di tutte le stagioni e di tutti i popoli, che nelle anime più nobili fa risuonare la pura bontà e verità dell'uomo. Come la mia ragione cerca il nesso delle cose e il mio cuore si rallegra quando lo trova, allo stesso modo ogni persona retta lo ha cercato, e forse lo ha solo visto dal suo punto di vista diverso dal mio e lo ha descritto con altre parole. Se si è sbagliato, lo ha fatto a proprio e a mio vantaggio, mettendomi in guardia dal compiere il medesimo errore. Laddove mi corregge, mi istruisce, mi rinfranca e mi incoraggia, costui è mio fratello e partecipa con me della stessa anima del mondo, dell'unica ragione umana, dell'unica verità umana.

In secondo luogo. Come in tutta la storia non vi è nulla che ci allieti tanto quanto trovare un uomo ragionevole e buono che è rimasto tale a tutte le età e in tutte le sue opere, a dispetto dei rivolgimenti della sorte, così non possiamo che rammaricarci mille volte di più quando vediamo anche grandi uomini e personaggi virtuosi sviare dalla loro ragione, con conseguenze necessariamente nefaste. Di simili angeli caduti nella storia dell'umanità se ne incontrano fin troppo spesso, e ci si lamenta allora della forma imperfetta che serve da organo alla ragione umana. Quanto poco sopportiamo noi mortali senza abbatteci, quante poche circostanze straordinarie sappiamo tollerare senza deviare dal nostro cammino! Ad alcuni è bastato il fuoco fatuo di un piccolo onore, di un barlume di felicità o di una circostanza inattesa per farsi trascinare in basso, verso le paludi e gli abissi. Altri non sono riusciti e tenersi, hanno preteso troppo da se stessi e sono affondati impotenti. Quando vediamo queste persone infelicamente felici al bivio del loro destino e ci accorgiamo che si sentono venire meno la forza di mantenersi ragionevoli, equi e felici, un senso di compassione s'impadronisce di noi. La furia gli sta alle calcagna, pronta ad afferrarli e a scaraventarli loro malgrado oltre la linea della moderazione: ora che li ha presi, essi scontano forse per tutta la vita le conseguenze di una piccola, momentanea stoltezza. Oppure, quando la fortuna li innalza troppo ed essi si sentono ormai giunti al culmine della felicità, che altro attende il loro spirito presago se non la volubilità di questa dea fedifraga e l'infelicità che nasce dal seme stesso delle iniziative propizie? Invano volgi lo sguardo, o Cesare misericordioso, quando ti viene portata la testa del tuo nemico sconfitto Pompeo, ed erigi un tempio a Nemese. Hai ormai oltrepassato il limite della fortuna come il Rubicone: la dea è rimasta indietro e proprio ai piedi della statua di Pompeo cadrà sanguinante il tuo corpo. Le cose stanno così anche per gli ordinamenti di interi paesi, i quali dipendono sempre soltanto dalla ragione o sragione di quei pochi che ne sono o se ne dicono i padroni. Anche la migliore delle istituzioni, i cui frutti benefici l'umanità si è ripromessa di cogliere per secoli, viene spesso mandata in rovina dalla dissennatezza di un singolo che invece di piegare i rami abbatte l'albero. Così come i singoli individui, anche i regni non sopportano nulla meno della propria fortuna, indipendentemente da chi li governa: se despoti e monarchi o invece il senato e il popolo. Il popolo e il despota sono i meno capaci di intendere il cenno ammonitore della dea del

destino: obnubilati dall'eco del proprio nome e dallo splendore di una gloria vana, si lanciano oltre i limiti dell'umanità [*Humanität*] e della prudenza per rendersi conto delle conseguenze della loro stoltezza quando ormai è troppo tardi. Tale fu il destino di Roma, di Atene e di molti altri popoli. E simile fu quello di Alessandro, così come della gran parte dei conquistatori che hanno messo il mondo a soqquadro: poiché l'ingiustizia corrompe ogni paese e la sragione ogni affare umano. Ecco le furie del destino; la mala sorte è solo la sorella minore, la terza compagna di questa terribile alleanza.

Grande padre degli uomini, quale lezione ad un tempo semplice e difficile hai dato ai tuoi figli sulla Terra per il loro lavoro quotidiano! Essi non hanno altro da apprendere che ragione ed equità. Se solo le esercitano, ecco che pian piano la luce si fa spazio nella loro anima, la bontà nel loro cuore, la perfezione nel loro Stato, la felicità nella loro vita. In virtù di questi doni, anche il negro può – se li applica fedelmente – costruire la società come un greco, anche il troglodita come un cinese. L'esperienza verrà loro in soccorso mentre la ragione e l'equità conferiranno stabilità, bellezza e simmetria ai suoi affari. Se invece decideranno di abbandonare le guide essenziali della loro vita, che altro potrà far perdurare la loro felicità e sottrarli alle dee vendicative della disumanità [*Inhumanität*]?

In terzo luogo. Al tempo stesso rileviamo che, quando nel genere umano [*Menschheit*] viene meno la simmetria della ragione e dell'umanità [*Humanität*], è raro che essa vi faccia ritorno altrimenti che attraverso violente oscillazioni da un estremo all'altro. Una passione turba l'equilibrio della ragione, un'altra le si rovescia addosso come tempesta, e così passano gli anni e i secoli molte volte nella storia prima che tornino giorni tranquilli. Così Alessandro rompe l'equilibrio di una vasta regione e la bufera infuriò a lungo anche dopo la sua morte. Così Roma privò il mondo della pace per più di mille anni, e ci vollero i popoli selvaggi di mezzo mondo per ristabilire lentamente l'equilibrio. Questi sconvolgimenti di popoli e paesi non fanno certo pensare al quieto incedere di un asintoto. Si può dire che anzi l'andamento complessivo della civiltà sulla Terra non ricorda quasi mai, nel suo frammentato zigzagare, nelle sue sporgenze e rientranze, una corrente che fluisce placida, ma semmai l'impetuoso precipitare delle acque in una cascata di montagna. Ciò è dovuto in primo luogo alle passioni degli uomini. Ed è pure evidente che l'intero ordine della nostra specie è stato costruito e calibrato per sopportare simili oscillazioni. Come noi camminando inciampiamo continuamente di qua e di là e nondimeno, passo dopo passo, avanziamo, così va il progresso della civiltà nel genere umano e nei popoli. Come individui sperimentiamo spesso entrambi gli estremi prima di quietarci nel centro, simili a pendoli. In perpetua alternanza si avvicendano le generazioni e il figlio, a dispetto della continuità lineare esatta dalla tradizione, prosegue la storia a modo suo. Aristotele si è preoccupato di distinguersi da Platone, Epicuro da Zenone, e soltanto la posterità pacificata e imparziale poté valersi di entrambi i termini dell'antitesi. In modo simile il meccanismo del nostro corpo si conserva durevolmente in salute grazie all'opera del tempo che procede verso il bene del genere umano attraverso un antagonismo necessario. Per quanto il fiume della ragione possa torcersi e infrangersi in meandri e deviazioni, esso sgorga sempre dalle sorgenti eterne della verità e la sua natura è di non smarrirsi lungo il percorso. Chi vi attinge, genera durata e vita.

Del resto, sia la ragione che l'equità si fondano su *un'unica legge di natura*, dalla quale discende anche la consistenza della nostra essenza. La ragione misura e confronta il nesso delle cose per ordinarle secondo proporzioni simmetriche e stabili. L'equità non è altro che la simmetria morale della ragione, la formula dell'equilibrio di forze contrastanti sulla cui armonia si regge l'intero cosmo. Un'unica e medesima legge estende il proprio vigore dal Sole e tutte le stelle fino alla più piccola azione umana. A conservare tutti gli esseri e

i loro sistemi è soltanto una cosa: *quella proporzione delle loro forze che consente ordine e quiete periodici.*

IV. La ragione e l'equità, col passare del tempo, secondo leggi immanenti alla loro stessa natura, devono guadagnare terreno fra gli uomini e promuovere un'umanità [*Humanität*] più duratura

Tutti i dubbi e i lamenti degli uomini riguardo allo smarrimento e al progresso appena percettibile del bene nella storia derivano dal fatto che l'infelice viandante vede soltanto un tratto troppo breve del proprio cammino. Se ampliasse il proprio sguardo e confrontasse in modo imparziale solo le epoche storiche che noi conosciamo più esattamente, se, inoltre, penetrasse nella natura dell'uomo e considerasse cosa sono ragione e verità, allora dubiterebbe tanto poco del loro avanzamento quanto poco dubita delle più certe verità di natura. Per millenni si è creduto che il nostro Sole e tutte le stelle fisse fossero immobili; ora un telescopio ben costruito non ci permette più di dubitare del loro movimento. Così, a suo tempo, una connessione più esatta delle epoche nella storia della nostra specie ci mostrerà questa verità piena di speranza non soltanto superficialmente, bensì rendendo determinabili le leggi secondo le quali, grazie alla natura umana, avviene questo progresso, nonostante tutto l'apparente disordine. Al margine della storia antica, sul quale mi trovo adesso come nel mezzo, sottolineo per il momento soltanto alcuni principi universali che ci serviranno da stelle polari nel proseguo del nostro cammino.

Primo. *I tempi si concatenano in virtù della loro natura; così anche il figlio dei tempi, il succedersi delle generazioni umane, si connette con tutti i suoi effetti e produzioni.*

Non possiamo negare attraverso sofisma alcuno che la nostra Terra sia diventata più vecchia nel corso dei millenni e che questa viandante intorno al Sole sia parecchio cambiata dalla sua origine. Nelle sue viscere vediamo com'era fatta un tempo e ci basta guardare intorno a noi per vedere com'è fatta adesso. Non rimbomba più l'oceano; quieto è sprofondato nel suo letto, le correnti erranti hanno trovato la propria riva e tanto la vegetazione quanto le creature organiche hanno percorso nelle loro specie un'incessante successione di anni. Ora, come fin dalla creazione della nostra Terra nessun raggio di sole è andato perduto su di essa, così nessuna foglia caduta da un albero, nessun seme volato via da una pianta, nessun cadavere di un animale marcescente e ancora meno un'azione di un essere vivente è rimasta senza effetto. La vegetazione, ad esempio, è cresciuta e si è diffusa quanto poteva: ogni specie vivente si è accresciuta nei limiti che la natura le ha posto attraverso altri esseri viventi e, tanto la solerzia dell'uomo, quanto persino l'insensatezza delle sue devastazioni, sono divenute, nelle mani del tempo, uno strumento operoso. Sulle macerie delle sue città distrutte fioriscono nuove contrade: gli elementi sparsero su di loro la polvere dell'oblio e presto giunsero nuove generazioni che costruirono a partire dalle antiche rovine e sopra di esse. L'onnipotenza stessa non può fare in modo che la conseguenza non sia tale: non può ripristinare la Terra così com'era millenni fa facendo sì che tutti questi millenni, con tutti i loro effetti, non siano mai esistiti.

Nell'avanzare dei tempi, dunque, giace già un progresso del genere umano, nella misura in cui anch'esso appartiene alla serie dei figli della Terra e del tempo. Se ora apparisse il padre degli uomini e vedesse la propria stirpe, come si meraviglierebbe! Il suo corpo era costruito per una Terra giovane e la sua struttura, la successione dei suoi pensieri e i suoi

modi di vivere dovevano essere adatti alla conformazione degli elementi di allora; in sei millenni e più sono cambiate molte cose. Ora l’America non è già più sotto molto aspetti ciò che era al tempo della sua scoperta; in un paio di millenni si leggerà la sua antica storia come un romanzo. Così noi leggiamo la storia della conquista di Troia e cerchiamo inutilmente la sua posizione, per tacere della tomba di Achille o degli eroi simili a divinità. Sarebbe un bel contributo alla storia dell’umanità se si raccogliessero con esattezza capace di discernimento tutte le notizie degli antichi sul loro aspetto e la loro statura, sui loro alimenti e sulla quantità del loro cibo, sulle loro occupazioni quotidiane e sui modi di dilettersi, sul loro modo di pensare in merito all’amore e al matrimonio, alle passioni e alla virtù, all’impiego della vita e a ciò che segue l’esistenza terrena. Certamente anche in questo breve lasso di tempo si potrebbe già riscontrare un progresso della specie che, per l’appunto, mostra sia la stabilità della natura eternamente giovane, sia i mutamenti continui della nostra antica Madre Terra. Essa non si cura della sola umanità; porta tutti i suoi figli in Un grembo, nelle stesse braccia materne: quando *uno* muta, devono mutare tutti.

Che questo avanzamento delle epoche abbia influenzato anche il modo di pensare del genere umano è innegabile. Si inventi, si canti ora un’*Iliade*, si scriva come Eschilo, Sofocle e Platone; è impossibile. Il semplice animo infantile [*Kindersinn*], il modo disinvolto di guardare il mondo, in breve, la gioventù greca, è finita. È lo stesso con gli ebrei e i romani. Per contro, sappiamo e conosciamo una serie di cose che né gli ebrei, né i romani conoscevano. Un giorno ha istruito l’altro, e così il secolo ha insegnato a quello successivo. La tradizione si è arricchita: la musa dei tempi, la storia stessa, parla con centinaia di voci, suona da cento flauti. Nell’enorme palla di neve che le epoche hanno spinto fino a noi può esserci tanto lordume, tanto smarrimento quanto si vuole; questo stesso smarrimento è un figlio dei secoli che poteva sorgere solo dall’infaticabile trascinarsi di *una* sola e medesima cosa. Dunque, ogni ritorno ai tempi antichi, persino il famoso anno Platonico⁵, è una finzione: è impossibile secondo il concetto del mondo e dell’epoca. Continuiamo a nuotare; però il fiume non ritorna mai alla propria sorgente, come se non fosse mai nato.

Secondo. *L’abitazione degli uomini rende riconoscibile l’avanzamento della nostra specie in modo ancora più manifesto*. Dove sono i tempi in cui i popoli vivevano qua e là nelle loro caverne come trogloditi, sedevano dietro le loro mura e ogni straniero era per loro un nemico? Allora, con il solo e semplice trascorrere del tempo, nessuna caverna, nessun muro fu più d’aiuto. Gli uomini dovevano conoscersi reciprocamente, infatti sono tutti quanti solo *una* specie su *un* non grande pianeta. È abbastanza triste che dappertutto si siano conosciuti inizialmente come nemici e si siano guardati come lupi; ma anche questo apparteneva all’ordine della natura. Il debole temeva il forte, il truffato il truffatore, colui che veniva scacciato quello che poteva scacciarlo di nuovo, insomma, il bambino innocente temeva ogni straniero. Questo timore giovanile e tutto ciò per cui se ne abusò non poteva però mutare il corso della natura: il vincolo dell’unione tra diverse nazioni venne stretto, seppure inizialmente – per via della rozzezza degli uomini – solo con asprezza. Lo sviluppo della ragione può sciogliere il nodo, ma non può dissolvere il legame, né tanto meno annullare tutte le scoperte che ormai sono state fatte. Cosa sono la storia della terra [*Erdgeschichte*] di Mosè e Orfeo, di Omero ed Erodoto, di Strabone e Plinio di fronte alla nostra? Cos’è il commercio dei fenici, dei greci e dei romani di fronte al commercio d’Europa? E così, con ciò che è accaduto finora, ci viene dato in mano

⁵ Riferimento al *Timeo* platonico (39d-40a).

anche il filo d'Arianna per capire ciò che accadrà in futuro. L'uomo, fintanto che è uomo, non desisterà dall'attraversare in lungo e in largo il suo pianeta finché non gli sarà interamente noto: né le correnti del mare, né i naufragi, né i tremendi iceberg e pericoli del nord e del sud del mondo lo tratterranno, poiché essi finora non hanno potuto trattenerlo nemmeno nei tempi in cui l'arte della navigazione era assai carente. La scintilla per tutte queste imprese risiede nel suo petto, nella natura umana. Lo incoraggeranno la curiosità e l'insaziabile desiderio di guadagno, di fama, di scoperte e di maggiore forza, persino i nuovi bisogni e le insoddisfazioni che si trovano inevitabilmente nell'attuale corso delle cose. E coloro che nelle epoche passate hanno sconfitto i pericoli, celebri modelli di successo, lo animeranno ancora di più. La volontà della provvidenza verrà dunque promossa attraverso impulsi buoni e cattivi, finché l'uomo non conoscerà la propria intera specie e opererà su di lei. A lui è data la Terra e non si arrenderà finché non sarà interamente sua, almeno secondo l'intelletto e l'utilità. Non ci vergogniamo già ora che la metà del nostro pianeta ci sia rimasta così a lungo ignota, come se fosse il lato nascosto della Luna?

Terzo. *Fino ad ora tutta l'attività dello spirito umano, in forza della sua interna natura, non ha teso ad altro che a mezzi per fondare più profondamente l'umanità [Humanität] e la cultura della nostra specie e per diffonderle ulteriormente.* Quale immane avanzamento è quello che va dalla prima zattera che solcò le acque fino a una nave europea! Né l'inventore della prima, né i numerosi inventori delle arti e delle scienze che riguardano la navigazione, pensavano a ciò che si sarebbe sviluppato dalla composizione delle loro scoperte. Ciascuno seguiva il proprio impulso al bisogno o alla curiosità e solo nella natura dell'intelletto umano, nella connessione di tutte le cose, si trovava che nessun tentativo, nessuna scoperta, poteva essere inutile. Come di fronte al miracolo di un altro mondo, quegli isolani, che non avevano mai visto una nave europea, si meravigliarono di fronte a quell'enorme colosso e si meravigliarono ancora di più quando videro che uomini come loro potevano a piacimento dirigerlo sulle selvagge profondità del mare. Se il loro stupore fosse potuto diventare considerazione razionale di ogni grande scopo e di ogni piccolo strumento in questo artificiale mondo natante, come si sarebbe elevata più in alto la loro ammirazione per l'umano intelletto. Dove non giungono d'ora in poi attraverso quest'unico strumento le mani degli europei? Dove giungeranno in futuro?

E come quest'arte, così il genere umano ha inventato in pochi anni un'immane quantità di arti che diffondono la sua potenza sull'aria, sull'acqua, sul cielo e sulla Terra. Ebbene, se riflettiamo sul fatto che solo poche nazioni hanno partecipato a questo conflitto delle attività spirituali, mentre la maggior parte rimaneva assopita nelle sue antiche abitudini; se consideriamo che quasi tutte le invenzioni della nostra specie risalgono a tempi molto recenti e che non esiste quasi traccia alcuna, rovina alcuna che non sia intrecciata con la nostra storia recente, quale prospettiva ci offre nelle infinite epoche future quest'attività dello spirito umano che si rivela nella storia! Quanto è stato ideato, inventato, prodotto, sistemato e conservato per le epoche future nei pochi secoli durante i quali la Grecia prosperava, nei pochi secoli della nostra nuova cultura, nella più piccola parte del mondo – in Europa – e pressappoco nella più piccola parte di essa! Come un seme fecondo, le scienze e le arti germogliarono a bizzeffe e una nutriva le altre, una le entusiasmava e le risvegliava. Come quando viene sfiorata una corda non solo tutto ciò che è dotato di suono risuona in armonia con essa, ma le sue note armoniche riproducono, sempre più flebilmente e fino all'impercettibile, il suono che ha riecheggiato, lo spirito umano inventava e creava quando veniva sfiorata una parte armonica della sua interiorità. Non appena egli si imbatteva in un nuovo accordo, in un creato dove tutto è interconnesso,

non potevano che scaturirne numerose nuove relazioni.

Eppure si domanderà: come sono state applicate tutte queste arti e invenzioni? Si sono elevate attraverso di esse la ragione pratica e l'equità, quindi la vera cultura e beatitudine del genere umano? Mi richiamo a ciò che ho detto poco sopra sul ruolo dei disordini nell'intero regno del creato e cioè che quest'ultimo, secondo un'interna legge della natura, non può conservare alcuna durata senza ordine, durata alla quale nondimeno tendono tutte le cose. Il coltello affilato nelle mani del bambino lo ferisce. Tuttavia, l'arte che inventò e affilò il coltello è una delle più indispensabili. Non tutti coloro che hanno bisogno di questo strumento sono bambini e anche il bambino imparerà dal proprio dolore ad utilizzarlo in maniera più adeguata. Una supremazia artificiosa nelle mani del despota e un lusso straniero in un popolo privo di leggi che lo regolino sono strumenti altrettanto mortali. Il danno stesso, però, rende gli uomini più saggi e, presto o tardi, la scienza che creò sia il lusso, sia il dispotismo, deve anzitutto relegarli entrambi entro i propri confini, trasformandoli così in un bene reale. Ogni lama d'aratro mal forgiata si affila da sé attraverso l'utilizzo prolungato, ruote e ingranaggi, inutili da nuovi, ottengono semplicemente attraverso la messa in movimento la più agevole e ben fatta epicicloide. Così, col tempo, anche nelle forze dell'uomo l'abuso eccessivo si trasforma in buon utilizzo. Attraverso estremi e fluttuazioni da ambo i lati, alla fine viene necessariamente raggiunto il giusto mezzo di una prosperità duratura in un moto regolare. Solo ciò che deve [soll] accadere nel regno umano deve [muss] essere compiuto dall'uomo. Soffriamo a causa delle nostre stesse colpe, finché non impariamo l'uso migliore delle nostre forze, senza attendere miracoli dalla divinità.

Quindi non possiamo nemmeno avere dubbi che ogni buon impiego dell'intelletto umano un giorno debba necessariamente promuovere e promuoverà l'umanità [Humanität]. Da quando si impose l'agricoltura scomparve il cannibalismo e l'uomo smise di cibarsi di ghiande. Egli capì di poter vivere in modo più umano [humaner], migliore e con più decoro dei dolci doni di Cerere che della carne dei propri fratelli o delle ghiande, dunque venne costretto a vivere di conseguenza attraverso le leggi di uomini più saggi. Da quando l'uomo imparò a costruire case e città, non abitò più nelle caverne; sotto le leggi di uno Stato non si colpì più a morte il povero straniero. Così il commercio avvicinò i popoli e, quanto più ne viene compreso il vantaggio, tanto più quegli omicidi, oppressioni e inganni – che sono sempre stati un segno di ignoranza nel commercio – devono necessariamente diminuire. Attraverso ogni incremento delle arti utili è salvaguardata la proprietà degli uomini, alleviata la loro fatica, allargata la loro sfera d'azione, perciò viene necessariamente posto il fondamento per un ulteriore incremento dell'umanità [Humanität]. Quale fatica, ad esempio, venne tolta di mezzo attraverso la sola invenzione della stampa! Quale grande corso dei pensieri, delle arti e delle scienze umani promosso attraverso di essa! Si avventuri ora un Qin Shi Huang europeo nell'impresa di annientare la letteratura di questo continente: gli sarà impossibile. Se fenici e cartaginesi, greci e romani, avessero avuto quest'arte, il tramonto della loro letteratura non sarebbe stato tanto facile da ottenere per i suoi distruttori, anzi, sarebbe stato quasi impossibile. Lasciate che i popoli selvaggi invadano l'Europa: non terranno testa alla nostra arte militare e nessun Attila si espanderà più dal Mar Nero e dal Mar Caspio fino ai Campi Catalunici⁶. Lasciate sorgere preti, smidollati, fanatici e tiranni quanti se ne vogliano; mai più riporteranno la notte dei secoli medioevali.

Ora, così come non si può immaginare un'utilità più grande di un'arte umana e divina

⁶ Riferimento alla battaglia dei Campi Catalunici (451 d.C.) in cui Attila venne sconfitto dalle forze romane alleate con i Visigoti.

che non solo ci dona luce e ordine, ma che per sua stessa natura li diffonde e li preserva, così rendiamo grazie al Creatore che ha dato alla nostra specie, come dono essenziale, l'intelletto e, a questo, l'arte. In essi possediamo il segreto e lo strumento di un ordine stabile del mondo.

E nemmeno possiamo temere che molte teorie concepite eccellentemente, inclusa la stessa morale, rimangano così a lungo nella nostra specie solo teorie. Il bambino impara molte cose che solo l'uomo può applicare. Non perciò, tuttavia, egli ha imparato inutilmente. Senza riflettere il ragazzo dimentica ciò di cui in futuro si ricorderà solo con fatica, o deve proprio impararlo per la seconda volta. Nel sempre rinnovato genere umano, dunque, nessuna verità custodita, anzi, persino nessuna verità inventata, è inutile. Circostanze epocali future rendono necessario ciò che ora si trascura e nell'infinità delle cose deve darsi ogni caso che in un qualche modo eserciti il genere umano. Come ora noi di fronte alla creazione ricordiamo prima di tutto il *potere* che generò il caos e poi la *saggezza* ordinatrice e il *bene* armonico che opera all'interno di questo stesso caos, così l'ordine della natura del genere umano sviluppa per prime cose forze grezze. Il disordine stesso deve condurle sulla via dell'intelletto e quanto più quest'ultimo elabora la sua opera, tanto più vede che soltanto la bontà accorda a quest'ultima durata, perfezione e bellezza.

V. Una saggia bontà governa il destino degli uomini; perciò non esiste onore più grande, felicità più durevole e più pura che agire secondo il suo consiglio

All'osservatore della storia che in essa ha perduto Dio e ha iniziato a dubitare della provvidenza, tale sciagura è accaduta soltanto perché ha guardato la storia troppo in superficie, o perché non aveva un concetto adeguato della provvidenza. Infatti, se la considera come uno spettro che dovrebbe incontrarlo su tutte le vie e interrompere continuamente il corso dell'agire umano per raggiungere questo o quello scopo della sua fantasia e del suo arbitrio, allora ammetto che la storia è il sepolcro di una tale provvidenza, certo anche un sepolcro per il miglior bene della verità. Che tipo di provvidenza sarebbe infatti quella che chiunque potrebbe invocare come un fantasma che interviene nell'ordine delle cose, come un alleato della sua limitata intenzione, come garante speciale della sua insignificante stoltezza, di modo che alla fine il tutto restasse senza un Signore? Il Dio che cerco nella storia dev'essere lo stesso che è presente nella natura: l'uomo dunque è soltanto una piccola parte del tutto e la sua storia, come la storia dell'insetto, è intimamente intrecciata col tessuto che egli abita. Anche in essa, dunque, devono valere le leggi della natura che riposano nell'essenza della cosa stessa e dalle quali la divinità ama così poco dispensarsi che, anzi, proprio in esse – che lei stessa ha fondato – si rivela nel suo elevato potere con una bellezza immutabile, saggia e buona. Tutto ciò che può accadere sulla Terra deve accadervi, se avviene secondo regole che portano in se stesse la propria perfezione. Ripetiamo queste regole che abbiamo sviluppato finora, nella misura in cui riguardano la storia dell'umanità. Esse recano in sé l'impronta di una bontà saggia, di un'elevata bellezza, persino della stessa necessità interna.

1. Sulla nostra Terra ha preso vita tutto ciò che su di essa poteva farlo: infatti ogni organizzazione porta nella propria essenza una relazione con svariate forze che si limitano reciprocamente e in questa limitazione hanno potuto ottenere il massimo della propria durata. Se in sé non lo ottenevano, allora le forze si dividevano e si connettevano diversamente.

2. Tra queste organizzazioni emerse anche l'uomo, il coronamento della creazione terrena. Innumerevoli forze si allearono con lui e ottennero un *maximum*: l'intelletto. Allo stesso modo, la loro materia, il corpo umano, ha ottenuto un centro di gravità secondo leggi della più bella simmetria e ordine. Quindi, nel carattere dell'uomo era data allo stesso tempo la ragione della sua durata e beatitudine, l'impronta della sua destinazione [*Bestimmung*] e l'intero corso del suo destino sulla Terra.

3. Questo carattere dell'uomo si chiama ragione: infatti egli ode la lingua di Dio nella creazione. Ciò significa che ricerca le regole dell'ordine secondo il quale le cose reciprocamente connesse sono fondate sulla sua essenza. La sua legge più intima è dunque la conoscenza dell'esistenza e della verità; nesso tra le creature secondo le loro relazioni e proprietà. Egli è un'immagine di Dio: giacché indaga le leggi della natura, i pensieri secondo i quali il creatore le ha connesse e che ha reso loro essenziali. Dunque, la ragione può tanto poco agire arbitrariamente, quanto la divinità stessa pensò arbitrariamente.

4. L'uomo iniziò a conoscere ed esaminare le leggi della natura a partire dai bisogni più immediati. In ciò il suo scopo non andava oltre al proprio benessere, ossia a un uso armonico delle proprie forze nella quiete e nell'attività. Entrò in rapporto con altre creature e allora la sua stessa esistenza divenne la misura di questi rapporti. La regola dell'equità gli si impose: infatti essa non è altro che la ragione pratica, la misura dell'azione e della reazione per una coesistenza di creature affini.

5. La natura umana è costruita sul principio per cui nessun individuo può credere di esistere per un altro o per la sua posterità. Se dunque il più umile nella serie degli uomini segue la legge della ragione e dell'equità, allora egli ha consistenza, ossia gode di benessere e durata: è razionale, equo, felice. Questo non accade in virtù dell'arbitrio di altre creature o del Creatore, ma secondo le leggi di un ordine comune della natura fondato in se stesso. Se egli si allontana dalle regole della giustizia, allora il suo stesso errore lo punisce, mostrandogli il disordine e inducendolo a ritornare alla ragione e all'equità come le leggi della sua esistenza e felicità.

6. Poiché la sua natura è composta da elementi tanto diversi, egli raramente prende il sentiero più breve. Oscilla tra due estremi, finché, per così dire, non fa i conti con la propria esistenza e raggiunge un punto mediano sopportabile nel quale crede di trovare il proprio benessere. Se si sbaglia, non accade senza un'intima consapevolezza e deve sopportare le conseguenze della sua colpa. Egli le sopporta, ma soltanto fino a un certo grado, poiché o il destino si volge al meglio grazie ai suoi sforzi, oppure la sua esistenza non troverà più alcuna interiore stabilità. La più alta saggezza non poteva dare al dolore fisico e al male morale un'utilità più benefica: infatti non se ne può pensare una più elevata.

7. Quand'anche un solo uomo avesse calpestato la Terra, allora in lui si sarebbe adempiuto lo scopo dell'esistenza umana, come lo si deve considerare realizzato in così tanti singoli uomini e nazioni che vennero separati dalla catena dell'intero genere umano attraverso circostanze legate al luogo e al tempo. Poiché però tutto ciò che può vivere sulla Terra perdura fintanto che essa stessa rimane nel proprio regime permanente, anche il genere umano, come tutte le specie viventi, aveva in sé forze per la riproduzione che poterono trovare e hanno trovato le proprie proporzioni e il proprio ordine conformemente al tutto. Perciò l'essenza dell'umanità [*Menschheit*] – la ragione e il suo organo, la tradizione – venne ereditata da una serie di generazioni successive. A poco a poco la Terra si popolò e l'uomo diventò sulla Terra tutto ciò che poteva divenirvi in quel particolare lasso di tempo e in nessun altro.

8. La riproduzione delle generazioni e delle tradizioni si legò anche alla ragione umana:

non come se essa fosse un frammento del tutto in ciascun singolo – di un tutto che non può mai esistere in *un* soggetto e di conseguenza non poteva nemmeno essere lo scopo del creatore – bensì perché esso portava con sé la disposizione e il concatenamento di tutta la specie. Come si propagano gli uomini, si propagano anche gli animali, senza che dalle loro specie si sviluppi un'universale ragione animale; ma, poiché la ragione soltanto costituisce il regime permanente dell'umanità [*Menschheit*], essa dovette riprodursi come carattere della specie: infatti senza di lei non ci sarebbe stata più la specie.

9. Nel complesso della specie essa non aveva alcun altro destino che quello che aveva nei suoi singoli membri: infatti il tutto si costituisce solo di singoli membri. Fu spesso disturbata dalle passioni selvagge degli uomini, che in relazione con altri diventavano ancora aggressivi, deviata per secoli dal proprio sentiero e rimase assopita come sotto la cenere. Contro tutti questi disordini la provvidenza non applicò altro metodo che quello che sempre concede a ciascun singolo, ossia che all'errore seguano dei mali e che ogni indolenza, stoltezza, malvagità, insensatezza e iniquità si punisca da se stessa. Soltanto perché una grande maggioranza della specie compare in queste condizioni, allora anche i bambini devono espiare la colpa dei genitori, i popoli l'insensatezza dei loro capi, i discendenti l'indolenza dei propri antenati. E se costoro non vogliono o non possono emendare i mali, possono soffrirne per epoche intere.

10. Per ogni singolo membro, quindi, il benessere del tutto diviene il meglio per se stesso: dunque chi soffre a causa del tutto detiene anche il diritto e il dovere di allontanare da sé questi mali e di ridurli per i propri fratelli. La natura non ha mai puntato su reggenti e Stati, ma sul benessere degli uomini nei loro regni. Quelli espiano la propria iniquità e insensatezza più lentamente di quanto non faccia il singolo, poiché fanno i conti sempre solo con il tutto, nel quale la miseria di ogni sventurato viene a lungo trattenuta. Infine, però, lo Stato e i reggenti espiano con una caduta tanto più rovinosa. In tutto questo le leggi del contrappasso si mostrano come nient'altro che le leggi del movimento dell'urto dei più piccoli corpi fisici, e il più sommo tra i sovrani d'Europa rimane sottomesso alle leggi della natura del genere umano tanto quanto il più umile tra i suoi sudditi. La sua posizione lo vincolava semplicemente al ruolo di luogotenente di queste leggi della natura e a diventare col suo potere, che riceve solo attraverso gli altri uomini, anche per essi un saggio e benigno dio umano [*Menschengott*].

11. Dunque, tutte le stoltezze e i vizi della nostra specie si esauriscono nella storia universale come nella vita di singoli uomini sprovveduti, finché essi, alla fine, vengono costretti dal bisogno ad imparare ragione ed equità. Qualsiasi cosa possa accadere accade e produce ciò che secondo la sua natura poteva produrre. Nessun potere, nemmeno il più smisurato, ostacola questa legge della natura nei propri effetti. Essa ha però limitato tutte le cose nella regola per cui *un* effetto annulla l'altro e alla fine perdura soltanto quel che giova. Il male che rovina gli altri deve o sottomettersi all'ordine, o distruggere se stesso. Il razionale e virtuoso, dunque, è felice dappertutto nel regno di Dio: giacché, quanto poco la ragione desidera una ricompensa esterna, tanto meno la pretende la virtù interiore. Se essa fallisce nella propria opera esteriore, allora non lei, bensì la sua epoca ne subisce i danni; e tuttavia irragionevolezza e discordia non la possono sempre ostacolare: riuscirà quando verrà il suo tempo.

12. Nel frattempo la ragione umana prosegue il suo cammino nel tutto della specie. Essa escogita, anche quando non può ancora applicare, inventa, anche se mani cattive abusano per molto tempo delle sue invenzioni. L'abuso punirà se stesso e, col tempo, il disordine diventerà ordine, proprio attraverso lo zelo instancabile di una ragione sempre crescente. Combattendo le passioni, quest'ultima rafforza e purifica se stessa: nella misura in cui

viene oppressa, fugge altrove e amplia la cerchia della propria signoria sulla Terra. Non è eccessivo sperare che, dove vivono degli uomini, in futuro vivranno anche uomini razionali, equi e felici: felici, non attraverso la loro propria ragione, ma attraverso quella comune della loro intera specie fraterna [*Brudergeschlecht*].

Così volentieri mi inchino al cospetto di questo alto progetto dell'universale saggezza naturale che riguarda la mia intera specie, poiché vedo che esso è il piano dell'intera natura. La regola che conserva il sistema del mondo e forma ogni piccolo insetto, ogni fiocco di neve e conserva anche la mia specie, ha reso la natura propria di questa specie il fondamento della durata e dell'effetto persistente della stessa, finché ci saranno uomini. Tutte le opere di Dio hanno la propria sussistenza in se stesse e la propria bella connessione interna: giacché, nei propri limiti certi, esse riposano tutte sull'equilibrio di forze opposte grazie a un potere interno che le indirizzò verso l'ordine. Con questa guida percorro in lungo e in largo il labirinto della storia e vedo dappertutto l'armonioso ordine divino. Infatti, qualsiasi cosa possa accadere accade: ciò che può agire agisce. Tuttavia, solo ragione ed equità perdurano, poiché l'assurdità e la stoltezza devastano se stesse e la Terra.

Se, dunque, secondo quella favola, sento un Bruto dire, a Filippi, sotto il cielo stellato e col pugnale in mano: «O Virtù, credevo che tu fossi qualcosa; ora vedo che sei un sogno», allora in quest'ultimo lamento non riconosco più il sapiente sereno. Se egli possedeva virtù, allora, come la ragione in lui sempre lo ricompensava, doveva ricompensarlo anche in quest'istante. Se però la sua virtù era solo patriottismo romano, non meravigliamoci che il più debole dovesse fare posto al più forte, l'indolente al vigoroso. Anche la vittoria di Antonio, con tutte le sue conseguenze, rientrava nell'ordine del mondo e nel naturale destino di Roma.

Allo stesso modo, se tra noi il virtuoso si lamenta tanto spesso che la sua opera fallisce, che la rozza violenza e oppressione regnano sulla Terra e che il genere umano sembra preda dell'insensatezza e delle passioni, che il genio della sua ragione lo raggiunga e gli domandi gentilmente se la sua virtù sia anche della giusta specie, se sia alleata dell'intelletto, dell'attività che sola merita il nome di virtù. Naturalmente, non ogni opera riesce sempre. Fai però in modo che essa riesca e promuova la propria epoca, il proprio luogo e la sua intima durata, in cui soltanto il bene verace perdura. Forze brute possono essere regolate solo attraverso la ragione. Serve però una vera forza contrapposta – ossia intelligenza, serietà e tutte le forze del bene – per porle in ordine e conservarle in esso con una benefica autorità.

È un bel sogno quello della vita futura in cui ci si immagina nel godimento amichevole di tutti i saggi e i buoni che hanno agito per l'umanità e che, con la dolce ricompensa per una fatica compiuta, hanno varcato le regioni celesti. In un certo senso, però, già la storia ci dischiude questa deliziosa pergola che ospita il dialogo e la compagnia degli uomini retti e assennati di così tante epoche. Platone sta qui di fronte a me, laggiù sento le amichevoli domande di Socrate e condivido il suo ultimo destino. Quando Marco Antonio parla di nascosto col proprio cuore, parla anche con il mio, e il povero Epitteto impartisce i suoi ordini, più potente di un re. Il tormentato Tullio e l'infelice Boezio parlano con me, confidandomi le circostanze della loro vita, l'afflizione e la consolazione della loro anima. Quanto ampio e quanto angusto è il cuore umano! Quanto identici e ricorrenti sono tutti i suoi dolori e desideri, le sue debolezze ed errori, il suo godimento e la sua speranza! In mille modi il problema dell'umanità si risolve intorno a me e tutte le volte il risultato delle umane fatiche è il medesimo: «L'essenza della nostra specie, il suo scopo e il suo destino, riposa sull'intelletto e sulla rettitudine». Non vi è utilizzo più nobile della storia umana

che questo: ci conduce in un certo senso al cospetto del consiglio del destino e ci insegna, nella nullità della nostra forma, ad agire secondo le eterne leggi naturali di Dio. Mostrandoci gli errori e le conseguenze di ogni insensatezza ci indica il grande contesto in cui la ragione e la bontà, pur combattendo a lungo contro forze selvagge, riescono sempre, secondo la propria natura, a raggiungere l'ordine e a restare sul sentiero della vittoria. In questa connessione, infine, ci conduce anche nel piccolo cerchio della nostra vita tranquilla.

Con fatica abbiamo attraversato fin qui l'oscuro campo di antiche nazioni; con gioia andiamo ora incontro a giorni più prossimi e vediamo cosa germoglia da questo seme dell'antichità per il raccolto di epoche successive. Roma aveva sconvolto l'equilibrio dei popoli: sotto il suo dominio un mondo moriva dissanguato. Quale nuova condizione nascerà da questo equilibrio rotto, quale nuova creatura dalle ceneri di tante nazioni?

Diritto alla cura, dovere di custodia: il binomio psichiatrico tra diritto e sicurezza sociale in Italia e Francia

ANNA GRILLINI

Introduzione

Il binomio cura-custodia ha caratterizzato l'assistenza ai folli fin dall'età moderna, con modalità e motivazioni differenti, i medici si interrogavano sull'efficacia del ricovero ospedaliero già dal XVI secolo. Il concetto stesso di cura della follia non era, poi, una novità visto che fin dall'antichità era considerata una malattia di origine naturale¹; eppure, il trattamento di questa condizione non era specializzato o considerato come parte di una branca medica a sé stante. L'esercizio terapeutico non era strutturato o regimentato provocando, insieme alla mancanza di una specializzazione specifica, il ricovero dei folli a fianco di devianti, vagabondi o malati generici e la loro conseguente scomparsa nei meandri dei grandi ospedali dove l'elemento di custodia prendeva totalmente il sopravvento. L'elemento di novità che andava affermandosi dalla fine del XVIII secolo era l'affermazione di «figure professionali all'interno di istituti specializzati», fino a quel momento «si era ancora lontani da una vera e propria gestione medica degli ospedali dei pazzi, che continuavano a essere diretti e amministrati da personale non medico (...) non spettava ai medici decidere dell'internamento o delle dimissioni di un ricoverato, anche se il loro parere era in realtà ritenuto necessario e tutt'altro che ininfluenza²».

Con l'avvento dell'Illuminismo l'impostazione medica si fece, quindi, più consapevole e improntata alla classificazione delle manifestazioni della malattia, inoltre, si fece largo anche una concezione dell'assistenza sanitaria maggiormente filantropica e paternalistica: queste caratteristiche aprirono la strada ai mutamenti che analizzeremo in parte in questo contributo e che condussero all'affermazione della scienza psichiatrica come responsabile primo sia della cura che della custodia degli alienati. L'influenza della psichiatria francese in questo percorso fu centrale, riconosciuta a livello europeo e giunse anche nella frammentata penisola italiana, condizionando provvedimenti giuridico-amministrativi e dibattiti scientifici fino all'elaborazione della prima legge unitaria nel 1904.

Le origini del diritto alla cura in ambito psichiatrico

Per molto tempo l'immaginario collettivo connesso alla storia della psichiatria è rimasto

¹ Cfr. J. PIGEAUD, *La follia nell'età classica. La mania e i suoi rimedi*, Venezia, Marsilio, 1995. Per la follia in età moderna di vedano, in particolare: H. LAHER, *Die Literatur der Psychiatrie, Neurologie und Psychologie von 1459-1799*, Berlin, G. Reiner, 1900, I, pp. 5-113; R. MAZZA, *La malattia mentale nella medicina del Cinquecento: tassonomia e casi clinici*, in A. DE BERNARDI (a cura di), *Follia, psichiatria e società. Istituzioni manicomiali, scienza psichiatrica e classi sociali nell'Italia moderna e contemporanea*, Milano, Franco Angeli, 1982, pp. 304-316.

² Cit. da L. ROSCIONI, *Il governo della follia. Ospedali, medici e pazzi nell'età moderna*, Milano, Mondadori, 2003, p. 219.

profondamente legato ai quadri raffiguranti Philippe Pinel, uno dei padri della moderna scienza psichiatrica, che liberava i folli dalle loro catene. Come descritto da Gladys Swain, in riferimento al dipinto di Tony Robert Fleury del 1878, Pinel è ritratto come un “rappresentante del di fuori”, composto, ben vestito ed eretto, che conduce una sorta di irruzione dei diritti dell’Uomo nel luogo simbolo per eccellenza dell’esclusione sociale³. Il dipinto è solo uno degli esempi della mitizzazione della nascita della psichiatria, esaltata come il momento in cui ai folli venne riconosciuto il diritto a un trattamento dignitoso, in cui da devianti vengono riconosciuti come malati. Foucault descrive la stessa scena in uno dei suoi lavori più celebri, *Storia della Follia nell’età classica*:

Pinel lo condusse subito al quartiere degli agitati, dove la vista delle celle lo impressionò penosamente. Volle interrogare tutti i malati. Non ricevette dalla maggior parte di loro altro che ingiurie e apostrofi grossolane. Era inutile prolungare ancora l’inchiesta. Rivolgendosi a Pinel: “Perbacco, cittadino, sei dunque tu stesso pazzo a voler liberare dalle catene simili animali?”. Pinel gli rispose con calma: “Cittadino, sono convinto che questi alienati sono così intrattabili proprio perché vengono privati d’aria e di libertà”. Ebbene, fa come vuoi, ma tema che sarai vittima della tua presunzione”. E Couthon viene trasportato fino alla sua carrozza. La sua partenza fu un sollievo; si respirò; il grande filantropo si mise subito all’opera⁴.

La liberazione dei folli dalle catene avvenne nel 1793, tre anni prima era stata emanata una legge per la creazione di ospedali dedicati agli alienati ma non era stato fatto nessun concreto passo avanti, i rapidi sconvolgimenti rivoluzionari avevano distolto l’attenzione dal problema e l’istituto del Bicêtre era a tutti gli effetti un ricovero per indigenti come in epoca prerivoluzionaria. In mezzo alla variegata moltitudine di diseredati, poveri, prigionieri politici vi era un certo numero di folli trasferiti a partire dal 1790 per alleggerire le presenze di altre strutture ma altri erano stati rinchiusi perché considerati pericolosi per la società⁵.

Lasciando da parte le motivazioni che avevano spinto Pinel a liberare i folli e che sono difficilmente indagabili con certezza, rimane una scienza medica che si pone il problema di una vocazione filantropica, che “pretende di trattare il folle come un essere umano⁶”. In questo contesto la filantropia pineliana non era caratterizzata da spinte religione o altruiste, piuttosto era «espressione di un’etica umanistica guidata dalla ragione» propria delle *Sciences de l’Homme* illuministiche⁷. Per Pinel la follia non era altro che una possibilità umana, insita nell’uomo in quanto essere ragionevole: sani e folli potevano, in differenti circostanze, mostrare la stessa irragionevolezza o lo stesso distacco per il senso comune⁸. In tale concezione la malattia mentale è un allontanamento da ciò che è considerato normale, ragionevole, secondo gli standard la neo-classe dirigente della

³ Per la ricostruzione della genesi e del significato del mito di Philippe Pinel come liberatore dei folli cfr. G. SWAIN, *Soggetto e follia. Pinel e la nascita della psichiatria moderna*, Torino, Centro scientifico torinese, 1985 ma anche F. FONTE BASSO, *Il gesto liberatore. Philippe Pinel fra mito e storia*, in F. FONTE BASSO, S. MORAVIA (A CURA DI), P. PINEL, *La mania. Trattato medico-filosofico sull’alienazione mentale*, Venezia, Marsilio Editori, 1987, pp. XXXIII-LXI.

⁴ Cit. da S. PINEL, *Traité complet du régime sanitaire des aliénés*, Paris, Mauprivez éditeurs, 1836, p. 56, riportato in M. FOUCAULT, *Storia della follia nell’età classica*, Milano, BUR saggi, 2015, p. 647.

⁵ Ivi, pp. 651-656.

⁶ Ivi, p. 228.

⁷ Cfr. F. PETRELLA, *Il sistema del Professor Pinel e del Dottor Esquirol*, in F. MARIA FERRO (a cura di), *Passioni della mente e della storia*, Ed. Vita e Pensiero, Milano, 1989, pp. 207-208.

⁸ Cfr. P. PINEL, *op. cit.*

borghesia. Come soggetto *alienato*, estraniato dalla ragione, tuttavia, rimane portatore di diritti e qui si realizza, come si vedrà anche più avanti, la vocazione filantropica della nuova scienza psichiatrica che interpreta la custodia come parte del diritto all'assistenza e che, soprattutto, inizia lentamente ad affermare la necessità di un trattamento umano dei malati. Quest'ultimo aspetto non era considerato solamente come un dovere di stampo quasi paternalistico del medico-custode ma anche parte della terapia morale inaugurata da Pinel che considerava controproducente il mantenimento di condizioni di vita inumane e l'uso smodato di catene o metodi di contenzione meccanica. Parte della pratica clinica di Pinel ed Jeanne-Étienne Esquirol risiedeva, infatti, nella costruzione di un ambiente manicomiale adatto al trattamento morale da loro elaborato; quindi, il diritto umanitario all'assistenza dei malati si univa alle esigenze terapeutiche e alla visione filantropica portata avanti dai rappresentanti della neonata psichiatria.

Dal punto di vista giuridico l'alienato era riconosciuto come portatore di diritti che sono ancora declinati "in negativo", esplicitati maggiormente nella loro limitazione invece che nella dimensione della tutela. Già dall'antico regime il folle era riconosciuto come soggetto di diritto e in questo contesto vennero articolate le procedure giuridiche che lo riguardavano, in particolare l'interdizione. Quest'ultima era sollecitata da una richiesta della famiglia (in casi eccezionali del procuratore del re) ed era emanata da un giudice dopo aver udito le testimonianze delle persone coinvolte, malato incluso. Se l'interdizione diveniva effettiva, il folle poteva essere rinchiuso e privato dei suoi beni. Il procedimento giudiziario era lungo, dispendioso e soprattutto molto pubblico, questo ultimo aspetto rendeva la procedura poco allettante anche per le famiglie che potevano sostenere i costi⁹. L'alternativa all'interdizione erano le famigerate *lettres de cachet*, emesse dal ministro della Casa reale dietro sollecitazione della famiglia o sovente delle autorità, secondo alcune stime circa i nove decimi dei folli colpiti da questa procedura divenivano "prigionieri di famiglia", privati dei propri diritti e del proprio patrimonio senza una vera e propria indagine giudiziaria¹⁰. Per questo motivo non sorprende che la procedura fosse rimasta impressa negativamente nella memoria collettiva e che i provvedimenti legislativi rivoluzionari cercassero di distanziarsene.

Con la rivoluzione il focus si spostò sull'internamento e solo secondariamente sull'interdizione che perse anche la sua obbligatorietà. Dal punto di vista medico-filosofico la recente vocazione umanitaria degli intellettuali aveva aperto le porte a una pratica della professione in cui, per la prima volta, il malato era riconosciuto come "incapace e come folle" e in cui la sua condizione comportava la limitazione dei suoi diritti ma non annullava la sua personalità giuridica. Espressione di questo contesto sociale, culturale e scientifico fu la legge del 30 giugno 1838 sugli alienati che rappresentò anche la prima consistente iniziativa giuridica a riconoscimento del diritto all'assistenza e alle cure in ambito psichiatrico. La legislazione era destinata a rimanere in vigore per oltre un secolo e mezzo, con solo alcune opportune modifiche e integrazioni¹¹. L'importanza di questa legge, inoltre, fu riconosciuta anche a livello europeo perché fece

⁹ R. CASTEL, *L'ordine psichiatrico. L'età d'oro dell'alienismo*, Milano- Udine, Mimesis Edizioni, 2023, pp. 33-34.

¹⁰ Cfr. P. SERIEUX, L. LIBERT, *Les lettres de cachet. "Prisonniers de famille" et "placements volontaires"*, *Congrès Belge de Neurologie et de Psychiatrie*, Bruges, 1911, Imprimerie A. Vander Haegen, Gand 1912, e riportato in «Bulletin de la Société de médecine mentale de Belgique», dicembre 1911- gennaio 1912.

¹¹ Riguardo i dibattiti per le modifiche alla legge si vedano: M. GWYNNE LLOYD, M. BENEZECH, *The French Mental Health Legislation of 1838 and its Reform*, in «Journal of Forensic Psychiatry and Psychology», 2, 1992, pp. 235-250 e N. HENCKES, *Entre tutelle et assistance: le débat sur la réforme de la loi de 1838 sur les aliénés des années 1870 aux années 1910*, in «Sciences Sociales et Santé», 35, 2017, pp. 81- 108.

da apripista alle iniziative di altri paesi, tra cui vari stati italiani preunitari e il Regno d'Italia.

Il provvedimento francese ebbe una lunga gestazione, circa diciotto mesi, e fu accompagnato da un prolungato dibattito, a tratti decisamente acceso. Il risultato fu una chiara affermazione dell'influenza dei professionisti della salute mentale a scapito di quella giudiziaria, rimasta esclusa da qualunque ruolo attivo nelle procedure di internamento. Dall'entrata in vigore della legge del 1838, il potere di ammettere un soggetto in manicomio era spartito tra il prefetto e gli psichiatri. Il ricovero poteva avvenire secondo due modalità: il "*placement volontaire*" o il "*placement d'office*"¹². Nel primo caso il termine "volontario" indicava una richiesta spontanea effettuata per conto del paziente, da parte della famiglia o degli amici. Questa istanza doveva essere accompagnata da un certificato medico antecedente di non più di due settimane. A questo punto il direttore dell'istituto psichiatrico aveva tre giorni per certificare il ricovero al prefetto che a sua volta informava il procuratore del Re e inviava una persona qualificata per accertare le condizioni del paziente. Successivamente, la dimissione poteva avvenire per il miglioramento delle condizioni cliniche, dietro richiesta della famiglia o per ordine del prefetto¹³.

Nel secondo caso, il placement d'office, l'internamento era ordinato dal prefetto che specificava lo stato mentale e/o la malattia del soggetto insieme alle prove che la pericolosità dello stesso poteva compromettere l'ordine pubblico o la sicurezza degli individui. In questo caso il certificato medico poteva essere sostituito da una evidente violazione della pubblica sicurezza. Dopo il ricovero, gli psichiatri inviavano rapporti semestrali sullo stato di salute del paziente e il prefetto si pronunciava di conseguenza sul proseguimento del ricovero coatto.

Qualsiasi fosse la circostanza del ricovero, il paziente, il medico, il tutore o un parente potevano inoltrare al procuratore una richiesta di dimissione basata sulla guarigione o sul miglioramento. In questo caso la via giudiziaria era aperta e, dopo le indagini, era il tribunale competente a stabilire la sorte del paziente.

Oltre a regolamentare l'ammissione nelle strutture psichiatriche, la legge stabiliva che ogni dipartimento doveva avere almeno un manicomio pubblico oppure stabilire accordi con altre regioni o istituti privati al fine di garantire l'assistenza ai cittadini¹⁴. Ogni ente, inoltre, doveva essere ispezionato dal prefetto, dal presidente del tribunale, dal procuratore, dal giudice di pace e controllato almeno ogni sei mesi (ricovero pubblico) o tre (ricovero privato) dal procuratore. Anche se l'obiettivo di avere una struttura psichiatrica pubblica per ogni dipartimento risultò molto difficile da ottenere, la legge del 1838 rappresentò senza alcun dubbio una pietra miliare dell'assistenza sanitaria psichiatrica europea che risultava non solo regolamentata ma anche distribuita sul territorio nazionale e strutturata per garantire il diritto alla cura¹⁵.

Naturalmente, l'organizzazione di un servizio psichiatrico diffuso non rispondeva

¹² Rispettivamente art. 8 e art. 18 e 19 della legge del 1838.

¹³ M. GWYNNE LLOYD, M. BENEZECH, *op. cit.*, pp. 238-239.

¹⁴ Riguardo le modalità di diffusione degli istituti psichiatrici in Francia si veda l'interessante contributo di M. COLDEFY e S. E. CURTIS, *The geography of institutional psychiatric care in France 1800-2000: Historical analysis of the spatial diffusion of specialised facilities for institutional care of mental illness*, in «Social Science & Medicine», 71, 2010, pp. 2117-2129.

¹⁵ Non solo l'Italia ma anche il Belgio, l'Impero asburgico e la Spagna si ispirarono alla legge francese del 1838 e il Giappone aggiunse il *placement volontaire* alla propria legislazione negli anni '50 del XX secolo. Cfr. C. LOUZON, *Législations de santé mentale en Europe*, Paris, Comité Européen: Droit, Ethique et Psychiatrie, 1990.

solamente alla già accennata vocazione filantropica della psichiatria ma anche alla necessità di controllare e custodire quegli individui che erano considerati pericolosi per la società:

Questa legislazione deve vegliare affinché i mali di un uomo sofferente e sventurato siano addolciti, e la sua guarigione ottenuta quando possibile, e allo stesso tempo adottare delle misure che allontanino da un essere pericoloso per gli altri o per sé stesso i mezzi per fare del male. Per raggiungere questo duplice scopo, essa deve prescrivere l'isolamento degli alienati, perché questo isolamento, mentre garantisce il pubblico dai loro errori e dai loro eccessi, presenta agli occhi della scienza il più potente mezzo di guarigione. Felice coincidenza che, nell'applicazione di misure rigorose, fa concorrere il vantaggio del malato con il bene generale¹⁶.

La «felice coincidenza» era espressione del convincimento che una cura efficace potesse essere somministrata solamente entro le mura degli istituti manicomiali e che queste dovessero, tuttavia, essere ben alte e robuste per proteggere la società dei sani e produttivi. Dalla fine del XVIII secolo, poi ancor più per tutta la durata del XIX, i diritti individuali retrocedettero puntualmente davanti all'interesse collettivo e ciò era ben evidente nella collocazione burocratica della sanità come afferente al ministero dell'interno:

prima di essere una specializzazione della medicina, la psichiatria si è istituzionalizzata come campo particolare della protezione sociale, contro tutti i pericoli che potevano venire dalla società o da tutto ciò che si poteva assimilare, direttamente o indirettamente, alla malattia. La psichiatria si è istituzionalizzata come misura di sicurezza sociale, come igiene del corpo sociale nel suo complesso¹⁷.

La vocazione alla custodia della salute mentale della società era espressa chiaramente anche dall'altra parte delle Alpi, in Italia, dove gli psichiatri condussero una molto più lunga battaglia per l'approvazione di una legge unitaria sugli alienati negli ultimi decenni del XIX secolo. Il percorso, comunque lungo e articolato, fu ovviamente reso maggiormente difficoltoso da un'unità politica che tardò ad arrivare.

Le influenze francesi e i diritti degli alienati nella penisola italiana: il caso napoletano

Come già accennato, in Italia si dovette attendere la fine del XIX secolo per giungere a una norma unica per tutto il territorio, che affrontasse il tema della malattia mentale in chiave moderna. Nonostante ciò, l'occupazione napoleonica e il proseguimento delle influenze scientifiche e culturali d'oltralpe influenzarono l'impostazione giuridico-amministrativa in più parti della penisola.

Le scuola pineliana rappresentò una potente cesura rispetto alle teorie precedenti, con Pinel iniziò a prendere piede un modello in cui l'istituto manicomiale era predominante, non solo nella cura e nella custodia ma anche nella definizione stessa di alienato: «(...) folle non è tanto colui che fa “stranezze” ma colui che è stato o è ricoverato o si accinge ad esser ricoverato in manicomio» ed era sempre l'istituto che creava la disciplina, tanto

¹⁶ MINISTÈRE DE L'INTERIEUR ET DES CULTES, *Législation sur les aliénés et les enfants assistés*, t. II, pp. 315-316, cit. in R. CASTEL, *op. cit.*, pp. 237-238.

¹⁷ Cit. da M. FOUCAULT, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 110.

in Francia quanto nel resto d'Europa: «Non che in precedenza non vi fossero delegati “professionali” per il trattamento della follia ed un correlativo corpo di dottrine, mediche e non solo mediche, ma è con la costruzione dell'asilo che la medicina della follia si distacca nettamente dalla medicina generale ed il medico della follia di fatto diviene colui che si occupa dei folli...¹⁸». La crescita della centralità manicomiale e la diffusione delle teorie pineliane resero evidente la necessità dello sviluppo di una parallela legislazione che da un lato sancisse ufficialmente il ruolo degli alienisti e dall'altro regolamentasse il funzionamento della macchina manicomiale. Se già dalla prima età moderna i regolamenti rispondevano in parte a quest'ultima esigenza, con l'affermazione del diritto alla cura e dell'internamento separato dei folli, la questione della limitazione delle libertà personali richiedeva l'elaborazione di provvedimenti giuridici veri e propri. In questo contesto, i dibattiti giuridico-scientifici che andavano prendendo forma in Francia e le prime modifiche alla legislazione di antico regime conseguenti alla rivoluzione influenzarono lo sviluppo delle norme e del confronto medico italiano. L'esempio più evidente fu quello del Meridione.

Nel 1813, durante quello che è stato soprannominato “il decennio francese”, Gioacchino Murat istituisce il manicomio di Aversa e riforma il trattamento dei folli¹⁹. Questo provvedimento è spesso richiamato come esempio delle influenze francesi sulla penisola ma, pur essendo certamente espressione di questi ascendenti rispetto al trattamento degli alienati, presenta alcune peculiarità.

L'atto costitutivo del manicomio aversano fu un'iniziativa interamente governativa, sottratta a qualsiasi dibattito politico o scientifico. In questo contesto il ruolo dei medici fu nullo, contrariamente alla Francia dove fin dalla rivoluzione i dibattiti e i provvedimenti in materia di alienazione mentale furono animati dagli alienisti²⁰. Parte della motivazione di questa assenza risiedeva nella mancanza di esponenti medici di spicco capaci di imporsi nel dibattito pubblico e di crearsi un seguito tra i colleghi. Oltre al mancato ruolo medico, il provvedimento non conteneva nemmeno accenni al tema della difesa della pubblica sicurezza, aspetto invece affrontato in Francia sia nei provvedimenti rivoluzionari che successivamente, nella legislazione del 1838. Questo impianto generale rimase ben dopo la fine dell'occupazione napoleonica, per tutta la prima metà dell'Ottocento la follia fu lungi dall'essere amministrata dagli alienisti, non si venne a creare una scuola psichiatrica vera e propria e i Regolamenti per le Reali case de' matti del 1825 e 1826 confermarono questa impostazione²¹.

Il provvedimento murattiano, quindi, nonostante aspirasse a garantire un servizio di assistenza e cura a tutti gli alienati indigenti, non poteva contare su un contesto abbastanza maturo scientificamente per prendere in carico la gestione degli alienati. La classe medica rimaneva così scarsamente considerata, almeno ufficialmente. L'influenza francese risultò invece evidente nell'assenza del ruolo dell'autorità giudiziaria nelle procedure di internamento. Questa mancanza, insieme a criteri di internamento non ben definiti, si

¹⁸ Cit. da R. CANOSA, *Storia del manicomio in Italia dall'Unità a oggi*, Milano, Feltrinelli, 1980, p. 13.

¹⁹ Cfr. Decreto n. 1655 dell'11 marzo 1813, in «Bollettino delle leggi del Regno di Napoli», Napoli, 1813.

²⁰ V. D. CATAPANO, *Aspetti singolari della riforma murattiana del regime sanitario dei matti*, in «Giornale di psicologia dinamica», 25, 1989, pp. 3-35. Cfr. anche G. BOTTI, *Strutture sanitarie e malati nell'Ottocento borbonico*, in A. MASSAFRA (a cura di), *Il Mezzogiorno preunitario. Economia. Società, istituzioni*, Bari, 1988, pp. 1221-1231.

²¹ R. DI COSTANZO, *Dal decreto istitutivo del manicomio di Gioacchino Murat alla legge di riforma dell'assistenza sociale n. 328/2000. Appunti per un profilo storico*, in C. CARRINO, R. DI COSTANZO (a cura di), *Le Case dei Matti. L'archivio dell'ospedale psichiatrico “S. Maria Maddalena” di Aversa, 1813-1999*, Napoli, Filema edizioni, 2011, pp. 45-46.

rivelarono determinanti nella crescita incontrollata delle ammissioni e nella difficoltà delle autorità ospedaliere e governative di ottenere i dati identificativi dei pazienti internati.

Accanto all'esclusione dell'autorità giudiziaria, la comunanza proseguiva nell'abolizione dei metodi di contenzione più invasivi e nell'introduzione di un approccio più umano nel rapporto con i pazienti, incentrato sulla disciplina e sul lavoro. I buoni risultati e la fama che l'istituto di Aversa guadagnò con questi approcci contribuirono ulteriormente alla crescita dei ricoveri fino a raccogliere le critiche di due importanti esponenti della psichiatria della prima metà del XIX secolo: Domenico Gualandi e J.P. Frank che nel contesto delle loro visite a numerosi manicomi descrissero Aversa come sovraffollato, con camere piccole, buie e dove trattamenti "primitivi" erano ancora in vigore²²; tali aspetti furono ribaditi anche nel volume pubblicato per i primi cento anni dell'istituto: «(...) Linguiti, il quale dovette dedicarsi interamente ad organizzare il Manicomio con nuove pratiche, che riguardavano il trattamento dei folli con la benevolenza, sciogliendoli dai ceppi e dalle torture, altrove in quei tempi vagheggiate, quantunque non avesse potuto interamente liberarsi del falso concetto della repressione come punizione, usando ancora il famoso bagno, detto di sorpresa, e la macchina rotatoria del Cox²³».

Nonostante alcuni pareri critici, il manicomio conobbe indubbiamente un periodo di grande fermento innovativo all'inizio del secolo grazie alla direzione di Giovanni Maria Linguiti, nominato proprio a seguito del decreto murattiano e sostenitore del trattamento morale di Pinel²⁴. Nella descrizione, in generale decisamente critica, dell'alienista francese Briere de Boismont, era raccontata una routine fatta di diverse attività che impattavano positivamente l'umore dei pazienti. Ancora, era osservato come ogni settimana fosse distribuito un piccolo salario ai pazienti per incoraggiarli al lavoro e fosse lasciato accesso ad alcuni strumenti musicali²⁵.

La fase inaugurata col decreto murattiano che istituì il manicomio di Aversa fu caratterizzata dall'influenza del dibattito medico-scientifico e giuridico d'oltralpe, per quanto il decreto in quanto tale avesse varie peculiarità, la clinica applicata quotidianamente era evidentemente ispirata al modello francese che si diffuse in tutta la penisola con modalità e tempistiche differenti ma che contribuì a far maturare il concetto di diritto alla cura, trattamento umano, oltre che di controllo e custodia e che orientò il dibattito della nascente psichiatria italiana per tutta la prima metà del XIX secolo.

La psichiatria italiana dall'influenza francese alla legge del 1904

Se fino all'unificazione della penisola era ovviamente impossibile l'emanazione di una

²² Cfr. D. GUALANDI, *Osservazioni sopra il celebre stabilimento di Aversa*, Bologna, 1823 e J.P. FRANK, *Medizinsche Polizei*, Leipzig, Suppl. vol. III, p. 71. Opinioni più benevole vennero da esponenti altrettanto importanti come E. D. ESQUIROL, *Note sur les aliénations comparés dans le royaume de Naples et les hôpitaux de Paris*, Paris, Imprimerie de Didot Jeune 1826 e G.G. VALENTIN, *Voyage médical en Italie*, Paris, 1826, pp.60-64.

²³ F. CASCELLA, *Eugenio La Prega, Il R. Manicomio di Aversa nel 1° centenario della fondazione 5 maggio 1813-5 maggio 1913*, Aversa, Tipografia fratelli Noviello, 1913, p. 35.

²⁴ G. MORA, *Biagio Miraglia and the Development of Psychiatry in Naples in the Eighteenth and Nineteenth Centuries*, in «Journal of the History of Medicine and Allied Sciences», 13, 1958, p. 507.

²⁵ B. DE BOISMONT, *Des établissements d'aliénés en Italie*, in «Journal complémentaire des. Sciences Médicales», 43, 1830, pp. 225-249.

legislazione unica per tutti gli stati italiani, i quarant'anni che furono necessari dall'Unità alla promulgazione delle "Disposizioni sui manicomi e sugli alienati"²⁶ erano difficilmente giustificabili. Decenni in cui ogni istituto era regolamentato in modo completamente autonomo e differente:

Per l'ammissione, ad esempio, in alcune città era necessaria un'autorizzazione del Presidente della Deputazione provinciale, sulla base di un certificato medico; talvolta invece era sufficiente un'attestazione giurata; in altre città ancora il ricovero era ordinato dall'autorità di pubblica sicurezza, sulla base di note informative. A Napoli, ad Ancona e numerosi centri della Toscana la competenza era dell'autorità giudiziaria previa una procedura speciale²⁷.

In attesa di una legislazione unitaria, nel tentativo di porre un po' di ordine e uniformità, intervennero sovente i prefetti che emanarono regolamenti; a dimostrazione che l'esigenza di una normativa era sentita non solo dalla classe medica²⁸. Numerosi furono gli appelli e i progetti di legge presentati nel corso dei decenni ma l'obiettivo venne, infine raggiunto, solamente nel 1904²⁹. Il provvedimento prese a modello le leggi di polizia approvate nel 1889 (Testo unico della legge di pubblica sicurezza, 30 giugno 1889) e assunse più le caratteristiche di un provvedimento governativo che parlamentare, soprattutto vista l'intransigenza di Giolitti nel rifiutare qualsiasi emendamento alla versione già approvata dal senato.

L'attesissima legge accoglieva gran parte delle richieste degli alienisti, prima fra tutte il controllo praticamente assoluto dei direttori sui rispettivi manicomi. La legge era stata promulgata in risposta alla crescita senza controllo del numero di ricoveri a partire dagli ultimi decenni dell'Ottocento, il "grande internamento" aveva visto il numero di internati salire dai 12913 del 1875 fino ai 36845 del 1902 con un conseguente allarme non solamente sociale ma anche economico visto che il costo per le cure degli indigenti era a carico delle amministrazioni provinciali³⁰. A ciò si aggiungevano gli scandali rispetto al trattamento degli alienati in vari istituti che ebbero ampio risalto nella stampa e colpirono grandemente l'opinione pubblica. La speranza era, quindi, che la nuova legislazione "mettesse ordine" tra i corridoi dei manicomi e ponesse un freno al numero di ricoveri. A tale scopo venne affidata alla magistratura la decisione sull'internamento definitivo e istituito il ricovero d'urgenza su proposta dell'autorità giudiziaria, con carattere provvisorio ed emergenziale. Questa misura, che segnava anche la sostanziale fine dell'influenza francese, non solo non risolse il problema ma ne sollevava invece altri relativi alla tutela della libertà personale dei soggetti: se da un lato era stata concepita come strumento di protezione del malato in contesti di abbandono o disinteresse dei parenti, dall'altro non prevedeva nessuna forma di tutela del soggetto perché veniva attuata senza testimonianze di familiari o conoscenti³¹. Il ricovero d'urgenza divenne presto la regola invece che l'eccezione, confermando i timori del giurista Luigi Lucchini,

²⁶ Legge del 14 febbraio 1904, n. 36, in Gazzetta ufficiale, 22 febbraio 1904.

²⁷ A. LONNI, *Pubblica sicurezza, sicurezza pubblica e malato di mente. La legge del 1904*, in A. DE BERNARDI (a cura di), *op. cit.*, p. 265.

²⁸ Cfr. G. AMATO, *La libertà personale*, in P. Barile (a cura di), *La pubblica sicurezza*, Vicenza, Neri Pozza, 1967, p. 138.

²⁹ Per una panoramica delle proposte presentate si veda A. LONNI, *op. cit.*, p. 265.

³⁰ Cfr. R. CANOSA, *op. cit.*, p. 91.

³¹ P. GUARNIERI, *Matti in famiglia. Custodia domestica e manicomio nella provincia di Firenze (1866-1938)*, «Studi Storici», 2, 2007, 48, p. 486.

tra i pochi a esprimersi duramente su vari aspetti della legge, rispetto «alla scarsa e inadeguata tutela che esso appresta alla libertà degli individui e anche alla pubblica incolumità, per l'esorbitante potere attribuito ai tecnici»³². A queste osservazioni Leonardo Bianchi, psichiatra di spicco e relatore della legge, rispose confermando il rischio di abuso ma sostenendo che il pericolo era inferiore a quello rappresentato dalla rapida evoluzione di alcune forme di pazzia e al loro potenziale di «scoppi di furia distruttrice di cose e vite»³³. Il provvedimento, inoltre, inquadrava come oggetto dell'azione psichiatrica le «persone affette per qualunque causa da alienazione mentale quando siano pericolose a sé o per gli altri o riescano di pubblico scandalo»³⁴. Questa indicazione, contenuta già nell'articolo uno, faceva di fatto prevalere la funzione di custodia su quella di cura e consentiva quindi agli alienisti di entrare in una sfera che era sempre stata di esclusiva pertinenza di polizia e magistratura. Nonostante alcune aperture verso una gestione alternativa della custodia in manicomio³⁵, l'ospedale psichiatrico rimase concordemente considerato il luogo perfetto per il fatidico incontro tra tutela dell'ordine pubblico e sperimentazione medica, il contesto entro cui realizzare le aspirazioni paternalistico-umanitarie degli alienisti e il simbolo del progresso medico-sociale³⁶. Allo stesso modo in cui il manicomio era il luogo simbolo dell'incontro tra sicurezza e scienza, la legge del 1904 era la sintesi tra la rappresentazione politica del folle come elemento di pericolosità sociale e la volontà medica di avere un ruolo nel progetto di riforma delle istituzioni contro ogni forma di comportamento definibile come antisociale e prova ne erano i criteri per l'ammissione in manicomio: pericolosità sociale e pubblico scandalo³⁷.

La legge sugli alienati disattese le speranze politiche di un contenimento del numero di internamenti: a pochi mesi dallo scoppio della Grande Guerra, nel 1914, il numero di ricoverati era pari a 54311 ovvero 152,6 persone ogni 100.000 abitanti³⁸. Se il potere psichiatrico nei manicomi era sostanzialmente assoluto, le mura di questi stessi edifici ne rappresentavano anche il reale confine perché ogni influenza psichiatria sulla sfera sociale e politica sembrava essersi esaurita:

Al mutamento di prospettive (...), corrisponde (...) una più generale crisi del filantropismo ottimistico e progressista che aveva caratterizzato la fase della formazione della psichiatria italiana. Gli scandali manicomiali e poi, con il varo della legge Giolitti, l'esaurirsi di una battaglia politica trentennale, sono seguiti dal ripiegarsi dell'azione degli psichiatri in una prassi consolidata, nella quale il perpetuarsi della segregazione manicomiale è attutito nella dimensione ideologicamente asettica dell'organicismo dominante. (...) All'abbandono delle ambizioni socialmente filantropiche e scientificamente totalizzanti del "risorgimento psichiatrico", corrisponde, con l'affermazione dell'organicismo e la riduzione delle malattie mentali a malattie nervose, un appiattimento dell'azione dello psichiatra,

³² Cfr. R. CANOSA, *op. cit.*, p. 115.

³³ A. LONNI, *op. cit.*, p. 272.

³⁴ Legge 1904, art. 1.

³⁵ A. CASSIN, G. GEPPINI, *Un'esperienza di no-restraint: l'Ospedale psichiatrico di Udine agli inizi del Novecento*, in A. DE BERNARDI (a cura di), *op. cit.*, pp. 211-266.

³⁶ F. GIACANELLI, G. CAMPOLI, *La costituzione positivista della psichiatria italiana*, in «Psicoterapia e Scienze Umane», 7, 1973, p. 3.

³⁷ F. DE PERI, *Il medico e il folle. Istituzione psichiatrica e sapere scientifico tra Ottocento e Novecento*, in F. DELLA PERUTA, *Storia d'Italia, Annali 7, Malattia e medicina*, Torino, Einaudi, 1984, pp. 1129-1130.

³⁸ M. MORAGLIO, *Dentro e fuori il manicomio. L'assistenza psichiatrica in Italia tra le due guerre*, «Contemporanea», 9, 1, 2006, p. 17.

che ridimensiona le antiche ambizioni a favore di una prassi professionale strettamente definita³⁹.

Alla vigilia dello scoppio della Prima guerra mondiale, la psichiatria italiana aveva, quindi, ormai esaurito lo slancio proprio della seconda metà del XIX secolo che l'aveva portata a condurre importanti battaglie per il riconoscimento della professione, per la stesura di una legislazione unitaria in materia di salute mentale e l'istituzione di un numero sempre maggiore di manicomi (47 strutture su 69 province) ma allo stesso tempo non aveva raggiunto obiettivi sostanziali nella cura: era ancora tristemente attuale l'assunto per cui la ricerca di terapie in ambito psichiatrico si rivelava per lo più un'opera sfinita e senza sbocchi.

³⁹ Cit. da F. STOK, *La formazione della psichiatria*, Roma, Il Pensiero scientifico, 1981, pp. 135-136.

L'eredità dei Lumi e i diritti della donna fra clausura e libertà: *La Religieuse* di Diderot

VALENTINA ALTOPIEDI

«La sventurata rispose», si legge nel decimo capitolo dei *Promessi Sposi* di Alessandro Manzoni: Gertrude, costretta dal padre alla vita monastica, cede alle lusinghe del giovane Egidio avviando un percorso di degradazione morale che inesorabilmente la porta, oltre a contravvenire alla regola della castità, a compiere una lunga serie di delitti. Il racconto della monacazione forzata e delle sue rovinose conseguenze, soprattutto per parte femminile, ha origini remote ma trova senza dubbio nella battaglia dell'Illuminismo contro la superstizione religiosa un momento di svolta. Lo stesso Manzoni, esperto conoscitore ed estimatore della letteratura francese, fu influenzato nella descrizione della monaca di Monza dalla lettura de *La religiosa* di Diderot¹.

Narrando la storia della suora Suzanne Simonin costretta dai genitori a prendere contro la propria volontà i voti in quanto figlia di una relazione adulterina, *La religieuse* è un caso esemplare di critica alla clausura conventuale femminile. Così fu letto durante il Direttorio quando il romanzo venne pubblicato postumo dall'editore Buisson, a una settimana di distanza da *Jacques le fataliste*, contribuendo ad associare al nome di Diderot quello di sanculotti e terroristi². Ma il romanzo su suor Suzanne intreccia anche altre questioni cruciali per l'enciclopedista francese tanto da poterlo financo considerare un romanzo familiare rivolto innanzitutto contro il fratello, considerato un fanatico giansenista, ed ispirato alla sorella Angélique che, stando alla testimonianza della nipote³, morì folle all'età di ventotto anni nel convento delle Orsoline di Langres nel 1748 - a questo proposito Roger Lewinter ha sottolineato che in alcune bozze dell'opera il nome della suora non sia Suzanne ma proprio Angélique⁴.

Allo stesso tempo il romanzo rientra perfettamente nei canoni di quella che è stata definita da Vincenzo Ferrone la «grande rivoluzione estetica del Tardo Illuminismo»⁵ e

¹ In un saggio ormai datato Alessandro Luzio aveva messo in luce il contributo offerto dalla lettura di Diderot nella rappresentazione della monaca di Monza, storicamente ispirata al personaggio menzionato dalle cronache di Ripamonti, A. LUZIO, *Manzoni e Diderot: La Monaca di Monza e La Religieuse: saggio critico*, Milano, Fratelli Dumolard, 1884. Si segnala che il romanzo di Diderot è stato oggetto di un riadattamento teatrale messo in scena al Théâtre Monfort di Parigi nel marzo 2012 ad opera della regista Anne Théron.

² P. QUINTILI, *Diderot e la Rivoluzione francese. Miti, modelli e riferimenti nel Secolo XXI*, in «Quaderni materialisti», 2, pp. 81-106: 99. Si noti che in Italia la prima traduzione integrale del romanzo si ebbe nel 1945 a opera di Franco Calamandrei. Per approfondire la ricezione di Diderot in Italia si rimanda a G. D'ANTUONO, *Diderot nel pensiero politico italiano*, in «Storia e politica», 2, 2018, pp. 221-249: 240.

³ «Une sœur de mon père voulut, en dépit du vœu, de la tendresse et de la volonté de ses parents se consacrer à l'état religieux. Jeune, douce, soumise aux devoirs d'un état qu'elle avait choisi, on abusa de sa force physique: le moral s'altéra; sa tête s'exalta; elle mourut folle à vingt-sept ou vingt-huit ans. C'est le destin de cette sœur qui a donné à mon père l'idée de *La Religieuse*», scrive Madame de Vandeul, figlia di Diderot, in una lettera a Meister del 1816. Citato in A. COUDREUSE, *La Religieuse de Diderot: une critique de la claustration conventuelle. Colloque Rapport hommes/femmes dans l'Europe Moderne: Figures et paradoxes de l'enfermement*, Nov. 2012, Montpellier, halshs-00845469, pp.2-3.

⁴ D. DIDEROT, *Œuvres complètes*, édition de Roger Lewinter, Club français du livre, 1969-1973.

⁵ V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2014, p. 395.

rappresenta un caso esemplare della volontà di fare della letteratura uno strumento di diffusione di contenuti politici e morali dirompenti per la società di Antico regime. Come ha efficacemente spiegato Gerardo Tocchini, Diderot ebbe un ruolo centrale proprio nella ridefinizione della dimensione politica di tutte le arti di immaginazione⁶. L'obiettivo di questo saggio è rileggere la storia de *La religieuse* di Diderot nel contesto della nascita del linguaggio dei diritti della donna in Francia alla fine del diciottesimo secolo. Il tema della monacazione femminile forzata fu, non a caso, utilizzato dalla stessa Olympe de Gouges della *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* per difendere quella che noi oggi definiremmo l'autodeterminazione femminile⁷.

Per una genealogia dei diritti: il caso francese

La storiografia ha da tempo dimostrato come la nascita del linguaggio dei diritti della donna trovi le sue radici proprio nella Francia del diciottesimo secolo. Karen Offen nel suo recente contributo per la *Cambridge History of Rights*⁸ ha individuato nell'elaborazione del discorso sull'uguaglianza fra i sessi, sostenuto nel XVII secolo, un tassello fondamentale per l'elaborazione nei decenni successivi del linguaggio dei diritti. Karen Green⁹ aveva già dimostrato come nel contesto francese la rivendicazione sull'uguaglianza fra i sessi avesse preceduto di molte decadi la rivendicazione dell'uguaglianza di tutti gli uomini a dispetto del ceto sociale di appartenenza. In particolare, Green ha messo in luce come gli argomenti usati per sostenere l'incompatibilità fra l'eguale virtù delle donne e la loro subordinazione nel matrimonio abbia giocato un ruolo fondamentale nella transizione dal repubblicanesimo aristocratico del quindicesimo secolo verso le forme più democratiche stabilite entro la fine del diciottesimo secolo¹⁰.

Nel corso del Seicento in Francia inizia ad affermarsi un discorso favorevole all'uguaglianza intellettuale e morale fra uomini e donne: Marie de Gournay, pupilla di Michel de Montaigne di cui curò l'edizione delle opere, nel 1622 pubblica il trattato *Egalité des hommes et des femmes*¹¹ in cui, oltre a sostenere l'uguaglianza fra i sessi, difende il diritto di entrambi i generi ad avere pari accesso all'istruzione e agli uffici pubblici. Secondo Gournay, la subordinazione femminile era basata esclusivamente su pregiudizi e la differenza nei risultati culturali acquisiti dai due sessi si spiegava con la mancanza di opportunità educative aperte alle donne. Adottando una strategia tipica della *querelle des femmes*, Gournay costruisce la sua argomentazione con riferimenti classici, biblici e storici; in particolare si richiama all'autorità di Platone che assegna alle donne «gli stessi diritti, facoltà e funzioni nella sua Repubblica»¹² e alla Sacre Scritture che

⁶ G. TOCCHINI, *Arte e politica nella cultura dei Lumi. Diderot, Rousseau e la critica dell'antico regime artistico*, Roma, Carocci, 2016, p. 16.

⁷ O. DE GOUGES, *Le couvent ou les vœux forcés. Drame en trois actes*, Paris, Chez la veuve Duchesne, 1792.

⁸ K. OFFEN, *The Rights of Women (or Women's Rights)*, in *The Cambridge History of Rights*, edited by Dan Edelstein and Jennifer Pitts, vol. IV, Cambridge, Cambridge University Press, 2025, pp. 228-259: 229-234.

⁹ K. GREEN, *The Rights of Women and the Equal Rights of Men*, in «Political Theory», 48, 5, 2020, pp. 1-28.

¹⁰ Ivi, p. 4.

¹¹ M. LE JARS DE GOURNAY, *Egalité des hommes et des femmes*, 1622.

¹² Ivi, p. 10.

spiegano come la differenza sessuale sia funzionale esclusivamente alla riproduzione¹³. Ribandendo anche il ruolo delle donne in armi, dalle amazzoni a Giovanna d'Arco, Gournay evidenzia la necessità di educare le bambine come i compagni per colmare quel discrimine su cui storicamente si è costruito il pregiudizio della differenza fra i sessi.

La lotta al pregiudizio è il tema centrale anche della proposta di François Poulain de La Barre, filosofo cartesiano che nel 1673 pubblica in forma anonima il trattato *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral*¹⁴, nel quale abbracciando proprio il dualismo cartesiano fra *res extensa* e *res cogitans* sostiene che "lo spirito non ha sesso" e che di conseguenza non esistano differenze dal punto di vista intellettuale fra uomini e donne¹⁵. Come Gournay, anche Poulain de La Barre chiede che le donne possano ricevere un'educazione pari a quella degli uomini e che siano aperte loro tutte le carriere, comprese quelle scientifiche. La citazione di Poulain ebbe grande successo tanto che venne ripresa un secolo più tardi da Marie-Madeleine Jodin per sostenere all'alba della Rivoluzione la necessità di riconoscere i diritti delle cittadine francesi¹⁶.

La diffusione del discorso sull'uguaglianza fra i sessi sostenuto in modo particolare da Marie de Gournay e François Poulain de La Barre nel XVII secolo non è tuttavia sufficiente a spiegare la nascita del linguaggio dei diritti della donna alla fine del Settecento: furono indispensabili il movimento dei Lumi e il trionfo della politicizzazione della letteratura e del teatro del Tardo Illuminismo. La storiografia ha dimostrato l'importanza della riforma del teatro teorizzata da Diderot per trasformare la società di Antico regime. La letteratura e il teatro, anche quello di lettura, costituirono uno strumento particolarmente efficace per diffondere e acclimatare nell'opinione pubblica il linguaggio dei diritti combattendo le storture di una società basata sul privilegio e la disuguaglianza. Oltre al teatro pensato come strumento per diffondere il principio di una virtù trasversale ai ceti sociali, così come teorizzato nelle antipoetiche dei drammi borghesi *Le fils naturel*¹⁷ e *Le père de famille*¹⁸, Diderot rivendicò ne *l'Éloge de Richardson* il valore del romanzo sentimentale come apprendistato dell'esperienza, capace di coinvolgere emotivamente i lettori sia per l'ambientazione sia per la condizione sociale dei personaggi, vicina a quella del suo pubblico¹⁹. In una lettera a Sophie Volland, Diderot non esitò a sottolineare il valore morale del romanzo di *Pamela*, che non doveva essere semplicemente inteso come una storia di seduzione bensì come una rappresentazione cruda degli effetti delle disuguaglianze sociali in cui la componente di

¹³ «Au surplus l'animal humain n'est homme ny femme, à le bien prendre, les sexes étants faits non simplement, mais secundum quid, comme parle l'Eschole : c'est à dire pour la seule propagation. L'unique forme & différence de cet animal, ne consiste qu'en l'âme humaine. [...] L'homme & la femme sont tellement uns, que si l'homme est plus que la femme, la femme est plus que l'homme. L'homme fut créé mâle & femelle, dit l'Escriture, ne comptant ces deux que pour un» (ivi, p.19).

¹⁴ F. POULAIN DE LA BARRE, *De l'égalité des deux sexes, discours physique et moral*, Paris, Chez Jean Dupuis, 1673.

¹⁵ «Il est aisé de remarquer, que la différence des sexes ne regarde que le corps : n'y ayant proprement que cette partie qui serve à la reproduction des hommes; & l'esprit ne faisant qu'y prêter son consentement, & le faisant en tous de la même manière, on peut conclure qu'il n'a point de sexe», ivi, p. 109.

¹⁶ M.M. JODIN, *Vues législatives pour les femmes adressées à l'Assemblée nationale*, Angers, Chez Mame, 1790.

¹⁷ D. DIDEROT, *Le Fils naturel, ou les Epreuves de la vertu, comédie en 5 actes et en prose. Avec l'histoire véritable de la pièce*, Amsterdam, M. M. Rey, 1757.

¹⁸ ID., *Le père de famille, comédie en cinq actes et en prose, avec un discours sur la poésie dramatique*, Amsterdam 1758.

¹⁹ A questo proposito si rimanda all'analisi di Tocchini in *Arte e politica nella cultura dei Lumi cit.*, pp. 84-89.

genere aveva un ruolo cruciale.

Se è indubbio il ruolo giocato dalla politicizzazione della letteratura e del teatro del Tardo Illuminismo nella promozione di una morale intercettuale contro le disuguaglianze di Antico regime, resta da indagare quale sia stato l'impatto sulla riflessione relativa alla condizione femminile, per quanto la produzione drammatica di Olympe de Gouges, come si vedrà a breve, costituisca un esempio particolarmente importante e significativo. La stessa considerazione di Diderot a proposito della natura femminile è oggetto di un vivace dibattito storiografico a partire dall'ambigua risposta al saggio di Antoine-Léonard Thomas²⁰ pubblicata nel 1772 sulla *Correspondance littéraire* di Friedrich-Melchior Grimm. Come ha sottolineato Jenny Mander²¹, il breve saggio *Sur les femmes*²² si inserisce pienamente nell'epistemologia settecentesca che enfatizza la radicale differenza fra uomini e donne; queste ultime risultano dominate dal loro organo riproduttivo che, secondo Diderot, dispone di loro suscitando nella loro immaginazione fantasmi di ogni specie²³. Non si tratta solo di un riferimento all'isteria che dominerà il pensiero medico nel corso del secolo successivo ma di una riflessione a tutto tondo sulla maternità come elemento pregnante dell'esistenza femminile. Nella descrizione del ruolo assegnato alle donne dalla società, e di fatto dominato dalla dimensione materna, Diderot sembra guardare con biasimo alle leggi della società civile che si assommano alle crudeli leggi della natura: «elles ont été traitées comme des enfants imbéciles. Nulle sorte de vexations que, chez les peuples policés, l'homme ne puisse exercer impunément contre la femme»²⁴. Ammette la possibilità di intervenire per migliorare la condizione femminile ma allo stesso tempo ritiene le donne incapaci di una comprensione intellettuale profonda²⁵. Il dibattito, evidenziato da Élisabeth Badinter²⁶, tra una visione essenzialista e una culturale dell'identità femminile si intrecciò nella seconda metà del secolo, e poi durante la Rivoluzione francese, con la discussione sulle opportunità di accesso allo spazio pubblico e di riconoscimento dei diritti politici per le cittadine.

A questo proposito si può menzionare la commedia *La colonie*²⁷ di Marivaux pubblicata

²⁰ A.-L. THOMAS, *Essai sur le caractère, les mœurs et l'esprit des femmes dans les différents siècles*, in *Œuvres complètes*, t.4, Paris, Firmin Didot, 1822, pp. 1-140.

²¹ J. MANDER, *No woman is an Island: The Female Figure in French Enlightenment Anthropology*, in *Women, Gender and Enlightenment*, edited by S. Knott and B. Taylor, London, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 97-116.

²² D. DIDEROT, *Sur les femmes*, in *Œuvres complètes de Diderot*, Texte établi par J. Assézat et M. Tourneux, Paris, Garnier, 1875, II, p. 251-262. Per approfondire si rimanda a É. BADINTER, *Qu'est-ce qu'une femme ? 1772-1774*. A. L. Thomas, Diderot, Madame d'Épinay, Paris, Flammarion, 2022; M. BRISSON, *Dire l'inconnue: "Sur les femmes" de Diderot*, in «L'Esprit Créateur», 29, 3, 1989, pp. 10-20; N. MEEKER, «All times are present to her»: *Femininity, Temporality, and Libertinage in Diderot's "Sur les femmes"*, in «Journal for Early Modern Cultural Studies», 3, 2, 2003, pp. 68-100.

²³ «La femme porte au dedans d'elle-même un organe susceptible de spasmes terribles, disposant d'elle, et suscitant dans son imagination des fantômes de toute espèce», ivi, p. 255.

²⁴ «Dans presque toutes les contrées, la cruauté des lois civiles s'est réunie contre les femmes à la cruauté de la nature», ivi, p. 258.

²⁵ «Fixez, avec le plus de justesse et d'impartialité que vous pourrez, les prérogatives de l'homme et de la femme; mais n'oubliez pas que, faute de réflexion et de principes, rien ne pénètre jusqu'à une certaine profondeur de conviction dans l'entendement des femmes; que les idées de justice, de vertu, de vice, de bonté, de méchanceté, nagent à la superficie de leur âme; qu'elles ont conservé l'amour-propre et l'intérêt personnel avec toute l'énergie de nature; et que, plus civilisées que nous en dehors, elles sont restées de vraies sauvages en dedans, toutes machiavélistes, du plus au moins», ivi, p. 260.

²⁶ É. BADINTER, *Qu'est-ce qu'une femme ? 1772-1774*, cit.

²⁷ MARIVAUX, *La colonie. Comédie en un acte et en prose*, in *Œuvres de Marivaux. Théâtre complet*, Paris, Laplace, 1878, pp. 608-621.

sul «Mercure de France» nel 1750. La commedia, in un atto e prosa, è ambientata su un'isola deserta in cui grandi e piccoli nobili, borghesi e popolani sono giunti, abbandonando la patria in mano a un imprecisato nemico, per fondare una nuova colonia. Le protagoniste della pièce sono due donne, rappresentanti rispettivamente l'ordine nobile, Arthenice, e il terzo stato, Madame Sorbin; l'arrivo su una terra vergine che riporta tutti alle medesime condizioni di partenza è l'occasione per scrivere un nuovo codice legislativo ma le due donne contestano fin dalle prime battute che spetti nuovamente gli uomini imporre le loro leggi a tutta la comunità. Le protagoniste chiedono di partecipare al processo legislativo e propongono anche di superare il matrimonio patriarcale²⁸: giurano di sostenere i diritti del sesso oppresso proponendo ai mariti di essere compagni, non più padroni. Per rispondere all'eccessiva piaggeria e ai corteggiamenti maschili, le donne risolvono di non curare più il proprio aspetto. Mentre gli uomini ritengono di porre fine alla protesta delle compagne assumendo il tono del comando, Madame Sorbin e le altre rispondono alle leggi appena promulgate con un'ordinanza nella quale chiedono di esercitare tutti gli impieghi, dalla finanza alla giurisprudenza senza trascurare gli incarichi militari. Madame Sorbin ricorrendo alla metafora della fattoria spiega al marito la necessità di condividere gli oneri e l'onore della gestione dell'attività²⁹. Il progetto delle due donne viene però sconfitto dalla divisione delle protagoniste stesse, che sul finale si scontrano a proposito del mantenimento dei titoli nobiliari e della punibilità dell'adulterio; gli uomini approfittano della situazione fingendo un attacco da parte delle popolazioni indigene e chiedendo alle donne di indossare le armi per difendere la colonia ma Arthenice e Madame Sorbin, già divise sui temi precedenti, rinunciano al proprio intendimento mentre gli uomini riacquisiscono la propria posizione di legislatori e difensori del bene comune³⁰.

Il finale che vede il fallimento del progetto politico delle due donne richiama chiaramente il dibattito sulla natura femminile come incostante e divisiva nell'ambito della secolare *querelle des femmes*. Nonostante il mancato riconoscimento delle prerogative legislative delle donne, la commedia di Marivaux resta significativa perché pone un tema che sarebbe esploso nei decenni seguenti e in particolare all'alba della Rivoluzione francese.

La religieuse. Una storia di imprigionamento

La storia de *La religieuse* è senza dubbio una storia di mancata autodeterminazione ma soprattutto di un continuum dell'imprigionamento, come ha evidenziato Florence Lotterie³¹. Il romanzo, che tiene insieme questioni personali e politiche che stanno molto

²⁸ «Et le mariage, tel qu'il a été jusqu'ici, n'est plus aussi qu'une pure servitude que nous abolissons, ma belle enfant; car il faut bien la mettre un peu au fait pour la consoler», ivi, p. 611.

²⁹ «Nous disons que le monde est une ferme, les dieux là-haut en sont les seigneurs, et vous autres hommes, depuis que la vie dure, en avez toujours été les fermiers tout seuls, et cela n'est pas juste, rendez-nous notre part de la ferme; gouvernez, gouvernons; obéissez, obéissons; partageons le profit et la perte; soyons maîtres et valets en commun; faites ceci, ma femme; faites ceci, mon homme; voilà comme il faut dire, voilà le moule où il faut jeter les lois, nous le voulons, nous le prétendons, nous y sommes butées; ne le voulez-vous pas?», ivi, p. 619.

³⁰ Chiude la commedia il nobile Timagène che afferma «Je me réjouis de voir l'affaire terminée. Ne vous inquiétez point, mesdames; allez-vous mettre à l'abri de la guerre, on aura soin de vos droits dans les usages qu'on va établir», ivi, p. 621.

³¹ D. DIDEROT, *La Religieuse*, édition de F. Lotterie, Paris, Garnier Flammarion, 2009, p. XLVII. Per

a cuore al suo autore, può essere diviso in tre fasi, tutte egualmente dominate dalla dimensione della clausura e della prigionia. Nella prima parte la protagonista, Suzanne Simonin, all'età di sedici anni e mezzo viene costretta dai genitori ad entrare in convento mentre le sorelle vengono date in sposa con una cospicua dote; questo aumenta in Suzanne il sospetto, poi confermato dal suo confessore e da sua madre, di essere una figlia adulterina, il cui padre non ha dubbi che ella gli appartenga «come figlia solo in virtù della legge che attribuisce i figli a colui che porta il titolo di marito»³². Al convento di Sainte-Marie la giovane viene costretta a pronunciare i voti ma durante la cerimonia si rifiuta di obbedire; la celebrazione si risolve dunque in uno scandalo e Suzanne viene tenuta prigioniera in casa propria fino a quando non acconsente ad entrare al convento di Longchamp.

Qui inizia la seconda fase di prigionia conventuale che si risolve nella cerimonia di acquisizione dei voti, sebbene in una forma di alienazione estraniante: «Ho pronunciato i voti, ma non ne conservo alcun ricordo e mi sono ritrovata monaca con la stessa innocenza con cui fui fatta cristiana; non capii niente di quella mia professione come non avevo capito niente in quella del mio battesimo, con la differenza che l'una conferisce la grazia e l'altra la presuppone»³³. La morte dei genitori e della madre superiora, che viene sostituita da una fervente e violenta giansenista, rovina l'esistenza di Suzanne che inizia a subire sevizie e punizioni sempre più gravi fino a meditare di chiedere l'annullamento dei voti, di fatto pronunciati senza alcun convincimento. Mortificata nel corpo e nello spirito dalla superiora, finisce per perdere il processo per l'annullamento dei voti e si ammala gravemente.

Inizia quindi la terza e ultima fase del romanzo quando la protagonista, dopo aver subito delle sevizie che ricordano la via crucis di Cristo, viene trasferita al convento di Sainte-Eutrope a Arpajon, dove la superiora inizia da subito a manifestare un affetto e un'attrazione fisica che richiama i romanzi libertini del secolo e che Suzanne invece, nella sua innocenza, non comprende. Spetta al confessore francescano convincere Suzanne a fuggire la superiora come Satana determinando una fatale depressione per la madre e nella protagonista una riflessione sulle conseguenze fatali della clausura e la speranza di una fuga verso la libertà:

Rimane quella di trovare un giorno le porte aperte; o la speranza che gli uomini rinuncino alla stravaganza di far rinchiudere in sepolcri giovani creature piene di vita, e che i conventi siano aboliti; la speranza che il convento prenda fuoco, che crollino i muri della clausura, che qualcuno venga in aiuto. Tutte queste supposizioni si accavallano nella mente; passeggiando in giardino si guarda, senza pensarci, se i muri sono molto alti; se si è nella cella, si afferrano le sbarre della grata e si scuotono piano, distrattamente; se la finestra dà sulla strada, si guarda in basso; se si sente passare qualcuno, il cuore comincia a battere, si sogna sordamente un liberatore; se scoppia un tumulto e il clamore penetra fin nel convento, si spera; si conta su una malattia che ci farà avvicinare a un uomo, o che ci farà partire per una cura delle acque³⁴.

Il nuovo padre spirituale aiuta la protagonista a fuggire dal convento ma mostra gli stessi

l'edizione in italiano e le citazioni seguenti si rimanda a D. DIDEROT, *La religiosa*, introduzione e traduzione a cura di A. Di Giorgio, Progetto Manuzio, 2018.

³² Ivi, p. 41.

³³ Ivi, p. 60.

³⁴ Ivi, pp. 238-239.

propositi indecenti della madre superiora: la suora trova quindi rifugio a Santa Caterina e presto viene presa al servizio di una lavandaia per un compenso scarso ma onesto. Le memorie di Suzanne Simonin si concludono quindi con la richiesta al marchese di Croismare, a cui tutta l'opera è indirizzata in quanto memoriale, di un'occupazione dignitosa in campagna.

Nella lettera a Henri Meister del 27 settembre 1780 Diderot definisce *La religieuse* «la plus effroyable satire des couvents»³⁵; come è già stato sottolineato, la critica alla clausura religiosa risente dell'esperienza personale di Diderot, che nel 1743 era stato fatto rinchiusere da suo padre in convento, ma soprattutto dell'esperienza di sua sorella Angélique che in un convento era morta prematuramente dopo aver manifestato diversi segni di squilibri mentale. A questo si univa l'opposizione al fratello Didier, abate giansenista, con cui Denis si scontrò proprio a proposito della figlia, che portava il nome della sorella deceduta, in riferimento a un suo eventuale ingresso in convento: in una lettera adirata del 1772 Diderot considerò inaccettabile e sconsigliata la proposta del fratello di chiedere l'ingresso della figlia in convento come preconditione per un loro riavvicinamento³⁶. Alle questioni più personali si accompagnavano tuttavia quelle più filosofiche e politiche: non si può dimenticare, infatti, che gli anni immediatamente precedenti la scrittura de *La religieuse*, 1757-1760, furono caratterizzati dallo scontro per la pubblicazione dell'*Encyclopédie* nonché della dura polemica giansenista sollevata dalla *Nouvelle ecclésiastiques* che aveva denunciato le sevizie che rischiavano di subire i religiosi accusati di non aderire alla bolla *Unigenitus* di papa Clemente XI del 1713³⁷.

Naturalmente il tema del convento era ben attestato nella letteratura di Antico regime: l'aspetto più originale de *La religieuse*, come ha rilevato Cristophe Martin³⁸, è la capacità di Diderot di ibridare quelli che erano i due tipici ma distinti topoi della clausura monacale: il convento come spazio di licenziosità oppure di sofferenza patetica. Al tema del convento come spazio libertino, in quanto luogo contro natura che priva gli esseri umani della loro naturale predisposizione alla sessualità ai fini riproduttivi³⁹, si affianca l'analisi della sofferenza della protagonista che subisce, da innocente, le conseguenze della sua nascita illegittima. Come è stato sottolineato, non si tratta, infatti, di un romanzo strettamente anticlericale - Suzanne è una donna di fede e non si trova una rappresentazione caricaturale o satirica dei religiosi che la accompagnano - la denuncia di Diderot riguarda piuttosto un problema sociale, ovvero la volontà dei genitori di punire la figlia per la sua nascita adulterina. Il tema licenzioso, per quanto importante nell'economia complessiva del romanzo, come testimoniano le critiche scandalizzate che ne accolsero la pubblicazione durante il Direttorio, è confinato all'ultimo terzo dell'opera,

³⁵ DIDEROT, *Correspondance*, édité par G. Roth et J. Varloot, 16 voll., Paris, Éditions de Minuit, 1955-1970, vol. XV, p. 190.

³⁶ Ivi, vol. XII, p. 165.

³⁷ Per quanto non si possa considerare Diderot un sostenitore del giansenismo in senso stretto, è indubbio che durante la sua formazione sia stato influenzato dalla cultura giansenista negli anni di collegio d'Harcourt. Cfr. M. DELON, *Notice pour La religieuse*, in DIDEROT, *Contes e romans*, Paris, Gallimard, Bibl. de la Pléiade, 2004, p. 977.

³⁸ DIDEROT, *La religieuse*, commenté par C. Martin, Paris, Gallimard, 2010, p. 24.

³⁹ Si veda a questo proposito la voce JOUISSANCE de l'*Encyclopédie* a cura di Diderot stesso: «S'il y avoit quelqu'homme pervers qui pût s'offenser de l'éloge que je fais de la plus auguste & la plus générale des passions, j'évoquerois devant lui la Nature, je la ferois parler, & elle lui diroit. Pourquoi rougis-tu d'entendre prononcer le nom d'une volupté, dont tu ne rougis pas d'éprouver l'attrait dans l'ombre de la nuit ? [...] La propagation des êtres est le plus grand objet de la nature. Elle y sollicite impérieusement les deux sexes, aussi-tôt qu'ils en ont reçu ce qu'elle leur destinoit de force & de beauté».

ovvero dall'arrivo della protagonista al convento di Sainte-Eutrope a Arpajon. Peraltro, è opportuno ribadire che Suzanne non cede né alle avances della madre superiora né a quelle del padre spirituale che la aiuta nella fuga dal convento, anzi, una volta edotta dal suo confessore sul significato delle carezze della superiora se ne allontana con decisione. Per quanto non possano essere trascurati i legami con *Les bijoux indiscrets*⁴⁰ e *La Religieuse en chemise*⁴¹ di Chavigny de la Bretonnière, nonché la volontà stessa di Diderot di partecipare a quel filone, resta da sottolineare la capacità del filosofo di trattare un soggetto eminentemente libertino in modo patetico⁴². Il tema cruciale del romanzo non sono le conseguenze nefaste della clausura, bensì la monacazione forzata imposta dai genitori. Come ha sottolineato Anne Coudreuse, nella descrizione della cerimonia dei voti la protagonista finisce per perdere il suo status di soggetto, si passa dal "je" al "on"⁴³. Nel movimento dei Lumi la critica alla monacazione forzata assume il valore di una critica sociale; come ha scritto Martin, il convento è interpretato come l'alleato più forte di un'iniquità sociale⁴⁴. Nel caso de *La religieuse* di Diderot, la critica sociale è duplice: da una parte si trova quella ai pregiudizi di Antico regime e al destino infelice dei figli illegittimi – su cui Diderot tornò in più occasioni e in particolare nel dramma *Le fils naturel*⁴⁵ – dall'altra si individua la denuncia della condizione femminile e della particolare difficoltà per le donne di trovare una via di fuga alle forme di oppressione della società di Antico regime.

Da Diderot a Olympe de Gouges: Le couvent ou les vœux forcés

Con la Rivoluzione francese molte delle questioni sollevate dal movimento dei Lumi contro l'Antico regime esplosero: fra queste, senza dubbio, il tema della condizione femminile e dei voti forzati. La storiografia ha ampiamente dimostrato la partecipazione femminile a quella moltiplicazione di scritti che accompagnarono l'annuncio della convocazione dell'Assemblea degli Stati Generali fin dalla primavera del 1788; fra queste anche il tema della monacazione forzata femminile. Olympe de Gouges fin dagli anni Ottanta del Settecento partecipò a quell'ampio movimento di politicizzazione della letteratura e del teatro aderendo perfettamente all'antipoetica di Diderot e soprattutto di Louis-Sébastien Mercier, con il quale condivideva un personale rapporto di amicizia. Ben prima di pubblicare la *Dichiarazione dei diritti della donna e della cittadina* nel 1791, de Gouges da drammaturga utilizzò lo strumento del teatro per promuovere un miglioramento della condizione femminile e il riconoscimento dei diritti dell'uomo e della donna contro i privilegi e i pregiudizi di Antico regime⁴⁶. Il tema della monacazione

⁴⁰ ANON. [Diderot], *Les bijoux indiscrets*, 1748.

⁴¹ CHAUVIGNY DE LA BRETONNIERE, *La Religieuse en chemise et Le Cochon mitré*, édités par Jean Sgard, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne, 2009. Per approfondire si rimanda a J. SGARD, *Diderot et la religieuse en chemise*, in «Recherches sur Diderot et l'Encyclopédie», 43, 2008, pp. 49-56, <https://doi.org/10.4000/rde.3492>.

⁴² Sull'applicazione della dottrina della sensibilità della scuola di Montpellier si veda M. MENIN, *Les larmes de Suzanne. La sensibilité entre moralité et pathologie dans La Religieuse de Diderot*, in «Recherches sur Diderot et sur l'Encyclopédie», 51, pp.19-39, <https://dx.doi.org/10.4000/rde.5381>.

⁴³ «Je sentis mes genoux se dérober, et je me vis prête à tomber sur les marches de l'autel. Je n'entendais rien, je ne voyais rien, j'étais stupide. De «je», le sujet grammatical passe ainsi à «on»: «On me menait et j'allais; on m'interrogeait et l'on répondait pour moi», A. COUDREUSE, *La Religieuse de Diderot*, cit., p. 5.

⁴⁴ D. DIDEROT, *La religieuse*, commenté par C. Martin, cit., p. 35.

⁴⁵ D. DIDEROT, *Le Fils naturel*, cit.

⁴⁶ Per approfondire questo aspetto della produzione drammatica di de Gouges mi si permetta di rimandare

forzata, oltre a rappresentare agli occhi di de Gouges un caso esemplare dell'iniquità della condizione femminile della sua epoca, si inseriva perfettamente nella critica conventuale promossa dal teatro rivoluzionario in accordo con il dibattito parlamentare dei primi anni della Rivoluzione⁴⁷.

Il dramma *Le couvent ou les vœux forcés*⁴⁸ fu dapprima scritto in due atti e rappresentato nell'ottobre 1790 con il titolo *Les vœux volontaires*: aveva un forte legame con l'attualità rivoluzionaria tanto che la stessa de Gouges spiegò di aver tratto ispirazione per i suoi personaggi ascoltando i dibattiti che si svolsero all'Assemblea all'inizio del 1790 e che portarono il 13 febbraio all'abolizione dei voti monastici e alla soppressione degli ordini e delle congregazioni religiose in Francia:

On agita la question des vœux arrachés aux jeunes gens des deux sexes: cette question m'inspira mon drame des Vœux forcés. Tous les prêtres qui se sont distingués sur cette matière me fournirent les moyens d'établir le caractère du curé de mon drame. J'arrachais une plume de l'aile de chacun. L'éloquence et l'érudition de MM. Talleyrand, Sieyès, et surtout la pureté religieuse de M. l'Abbé Gouttes, me donnèrent de quoi m'étendre sur ce caractère. L'Abbé Maury m'inspira celui de mon Grand-Vicaire⁴⁹.

Diversi sono i punti di contatto fra il romanzo di Diderot e la pièce di de Gouges: la protagonista è una giovane donna di sedici anni a cui viene imposto di pronunciare i voti dallo zio materno per nascondere la nascita illegittima, come nel caso de *La religieuse*. Nel corso del secondo atto si scopre, infatti, che la suora che ha cresciuto con affetto Julie nel convento è in realtà sua madre, costretta a sua volta dal fratello a farsi monaca per nascondere l'onta della sua gravidanza extraconiugale. Risentendo molto del dibattito rivoluzionario, il dramma di de Gouges, a differenza del romanzo di Diderot, menziona il dibattito interno al mondo clericale stesso a proposito della libertà di coscienza indispensabile a pronunciare i voti: come ha evidenziato Audrey Viguiè⁵⁰, il personaggio del curato, ispirato all'abate Gouttes, vuole sincerarsi che la scelta di Julie sia veramente libera mentre il gran vicario, ispirato all'abate Maury, si lascia corrompere dal denaro dello zio marchese pretendendo che la giovane si faccia monaca anche contro la propria volontà. Alla fine del secondo atto la cerimonia dei voti è interrotta proprio dal curato che è ormai persuaso che la giovane sia una vittima della violenza familiare: all'arrivo del commissario segue l'irruzione nel convento della folla inferocita. All'inizio del terzo atto due suore preannunciano la soppressione degli ordini e delle congregazioni e la libertà di tornare a vivere in società. Il ricongiungimento finale, che permette alla protagonista di uscire dal convento per sposare l'uomo di cui è innamorata, è accompagnato dal

a V. ALTOPIEDI, *La rivoluzione incompiuta di Olympe de Gouges. I diritti della donna dai Lumi alla ghigliottina*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2023, pp. 89-152.

⁴⁷ Fra il 1790 e il 1796 (anno di pubblicazione de *La religieuse* di Diderot) vennero prodotte nove pièces che affrontavano il tema del convento e dei suoi abusi: Olympe de Gouges, *Le couvent ou les vœux forcés* (1790), Joseph Fiévée, *Les rigueurs du cloître* (1790), Pierre Laujon, *Le couvent, ou les fruits du caractère et de l'éducation* (1790), Anon., *Les fourberies monacales* (1790), Jacques-Marie Boutet dit Monvel, *Les victimes cloîtrées* (1791), Claude de Flins, *Le mari directeur, ou le déménagement du couvent* (1791), Louis-Benoît Picard, *Les visitandines* (1792), Charles-Antoine Pigault Le-Brun, *Les dragons et les Bénédictines* (1793), Jean-François Corsange, *Le dernier couvent de France ou l'hospice* (1796).

⁴⁸ O. DE GOUGES, *Le couvent ou les vœux forcés* cit.

⁴⁹ Ivi, p. II.

⁵⁰ A. VIGUIER, *L'abbé Gouttes et le curé du Couvent ou les vœux forcés d'Olympe de Gouges (1790)*, in «The French Review», 85, 6, 2012, pp. 1113-1122.

pentimento dello zio marchese colpevole della segregazione della sorella e della nipote. Secondo una retorica tipica del teatro di de Gouges il marchese, chiedendo l'intercessione del curato per la salvezza della propria anima, accusa i pregiudizi barbari di Antico regime di averlo condotto ai suoi eccessi criminali.

Una differenza significativa con il romanzo di Diderot, oltre alla presenza di un intreccio amoroso completamente assente nel romanzo de *La religieuse* – come non avevano mancato di lamentare molti dei recensori coevi⁵¹ – concerne la particolare attenzione di de Gouges alla condizione femminile in relazione al tema della monacazione forzata. Per quanto, infatti, la pratica dei voti forzati fosse stata proibita dal Concilio di Trento era di fatto ancora molto diffusa nel diciottesimo secolo. Fin dal primo atto il curato condanna come un'offesa all'Essere supremo la possibilità di prendere i voti in giovanissima età: «mais à seize ans, à cette époque de la vie, où le cœur incertain cherche à se connoître [...] enchaîner un enfant, aveuglément docile, dans des liens qui ne se briseront jamais; c'est offenser l'Etre suprême, c'est s'opposer aux loix éternelles de la Création, c'est rendre barbare le culte d'un Dieu de paix»⁵². Autentico portaparola del pensiero di de Gouges, il curato proclama il diritto di ciascuno e ciascuna di scegliere liberamente il proprio posto nella società⁵³, a cui segue una riflessione specifica sul destino femminile:

Sexe foible & malheureux, trop souvent sacrifié à des convenances barbares, on t'interdit le pouvoir de te déterminer sur la moins importante des considérations de fortune, & cependant on t'enchaîne par des sermens inviolables, on veut que tu puisses signer un contrat dont la raison frémit⁵⁴.

A differenza di Diderot, peraltro, la necessità di difendere la libera scelta della protagonista è sostenuta in nome dei diritti della natura⁵⁵. In effetti, come ha sottolineato Kelly Keenan⁵⁶, il cuore della pièce di de Gouges consiste nella difesa dell'autodeterminazione della protagonista che dichiara di non sentirsi ancora pronta per pronunciare i voti; al contrario per Diderot è di per sé la vita claustrale a rappresentare un inevitabile ostacolo allo sviluppo e alla felicità personale. Infine, vanno considerate alcune differenze sostanziali, riconducibili anche a una diversa concezione dell'autorialità: il romanzo de *La religieuse* viene, infatti, pubblicato postumo nel 1796 ed è preceduto da una prefazione che svela la finzione dell'intreccio che, per quanto ispirato alla storia vera di Marguerite Delamarre, era stato concepito come uno scherzo al marchese di Croismare a cui è indirizzato il memoriale della monaca come se si trattasse di un'autentica richiesta di aiuto da parte della donna⁵⁷.

Sebbene non possano essere trascurate le differenze che intercorrono fra il romanzo de *La religieuse* di Diderot e il dramma *Le couvent ou les vœux forcés* di Olympe de Gouges, a partire dalla cronologia di elaborazione e dal genere dei rispettivi autori, le due opere partecipano di un medesimo movimento culturale in cui la mancanza di libertà e

⁵¹ Si veda a questo proposito J. DEVAINES, *Nouvelles Politiques, nationale et étrangères*, 27 ottobre 1796.

⁵² O. DE GOUGES, *Le couvent ou les vœux forcés*, cit., p. 19.

⁵³ «Songez que le droit de se choisir librement une place dans la société appartient, par la nature, à tout être pensant, et que le premier de tous les devoirs est d'être utile», ivi, p. 20.

⁵⁴ Ivi, p. 21.

⁵⁵ «Les loix, l'humanité, les droits de la nature, nous protégeront contre le fanatisme & les vengeances de l'orgueil», ivi, p. 50.

⁵⁶ K. KEENAN, *Looking In and Shouting Out: Gendered Perspectives on the Convent in Gouges, Diderot, and Thérèse*, in «Symposium: A Quarterly Journal in Modern Literatures», 76, 3, 2022, p. 145.

⁵⁷ A questo proposito si veda N. PAIGE, *Diderot démystifié. Les lectures de la religieuse*, in «Revue d'Histoire littéraire de la France», 4, 2011, pp. 851-868.

autodeterminazione femminile rappresentano un caso emblematico delle conseguenze nefaste dei pregiudizi di Antico regime. Entrambe le protagoniste delle due opere sono costrette in giovanissima età a entrare in convento contro la propria volontà per scontare una colpa di cui non hanno alcuna responsabilità, ovvero la propria nascita illegittima; nel caso di de Gouges, peraltro, è anche la madre della protagonista a subire la stessa privazione della libertà per proteggere l'onore della famiglia, incarnato dal marchese che, non a caso, è rappresentato come un violento prevaricatore senza scrupoli. Anche se le due opere non utilizzano il lessico dei diritti della donna – nel caso di de Gouges sono però più volte richiamati i diritti della natura – è indubbio che entrambe abbiano contribuito, descrivendo con il patos della letteratura le conseguenze infelici della mancanza di libertà e autodeterminazione, alle radici di un movimento culturale che avrebbe portato nei decenni a venire al riconoscimento dei diritti della donna e della cittadina.

Résonances de la bête: il volto umano dell'animalità nel XVIII secolo

ZOE LEONI

I diritti dell'uomo, i diritti dell'animale

«Come norma giuridica e principio politico-morale, i diritti umani – intesi come diritti inalienabili riconosciuti a ogni essere umano – costituiscono un fenomeno storicamente recente e radicalmente nuovo. Essi segnano l'inizio di una nuova era, tanto giovane che gli storici hanno appena cominciato a ricostruirne una genealogia»¹. È con queste parole che Stefan-Ludwig Hoffmann, nel volume da lui curato *Human Rights in the Twentieth Century* (2011), prende in mano la storia ancora 'calda' dei diritti umani e dei diritti dell'uomo. Dodici anni prima, Kenneth Cmiel, nella sua rassegna *The Recent History of Human Rights* (1999), ricostruì le origini di questo tema storiografico, notando come fino agli anni Novanta lo studio dei diritti umani fosse perlopiù relativo agli ambiti normativi e giuridici, raramente oggetto di una indagine storiografica sistematica². In questa direzione si inserì l'iniziativa di Amnesty International, che nel 1994 patrocinò una serie di conferenze affidate a storici del calibro di Patrick Collinson, Carlo Ginzburg, Emmanuel Le Roy Ladurie, Robert Darnton, Orlando Patterson ed Elizabeth Fox-Genovese³. Il ciclo di lezioni esplorò l'interazione tra storia e diritti umani a partire da prospettive transnazionali e comparate. Significativamente, fu proprio il tema dei diritti umani a cui fu dedicato il congresso dell'American Historical Association tenutosi a New York nel 1997. L'interesse storiografico verso questo ambito si intensificò negli anni successivi, con la pubblicazione di numerosi studi volti a 'storicizzare' i diritti umani e i diritti dell'uomo, scomponendone la retorica universalistica e ricostruendone le condizioni storiche di emergenza, sviluppo e appropriazione.

All'interno di questo panorama, anche la storiografia dell'Illuminismo ha conosciuto una svolta: filosofi e storici hanno iniziato a indagare non solo l'elaborazione teorica dei diritti dell'uomo, ma anche i processi di esclusione che tali diritti implicavano⁴. Questo ha portato all'emersione di ricerche sui diritti delle donne⁵, e sulle rivendicazioni di

¹ S-L. HOFFMANN (a cura di), *Human rights in the twentieth century*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, p. 2.

² K. CMIEL, *The Recent History of Human Rights*, in «American Historical Review», 109/1, 2004, pp. 117-35.

³ O. HUFTON, *Historical Change and Human Rights: Oxford Amnesty Lectures 1994*, New York, Basic Books, 1996, p. 19; Cfr. A. MAURINI, *Created equal. La rivoluzione mancante alle origini degli Stati Uniti d'America. Con tutte le carte del processo costituzionale americano (1776-1791)*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 2020, p. 4.

⁴ Cfr. V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2014; ID., *The Rights of History: Enlightenment and Human Rights*, in «Human Rights Quarterly», 39/1, 2017, pp. 130-41; L. HUNT, *Inventing Human Rights. A History*, New York, W.W. Norton, 2007; ID., *The long and the short of the History of Human Rights*, in «Past and Present», 233, 2016, pp. 323-331; J. ISRAEL, *Radical Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2001; ID., *Democratic Enlightenment*, Oxford, Oxford University Press, 2011; S. MOYN, *The Last Utopia. Human Rights in History*, Cambridge, Harvard University Press, 2010; J.N. WASSERSTROM, L. HUNT e M. YOUNG (a cura di), *Human Rights and Revolutions*, Oxford, Rowman & Littlefield, 2000.

⁵ V. ALTOPIEDI, *La rivoluzione incompiuta di Olympe de Gouges*, Roma, Edizioni storia della letteratura,

libertà e cittadinanza da parte delle persone nere e schiave nel XVIII secolo⁶. Eppure, curiosamente, resta più marginale la riflessione su una terza sfera di esclusione: quella degli animali non umani⁷. Se i Lumi hanno contribuito all'affermazione della dignità dell'uomo, anche in relazione alle categorie subalterne, la questione dell'animalità è stata per lungo tempo trascurata. Solo di recente si è assistito a una riscoperta del tema nel contesto del pensiero settecentesco. In questa direzione si collocano alcuni lavori essenziali, tra cui quello di Elisabeth de Fontenay, che ha posto le basi della questione con *Le silence des bêtes* (1998), riflettendo criticamente sulla tradizione filosofica occidentale e il suo rapporto con l'animalità; i fascicoli speciali della riviste «Dix-huitième siècle» (n. 42, 2010) e «Annales historiques de la Révolution française» (n. 377, 2014) intitolati rispettivamente *Les animaux des Lumières* e *L'animal en révolution* che hanno dato nuova visibilità al tema; e, ancora, studi come quelli di Éric Baratay, *L'Eglise et l'animal* (2015), sul rapporto teologico e filosofico con il tema dell'animalità tra XVII e XX sec., di Nathaniel Wolloch, *The Enlightenment's Animals: Changing Conceptions of Animals in the Long Eighteenth Century* (2019), che analizza la trasformazione delle rappresentazioni dell'animale nella cultura illuminista, e di Sarah R. Cohen, *Enlightened Animals in Eighteenth-Century Art: Sensation, Matter, and Knowledge* (2021), che esplora il ruolo della sensibilità animale nell'estetica e nella scienza dell'epoca.

Tra le poche ricerche che affrontano in modo sistematico il rapporto tra diritti degli animali e pensiero dei Lumi, si distinguono le opere di Pierre Serna: *L'Animal en République. 1789–1802. Genèse du droit des bêtes* (2016) e *Comme des bêtes. Histoire politique de l'animal en Révolution (1750-1840)* (2017). In esse, Serna mostra come il sistema politico-simbolico della temperie tardoilluminista⁸ abbia dato forma a un confronto inedito tra uomo e animale, soprattutto nel periodo rivoluzionario⁹. Infatti, è proprio quando si allarga la sfera della cittadinanza ai soggetti considerati fin lì ai margini dell'umanità – come schiavi e mendicanti – che prende corpo anche una riflessione, per analogia, sulla condizione animale. Il frequente uso della parola 'schiavitù' come metafora dell'uomo ridotto a bestia sotto il giogo del dispotismo ne è un segno evidente. Così, nel momento in cui i diritti naturali diventano fondamento del diritto positivo, si apre anche lo spazio per pensare, seppur indirettamente, a una giustizia estesa agli

2023; ID, *Oltre Olympe de Gouges: i diritti delle donne nella Francia rivoluzionaria*, in D. CECERE, A. DI RICCO, A.M. RAO (a cura di) *Norma e contestazione nel XVIII secolo*, 2023, pp. 83-95; M. DI GIACOMO, *L'Illuminismo e le donne*, Roma, Università La Sapienza, 2004; H. L. SMITH, *All Men and Both Sexes: Gender, Politics, and the False Universal in England, 1640–1832*, Pennsylvania, The Pennsylvania State University Press, 2002; T. SYLVANA, *The Enlightenment Debate on Women*, in «History workshop journal», 20, 1985, pp. 101-124; B. TAYLOR, *Feminism and the Enlightenment 1650-1850*, in «History workshop journal» 47, 1999, pp. 261-272.

⁶ É. ANDRAD, *A opacidade do iluminismo: o racismo na filosofia moderna*, in «Kriterion», 137, 2017, pp. 291-309. R. BLACKBURN, *The American Crucible: Slavery, Emancipation and Human Rights*, New York, Verso, 2011; A. MAURINI, *Dalla schiavitù al razzismo nella giustificazione biblica dell'America protestante nel XIX secolo*, in «Storicamente», 20, 2024, pp. 1-26; ID., *Created equal*, cit.; J. ROBERTS, *Slavery and the Enlightenment in the British Atlantic, 1750–1807*, New York, Cambridge University Press, 2013; D. SCOTT, *Conscripts of Modernity: The Tragedy of Colonial Enlightenment*, Durham, Duke University Press, 2004. G. TURI, *Schiavi in un mondo libero*, Roma-Bari, Laterza, 2002.

⁷ Ove possibile si privilegerà l'uso di questa espressione per maggiore precisione concettuale e coerenza filosofico-ontologica; l'espressione 'animale', sottintendendo 'non umano', verrà generalmente accettata per una migliore scorrevolezza del testo.

⁸ Cfr. V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo*, cit., pp. 359-415.

⁹ P. SERNA, *Comme des bêtes. Histoire politique de l'animal en Révolution (1750-1840)*, Paris, Fayard, 2017, p. 12.

animali¹⁰. Apice di questo percorso è, come evidenzia Serna, il concorso bandito dall'Institut national de France nel 1802 con il tema «Jusqu'à quel point les traitements barbares exercés sur les animaux intéressent-ils la morale publique ? Et conviendrait-il de faire des lois à cet égard ?»; dopo la Rivoluzione del 1789 e l'incontro tra l'argomentazione scientifica e le suggestioni politiche del nuovo ordine, diventa possibile immaginare un capovolgimento radicale: l'animale, da oggetto silenzioso del dominio umano, inizia a entrare, almeno come questione morale, nel perimetro del diritto e della cittadinanza¹¹.

Un decentramento antropocentrico? L'alterità animale

Questo passaggio decisivo – sebbene solo sul piano concettuale – dall'animale concepito come semplice oggetto naturale al suo riconoscimento come soggetto, si radica in una fitta trama di dinamiche sociali, culturali e intellettuali che agiscono come autentici vettori di trasformazione all'interno dell'orizzonte filosofico dell'Illuminismo. A guidare questo mutamento sono anzitutto il nuovo naturalismo e la rinnovata anatomia del vivente: due saperi che, attraverso figure centrali come Linneo, Buffon, Bonnet e d'Azyr, riscrivono i legami tra le specie e ridisegnano le gerarchie dell'organico. A partire da Buffon, la grande narrazione della natura non potrà più sottrarsi al confronto con il concetto di *dégénération* e con l'idea, tanto ambigua quanto sfuggente, di *espèce*: nozione che, tentando di ridefinire il vivente, traccia un confine tanto netto quanto insanabile tra l'animale e l'umano¹².

Quella che si manifesta è una vera e propria epifania della natura, originata dai progressi imponenti delle scienze naturali settecentesche ma destinata a riflettersi trasversalmente su tutti gli ambiti del sapere. La storiografia dell'età moderna inizia così a rileggere il progresso della civiltà umana come indissolubilmente intrecciato alla storia dell'impiego degli animali. Sul finire del XVIII secolo, infatti, diventa sempre più arduo immaginare lo sviluppo umano senza riconoscere nello sfruttamento delle risorse naturali – e dell'animalità in particolare – una condizione necessaria all'avanzamento culturale¹³. Insieme a questo, con la trasformazione del tessuto sociale, la borghesia emergente inaugura una nuova era della sociabilità: se in passato il possesso di animali – in particolare quelli esotici, rari e straordinari – era prerogativa delle corti aristocratiche e serviva a mettere in scena il potere, il dominio sull'altrove e la ricchezza senza limiti¹⁴, ora si assiste a una mutazione radicale del loro significato simbolico. Gli animali esotici, un tempo trofei viventi delle conquiste coloniali o meraviglie da esibire nei giardini zoologici privati, cedono il passo a creature più familiari, docili e integrate nella quotidianità domestica. Liberato dalle fatiche del lavoro manuale, il borghese si ritaglia uno spazio di intimità entro le pareti della propria abitazione, dando forma a una nuova sensibilità incarnata nei rituali del salotto. È qui, nei ritmi lenti della conversazione, della

¹⁰ Ivi, p. 217.

¹¹ P. SERNA, *L'animale e la Repubblica. 1789-1802, alle origini dei diritti delle bestie*, tr. it. Milano, Mimesis, 2019 (orig. *L'Animal en République. 1789-1802. Genèse du droit des bêtes*, 2016), pp. 215-6.

¹² Cfr. V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Torino, Einaudi, 2019, pp. 129-79.

¹³ N. WOLLOCH, *Animals in Enlightenment Historiography*, in «Huntington Library Quarterly», 75, 2012, pp. 53-68.

¹⁴ Cfr. C. VERACINI, *Uso e commercio degli animali non umani nell'espansione portoghese (Secoli XV e XVI): Le testimonianze dei viaggiatori italiani*, in «RiMe» 8, 2021, pp. 11-42.

lettura e della musica, che l'animale domestico – spesso un cagnolino o un uccellino – assume un ruolo centrale: non più emblema di potere, ma simbolo di agiatezza, di ozio raffinato e di affetto disinteressato. Accarezzare il proprio animale diventa gesto emblematico di un'etica borghese fondata sulla tenerezza, sul controllo delle passioni e su una civiltà degli affetti. La gentilezza verso gli animali viene innalzata a segno distintivo del buon gusto e della superiorità morale, mentre chi li maltratta è stigmatizzato come brutto, insensibile o addirittura pericoloso per la tenuta stessa dell'ordine sociale. La bestia amata, dunque, diventa specchio dell'anima: addomesticarla significa, in fondo, addomesticare sé stessi¹⁵.

In continuità con quanto già accennato, la teoria giusnaturalista – con la sua visione del diritto naturale e dello stato di natura¹⁶ – si intreccia con l'emergere dell'idea di un cristianesimo naturale e con il crescente interesse per la zoologia e per lo studio della vita animale, manifestato persino da ambienti del cattolicesimo più conservatore, tradizionalmente legati a una visione genesiaca e gerarchica dell'essere¹⁷. È in questo terreno fertile, un vero e proprio humus culturale e intellettuale, che prende forma un rinnovato concetto di animalità forgiato sì dalle nuove scoperte – fisiche, biologiche, anatomiche e geografiche – e dalla nuova socialità, ma su cui aleggia ancora uno spettro: il velo oscuro del cartesianesimo. Come osserva Serna, la quasi totalità delle tesi presentate all'Institut nel 1802 si misura, in modo più o meno esplicito, con l'eredità della concezione meccanicistica dell'animale¹⁸. Al cuore di tale retaggio si erge il *Discours de la méthode* di Cartesio, testo fondativo di una gerarchia ontologica che per un secolo ha giustificato il distacco radicale tra l'umano e il non umano. Qualunque filosofo, nel XVIII secolo, si interroghi sulla legittimità morale del trattamento riservato agli animali, è costretto a confrontarsi con quella che sarà definita la '*monstrous thesis*'¹⁹ cartesiana – non solo simbolo del radicale razionalismo meccanicista del secolo precedente, ma anche emblema delle sue fratture, delle sue gerarchie e delle sue più profonde controversie.

In linea generale, la decostruzione della tesi cartesiana²⁰ prende forma attorno a una svolta decisiva dello sguardo filosofico: si abbandona progressivamente l'antico interrogativo 'gli animali possiedono ragione?' per approdare alla questione più urgente e tangibile 'gli animali possono soffrire?'. Questo slittamento concettuale segna una vera frattura epistemologica, e trova il suo cardine polemico nella quinta parte del *Discours de la méthode*, là dove Cartesio sancisce con impeccabile rigore la frattura ontologica tra l'uomo e l'animale. Privi sia di ragione che di linguaggio, gli animali sono relegati al rango di semplici ingranaggi naturali, automi viventi che reagiscono a stimoli secondo

¹⁵ E. JOY MANUCCI, "Malheur aux faibles !": *Condamnations de l'oppression des animaux*, in «Dix-huitième siècle», 28, 1996, p. 355.

¹⁶ Per un'indagine teorica su come il giusnaturalismo, e in particolare il pensiero di Grozio, abbia contribuito all'esclusione degli animali dalla sfera del diritto naturale cfr. J. RODMAN, *Animal justice: The counter-revolution in natural right and law*, in «Inquiry», 22, 1979, pp. 3–22. Per una disamina più completa sul concetto di natura e diritto naturale nell'età dei Lumi cfr. V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo*, cit., pp. 135–278.

¹⁷ Cfr. E. BARATAY, *Le Christianisme et l'Animal: Une Histoire Difficile*, in «Ecozon», 2, 2011, pp. 120–138; ID., *Zoologie et Église catholique dans la France du XVIIIe siècle (1670–1840): une science au service de Dieu*, in «Revue d'histoire des sciences», 48, 1995, pp. 241–265.

¹⁸ P. SERNA, *L'animale e la Repubblica*, cit., pp. 91–5.

¹⁹ N. K. SMITH, *New Studies in the Philosophy of Descartes*, New York, Russell and Russell, 1963, pp. 135–6.

²⁰ La quale impegna a fondo la scienza settecentesca, soprattutto quella tardoilluminista. Cfr. V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo*, cit., pp. 17–24, 36–8, 51.; ID., *Una scienza per l'uomo*, Torino, UTET, 2007, pp. 3–48.

leggi meccaniche, incapaci di coscienza, interiorità o dolore autentico. In questo sistema, ogni elemento ritenuto superfluo dal punto di vista esplicativo – l'anima sensitiva, le forme sostanziali aristoteliche, l'intenzionalità – viene spazzato via come residuo di un'antica metafisica²¹.

A sorreggere questa visione è una limpida architettura dualista, fondata sulla distinzione irriducibile tra *res cogitans* e *res extensa*: la prima, sede esclusiva del pensiero, viene riservata all'uomo; la seconda, materia estesa e priva di anima, definisce invece l'intero regno animale²². In questa rigida partizione ontologica, l'anima – elevata a sostanza pensante – diventa privilegio umano, mentre l'animale, pur animato, viene spogliato dell'anima stessa. Cartesio propone due prove decisive per distinguere l'uomo dalla macchina, note, nella lettura di Keith Gunderson, come il 'test del linguaggio' e il 'test dell'azione'²³. Il primo si basa sull'incapacità di un automa di produrre un discorso articolato e creativo²⁴; il secondo sull'impossibilità, per una macchina, di agire con flessibilità in situazioni impreviste, come fa invece la ragione umana²⁵. Gli animali, eseguendo le loro funzioni con una perfezione automatica, rivelano, secondo Cartesio, l'assenza di intelletto: non agiscono, reagiscono²⁶. Questa visione trova ulteriore conferma nel *Monde*, dove l'organismo animale è assimilato a un orologio i cui movimenti dipendono unicamente dalla disposizione dei suoi organi, senza necessità di postulare alcuna anima sensitiva o vegetativa²⁷. Ne *Les Passions de l'âme*, Cartesio spinge oltre questa meccanicizzazione, spiegando persino le emozioni – o meglio, i loro segni esteriori – come effetto del moto degli 'spiriti animali', microscopiche particelle che attraversano i nervi mettendo in moto il corpo²⁸. L'intera vita affettiva degli animali è così ridotta a dinamica materiale. Privati dell'anima sensitiva, agli animali viene negato ogni accesso all'esperienza soggettiva: nessun dolore, nessuna paura, nessun desiderio, se non in senso puramente analogico. Tale concezione ha ricadute etiche dirompenti: se l'animale non prova dolore nel senso proprio del termine, allora anche i suoi lamenti o le sue convulsioni non sono che riflessi meccanici, analoghi al cigolio di una ruota²⁹, ed è su questa base che Cartesio può giustificare, implicitamente, pratiche come la vivisezione o l'abuso. Se non vi è soggettività, non vi è violazione³⁰. Sebbene studiosi come Cottingham o Gaukroger³¹ abbiano cercato in tempi recenti di mitigare la brutalità di questa lettura, rimane il fatto che proprio questa immagine – l'animale come puro automa – diventa nel Settecento il bersaglio polemico privilegiato dell'Illuminismo.

²¹ L. NEWMAN, *Unmasking Descartes's Case for the Bête Machine*, in «Canadian Journal of Philosophy», 31, 2001, pp. 389-90.

²² C. ADAM, P. TANNERY (a cura di), *Œuvres de Descartes* (da qui AT), Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1964-1974, vol. VI, p. 46.

²³ K. GUNDERSON, *Descartes, La Mettrie, Language, and Machines* in «Philosophy» 39, 1964, pp. 193-222.

²⁴ AT, vol. VI, pp. 56-7.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ M. SPALLANZANI, *Descartes e il 'paradosso' degli animali-macchina*, in «Bruniana & Campanelliana», 17, 2011, p. 193.

²⁷ AT, vol. XI, p. 202.

²⁸ AT, vol. XI, pp. 357-411.

²⁹ AT, vol. XI, p. 370 e AT, vol. III, p. 85.

³⁰ G. STEINER, *Descartes on the Moral Status of Animals*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», 80, 1998, p. 286.

³¹ J. COTTINGHAM, 'A Brute to the Brutes?': *Descartes' Treatment of Animals*, in «Philosophy» 53, 1978, pp. 551-59 e S. GAUKROGER, *Descartes' System of Natural Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Il Settecento si configura come un secolo profondamente ambivalente: da un lato, il trionfo della ragione illuministica; dall'altro, l'esaltazione della sensibilità come nuova bussola etica³². Da una parte la fede incrollabile nel progresso e nell'ordine razionale del mondo, dall'altra un senso crescente di nostalgia per un legame perduto con la natura primordiale. Ed è precisamente nel punto di intersezione tra questi vettori che si colloca la figura dell'animale: creatura silente ma carica di eloquenza, che, proprio nel suo mutismo, costringe l'uomo a riflettere su di sé, sulla propria coscienza, sui propri limiti. In questo contesto, la rigida visione cartesiana dell'animale macchina – priva di anima, ragione e sensibilità – inizia a vacillare sotto i colpi congiunti del sentimento e della scienza sperimentale. L'animale, lungi dall'essere un ingranaggio animato da leggi meccaniche, si rivela progressivamente come soggetto dolente, capace di sofferenza, destinatario di attenzione morale.

Uno degli espedienti retorici più incisivi del dibattito settecentesco consiste nello spostare l'asse della riflessione: dalla ragione alla sensibilità, dall'anima pensante alla capacità di soffrire. Si tratta di una trasformazione concettuale profonda, che tradisce l'influenza crescente del sentimentalismo come linguaggio morale, politico ed estetico. Nel cuore del XVIII secolo, sentimento e ragione cessano di essere forze antagoniste: la sensibilità si eleva a strumento di conoscenza, criterio etico, fondamento della giustizia³³. Come osserva Lynn Hunt, il linguaggio dei diritti non si sviluppa unicamente all'interno delle austere geometrie della razionalità giuridica, ma emerge anche – e forse soprattutto – da un lento e diffuso processo di educazione del sentimento. Romanzi, *pièces* teatrali, sinfonie e arie d'opera forgiavano un pubblico sempre più capace di riconoscere la sofferenza dell'altro – umano o animale – come un'eco della propria³⁴. Questo risveglio emotivo, parallelo alla riflessione filosofica, comincia a corrodere le barriere tra le specie, ponendo le basi per una nuova grammatica dell'empatia. La sofferenza, ovunque si manifesti, inizia a valere come fatto morale³⁵.

Anche le arti figurative si fanno portavoce di questo mutamento. Nei quadri di Jean-Baptiste Greuze – come *L'oiseau mort* – il dolore per la perdita di una creatura fragile assume a rivelazione morale, a testimonianza del risveglio emotivo di un'intera civiltà. In questo nuovo orizzonte, l'animale cessa di essere mera appendice biologica, semplice oggetto meccanico come nel modello cartesiano, e si fa soggetto morale, superficie riflettente del nostro stesso sentire.

³² Cfr. V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo*, cit., pp. 104-16.

³³ J. RISKIN, *Science in the age of sensibility*, Chicago, University of Chicago Press, 2010, p. 7.

³⁴ Cfr. L. HUNT, *op. cit.*, pp. 29-31.

³⁵ Cfr. A. GARRETT, *Animals and Ethics in the History of Modern Philosophy*, in T. L. BEAUCHAMP, R. G. FREY (a cura di) *The Oxford Handbook of Animal Ethics*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 70-3.



Figura 1. J-B. Greuze (1800 ca.), *L'oiseau mort*, olio su tela, Musée du Louvre, Département des Peintures.

Eppure, a fronte di tale slancio ideale, si dischiude un volto più oscuro e sottile; come osservano Jacques Berchtold e Jean-Luc Guichet, l'Illuminismo intrattiene con la questione animale un rapporto duplice e, in fondo, contraddittorio. Se da un lato apre le porte a un'etica interspecifica, dall'altro rischia di ridurre l'animale a uno specchio narcisistico, un semplice pretesto per l'autoanalisi umana. In questa torsione concettuale – in cui l'animale viene evocato non per sé, ma per ciò che rivela sull'uomo – si manifesta però anche una fecondità inattesa: all'interno della cornice giusnaturalista, l'animale assurge a 'grado zero' dell'umanità, punto di partenza da cui misurare l'evoluzione morale della specie. Spogliato di ogni sovrastruttura culturale, l'animale diventa strumento euristico, soglia con cui l'uomo si pensa al di fuori di sé stesso³⁶. Attraverso questa dialettica, il Settecento ci lascia un'eredità complessa e sfuggente, un gioco di luci e ombre in cui l'animale emerge non tanto come soggetto autonomo, quanto come chiave di volta per decifrare le tensioni morali e filosofiche di un'epoca in profondo travaglio.

Parole d'animali, scopi umani: l'uso strategico della sofferenza animale

Tra i più eccentrici ed eclettici oppositori diretti della teoria cartesiana sull'animale si annovera Jean Meslier, figura tra le più singolari e radicali del panorama filosofico e religioso del XVII secolo. Nato e morto prete di campagna, fu pensatore clandestino, seminatore di idee velenose — e insieme liberatorie — in un'Europa moderna già attraversata da inquietudini profonde. Destinato alla carriera ecclesiastica più per dovere filiale che per intima convinzione, riceve una formazione rigorosa nel seminario di Reims, dove la circolazione delle idee gianseniste lascia un'impronta profonda nell'ambiente, e forse nell'animo stesso del giovane abate³⁷. Tuttavia, già allora avverte in lui un'insofferenza crescente verso i rituali, i dogmi e la vita di una Chiesa che, pur

³⁶ J. BERCHTOLD e J-L. GUICHET, *Introduction*, in J. BERCHTOLD e J-L. GUICHET (a cura di), *L'animal des Lumières*, «Dix-huitième siècle», 42, 2010 pp. 3-18.

³⁷ G. MOËNE, *Jean Meslier, Prêtre Athée et Révolutionnaire*, in «The French Review», 77, 2003, p. 116.

pretendendo di guidare le coscienze, gli appare come un'impalcatura di menzogne, utile solo a consolidare il potere e l'ignoranza³⁸. Il 7 gennaio (verosimilmente del 1689), riceve la nomina a curato della parrocchia di Étrépy per volontà dell'arcivescovo Le Tellier. Per quarant'anni esercita il suo ministero in silenzio, tra le mura di una parrocchia anonima, vivendo una doppia vita: all'esterno, il curato devoto e irreprensibile; nell'intimo, un pensatore che scrive – con l'ostinazione di chi sa di non poter mai parlare – un'opera destinata a esplodere solo dopo la sua morte. Quel testo, *Mon Testament*, redatto in tre copie³⁹ e affidato in segreto al destino degli uomini futuri, è un atto d'accusa furente e sistematico contro la religione cristiana, lo Stato monarchico, l'ordine sociale fondato sull'oppressione e sull'ignoranza.

Ma il *Mon Testament* non è solo una denuncia: è anche un'esercitazione filosofica nel senso più radicale del termine, una discesa armata nella notte delle idee. In esso convivono, in una sintesi tesa e originalissima, l'invettiva morale del predicatore laico, la lucidità del materialista e la logica spietata del cartesiano disilluso. La novità del pensiero meslieriano risiede proprio nella capacità di tenere insieme la critica teorica e l'urgenza pratica; egli non si limita a smascherare il cristianesimo come favola fraudolenta, ma ne denuncia soprattutto la funzione storica: strumento di manipolazione collettiva, garanzia della conservazione del potere, giustificazione delle ineguaglianze più feroci.

In questo senso, il rapporto di Meslier con il cartesianesimo è insieme ambiguo e illuminante. Non si tratta di un'adesione: Meslier non è un cartesiano, ma ritiene i '*nos Cartesiens*'⁴⁰ «i più assennati e giudiziosi tra i filosofi devoti a Dio»⁴¹. Tra i sistemi ancora compromessi con l'orizzonte cristiano – e quindi, a suo giudizio, fundamentalmente viziati – quello di Cartesio gli appare come il meno fallace, il più utile, se non altro per il rigore del metodo e per la chiarezza del linguaggio⁴². Il dubbio cartesiano, liberato così dalla sua funzione provvisoria e non più finalizzato a ricostruire una metafisica religiosa, diventa in Meslier una lama implacabile, uno strumento per tagliare alle radici ogni pretesa di verità rivelata⁴³.

È proprio a partire dalla tesi cartesiana dell'animale macchina che Meslier elabora alcune delle pagine più taglienti del suo attacco non solo alla filosofia moderna, ma all'intera civiltà cristiana. In quella che appare, nella sua superficie, come una riflessione sul rapporto tra uomo e animale, egli individua in realtà la chiave di volta per scardinare dall'interno un intero sistema teologico, sociale e politico. Se Cartesio, per salvare la spiritualità umana, riduce gli animali a puri meccanismi privi di sensazione e coscienza, Meslier, con gesto opposto e simmetrico, eleva gli animali per umiliare l'uomo⁴⁴. E, con lui, abbatte l'intero edificio della trascendenza. In questa inversione si condensa il suo progetto filosofico: far crollare le fondamenta del regime spirituale per rivelarne l'origine

³⁸ M. DOMMANGET, *Le Curé Meslier: Athée, communiste et révolutionnaire sous Louis XIV*, Paris, Julliard, p. 22.

³⁹ I. WADE, *The Manuscripts of Jean Meslier's 'Testament' and Voltaire's Printed Extrait*, in «Modern Philology», 30, 1933, pp. 381-82.

⁴⁰ J. DEPRUN, R. DESNÉ, A. SOBOUL (a cura di), *Œuvres de Jean Meslier* (da qui OM), Paris, Anthropos, 1970, vol. 3, pp. 61, 209-366, in particolare Malebranche e Fénelon cfr. A. MAESTRONI, *Meslier lettore di Fenelon*, in «Rivista critica di storia della filosofia», 38, 1983, pp. 131-58.

⁴¹ J. MESLIER, *Mémoire contre la religion*, Paris, Editions Coda, 2006, p. 505; M. DOMMANGET, *op. cit.*, pp. 116-7.

⁴² M. DOMMANGET, *op. cit.*, p. 259.

⁴³ E. VERLEY, *Meslier et les animaux-machines*, in «Revue d'histoire de l'Église de France», 53, 1967, p. 85.

⁴⁴ E. JOY MANUCCI, «*Malheur aux faibles !*», cit., p. 358.

umana, troppo umana, e quindi contingente, arbitraria, ingiusta.

La sua impresa, dunque, è duplice: demolire la religione e al tempo stesso proporre un'alternativa materialista, egualitaria, immanentista, libera da ogni superstizione. L'argomentazione di Meslier si sviluppa infatti secondo tre direzioni complementari: la critica dei principi, l'appello all'esperienza e la denuncia morale⁴⁵. Ciascuna di queste linee non è fine a sé stessa, ma contribuisce a sgretolare un tassello fondamentale del potere costituito in cui la tesi di decostruzione dell'idea di animale macchina gioca un ruolo fondamentale. È su questo terreno, in apparenza tecnico e biologico, che si combatte in realtà una battaglia totale contro il dualismo cartesiano, la teologia cristiana e l'ordine sociale dell'*Ancien Régime*⁴⁶.

Nel primo livello, Meslier contesta i principi fondativi del pensiero cartesiano, in particolare la distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*. A suo giudizio, questo dualismo è il vero peccato originale della filosofia moderna: attribuire alla mente un'origine separata dalla materia, cercare in un principio esterno ciò che è già pienamente spiegabile nella natura⁴⁷. La materia, per Meslier, non è una passiva estensione geometrica, come vuole Cartesio, ma una realtà viva, attiva, modificabile, dalla quale scaturiscono tutte le facoltà che l'uomo attribuisce a un'anima immateriale. I corpi viventi provano passioni, agiscono, soffrono, desiderano: sono materia cosciente, non involucro di un principio ultraterreno⁴⁸. La mente, la volontà, la coscienza non sono realtà separate, ma espressioni della materia stessa, che non è mera estensione passiva bensì materia viva, sensibile, capace di azione e trasformazione. In questo senso, il materialismo di Meslier si pone non solo contro il dualismo spiritualista, ma anche contro l'impoverimento meccanicistico della materia moderna: essa non è una struttura geometrica morta, ma è il reale stesso nella sua potenza, nel suo movimento, nel suo dolore. È su questo terreno che prende forma la sua critica più incisiva al cartesianesimo, non da un punto di vista esterno, ma da dentro la sua stessa architettura teorica. Il punto di rottura è rappresentato dalla teoria dell'animale: è proprio qui che Meslier individua l'emblema della violenza concettuale insita nel dualismo cartesiano. La sensibilità animale, misconosciuta e negata, è elevata da Meslier a principio critico della filosofia: è il corpo dell'animale, con la sua carne viva e vulnerabile, a denunciare l'infondatezza dell'illusione spiritualista.

La seconda linea argomentativa si fonda sull'esperienza, su ciò che si vede, si sente, si tocca. Meslier smaschera l'assurdità della tesi cartesiana sull'animale macchina con una serie di domande tanto semplici quanto devastanti: se gli animali non provassero nulla, perché la natura avrebbe dato loro occhi per vedere, orecchie per sentire, bocche per gustare, cervelli per pensare? «Che illusione! Che fantasia! Che follia!»⁴⁹, esclama con forza. Le macchine non provano emozioni né pensieri, ma gli animali – lo si vede ogni giorno – reagiscono, soffrono, si guidano, comunicano. L'esperienza quotidiana è sufficiente a smentire il dogma metafisico: gli animali non sono oggetti, non sono strumenti, e non possono essere trattati come tali. In questo rovesciamento del paradigma cartesiano, Meslier afferma la piena continuità tra uomo e animale, e scardina con essa la possibilità stessa di un'anima immortale, di un mondo ultraterreno, di un Dio separato dalla natura. La verità, insita nella natura stessa dell'animale, e dunque autoevidente, è

⁴⁵ E. VERLEY, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁶ E. DE FONTENAY, *Le Silence des bêtes. La philosophie à l'épreuve de l'animalité*, Paris, Fayard, 1999, p. 256.

⁴⁷ OM, vol. 3, pp. 31-3.

⁴⁸ OM, vol. 2, pp. 446-74.

⁴⁹ OM, vol. 3, p. 93.

che non esiste un Dio, non esiste un 'altro' ma esiste l'esperienza della sofferenza e dell'ingiustizia, tanto metafisica quanto sociale.

Da qui prende le mosse la terza forma della critica, la più potente e radicale: quella morale e politica. Meslier denuncia come la tesi dell'animale non sia solo un errore filosofico, ma una giustificazione teorica della violenza, un'ideologia che legittima il dominio – prima sugli animali, poi sugli uomini. Quando egli racconta con orrore la 'festa dei gatti', in cui gli animali vengono impiccati in piazza per puro divertimento⁵⁰, non si limita a stigmatizzare la crudeltà: dimostra che essa «soffoca ogni sentimento di gentilezza e benevolenza nel cuore degli uomini»⁵¹, rendendo gli esseri umani insensibili alla sofferenza e docili all'oppressione. La violenza esercitata contro gli animali è la pedagogia della violenza politica. Non a caso, Meslier afferma che le religioni sono create per mantenere l'uomo schiavo, e che i potenti abusano della semplicità e dell'ignoranza dei popoli, promettendo ricompense immaginarie in cambio di sofferenze reali.⁵² La religione, così come il dualismo cartesiano, non fa che dividere e giustificare: dividere il corpo dall'anima, il povero dal ricco, l'uomo dal creato, e giustificare queste gerarchie come naturali o volute da Dio.

È proprio attraverso la figura dell'animale che Meslier compie la torsione più profonda del suo pensiero, quella che trasforma la polemica filosofica in un vero progetto di distruzione dell'ordine simbolico, morale e politico dell'*Ancien Régime*. L'animale, nella sua sofferenza muta e nella sua capacità sensibile di patire, diventa la leva con cui sollevare l'intero edificio metafisico e teologico della società cristiana. Il gesto più radicale di Meslier consiste nello spostare il baricentro del discorso teologico-filosofico: non è Dio a motivare l'esistenza del mondo, è la sofferenza del mondo – e in primo luogo quella animale – a smentire l'esistenza di Dio. L'animale diventa il punto di rottura e di passaggio, l'elemento scandaloso che fa esplodere le finzioni religiose e dischiude la possibilità di un pensiero materialista non più meccanico ma affettivo, incarnato, sensibile⁵³. Con questo gesto, egli compie una trasvalutazione completa della metafisica: non più l'anima a fondare la dignità dell'essere, ma la capacità di soffrire; non più l'uomo come immagine di Dio, ma l'animale come specchio dell'uomo e del suo potere. L'animale, da oggetto negato, si fa oggetto filosofico. E con esso, tutta la realtà materiale acquista finalmente voce, corpo, gravità. È a partire da questo nuovo paradigma, che Meslier può affermare: «Alla favola religiosa non bisogna sostituire una favola profana, ma a tutte le favole la realtà materiale»⁵⁴. E quella realtà, quella più indiscutibile e scandalosa, è la sofferenza degli innocenti – uomini o animali che siano.

Dopo la morte di Jean Meslier, avvenuta nel 1729, il manoscritto del *Testament* sembra perdersi tra le pieghe del tempo, fino a ricomparire nel 1762, quando Voltaire ne pubblica un estratto. Tuttavia, l'operazione voltaireana non è neutrale: egli espunge con cura le sezioni più esplicitamente atee, rimodellando il testo per veicolare un messaggio di stampo deista. In questa versione rielaborata, la figura dell'animale non è più utilizzata per argomentare l'inesistenza di Dio, ma diviene invece strumento di critica al giudaismo

⁵⁰ Cfr. R. DARNTON, *Grande massacro dei gatti altri episodi della storia culturale francese*, tr. it. Milano, Adelphi, 1988 (orig. *The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History*, 1984), pp. 109-11; M. DOMMANGET, *op. cit.*, pp. 58-9; OM, vol. 3, pp. 373-4.

⁵¹ OM, vol. 1, p. 216.

⁵² OM, vol. 2, pp. 15-146.

⁵³ M. DOMMANGET, *op. cit.*, p. 261.

⁵⁴ OM, vol. 3, pp. 196-7 e F. BRION, *La sagesse colérique de Jean Meslier, prêtre athée et parrhêsiaïste*, in «Cahiers philosophiques», 120, 2009, p. 53.

e alle atrocità – morali e materiali – contenute nell'Antico e nel Nuovo Testamento⁵⁵.

Più in generale, il rapporto di Voltaire con la questione animale costituisce un ambito ricco e stratificato, oggetto di numerose indagini, soprattutto in relazione alla sua – non sempre lineare – adesione al vegetarianismo durante il soggiorno a Ferney⁵⁶. Tuttavia, sarebbe riduttivo leggere questa attenzione esclusivamente in chiave dietetica o morale: essa affonda piuttosto le sue radici in una più ampia riflessione filosofica, che investe la metafisica, l'etica, la politica, e che trae ispirazione da una pluralità di fonti. Tra queste, oltre il già citato *Testament*, spiccano le opere di Porfirio e gli scritti pitagorici, che già ponevano in discussione la legittimità dell'uccisione animale e l'arroganza umana di fronte alla vita non umana. Ma altrettanto significativa fu, negli anni Quaranta del Settecento, la scoperta dell'India e della religione dei Brahmani⁵⁷, la quale offriva un esempio di civiltà fondata sul rispetto della vita in tutte le sue forme, in contrasto stridente con la brutalità dei costumi occidentali⁵⁸. È quindi sulla scorta di questo dialogo interculturale e filosofico che Voltaire elabora una visione dell'animalità non più subordinata alla logica della dominazione, ma capace di interrogare l'ethos stesso dell'uomo occidentale⁵⁹. Molto interessanti in questo senso sono i testi in cui l'animale compare non solo come oggetto di riflessione ontologica, ma soprattutto come figura strategica all'interno di una più ampia critica delle istituzioni religiose e sociali. L'animalità, in tal senso, non è un semplice tema tra gli altri, ma diventa un nodo attraverso cui Voltaire mette a nudo le contraddizioni della civiltà occidentale, i suoi miti fondativi e i suoi dispositivi di potere: in questa prospettiva, il nesso tra questione animale e anticlericalismo assume un'importanza centrale.

Il primo passo di questa decostruzione consiste nel rifiuto radicale, come fece Meslier prima di lui, della concezione cartesiana dell'animale macchina. Voltaire, attraverso testi diversi e distanti nel tempo, dal *Traité de métaphysique*⁶⁰, al *Philosophe ignorant*⁶¹, dalle *Lettres philosophiques*⁶² agli articoli enciclopedici⁶³, non cessa di combattere l'idea che gli animali siano automi privi di coscienza⁶⁴. Il suo tono, spesso ironico e caustico, mira a ridicolizzare i sostenitori di questa tesi, mostrando l'assurdità di una concezione che nega l'evidenza dei sensi⁶⁵. In particolare, nel *Dictionnaire philosophique*, Voltaire si scaglia con veemenza contro Cartesio e i suoi epigoni, accusandoli di 'vergogna' per aver

⁵⁵ Cfr. OM, vol. 3, pp. 431-88 e A. SUTCLIFFE, *Judaism in the Anti-Religious Thought of the Clandestine French Early Enlightenment*, in «Journal of the history of ideas», 64, 2003, p. 116.

⁵⁶ R. GALIANI, *Voltaire, Porphyre et les animaux*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 199, 1981, pp. 125-38; C. MERVAUD, *Voltaire à table*, Paris, Desjonquères, 2015; R. LARUE, *Le végétarisme dans l'œuvre de Voltaire (1762-1778)*, in «Dix-huitième siècle», 42, 2010, pp. 19-34.

⁵⁷ R. LARUE, *op. cit.*, p. 26.

⁵⁸ M. FOURCADE e I. G. ŽUPANOV (a cura di), *L'Inde des Lumières. Discours, histoire, savoirs (XVIIe-XIXe siècle)*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales, 2013; E. T. ANNANDALE, *The publication of Voltaire's dialogue entre un brachmane et un jésuite*, in «Romance notes», 21, 1980, pp. 76-82; L. ROCHER (a cura di), *Ezourvedam: a French Veda of the eighteenth century*, Amsterdam, John Benjamins, 1984, pp. 77-84.

⁵⁹ Cfr. C. MERVAUD, *Bestiaires de Voltaire*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 6, 2006, pp. 1-200.

⁶⁰ *Œuvres complètes de Voltaire* (da qui OCV), Paris, Garnier, 1883, vol. 22, pp. 191, 202-205, 213-4, 216.

⁶¹ OCV, vol. 26, pp. 47-96.

⁶² OCV, vol. 22, pp. 123-6.

⁶³ OCV, vol. 17, pp. 565-7.

⁶⁴ Cfr. C. MERVAUD, *op. cit.*, p. 24.

⁶⁵ C. BORGHIERO, *Voltaire en face des cartésiens*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 10, 2006, pp. 173-92.

affermato che le bestie non abbiano né conoscenza né sentimento⁶⁶. A differenza dei metafisici razionalisti, Voltaire adotta un metodo empirista e sensibilibista: per lui, come per Meslier, la sensibilità degli animali non è qualcosa da dedurre logicamente, ma una realtà immediatamente accessibile all'osservazione. Gli animali soffrono, gioiscono, temono, ricordano; in questo senso, l'argomento voltairiano è tanto più forte quanto più si appella all'esperienza comune, scardinando così l'apparente razionalità delle dottrine filosofiche che vorrebbero negare l'evidenza del sentire animale⁶⁷. A differenza di Meslier, per Voltaire la sensibilità nei confronti dell'animalità non conduce a una negazione radicale di Dio, ma piuttosto a una messa in discussione della volontà di dominio e della tracotanza contenute nella scrittura vetero- e neotestamentaria, nonché nelle religioni che da essa hanno preso forma. In Voltaire, dunque, la critica all'antropocentrismo religioso non si traduce in ateismo, ma in un deismo disincantato, che cerca di separare la figura di Dio dalla violenza compiuta in suo nome. Un nodo centrale di questa riflessione riguarda la nozione stessa di anima, il cui fondamento teologico e antropocentrico Voltaire mette radicalmente in discussione. L'anima, un tempo intesa come principio vitale condiviso da tutti gli esseri viventi, è stata nel tempo sequestrata dall'uomo, rivestita di razionalità e immortalità, e posta in opposizione alla mera vita animale⁶⁸. L'uomo, incapace di accettare la propria fragilità e somiglianza con gli altri esseri viventi, si è inventato un'anima che lo rendesse simile a Dio, e dissimile dall'animale. Ma, osserva Voltaire, non esiste nessuna prova reale di questa pretesa superiorità: anzi, in molti casi gli animali si mostrano più morali, più affettuosi e più coerenti dell'uomo⁶⁹. L'animale, quindi, non solo mette in discussione le gerarchie ontologiche imposte dalla metafisica, ma diventa anche uno specchio critico dell'umanità stessa: nella misura in cui l'animale è umanizzato, è l'uomo che viene animalizzato⁷⁰.

Questa strategia di ribaltamento trova uno dei suoi bersagli principali nella religione. Per Voltaire, la religione istituzionale, e in particolare quella ebraico-cristiana, ha svolto un ruolo centrale nella costruzione di un immaginario in cui l'animale è reso sacrificabile, legittimamente uccidibile, ridotto a puro mezzo. Ma questa violenza ritualizzata e canonizzata non si esaurisce nell'atto di sacrificare la bestia: come per Meslier, è proprio attraverso l'animale che si allena l'occhio alla violenza, si abitua il cuore all'ingiustizia, si costruisce una soggettività che accetta l'orrore come norma. Questo elemento è centrale nella sua critica alle religioni rivelate, in cui il ricorso al sacrificio animale viene descritto come una pratica barbara, superstiziosa e crudele: nella *Bible enfin expliquée*⁷¹, Voltaire cita casi tratti dalla Bibbia, dal Levitico e da altri testi sacri, per mostrare come la religione abbia legittimato comportamenti aberranti – tra cui sacrifici sanguinosi e persino rapporti sessuali tra umani e animali – che egli interpreta come il segno di una degenerazione della ragione religiosa in superstizione brutale.

Questa linea di pensiero viene ulteriormente sviluppata nella parte introduttiva dell'*Essai sur les mœurs*,⁷² dove Voltaire mostra come l'idolatria e il fanatismo abbiano

⁶⁶ OCV, vol. 17, pp. 137-41.

⁶⁷ R. LARUE, *op. cit.*, p. 19.

⁶⁸ OCV, vol. 17, pp. 149-54.

⁶⁹ R. LARUE, *op. cit.*, pp. 19-24.

⁷⁰ R. GIRAUD, *Rousseau and Voltaire: The Enlightenment and Animal Rights*, in «Between the Species», 1, 1985, p. 6.

⁷¹ OCV, vol. 30, pp. 96, 120.

⁷² «Les hommes auraient été trop heureux s'ils n'avaient été que trompés ; mais le temps, qui tantôt corrompt les usages et tantôt les rectifie, ayant fait couler le sang des animaux sur les autels, des prêtres, bouchers accoutumés au sang, passèrent des animaux aux hommes ; et la superstition, fille dénaturée de la

portato non solo alla strumentalizzazione dell'animale, ma anche alla giustificazione di sacrifici umani. Nei suoi testi, Voltaire descrive con ironia e orrore migliaia di animali sgozzati nei templi, vittime di una teologia crudele che pretende di placare la collera divina con il sangue. Ma questa scena sacrificale è solo la prima faccia di un meccanismo più vasto. L'animale, immolato sull'altare, è la maschera dell'uomo oppresso: parlando della bestia, Voltaire allude all'individuo che vive sotto il dominio del clero, all'essere umano ridotto al rango di strumento, di vittima, di corpo disponibile al potere. Ciò emerge con chiarezza nel *Traité sur la tolérance*, dove l'animale assume il ruolo di doppio dell'uomo comune: il contadino ignorante, la donna schiava, il popolo manipolato, insomma chiunque sia privo di voce e di potere⁷³. La compassione negata all'animale diventa l'anticamera dell'ingiustizia tollerata nella società. Nel passo dedicato all'intolleranza nell'ebraismo, Voltaire richiama il patto negato alle bestie – ovvero l'estensione del patto che Noè stipulò con Dio, che proibiva di nutrirsi del sangue degli animali – un'estensione paradossale della razionalità animale che serve a mettere in luce le contraddizioni della religione⁷⁴. Nel medesimo passaggio, Voltaire utilizza la crudeltà come strumento per screditare la religione giudaica, accusandola di atrocità inconcepibili per un popolo eletto da Dio. Partendo dalla condanna ingiusta di Jean Calas, Voltaire analizza così tutti i casi in cui la violenza, alimentata dal fanatismo religioso, si manifesta con estrema durezza. Se originariamente il trattato è un appello in difesa di un uomo perseguitato per le sue convinzioni religiose, la riflessione volteriana si trasforma in un vibrante atto d'accusa contro gli abusi della giustizia e contro ogni forma di fanatismo.

È in questa direzione che si deve leggere anche il rifiuto della 'scala degli esseri'⁷⁵, quell'ordinamento gerarchico che vorrebbe disporre l'intera creazione in un ordine ascendente, dal minerale all'uomo, fino agli angeli e a Dio. Voltaire rifiuta questa costruzione come una finzione metafisica priva di base scientifica: la natura, secondo lui, è troppo varia, troppo complessa, troppo imprevedibile per essere ridotta a uno schema rigido e lineare. Ma, soprattutto, tale scala non descrive la realtà: la produce⁷⁶. Essa legittima una visione piramidale del mondo in cui l'uomo occupa la cima e l'animale il fondo, riflettendo così le stesse disuguaglianze che strutturano la società umana⁷⁷. In questo modo, la gerarchia tra gli esseri si trasforma in gerarchia tra gli uomini: chi è considerato 'più vicino all'animale' – per religione, sesso, condizione sociale – può essere dominato, escluso, sfruttato. È questo il punto in cui la critica all'animalità incrocia la critica alla società.

Il *Dialogue du chapon et de la poularde* rappresenta, in tal senso, un esempio paradigmatico della capacità voltairiana di utilizzare la figura animale per svelare l'ipocrisia dei costumi umani. Due animali da cortile, castrati e ingrassati per soddisfare i palati dei nobili, dialogano sul destino riservato loro dalla società. La loro conversazione, ironica e amara, mette in luce la crudeltà di un sistema che fa della violenza un'abitudine, della mutilazione una necessità, della sofferenza un dettaglio

religion, s'écarter de la pureté de sa mère, au point de forcer les hommes à immoler leurs propres enfants, sous prétexte qu'il fallait donner à Dieu ce qu'on avait de plus cher.». OCV, vol. 11, p. 103.

⁷³ OCV, vol. 25, p. 40.

⁷⁴ OCV, vol. 25, p. 70 n 7.

⁷⁵ OCV, vol. 18, pp. 123-5.

⁷⁶ Cfr. A. O. LOVEJOY, *The Great Chain of Being. A Study of the History of an Idea*, Cambridge, Harvard university press, 1936, pp. 64, 219-20, 260-2; e contro la necessità metafisica Cfr. F. M. KNEER, *The chain of becoming. The philosophical tale, the novel, and a neglected realism of the Enlightenment : Swift, Montesquieu, Voltaire, Johnson, and Austern*, New York, Columbia university press, 1983, pp. 195-216.

⁷⁷ E. DE FONTENAY, *op. cit.*, p. 596.

trascurabile. Ma ciò che rende questo testo così potente non è solo la denuncia della sofferenza animale, quanto il modo in cui questa denuncia si intreccia con una critica più ampia al potere, alla religione, alla tradizione. L'animale parlante non è semplicemente un pretesto letterario: è una voce che smaschera la brutalità travestita da civiltà⁷⁸. Questa medesima allegoria viene ripresa e ulteriormente articolata in *Le Taureau blanc*⁷⁹, dove l'animale non è più solo una figura sacrificata, ma un soggetto cosciente. Nel racconto, Nabucodonosor trasformato in toro bianco attraversa una serie di umiliazioni e incomprensioni, fungendo da specchio parodico delle deformazioni del potere e della saggezza quando filtrate attraverso la superstizione e l'autorità religiosa, ma anche da emblema della condizione umana offesa nella sua dignità e nel suo desiderio di verità⁸⁰. Anche qui, Voltaire unisce il tema dell'animalità alla critica dell'autorità religiosa, mostrando come la trasformazione dell'uomo in animale sia una metafora della degradazione a cui conduce il fanatismo. L'animale, simbolo dell'altro per eccellenza, rivela così la verità dell'umano: nella misura in cui viene zittito, maltrattato, sacrificato, egli diventa lo specchio della vittima umana, della follia istituzionalizzata e della crudeltà giustificata da scritture e riti. L'animale non è l'essere umano: è ciò che si diventa quando ci si lascia addomesticare dalla religione e dalla tradizione.

Negli stessi anni in cui Voltaire attacca con veemenza la religione giudaica e cristiana, un'altra figura sta elaborando una propria e singolare visione intellettuale: si tratta di Nicolas-Edme Rétif, scrittore prolifico e controverso, destinato a diventare uno degli avversari più acuti e implacabili del marchese de Sade. Rétif nasce nel 1734 a Sacy, figlio di un agiato proprietario terriero trascorre l'infanzia e la giovinezza nel podere familiare, noto come La Bretonne. Inizialmente indirizzato verso la carriera ecclesiastica, frequenta un collegio a Vermenton, ma ben presto emergono i segni di una natura profondamente inquieta, insofferente a ogni forma di disciplina imposta. La sua indole ribelle e libertina segna così una netta frattura con le aspettative familiari e lo conduce a una vita incerta e priva di stabilità. In fuga da un destino già scritto, Rétif si trasferisce ad Auxerre, dove intraprende l'apprendistato nella tipografia di François Fournier. È proprio nella bottega di Fournier che Rétif inizia a padroneggiare l'arte tipografica, destinata a divenire per lui non soltanto un mestiere, ma il mezzo privilegiato attraverso cui esprimere e diffondere la propria visione del mondo⁸¹. Spirito appassionato dell'Illuminismo, fervente ammiratore di Rousseau e Voltaire, Rétif si dedica instancabilmente alla scrittura, affrontando i temi più disparati con uno zelo quasi enciclopedico. La sua produzione letteraria spazia dai romanzi autobiografici – tra cui spicca il monumentale *Monsieur Nicolas, ou Le Cœur humain dévoilé*, in cui l'autore svela con disarmante franchezza i moti più intimi dell'animo umano – ai romanzi erotici, come *Le Paysan perversi, ou Les Dangers de la ville*, ispirato alla *Pamela* di Samuel Richardson, ma declinato secondo una sensibilità più realistica e disillusa. Accanto alla narrativa, Rétif si distingue anche per un'intensa attività di riflessione sociale e progettualità riformatrice. In *Le Pornographe*, propone un'originale riforma del sistema della prostituzione, mentre in *L'Andrographe* delinea un vasto piano di regolamentazione dei costumi, concepito come un codice morale destinato all'intera Europa, con l'ambizioso intento di contribuire al

⁷⁸ OCV, vol. 25, pp. 119-20.

⁷⁹ OCV, vol. 21, pp. 483-510.

⁸⁰ Cfr. C. MERVAUD, *op. cit.*, pp. 158-67.

⁸¹ Cfr. R. LANSALLE, *Rétif de la Bretonne, ou la folie sous presse. (S')écrire, (s')inscrire, (s')imprimer*, in «Essaim», 16, 2006, pp. 65-87.

bene universale⁸².

L'avvento della Rivoluzione francese segna per Rétif un periodo di crisi: viene più volte arrestato e le sue opere – già vendute con difficoltà – smettono di essere acquistate. Per sopravvivere, installa in casa una piccola tipografia per stampare in proprio i suoi testi, investendo tutte le sue risorse in questa attività. Recentemente, fra tutta questa sterminata produzione letteraria, ha ottenuto un rinnovato interesse un romanzo in particolare: *La Découverte australe*, un'opera utopica che ha stimolato nuove riflessioni critiche e storiche. La vicenda narra la storia d'amore tra il popolano Victorin e la nobile Christine: per sposarla, Victorin progetta con il suo servitore Jean Vezinier una macchina volante, usata per rapire Christine e condurla a Mont-Inaccessible, dove fonda una comunità utopica che in vent'anni cresce fino a contare più di trecento membri.

Volendo ampliare il proprio regno, Victorin intraprende un viaggio verso i Mari del Sud insieme al figlio minore, Alexandre, alla ricerca di nuove terre da conquistare. Durante questa spedizione, si imbattono in un vasto arcipelago popolato da creature meravigliose e inquietanti: esseri ibridi, a metà strada tra l'uomo e l'animale — uomini-cane, uomini-maiale, uomini-toro, e altri ancora. Nel corso dell'esplorazione, ogni coppia appartenente a queste specie viene catturata e condotta sull'isola madre, dove ha inizio un processo di 'civiltà': le componenti animali vengono progressivamente repressi, mentre si conservano e si affinano unicamente quei tratti ritenuti virtuosi. Come osserva acutamente Laurent Loty, *La Découverte australe* si configura non solo come un'opera letteraria di finzione, ma anche come un sofisticato strumento speculativo: un laboratorio narrativo in grado di prefigurare un'ipotesi trasformista e di anticipare – con sorprendente anticipo rispetto alla sua formalizzazione concettuale nel secolo successivo – un'utopia coloniale ed eugenetica⁸³. I discendenti di Victorin giungono infine alla scoperta della Megapatagonia, un continente opposto all'Europa, situato all'estremità opposta del globo. In questo luogo remoto, incontrano Noffub (anagramma trasparente di Buffon), il quale introduce gli uomini volanti al complesso sistema politico, metafisico ed etico dei megapatagoni. Tale sistema si fonda su una concezione della natura incentrata sulla continuità tra le specie e su un ordine radicalmente egualitario e antitirannico, in cui l'umanità non occupa più una posizione centrale nel cosmo, ma si riconosce come parte integrante della 'grande catena dell'essere'⁸⁴. A conclusione di questo percorso filosofico, i protagonisti decidono di redigere una costituzione per il loro regno, basata su principi di uguaglianza, virtù nei costumi e comunanza tra le specie, sintetizzando così l'ideale utopico, eugenetico e coloniale insito nel racconto.

All'interno dell'opera si colloca un inserto di notevole rilievo intellettuale e simbolico: la *Lettre d'un singe aux animaux de son espèce*. In questo scritto, César-singe – una scimmia ibrida, nata dall'unione tra una donna di Malacca e un babbuino – prende la parola per raccontare la propria vicenda esistenziale. César narra la sua adozione da parte di una nobile dama, la quale, con rara sensibilità, lo educa all'arte della lettura e della scrittura, risvegliando in lui non solo la facoltà razionale, ma anche la dimensione

⁸² J. M. GOULEMOT, *Utopies Pré-Révolutionnaires et Discours Réglementaires: Le Cas Rétif de La Bretonne*, in «Revue européenne des sciences sociales», 27, 1989, pp. 99-100.

⁸³ L. LOTY, *La découverte australe (1781) : une utopie évolutionniste et eugéniste*, in «Études rétiviennes», 4-5, 1986, p. 33.

⁸⁴ Questa volta, in chiave antigerarchica, la grande catena degli esseri viene proposta come un continuum in cui tutte le forme di vita – minerali, vegetali e animali – sono interconnesse e ugualmente degne di rispetto, riprendendo idee che trovano la loro radice non solo in Buffon ma anche in scritti precedenti come il *Telliamed* di Benoît de Maillet. Cfr. D. COWARD, *The Philosophy of Restif de La Bretonne*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», 283, 1991, p. 430.

affettiva e morale. Attraverso questa lettera, egli si propone di denunciare con forza le atrocità perpetrate dagli esseri umani nei confronti del mondo animale, rivendicando al contempo l'urgenza di una riforma sociale autentica e profonda.⁸⁵ L'intento di questo testo appare chiaramente delineato già nell'*Avis sur les pièces*, dove viene esplicitata la sua funzione testimoniale: dare voce, attraverso un essere naturale, alle disuguaglianze e alle ingiustizie che dominano la società umana. Una società che, invece, dovrebbe fondarsi sui principi fondamentali dell'uguaglianza, della fraternità e della solidarietà universale⁸⁶.

César non è soltanto il protagonista della *Lettre*, ma anche l'autore di un testo che, come sottolinea il prefatore, svela il significato più profondo dell'intera *Découverte australe*. In esso si manifesta la consapevolezza dell'origine animale dell'uomo, la lucida constatazione della sua disumanità verso i propri simili – siano essi umani, animali o ibridi – e, insieme, l'apertura a una possibilità utopica: una speranza realizzata nelle terre australi, dove prende forma una confraternita politica in armonia con l'ordine naturale, fondata sulla continuità tra le specie e sulla reciproca coesistenza⁸⁷. La *Lettre d'un singe* si iscrive pienamente nella tradizione settecentesca del 'selvaggio filosofo' o del 'critico esterno', offrendo uno sguardo decentrato e ironico sulla civiltà europea, in maniera analoga a quanto proposto da Denis Diderot nel *Supplément au Voyage de Bougainville*⁸⁸ nonché da numerosi altri testi dell'epoca che mettono in discussione il mito del progresso. La radicalità della sua critica si nutre chiaramente del pensiero di Jean-Jacques Rousseau, in particolare dei *Discours sur les sciences et les arts* (1750) e del *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), nei quali si afferma una visione profondamente anti-progressista e una lettura morale della storia come perdita irreparabile dell'innocenza originaria⁸⁹.

Riprendendo un tema centrale della letteratura filosofica settecentesca, César celebra paradossalmente l'ignoranza, non come semplice mancanza di sapere, ma come forma di saggezza protettiva. Egli afferma: «L'ignoranza è certamente un'imperfezione; essa può essere pericolosa, ma la scienza ha dei rischi che mi inquietano. Il più antico e sacro tra i Libri degli uomini insegna che c'era un albero della conoscenza del bene e del male, dal quale l'uomo non dovrebbe cibarsi per restare libero dalle pene della vita e vivere in eterno»⁹⁰. In queste parole, riecheggia una diffidenza profondamente rousseauiana nei confronti del sapere come fattore corruttore dell'innocenza e come origine della caduta dell'uomo.

La lettera prosegue con un'accusa severa e senza indulgenze nei confronti del comportamento dell'essere umano verso gli altri animali, suoi fratelli naturali. Tale comportamento, contrassegnato da una crudeltà sistematica, non solo perpetua la sofferenza altrui, ma si ritorce inevitabilmente contro colui che la esercita, generando un ciclo vizioso di violenza e alienazione⁹¹. Da questa follia, osserva César, germinano le

⁸⁵ L. LOTY, *Un Homme-singe et un Homme-de-nuit à l'origine d'une anthropologie satirique, transformiste et progressiste*, in «Études rétiviennes», 52, 2020, p. 201.

⁸⁶ R. DE LA BRETONNE, *La découverte australe par un homme volant* (da qui DC), Leipsick, vol. 3, *Avis sur les pièces*, pp. 6-9.

⁸⁷ M. MENIN, *Animalità, compassione e alterità in Restif de La Bretonne. Una lettura incrociata della Lettre d'un singe e della Découverte australe*, in «Intersezioni, rivista di storia delle idee», 2, 2023, pp. 189-206.

⁸⁸ L. LOTY, *Un Homme-singe*, cit., pp. 196-7.

⁸⁹ Cfr. M. MENIN, *op. cit.*, pp. 192-3.

⁹⁰ DC, vol. 3, *Lettre d'un Singe*, p. 23.

⁹¹ DC, vol. 3, *Lettre d'un Singe*, p. 31.

strutture artificiali della società umana: le disuguaglianze sociali, le norme coercitive, le leggi oppressive, i pregiudizi morali, la vergogna e, non da ultimo, i divieti sessuali – da Rétif definiti come l'autentico orrore del Creato. Muovendosi all'interno di questo impianto critico, César si propone di esaminare puntualmente ciascuno di questi aspetti, articolando un discorso che parte da una radicale messa in discussione della religione e della sua morale normativa. Da lì, la sua analisi si estende alla denuncia della disuguaglianza sociale, fondata sulla concentrazione della ricchezza nelle mani di pochi e sulla miseria diffusa tra i molti. Infine, l'Uomo-scimmia mette sotto accusa l'intrico di poteri che gravano sull'individuo moderno: il potere divino, quello naturale e quello temporale, spesso in contraddizione tra loro, e tutti egualmente responsabili della soggezione dell'essere umano e dell'infelicità che ne deriva⁹². Una particolare veemenza è riservata, all'interno della *Lettre*, alla condanna della schiavitù dei *nègres* e agli abusi sistemici che ne derivano. È proprio in questo passaggio che la connessione profonda tra animalità, diritti e legittimazione coloniale si fa esplicita e centrale. L'argomentazione di Rétif si fa netta, priva di ambiguità: la sua scrittura si trasfigura in un'arma, una spada affilata brandita contro l'ingiustizia, impiegata per smascherare la brutalità di un sistema che riduce esseri umani, uguali per dignità e appartenenza alla specie, al rango di bestie da soma. Il parallelismo tra *nègres* e *animaux* è reiterato con costanza e rigore: ogni forma di violenza inflitta agli animali trova la propria tragica eco nelle sofferenze inflitte agli esseri umani più marginalizzati. La metafora zoologica, lungi dall'essere degradante, diventa qui uno strumento di denuncia, volto a rivelare l'ipocrisia di una civiltà che si proclama razionale e illuminata, ma che fonda la propria prosperità sull'assoggettamento dei corpi 'altri'. In uno dei passaggi più intensi e provocatori della lettera, César si rivolge direttamente al lettore con toni che mescolano sarcasmo e rivelazione etnologica: «Voi sapete – o forse non sapete, poiché vedete senza davvero vedere, come spesso accade a voi altri – che esistono uomini di due colori: neri e bianchi. I neri sono i più antichi, se ha ragione l'Uomo-*Buffon* con la sua teoria fondata sul calore del centro della Terra. E anche qualora si sbagliasse, a me pare evidente che questo animale pericoloso, l'uomo, sia originario delle stesse terre da cui provengono anche noi scimmie, cioè l'Asia o l'Africa. I nostri rapporti con lui ne costituiscono una mezza prova»⁹³. Attraverso questo ragionamento, Rétif – per bocca dell'Uomo-scimmia – compie un gesto radicale: destabilizza le gerarchie dell'antropocentrismo, ricollegando l'uomo alla sua animalità originaria e riconducendo l'umano a un'origine geografica condivisa con i non-umani. Il calore dei tropici non è percepito come luogo di 'decadenza' o 'primitività', viene riabilitato come culla della vita e della naturalezza. La denuncia della schiavitù non si limita così a un piano morale, ma si estende a una riflessione sulla genealogia dell'umanità, rifiutando le logiche coloniali e razziali che giustificano il dominio. Il parallelismo tra condizione animale e condizione servile prosegue con coerenza nelle pagine successive, dove la scimmia – voce narrante e testimone incarnata – rievoca le violenze e i soprusi subiti per mano degli uomini, ponendoli in diretta analogia con le sofferenze inflitte quotidianamente agli schiavi. Attraverso la sua esperienza, il testo denuncia un sistema in cui l'arbitrio del potere si esercita con eguale brutalità su tutte le

⁹² Anche Rétif crede nell'istanza materialista che vede uomo e animale accomunati dalla medesima necessità, ma rifiuta la visione meccanicistica di Cartesio, opponendo invece l'idea che la materia, opportunamente organizzata, sia capace di pensiero e intelligenza, e che ogni creatura possieda una scintilla di spiritualità e vitalità animata. Cfr. D. COWARD, *op. cit.*, p. 438.

⁹³ DC, vol. 3, *Lettre d'un Singe*, p. 52.

forme di alterità, siano esse biologiche, culturali o sociali⁹⁴. È l'uomo bianco, separato dagli altri unicamente dal colore della pelle, a manifestare i tratti più ferini e diabolici⁹⁵. Ma il testo si configura, anche, come un continuo dialogo intertestuale con l'intera *Découverte australe*. Le immagini e le parole che rappresentano gli Uomini-Animale assumono infatti una valenza ambivalente: da un lato, essi incarnano creature ibride in cammino verso l'«umanizzazione», intesa come compimento superiore dell'animalità stessa⁹⁶; dall'altro, evocano l'idea di razze meticce, nate da incroci fecondi tra gruppi differenti – immagine che riflette la profonda convinzione di Rétif nell'interfertilità universale come principio fondativo dell'umanità⁹⁷. Il romanzo si offre così come una riflessione ambigua, al tempo stesso speculativa e politica, sulle applicazioni pratiche e sulle implicazioni morali delle ricerche condotte nei laboratori antropologici d'Europa, le colonie. Criticando i fondamenti dell'ordine monarchico e aristocratico, Rétif propone una nuova organizzazione sociale ispirata a principi di efficienza produttiva e valorizzazione individuale, che riflette le tensioni ideologiche dell'età rivoluzionaria, fondata però sempre su una violenza originaria: gli atti di rapimento perpetrati da Victorin, nonché lo sfruttamento della vulnerabilità e dell'innocenza delle creature catturate, vengono abilmente elusi nella narrazione, lasciando spazio alla descrizione idealizzata di una colonia «prospera e felice», nella quale l'oppressione si traveste da civilizzazione⁹⁸.

Cosa resta dell'animale?

Come si può vedere nei casi di Meslier, Voltaire e Rétif, nel contesto del pensiero francese di matrice illuminista, l'attenzione rivolta all'animale si configura più come un riverbero di sensibilità emotiva che come un'autentica consapevolezza della specificità dell'animalità. Più che di un interesse rivolto all'alterità animale in sé, si tratta di un ecologismo del sentimento, una forma di cura che, lungi dal rivolgersi all'animale come soggetto autonomo, si manifesta come riflessione sull'umano e sulle sue possibilità di relazione con il mondo naturale. In questa prospettiva, risulta dunque fecondo investigare le origini di tale attenzione, che trova una sua espressione simbolica nel 1802 con l'istituzione del concorso promosso dall'Institut national de France.

La cosiddetta «questione animale» in questo quadro non si configura come un dilemma etico nel senso rigoroso del termine, ovvero come indagine sulla responsabilità morale dell'essere umano nei confronti delle altre specie. Al contrario, essa si sviluppa come una questione sostanzialmente antropocentrica: la riflessione non concerne tanto le modalità di trattamento degli animali, quanto piuttosto la definizione di un tipo d'uomo capace di esercitare una cura autentica verso la natura e, più specificamente, verso le creature che la abitano. Come si vede nei casi di Voltaire e Rétif, la scala gerarchica dell'essere permane in gran parte intatta, assegnando all'animale un ruolo eminentemente strumentale e retorico. Esso diviene figura speculare e terreno di proiezione utopica (o, a

⁹⁴ Cfr. DC, vol. 3, *Lettre d'un Singe*, pp. 53, 56-9, 81-3.

⁹⁵ DC, vol. 3, *Lettre d'un Singe*, p. 62.

⁹⁶ L. LOTY, *L'invention du transformisme par Rétif de la Bretonne (1781 & 1796)*, in «Alliage», 70, 2012, p. 35.

⁹⁷ L. LOTY, *Un Homme-singe*, cit., p. 52.

⁹⁸ Cfr. G. PACINI, *Colonial Predicaments, Eugenic Experiments, and The Evacuation of Compassion: "Perfecting" The Hybrid Creatures In Rétif's La Découverte Australe*, in «Symposium», 60, 2006, pp. 171-2.

seconda delle interpretazioni, ucronica⁹⁹) attraverso cui l'uomo, affinando la propria sensibilità, si avvia a una rinnovata legittimazione del proprio posto nel creato. Anche quando, mediante la prosopopea, l'autore dona all'animale una parvenza di soggettività, come nelle favole di Voltaire o nella celebre lettera di Rétif, la voce animale resta incardinata nel paradigma antropocentrico, traducendo e riflettendo valori e interpretazioni rigorosamente umane.

Nel lungo Settecento, mettere in discussione lo statuto dell'uomo paragonandolo alla bestia diventa un esercizio speculativo e politico¹⁰⁰. Si possono ipotizzare diverse matrici per questa funzione attribuita all'animale: l'influenza delle religioni orientali (spesso rilette in chiave esotica o idealizzata), il peso crescente della letteratura di viaggio e delle *lettres édifiantes*, l'impatto dell'episteme naturalistica nella sua forma tassonomica e degenerativa. In particolare, l'opera di Buffon, con la sua teoria della degenerazione, e quella di Linneo, con la sua classificazione degli 'uomini notturni' e 'mostruosi', contribuiscono a una nuova visione della natura e dell'umano¹⁰¹.

All'interno di questo contesto, la figura dell'animale assume una valenza di contestazione anarchica e rivoluzionaria, particolarmente evidente nella letteratura clandestina, come testimoniano le opere di Jean Meslier e l'uso ironico e dissacrante che Voltaire fa dell'animale per smascherare i dogmi del potere, e in particolare della religione. Tale impiego dell'animale come strumento critico, soprattutto in Rétif, trova il suo fondamento nella disputa scientifica tra fissismo e trasformismo, che attraversa il periodo con crescente intensità: molti pensatori abbracciano il trasformismo non tanto per una rigorosa adesione alla sua validità scientifica, quanto per il potenziale sovversivo che esso offre nel mettere in crisi la narrazione universale imposta dall'*Ancien Régime* e dalla Chiesa cattolica¹⁰². Contestualmente, le teorie materialiste, alimentate dalle scoperte della zoologia e dell'anatomia sperimentale, erodono le tradizionali barriere tra umano e animale, sostenendo, come fa La Mettrie, che anche l'animale è capace di emozioni e pensiero, a condizione che la materia sia organizzata per poterli esprimere. In questo senso, emerge un netto rifiuto della concezione cartesiana dell'animale come semplice automa, considerata un residuo superato di un sistema di pensiero ormai obsoleto, che trova nella religione cattolica il suo humus.

È poi inevitabile che autori come Rétif mettano in parallelo il tema della schiavitù – un tema particolarmente sentito in quegli anni – con la questione animale, soprattutto in seguito all'intensificarsi della tratta atlantica dopo l'abolizione dell'*asiento* da parte della corona spagnola e la fine del monopolio inglese. Nel volgere di pochi anni si susseguirono eventi di portata storica: la fondazione della Société des amis des Noirs nel 1788, la rivolta di Saint-Domingue nel 1789, e l'emergere delle *slave narratives*, narrazioni autobiografiche di ex schiavi come *The Interesting Narrative of the Life of Olaudah Equiano* (1789).

Le prime autentiche iniziative a tutela dei diritti degli animali, infatti, non sorgeranno in Francia, ma sarà piuttosto il Parlamento del Regno Unito a compiere la mossa pionieristica. Nel 1822, con l'approvazione del Martin's Act, si introdurrà per la prima

⁹⁹ Cfr. V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo*, cit., pp. 41-55.

¹⁰⁰ Cfr. E. BARTAY, *La mort de l'animal dans l'imaginaire catholique (France, XVIIe-XXe siècles)*, in «Revue de l'histoire des religions», 212, 1995, p. 455.

¹⁰¹ Per una prospettiva più ampia sull'immaginario del Nuovo Mondo nell'età dei Lumi Cfr. A. GERBI, *La disputa del Nuovo Mondo*, Milano, Adelphi, 2000.

¹⁰² Cfr. C. GRIMOULT, *Évolutionnisme et fixisme en France. Histoire d'un combat (1800-1882)*, Paris, CNRS Éditions, 1998, pp. 9-19.

volta un divieto esplicito e sanzioni contro la crudeltà inflitta al bestiame, un provvedimento che già tradisce l'intreccio profondo tra interesse economico e benessere animale. Questo impulso legislativo inglese troverà presto una manifestazione organizzata nella nascita, nel 1824, della Royal Society for the Prevention of Cruelty to Animals, la prima associazione dedicata alla protezione degli animali. La Francia, al contrario, dovrà attendere più di vent'anni per vedere sorgere la sua Société Protectrice des Animaux (1845). Il cammino normativo francese proseguirà con il generale Grammont, che il 2 luglio 1850 promulgherà una legge contro il maltrattamento degli animali domestici, ma la svolta più radicale, che consacrerà l'animale come soggetto autonomo e libero da vincoli esclusivamente antropocentrici, si affaccerà solo nel corso degli anni Settanta del Novecento. Sarà allora che, il 15 ottobre 1978, a Parigi, presso la sede dell'Unesco, la Ligue Française pour la Défense des Animaux (L.F.D.A.), insieme ad altre associazioni animaliste, sottoscriverà la Déclaration universelle des droits de l'animal. In quegli stessi anni, filosofi come Peter Singer con *Animal Liberation* (1975), Richard Ryder in *Victims of Science* (1975), Andrew Linzey con *Animal Rights* (1976) e Stephen Clark in *The Moral Status of Animals* (1977) apriranno una riflessione profonda e controversa, in chiave utilitaristica, sui pro e i contro del progetto riformista per la liberazione animale, mettendo a tema la questione morale in termini nuovi e radicali. Riprendendo, con libertà, le parole di Donna Haraway a proposito della primatologia, si potrebbe affermare che anche nel cuore dell'Illuminismo l'animalità – o meglio, la figura dell'animale non umano – diventa un crocevia instabile di saperi, un campo di tensioni teoriche in cui si riflettono le contraddizioni del progetto moderno. È lì, tra le pieghe dei nuovi discorsi sull'uomo, sulla ragione e sulla società, che l'animale non umano viene al tempo stesso escluso e interrogato, marginalizzato e reso necessario. Come altri grandi apparati simbolici e teoretico-politici della tradizione occidentale, anche la questione animale nell'età dei Lumi prende avvio da un principio ordinatore, un 'uno', e tenta di costruire un 'noi' – razionale, sociale, umano. Ma il racconto si incrina presto: al centro di questa narrazione cova il dramma del dominio, la ferita della differenza, l'utopia irrisolta di un'umanità che si definisce solo tracciando il confine con ciò che umano non è¹⁰³.

¹⁰³ Cfr. D. J. HARAWAY, *Primatology is Politics by Other Means*, in «Philosophy of Science Association», 2, 1984, p. 493.

Kant's principle of publicity, global governance, and international negotiations: some aporias and misunderstandings

STÉPHANIE NOVAK

Introduction

This article examines the use of the Kantian concept of publicity in the study of international relations and considers the role this principle could play in global governance — the set of actors and norms that regulate and constrain behavior in international affairs. In a context where transparency has become a global norm¹, contemporary studies often refer to transparency as a means of democratizing global governance and making it more legitimate². Such an approach is regularly presented as a legacy of the Enlightenment and, in particular, of Kant's principle of publicity³. According to Hood⁴, to explain the contemporary norm of transparency, we can refer to three ideas that emerged before the 20th century: the idea of rule-governed administration; open and frank social communication; and the idea that social organization can be understood using the same methods as the natural sciences. The second idea corresponds to Kant's thesis that social affairs must be conducted with a high degree of frankness, openness, and sincerity⁵. The genealogical importance of Kant's

¹ A. PETERS, *Towards transparency as a global norm*, in «Transparency in international law», 534, 2013, pp. 568-569.

² See, for example, A. FLORINI, *The End of Secrecy*, in «Foreign Policy», 111, 1998, pp. 50-63; R. A. PAYNE, N. H. SAMHAT, *Democratizing global politics: Discourse norms, international regimes, and political community*, Albany, Suny Press, 2004; R. W. GRANT, R. O. KEOHANE, *Accountability and Abuses of Power in World Politics*, in «American Political Science Review», vol. 99, 1, 2005, pp. 29-43; A. BUCHANAN, R. O. KEOHANE, *The legitimacy of global governance institutions*, in «Ethics & International affairs», vol.20, 4, 2006, pp. 405-437; A. GRIGORESCU, *Transparency of intergovernmental organizations: The roles of member states, international bureaucracies and nongovernmental organizations*, in «International Studies Quarterly», vol.51, 3, 2007, pp. 625-648; J. A. SCHOLTE (Eds.), *Building global democracy? Civil society and accountable global governance*, Cambridge, Cambridge University Press, 2011; J. TALLBERG, T. SOMMERER, T. SQUATRITO, *The opening up of international organizations*, Cambridge, Cambridge University Press, 2013.

³ According to McCarthy and Fluck: «Since the 18th-century 'Perpetual peace' essays of Kant [...] and Bentham [...], the availability of information has been presented as a means of overcoming conflict and arriving at a more just international system. In the present day, transparency often appears as a source for the legitimization, or even democratization, of global governance structures», D. R. MCCARTHY, M. FLUCK, *The concept of transparency in International Relations: Towards a critical approach*, in «European Journal of International Relations», vol.23, 2, 2017, p.418. See also, among others, K. BAYNES, *Making Global Governance Public? Habermas's Model for a Two-track Cosmopolitan Order*, in L. BECKMAN, E. ERMAN (Eds.), *Territories of Citizenship*, London, Palgrave Macmillan UK, 2012, pp.124-125.

⁴ C. HOOD, *Transparency in Historical Perspective*, in C. HOOD, D. HEALD (Eds.), *Transparency: The key to better governance?*, Oxford, Oxford University Press for The British Academy, 2006, vol.135, pp. 5-8.

⁵ Ivi, p. 6.

principle can be explained by its originality. According to Ellis⁶, what Kant says about the ideal state (rule of law, defense of human rights, international peace) reflects what the Enlightenment said in general and is not unique to his work: what is more original and important is what he says about the mechanism of publicity that enables this transition to the ideal state.

One common feature of Kantian writings and contemporary studies of global governance is that they present a laudatory conception of publicity. Enlightenment philosophy and many contemporary studies on transparency share the idea that publicity compels actors to act fairly. According to Bentham, the publicity of parliamentary debates compels members of parliament to fulfil their duties, which guarantees the trust of the people and their consent to legislative measures⁷. As for contemporary laudatory interpretations of publicity, one example is a frequently quoted statement by Louis Brandeis: “Publicity is justly commended as a remedy for social and industrial diseases. Sunlight is said to be the best of disinfectants; electric light the most efficient policeman.”⁸

However, references to Kant’s principle of publicity in studies on global governance raise two problems.

First, these studies cite various writings, some of which do not actually present the “principle” of publicity. This principle is set out in *Perpetual Peace* (Appendix 2; Kant refers to “*Publizität*”), while other Kantian writings, notably *What is Enlightenment?*, invoke publicity without formulating it as a principle, for example when Kant refers to the public use of reason (“*der öffentliche Gebrauch seiner Vernunft*”). For this reason, this article will refer to the “notion” of publicity, which Kant uses in several ways, and not only to the “principle” *stricto sensu*. Terminologically, it is also important to note that Kant does not use the notion of transparency; it seems that in the 18th century, authors did not make a real distinction between the concepts of publicity and transparency⁹. One of the objectives of this article will be to clarify the main meanings of the concept of publicity in Kant – without claiming to be exhaustive, given that this concept may be present in writings that we have not identified¹⁰ – and to compare it with the ideal of transparency as presented in studies aiming to democratize global governance, which often claim to be part of the legacy of the Enlightenment.

Furthermore, contemporary studies tend to overlook the fact that international negotiations have taken on an increasingly important role in global governance, while this mode of decision-making is notoriously incompatible with publicity. Habermas, who refers to Kant’s principle of publicity in his writings, is regularly cited in these studies¹¹.

⁶ E. ELLIS, *Kant’s politics: Provisional theory for an uncertain world*, New Haven, Yale University Press, 2005, pp. 12-13.

⁷ J. TALLBERG, *Transparency and openness*, in J. K. COGAN, I. HURD, I. JOHNSTONE (Eds.), *The Oxford handbook of international organizations*, Oxford, Oxford University Press, 2014, p.1180.

⁸ L. D. BRANDEIS, *Other People’s Money and How the Bankers Use It*, New York, Frederick A. Stokes Company Publishers, 1914.

⁹ S. BAUME, *La transparence dans la conduite des affaires publiques. Origines et sens d’une exigence*, in «Raison publique», 2011, p. 4.

¹⁰ In this regard, the article “Publicité” in Eisler’s *Kant-Lexikon* one of the most comprehensive sources of information, R. EISLER, *Kant-Lexikon*, édition établie et augmentée par Anne-Dominique Balmès et Pierre Osmo, Paris, Gallimard, 1994, p. 874-875.

¹¹ See, for example, R. A. PAYNE, N. H. SAMHAT, *op. cit.*, p. 9: «Habermas’ ideas about communicative rationality, deliberation, and the public sphere have gone far to reinvigorate the

However, the philosopher has advocated a multi-level federal system in which negotiations would play a decisive role. Between a supranational body whose role would be to guarantee international security and the states, there would be a “system of transnational negotiations” in which regional institutions would deal with global policies, particularly in the fields of the environment and the economy¹². The second objective of this study will be to understand the extent to which the growing importance of international negotiations is compatible with the imperative of publicity. Despite repeated invocations of Kantian publicity and Habermas’ theses, the secretive nature of negotiations seems to be more in line with a tradition of political thought different from that of the Enlightenment, represented by Plato and Machiavelli, that justifies the use of secrecy¹³. To our knowledge, studies of global governance that advocate transparency have not emphasized this important tension. They argue that greater openness is necessary to democratize global governance, but do not address in depth what we see as the political aporia of the growing role of international negotiations in a context where the demand for democratization and accountability in global political life has intensified.

The two main findings of this research are as follows. First, the link between Kantian publicity and contemporary transparency is not so clear, particularly because the inclusion of as many particular interests and viewpoints as possible, as advocated by studies aimed at increasing the transparency of global governance, differs from the universalization of the viewpoint that Kant’s public use of reason allows. Second, we identify two aporias. Firstly, international political life is characterized by an expansion of international negotiations, which are themselves inherently opaque: this development conflicts with the fact that transparency has become a global norm. In addition, despite calls for greater transparency in international negotiations, and the fact that secrecy can mask illegitimate practices, there are relevant arguments to justify the secrecy of negotiations.

The first section will analyze how Kant presents the notion of publicity in his various writings. The second section will attempt to clarify the main reasons why negotiations are associated with secrecy and then contrast Kant’s notion of publicity with contemporary calls for greater transparency in global governance.

The different dimensions of Kant’s concept of publicity

The purpose of this section is to shed light on the occurrences and meaning of the concept of publicity in Kant’s writings. Over the past forty years, Kant’s principle of publicity has been the subject of numerous publications¹⁴. This interest in the question

Enlightenment project of emancipation, and the implications for international relations theory and global institutions are substantial. As we shall examine later, these institutions, particularly the international regime, commonly incorporate procedural norms of participation (or inclusion) and transparency (or openness)». These authors establish a connection between their project, Habermas, and the Enlightenment, invoking what they see as the corollary norms of inclusion and transparency.

¹² Cited by K. BAYNES, *op. cit.*, p. 126.

¹³ D. LUBAN, *The publicity principle*, in R. E. GOODIN (Ed.), *The theory of institutional design*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 155.

¹⁴ D. GARCÍA-MARZÁ, *Kant’s principle of publicity: The intrinsic relationship between the two formulations*, in «Kant-Studien», vol.103, 1, 2012, pp.96-113; A. WOOD, *Kant’s principles of publicity*, in P. FORMOSA, A. GOLDMAN, T. PATRONE (Eds.), *Politics and Teleology in Kant*,

could be explained by the growing attention paid to transparency in public life—transparency has become a norm that no one can reject—and by the development of research on administrative and political transparency. We will see that for Kant, publicity is essentially a means, or a test¹⁵, in the service of reason, political responsibility, and universalism, which is important to emphasize in a contemporary context where transparency sometimes seems to be considered an end in itself.

Contemporary studies of global governance often refer to the principle of publicity as if there were a single formulation. However, Kant's work sets out different formulations¹⁶. According to *Perpetual Peace* (1795), publicity serves as a test for the legitimacy of our actions—this is the version most often cited by Kantian studies, and in this case, Kant indicates that it is a principle (*Prinzip*), which he compares to “axioms,” meaning that it “has a certainty incapable of demonstration.”¹⁷ *Perpetual Peace* itself sets out a negative and a positive version of the principle. Furthermore, the notion of publicity is present in *Perpetual Peace* when Kant condemns secret treaties that can cause war. In addition, publicity allows us to test our arguments, and even simply to think, as explained in *What is Enlightenment?* (1784). The plurality of the concept of publicity also stems from the fact that, as Davis notes¹⁸, the concept of “public” is used by Kant in several writings published at different times and for different purposes. For example, the public of the negative principle of publicity set out in *Perpetual Peace*, which serves to judge the moral acceptability of an action and is an instance of universalizing my maxim of action, is not the same as the public invoked in *What is Enlightenment?*, which is made up of scholars.

The principles of publicity in Perpetual Peace and the legitimacy of our actions

Scholars who have analyzed the role of publicity in Kant's philosophy most often refer to its formulation as a principle in *Perpetual Peace*¹⁹ (1795). However, as noted above, the concept of publicity is in fact already present in earlier writings such as *What is Enlightenment?* (see next subsection). The principle of publicity in *Perpetual Peace* is formulated in two ways. The negative version of the principle is itself most often cited²⁰

Cardiff, University of Wales Press, 2014, pp. 76-91; J. LIPPING, *Kant and the Two Principles of Publicity*, in «*The European Legacy*», vol.25, 2, 2020, pp. 115-133; among the less recent articles, we can mention: S. VENTURELLI, *The “Principle of Publicity” and policies of the Information Age*, in «*Javnost-The Public*», vol.2, 1, 1995, pp. 7-31; K. DELIGIORGI, *Universalisability, publicity, and communication: Kant's conception of reason*, in «*The Review of Metaphysics*», vol.55, 3, 2002, pp. 661-662; J. C. LAURSEN, *The Subversive Kant: The Vocabulary of ‘Public’ and ‘Publicity’*, in «*Political Theory*», vol.14, 4, 1986, pp. 584-603; J. C. LAURSEN, *Scepticism and Intellectual Freedom: The Philosophical Foundations of Kant's Politics of Publicity*, in «*History of Political Thought*», vol.10, 3, 1989, pp. 439-455; D. LUBAN, *op. cit.*.

¹⁵ See, for example, D. R. MCCARTHY, M. FLUCK, *op. cit.*, pp. 422-423.

¹⁶ For Kant's different meanings of publicity, see also S. BAUME, *op. cit.*

¹⁷ I. KANT, *Perpetual Peace: A Philosophical Essay. Translated with introduction and notes by M. Campbell Smith, M.A.*, London, George Allen & Unwin LTD, first edition 1903, p. 186.

¹⁸ K. R. DAVIS, *Kant's different “publics” and the justice of publicity*, in «*Kant-Studien*», vol.83, 2, 1992, p. 170.

¹⁹ See, for example, D. GARCÍA-MARZÁ, *op.cit.*, J. LIPPING, *op.cit.* and A. WOOD, *op.cit.*

²⁰ J. LIPPING, *op.cit.*, p.116, D. GARCÍA-MARZÁ, *op.cit.*, p.96. See also S. CHAMBERS, *Behind closed doors: Publicity, secrecy, and the quality of deliberation*, in «*Journal of Political Philosophy*», vol.12, 4, 2004, p. 530.

and is, according to commentators, the clearest, so that strictly speaking, Kant's principle of publicity corresponds to this negative version. Kant thus states the principle of publicity, "the transcendental formula of public law":

All actions relating to the rights of other human beings are wrong, if the maxims from which they follow are inconsistent with publicity²¹.

According to this formulation, if a maxim cannot be made public, it is illegitimate or unjust. Luban formulates this test as follows: «Could I still get away with this if my action and my reason for doing it were publicly known?²²» Davis cites this other version of the principle, which he considers more illuminating, contained in the *Vorarbeiten*: «That which one cannot trust to announce publicly as one's maxim, without thereby making it impossible to act on the maxim, is in conflict with public law»²³.

This means that if the maxims of an action, i.e., the agent's motivations or subjective principles of action—as opposed to objective principles such as laws²⁴—cannot be made public, they are immoral. According to this principle, if a maxim cannot withstand publicity, it means that it cannot be universalized and is therefore immoral: thus, we can say that the principle of publicity is a "variant" of the categorical imperative²⁵, or that it is deduced from it, as Vlachos asserts²⁶, because it is itself based on the test of universalization. The categorical imperative is formulated as follows: «Act only according to that maxim whereby you can at the same time will that it should become a universal law»²⁷.

When Kant states that a maxim of action is "unjust" if it is incompatible with publicity, he means that it would lead to its own downfall by causing the agent's plan to fail and triggering general opposition:

For there is something wrong in a maxim of conduct which I cannot divulge without at once defeating my purpose, a maxim which must therefore be kept secret, if it is to succeed, and which I could not publicly acknowledge without infallibly stirring up the opposition of everyone. This necessary and universal resistance with which everyone meets me, a resistance therefore evident *a priori*, can be due to no other cause than the injustice with which such a maxim threatens everyone.²⁸

²¹ I. KANT, *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, *op. cit.*, (translation modified by the author), *cit.*, p.185: «Alle auf das Recht anderer Menschen bezogene Handlungen, deren Maxime sich nicht mit der Publizität verträgt, sind unrecht», I. KANT, *Projet de paix perpétuelle*, Édition bilingue traduction de J. Gibelin, Paris, Vrin, 2002, p. 120.

²² D. LUBAN, *op. cit.*, p. 156.

²³ K. R. DAVIS, *op. cit.*, p. 170. In addition, Davis cites this version of the principle: «Act in such a way that if you were publicly seen, you would be respected, tolerated, and loved», (*Reflexion* 7082), K. R. DAVIS, *op. cit.*, p. 181.

²⁴ For an analysis of the concept of maxim, see D. LUBAN, *op.cit.*, pp.168-169 and D. GARCÍA-MARZÁ, *op.cit.*, pp. 102-103

²⁵ See K. BAYNES, *op. cit.*, pp. 129-130.

²⁶ G. VLACHOS, *La pensée politique de Kant : métaphysique de l'ordre et dialectique du progrès*, Paris, Presses Universitaires de France, 1962, p. 568.

²⁷ I. KANT, *Grounding for the metaphysics of morals; with On a supposed right to lie because of philanthropic concerns*. Translated by James W. Ellington, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Company, 3rd edition, 1993, p. 30.

²⁸ I. KANT, *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, *op. cit.*, p.185: «Denn eine Maxime, die ich

The publicity test thus serves to understand whether, by making the maxim of my action public, I make my action impossible. This principle has a “merely negative²⁹” role because it does not determine what is right, but rather what is wrong. It does not mean that only maxims that can be stated publicly are right. Indeed, in the case of a dictatorship, maxims can be revealed publicly and still not be right. Kant observes:

For we cannot conclude that the converse holds, and that all maxims which can bear publicity are therefore just. For anyone who has a decided supremacy has no need to make any secret about his maxims³⁰.

The principle of publicity plays an instrumental role: it is a test used to determine whether a law or action is unjust. The fact that it is a test implies that the maxims of actions must theoretically be able to withstand publicity, not that in practice they must be made public systematically³¹. It is an *a priori*, transcendental test of pure reason: there is no need to resort to experience to discover whether opposition exists or not. The principle of publicity would thus be a principle of “publicizability”³². The negative principle of publicity is paradoxical since it can be implemented in a non-public manner³³.

One might wonder what is meant by the “public” to whom arguments or maxims must be revealed. According to García-Marzá, Kantian studies have paid little attention to this question. Davis and Laursen are exceptions and consider the public to be a group of all rational persons capable of transcending individual interests in pursuit of the resolution of problems or conflicts of action³⁴. According to Davis, the different meanings of the public have one thing in common: it is composed of rational, disinterested individuals who consider the general interest. If we follow Davis’ reading, the negative test of publicity is all the more *a priori* since Kant conceives of the public as an ideal public of rational citizens whose goal is the common interest³⁵: an empirical public would not necessarily condemn unjust actions.

A distinction must be made between the negative formulation of the principle of publicity and the positive formulation that concludes the second appendix:

All maxims which require publicity, in order that they may not fail to attain their end,

nicht darf *laut werden lassen*, ohne dadurch meine eigene Absicht zugleich zu vereiteln, die durchaus *verheimlicht* werden muß, wenn sie gelingen soll, und zu der ich mich nicht *öffentlich* bekennen kann, ohne daß dadurch unausbleiblich der Widerstand aller gegen meinen Vorsatz gereizt werde, kann diese nothwendige und allgemeine, mithin *a priori* einzusehende, Gegenbearbeitung aller gegen mich nirgend wovon anders als von der Ungerechtigkeit her haben, womit sie jedermann bedroht», *Projet de paix perpétuelle*, cit., p. 120.

²⁹ Ivi, p. 185: «bloß negative», I. KANT, *Projet de paix perpétuelle*, op. cit., p. 121.

³⁰ I. KANT, *Perpetual Peace: A Philosophical Essay*, op. cit., p.192. “Denn es läßt sich nicht umgekehrt schließen: daß, welche Maximen die Publicität vertragen, dieselbe darum auch gerecht sind, weil, wer die entschiedene Obermacht hat, seiner Maximen nicht Hehl haben darf”, *Projet de Paix Perpétuelle*, cit., p. 128.

³¹ See D. LUBAN, op.cit., p.156 and D. GARCÍA-MARZÁ, op. cit., p. 101.

³² O. O’NEILL, *The Public Use of Reason*, in «*Political Theory*», vol. 14, 4, 1986, p. 530.

³³ According to S. CHAMBERS: «The odd thing about this publicity test is that the test itself may be undertaken in private, indeed alone. According to Kant the principle of publicity allows us to recognize the unjustness of laws “as if by an experiment of pure reason”», op. cit., p. 406.

³⁴ D. GARCÍA-MARZÁ, op. cit., p. 103.

³⁵ K. R. DAVIS, op. cit., p. 179.

are in agreement both with right and politics.³⁶

On this other transcendental principle of publicity, Kant provides no examples or detailed explanations, postponing these explanations, which will in fact not be given in other writings³⁷. According to García-Marzá, this principle is not necessarily compatible with the negative version because it appeals to the real consequences of a maxim - it would no longer be a test of pure or transcendental reason - by requiring the effective approval of the public: empirical publicity becomes necessary for an action to succeed. García-Marzá even notes that the second formulation may seem inconsistent with the negative formulation, which only required that maxims could be made public³⁸. However, Kant indicates that this second version of the principle of publicity is transcendental. According to Wood³⁹, if a policy needs publicity to succeed, it is because it spontaneously harmonizes with the universal end of all and its disclosure is necessary to obtain the support of the population. While it is possible to understand how the negative test is carried out to test our maxims, it is less clear how the positive test can be implemented. Lastly, a distinction must be made between transcendental tests of publicity and the condemnation of secret treaties. *Perpetual Peace* argues that international agreements kept secret are one of the primary causes of war and should therefore never be established. The prohibition of secret treaties was also advocated by Abbé de Saint-Pierre and Bentham⁴⁰.

The public use of reason and the validity of arguments

However, the concept of publicity is present in writings prior to *Perpetual Peace*, but it is not formulated as a transcendental principle. Rather, it is considered as empirical publicity. In *What is Enlightenment?* (1784), Kant refers to the public use of one's own reason:

by the public use of one's own reason I understand that use that someone makes of it as a scholar before the entire public of the world of readers. What I call the private use of reason is that which one may make of it in a certain civil post or office with which he is entrusted.⁴¹

³⁶ I. KANT, *Perpetual Peace. A Philosophical Essay*, op. cit., p. 195: «Alle Maximen, die der Publizität bedürfen (um ihren Zweck nicht zu verfehlen), stimmen mit Recht und Politik vereinigt zusammen», *Projet de Paix Perpétuelle*, cit., p. 132.

³⁷ D. GARCÍA-MARZÁ, op. cit., p. 107.

³⁸ *Ibid.*, pp.107-108.

³⁹ A. WOOD, op. cit., p. 81.

⁴⁰ G. VLACHOS, op.cit., p. 568. On the role of this Kantian idea in the emergence of a norm of publication of international treaties, see M. DONALDSON, *The survival of the secret treaty: publicity, secrecy, and legality in the international order*, in «American Journal of International Law», vol.111, 3, 2017, pp. 575-627.

⁴¹ *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Practical Philosophy*, translated and edited by Mary J. Gregor, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 18: «Ich verstehe aber unter dem öffentlichen Gebrauch seiner eigenen Vernunft denjenigen, den jemand als *Gelehrter* von ihr vor dem ganzen Publikum der *Leserwelt* macht. Den Privatgebrauch nenne ich denjenigen, den er in einem gewissen ihm anvertrauten *bürgerlichen* Posten oder Amte von seiner Vernunft machen darf», I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, in «Berlinische

In this case, the public is an audience of readers who think and reason as disinterested readers and not according to their private interests. The use of reason enables humanity to progress, and this use must be public because only public debate ensures the quality of arguments: publicity is necessary here because social interaction allows enlightenment to spread through the reasoned exchange of ideas⁴². Kant therefore introduces the essay by observing:

*Enlightenment is the humanity's emergence from self-incurred immaturity. Immaturity is the inability to make use of one's own understanding without direction from another*⁴³.

Furthermore, *What does it mean to orient oneself in thinking?* (1786) deals with the concept of publicity, explaining that only by presenting arguments publicly can their validity be tested – publicity is necessary for the exercise of thought:

The freedom to think is opposed *first of all to civil compulsion*. Of course it is said that the freedom to *speak* or to write could be taken from us by a superior power, but the freedom to *think* cannot be. Yet how much and how correctly would we *think* if we did not think as it were in community with others to whom we *communicate* our thoughts, and who communicate theirs with us! Thus one can very well say that this external power which wrenches away people's freedom publicly to *communicate* their thoughts also takes from them the freedom to *think* – that single gem remaining to us in the midst of all the burdens of civil life, through which alone we can devise means of overcoming all the evils of our condition⁴⁴.

The idea that publicly communicating our arguments allows us to test their validity runs throughout Kant's work; in *Anthropology from a Pragmatic Point of View* (1798), the philosopher expresses a similar idea⁴⁵, noting that the soundness of our understanding

Monatsschrift», 1784, Hh 3.

⁴² K. R. DAVIS, *op. cit.*, p. 172

⁴³ *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Practical Philosophy*, cit., p.17 (translation modified by the author): «Aufklärung ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit. Unmündigkeit ist das Unvermögen, sich seines Verstandes ohne Leitung eines anderen zu bedienen», in I. KANT, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, cit.

⁴⁴ I. KANT, *What does it mean to orient oneself in thinking?* (1786), in A.W. WOOD and G. DI GIOVANNI, (Eds.) *Religion and Rational Theology. The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 16; «Der Freiheit zu denken ist erstlich der bürgerliche Zwang entgegengesetzt. Zwar sagt man: die Freiheit zu sprechen oder zu schreiben, könne uns zwar durch obere Gewalt, aber die Freiheit zu denken durch sie gar nicht genommen werden. Allein wie viel und mit welcher Richtigkeit würden wir wohl denken, wenn wir nicht gleichsam in Gemeinschaft mit andern, denen wir unsere und die uns ihre Gedanken mitteilen, dächten! Also kann man wohl sagen, daß diejenige äußere Gewalt, welche die Freiheit, seine Gedanken öffentlich mitzuteilen, den Menschen entreißt, ihnen auch die Freiheit zu denken nehme; das einzige Kleinod, das uns bei allen bürgerlichen Lasten noch übrig bleibt, und wodurch allein wider alle Übel dieses Zustandes noch Rat geschaffet werden kann», *Was heisst: Sich im Denken orientiren?*, *Immanuel Kants Werke. Band IV. Schriften von 1783–1788. Herausgegeben von Dr. Artur Buchenau und Dr. Ernst Cassirer, Berlin, Bruno Cassirer, 1913*, p. 363.

⁴⁵ Cited in R. EISLER, *op. cit.*, p. 1067.

depends on our ability to confront the understanding of others, to avoid isolating ourselves, and to make our judgments public. The best way to rectify our thoughts is to state them publicly in order to understand whether they agree with the understanding of others⁴⁶. According to Eisler, this is an external criterion of truth that reduces the risk of error⁴⁷. Thus emerges the idea specific to the Enlightenment that scholars must formulate their arguments publicly⁴⁸.

This public use of reason, which differs from private use whereby each corporation reasons according to the logic of its own profession and addresses the audience of its profession⁴⁹, concerns the individual as an intellectual citizen who addresses the general public. According to Baynes, it corresponds to a new meaning of the concept of “public,” which before Kant applied mainly to the law issued by the sovereign and to everything concerning power, its limits, and the commonweal of the country⁵⁰. This new Kantian conception of publicity as a source of progress is found in *The Conflict of the Faculties* (1798), which once again advocates empirical publicity in order to educate the people and make them aware of their rights (section VIII).

What is the relationship between the public use of reason, which refers to empirical publicity, and the principles of publicity formulated in *Perpetual Peace*? Various commentators seem to link these two dimensions of publicity. While they do not clearly articulate the analytical relationship, the idea is that public use of reason ensures the quality and accuracy of arguments, enabling the establishment of law. This is because, to be legitimate, law must be public and cannot be based on hidden motives or arbitrary rules. In other words, publicity in these different dimensions aims to avoid arbitrariness⁵¹. This passage from *The Structural Transformation of the Public Sphere* reflects the link between the public use of reason and the fact that the “unpublicizable” nature (to use O'Neill's concept⁵²) of a maxim of action means that it is unjust:

In the “law” the quintessence of general, abstract, and permanent norms, inheres a rationality in which what is right converges with what is just; the exercise of power is to be demoted to a mere executor of such norms. Historically, the polemical claim of this kind of rationality was developed, in conjunction with the critical public debate among private people, against the reliance of princely authority on secrets of state. Just as secrecy was supposed to serve the maintenance of sovereignty on *voluntas*, so publicity was supposed to serve the promotion of legislation based on *ratio*⁵³.

García-Marzá seems to bring together the principles of publicity and the public use of reason by emphasizing the need for public communicability of arguments⁵⁴. Baynes also links the two principles by asserting that public reason can serve as a counterweight to the exercise of legislative power; according to him, it is in this context that Kant

⁴⁶ R. EISLER, *op. cit.*, pp. 1066-7.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ See J. HABERMAS, *The structural transformation of the Public Sphere*, translated by Thomas Burger with the assistance of Frederick Burger, Cambridge, Polity Press, 1992, p. 104.

⁴⁹ *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant. Practical Philosophy*, cit., pp. 19-20.

⁵⁰ K. BAYNES, *op. cit.*, pp. 129-130.

⁵¹ On this topic, see S. BAUME, *op. cit.*

⁵² O. O'NEILL, *op. cit.*, pp. 529-530.

⁵³ J. HABERMAS, *op. cit.*, p.53, cited in S. BAUME, *op. cit.*, p. 5.

⁵⁴ D. GARCÍA-MARZÁ, *op. cit.*, p. 98.

introduces the negative principle of publicity⁵⁵. When Ion defines publicity as expressed in the Second Appendix to *Perpetual Peace*, she, too, refers to the notion of the public use of reason:

A formal condition of right (law) requiring that any claim upon justice be made public (known) in order to ensure that the law-making process remains an exercise of reason and not an expression of individual empirical motivation; it suggests a collective process of deliberation (judgment) upon the principles of justice⁵⁶.

It should be noted, however, that the educated public referred to in *What is Enlightenment?* in relation to the public use of reason is different from the theoretical public conceived as a mechanism of universalization that allows the justice of maxims of action to be tested⁵⁷. What we believe links the different dimensions of the concept of publicity - the two principles and the idea of the public use of reason - is the test of universalization. However, these different dimensions correspond to distinct implementations of universalization - a transcendental universalization for the first negative principle of publicity, an empirical attempt at universalization in the case of public argumentative exchange, and a less clear mechanism in the case of the positive principle of publicity.

Finally, we will examine references to Kant's concept of publicity in contemporary political studies. As noted above, studies of transparency often refer to Kant when establishing the origins of this norm⁵⁸. In addition, some empirical works on national and global governance refer to Kant's concept of publicity. However, what is meant by this concept varies depending on the authors and contexts. To give just a few examples, O'Neill⁵⁹ and Hood⁶⁰ (when attributing a role to Kant in the genesis of the norm of transparency) refer to the prohibition of secret treaties. In his study of the WTO, Charnovitz⁶¹ presents the negative version of the principle as a key development in the emergence of international transparency norms. He links it directly to Article 18 of the Treaty of Versailles, which states that any international treaty or agreement must be made public as soon as possible. Baynes refers to both the negative principle and the public use of reason, associating this principle with the emergence of an international public sphere and a global civil society seeking greater transparency⁶².

Furthermore, if we distinguish between the moral dimension and the institutional scope

⁵⁵ «For Kant, this notion of public reason could in turn serve as a check on the exercise of legislative power and, in that context, Kant introduces a variant of the categorical imperative that he calls 'the transcendental principle of public right': 'All actions affecting the rights of other human beings are wrong if their maxim is not compatible with their being made public', K. BAYNES, *op. cit.*, p. 130.

⁵⁶ D. ION, *Kant and international relations theory: cosmopolitan community-building*, Abington, Routledge, 2012, p. 9.

⁵⁷ See K. R. DAVIS, *op. cit.*, pp. 173-174.

⁵⁸ See, among others, S. BAUME, *op. cit.*, and C. HOOD, *op. cit.*

⁵⁹ O. O'NEILL, *Transparency and the ethics of communication*, in HOOD, HEALD (Eds.) *Transparency: The key to better governance?*, *cit.*, pp. 74-90.

⁶⁰ C. HOOD, *op. cit.*

⁶¹ S. CHARNOVITZ, *Transparency and participation in the World Trade Organization*, in «Rutgers L. Rev.», 56, 2004, pp. 928-929.

⁶² K. BAYNES, *op. cit.*

of the principle of publicity – if we consider it as a principle of institutional design⁶³ – we can say that contemporary political studies consider both dimensions, but especially the second, particularly in reference to international organizations. However, curiously, the literature on global governance that cites the principle of publicity and advocates its development has paid very little attention to a particular tension: while the norm of transparency has established itself as a new global norm that could be considered a Kantian legacy, the increasing complexity of global governance and the growing number of issues on which states must cooperate has led to a proliferation of international negotiations. Yet these negotiations are inherently opaque. In the following section, we will focus on the links between international negotiations and opacity; we will then compare Kantian publicity with the transparency requirements formulated by studies on global governance.

Publicity and international negotiations

For several decades, states have been negotiating agreements in a growing number of areas (such as climate, terrorism, and migration), whereas traditionally international negotiations focused on issues such as borders, peace, and trade. As a result, international agreements are having an increasing impact on states' public policies⁶⁴. However, one specific feature of these negotiations is that they are inherently lacking in transparency. This is the subject of fierce criticism from civil society. For example, there have been numerous public protests against the secrecy surrounding the negotiations of various free trade agreements, and central institutions of global governance – such as the IMF, the World Bank, and the WTO – are criticized by social movements for their democratic deficit⁶⁵.

Although there are exceptions and the process has not been linear, the contemporary era is characterized by an international norm of treaty publication⁶⁶, of which the prohibition of secret treaties formulated in *Perpetual Peace* is a precursor⁶⁷. On the contrary, there is no international norm of transparency regarding international and global decision-making processes; this issue is widely debated, as shown by the case of free trade agreements⁶⁸.

⁶³ D. LUBAN, *op. cit.*, p. 156.

⁶⁴ G. LÜBBE-WOLFF, *Democracy, Separation of Powers, and International Treaty-making. The example of TTIP*, in «Current Legal Problems», vol.69, 1, 2016, pp. 175-198.

⁶⁵ See, for example, R. O'BRIEN, *Contesting global governance: Multilateral economic institutions and global social movements*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000 and T. BENNER, W. H. REINICKE, J. M. WITTE, *Multisectoral Networks in Global Governance: Towards a Pluralistic System of Accountability*, in «Government and opposition», vol.39, 2, 2004, pp. 191-210. On protests against the lack of transparency of the WTO, the IMF and the World Bank, see, for example, R. A. PAYNE, N. H. SAMHAT, *op. cit.*, p. 4.

⁶⁶ M. DONALDSON, *op. cit.*

⁶⁷ M. DONALDSON, *op. cit.*; C. GROULIER, S. TORDJMAN, *Chapitre 9. Les organisations intergouvernementales*, in T. BALZACQ, F. CHARILLON, F. RAMEL, *Manuel de diplomatie*, Paris, Presses de Sciences Po, 2018, pp. 163-180.

⁶⁸ We can also mention appeals to the Court of Justice of the EU and the European Ombudsman concerning non-public European legislative negotiations, even though these are not international agreements, S. NOVAK, *De la «capacité de négocier»: un concept opaque peut-il justifier une transparence limitée du processus législatif européen?*, in «Revue des affaires européennes», 2, 2023, pp. 469-485.

According to Colson, Kant's idea of publicity opens a new era, that of a persistent movement against secrecy, which nevertheless continues to characterize diplomatic negotiations today⁶⁹. This gives rise to a tension specific to contemporary global governance: while the norm of transparency has spread and calls for the democratization of international institutions have multiplied, the main instrument of global governance, namely negotiation, seems to require opacity by its very nature. It can even be argued that there is such a consensus on the incompatibility between transparency and negotiations that the secrecy of negotiations constitutes an informal norm⁷⁰. The idea that the process must remain secret is widely shared: at the 1919 peace conference, President Wilson himself, despite his advocacy for open diplomacy, insisted that the negotiation process remain secret⁷¹. The following section will attempt to clarify the main reasons why negotiations are associated with secrecy; then we will contrast the Kantian notion of publicity with contemporary calls for greater transparency in global governance.

Limitations of transparency in global governance: secrecy and negotiations

First, it is necessary to distinguish between the fact that negotiations generally take place behind closed doors and the fact that, even behind closed doors, the interests of the negotiators are not necessarily clear to everyone. On the first point, negotiators and studies on negotiations justify closed doors on a number of grounds⁷². One reason is that publicity would discourage negotiators from making concessions because they would fear being perceived as betraying the interests of their country or their electorate. These are, for example, the arguments used by the European Ombudsman to justify the secrecy of legislative negotiations between the Council of the EU and the European Parliament, despite the European institutions' insistence on transparency⁷³. However, negotiation

⁶⁹ A. COLSON, *The ambassador between light and shade: the emergence of secrecy as the norm for international negotiation*, in «International Negotiation», vol.13, 2, 2008, p.193. On the role of publicity in democracy and “invisible power” see N. BOBBIO, *Il futuro della democrazia*, Turin, Einaudi, 1991, pp. 85-113.

⁷⁰ M. DONALDSON, who analyzes the spread of the principle of publicity of treaties at the beginning of the 20th century, explains that this principle applies only to treaties and not to the negotiation phase, *op. cit.*, pp. 575-576. According to C. GROULIER, S. TORDJMAN (*op. cit.*, p. 172), while the UN Charter requires the disclosure of treaties in line with Kant's principle of publicity, it does not address the issue of negotiation processes, which are still often secret, even though the post-Cold War period has been characterized by demands for greater transparency in international organizations.

⁷¹ C. HOOD, *op. cit.*, pp. 11-13.

⁷² This quote from Walton and McKersie clearly reflects the existing consensus on the links between opacity and negotiation: «[The parties] will not engage in problem-solving behavior unless the activity is relatively safe. Both Party and Opponent need to be assured that if they freely and openly acknowledge their problems, if they willingly explore any solution proposed, and if they candidly discuss their own preferences, this information will not somehow be used against them. [...] The use of transcripts or a stenographer may inhibit exploratory and tentative discussions. Large galleries and disclosure to outside persons have the same effect», cited by M. E. WARREN, J. MANSBRIDGE, *Deliberative negotiation*, in J. MANSBRIDGE and C. J. MARTIN (Eds.) *Negotiating agreement in politics*, Washington, American Political Science Association, Task Force Report, 2013, p. 108.

⁷³ See S. NOVAK, *op. cit.*

requires a certain degree of flexibility in order to reach an agreement, which will often be a compromise, i.e., the result of an exchange of concessions⁷⁴. Madison himself pointed out that, had the Philadelphia Convention deliberated in public, they would probably not have been able to reach agreement, as the members would have been reluctant to back down from their positions⁷⁵. Thus, publicity could polarize positions and/or lead negotiators to an impasse. In addition, it can encourage demagogic rhetoric and flattery towards the electorate, which could again divide negotiators and hinder the search for compromise⁷⁶. Another reason sometimes cited is that interest groups could exert pressure that would hinder the search for agreement⁷⁷. Furthermore, secrecy would be favored by negotiators because it would minimize the risk of their errors being condemned by the public⁷⁸. Finally, international negotiations often progress because negotiators have the opportunity to link issues in order to exchange concessions: this practice, which may also be perceived negatively by the public, would therefore require secrecy⁷⁹.

This first form of opacity between negotiators and the public should be distinguished from the opacity that can characterize exchanges between negotiators themselves. It is not always easy for negotiators to understand the real interests and red lines of other negotiators⁸⁰. In other words, the fact that negotiations take place behind closed doors does not mean that exchanges between negotiators are sincere. A common tactic, for example, is to demand more than one really wants in order to be able to make concessions later. Furthermore, negotiation processes are not based solely on plenary meetings but also on informal bilateral and multilateral exchanges. Another factor that is sometimes underestimated, and which is related to the previous one, is that negotiations are generally led by a chair who must hold numerous bilateral meetings to gather information on positions in order to build a compromise, which leads to an asymmetrical distribution of information. In these circumstances, it seems difficult in practice to make negotiations public.

In its different meanings, the Kantian notion of publicity is opposed to what is hidden or secret⁸¹ and refers to what can be communicated, to what is publicizable. We will now enumerate some of the reasons why international negotiations seem *a priori* scarcely compatible with Kantian publicity. We will then discuss these different reasons, which will allow us to characterize the way contemporaries approach the question of transparency.

⁷⁴ See S. NOVAK, S. BAUME, *Compromise and publicity in democracy: an ambiguous relationship*, in S. NOVAK, S. BAUME (Eds.) *Compromises in Democracy*, Cham, Springer International Publishing, 2020, pp. 69-94.

⁷⁵ M. FARRAND (Eds.), *The Records of the Federal Convention of 1787*, 4 vols, New Haven, Yale University Press, 1966, p. 479.

⁷⁶ D. STASAVAGE, *Open-door or closed-door? Transparency in domestic and international bargaining*, in «International organization», vol.58, 4, 2004, pp. 667-703.

⁷⁷ S. NOVAK, *op. cit.*, p. 476, note 42.

⁷⁸ A. GRIGORESCU, *op. cit.*, p. 634.

⁷⁹ A. GRIGORESCU, *op. cit.*, p. 631.

⁸⁰ R. FISHER, W. L. URY, B. PATTON, *Getting to yes: Negotiating agreement without giving in*, New York, Penguin, 2011; S. NOVAK, *La prise de décision au Conseil de l'Union européenne. Pratiques du vote et du consensus*, Paris, Dalloz, 2011.

⁸¹ D. GARCIA-MARZA, *op. cit.*, p. 103.

Incompatibility between Kant's publicity and international negotiations

First, negotiators regularly argue that if the concessions they are exchanging were revealed during the negotiation process, they could give rise to strong opposition and become unachievable. The idea is that a concession obtained during the negotiation process and then withdrawn would lead to protests from citizens who would believe that this concession was “set in stone.”⁸² Furthermore, since the public is often reluctant to compromise, opposition could arise from the fact that negotiators are forced to make concessions and give up certain interests of the state they represent. From the negotiator's perspective, there is a utilitarian justification for secrecy: secret exchanges allow for the achievement of a greater end, namely agreement. From a Kantian perspective, this need for secrecy could mean that these exchanges are illegitimate, since secrecy is justified by the risk that the exchange of concessions will become unfeasible and that it will arouse strong opposition – the two consequences that, according to Kant, an illegitimate action entails⁸³.

Moreover, the opacity of the negotiations could be seen as an obstacle to the public use of reason, with public debate only taking place after the negotiators have reached an agreement – even if it has not yet been ratified by parliaments. As noted, the fact that public debate can only take place *ex post*, and that citizens are faced with a *fait accompli*, has given rise to massive protest movements.

However, it is necessary to explore those hypotheses further.

The negotiation process and the negative principle of publicity

First, we will examine the issue of concessions. In our view, the perception that the process lacks legitimacy stems from the restrictive application of the principle of publicity.

From the outset, let us clarify that, without necessarily adopting a cynical perspective, it might seem incongruous to imagine negotiators applying the principle of publicity to their tactics. However, with the ever-increasing number of communication channels and ways to reproduce speech and documents, there is a growing possibility that closed-door actions will be revealed: the secrecy of negotiations is thus precarious, and the risk of disclosure hangs like a sword of Damocles over negotiators. For this reason, it is not so far-fetched to imagine that negotiators would be led to apply the negative publicity test. As we have seen, to justify the secrecy of the decision-making process, the negotiators themselves invoke risks – exchanges of concessions would become unfeasible and massive opposition would arise – which, from a Kantian perspective, can result from illegitimate actions. While applying the principle of publicity can lead to considering each exchange of concessions as illegitimate, from a utilitarian and negotiation perspective, tying one's hands by making each concession public throughout the process would make an agreement impossible. However, it could be argued that this application of the principle of publicity is too restrictive, since the maxim of the action to be made public relates to an exchange made in pursuit of a broader goal that would otherwise be unattainable. In

⁸² European Ombudsman, *Decision of the European Ombudsman setting out proposals following her strategic inquiry OI/8/2015/JAS concerning the transparency of Trilogues*, Brussels, §54.

⁸³ See above.

this case, the maxim of the action would be publicizable because the question would be whether an acceptable concession would allow an overall agreement to be reached. Furthermore, Kogelmann and Davis observe that, although a law must be capable of being made public in order to be just, this does not mean that it must be publicly disclosed in practice. According to Davis:

As a consequence of making publicity a transcendental condition of justice, Kant actually permits extreme degrees of secrecy and suppression in politics. This consequence will come as a surprise to those who are accustomed to reading Kant's work as a cornerstone of liberal thought⁸⁴.

Davis questions the idea that Kant advocated public decision-making processes. He distinguishes six notions of public in Kant:

Among Kant's six publics, only an ideal public of rational people could serve as an a priori standard of justice. If I am right, then Kant cannot be understood to have accorded any empirical public a normative status. This *fact should lead us to question whether Kant's political thought as a whole is one which supports openness in politics and public decision-making*. It is generally assumed that Kant was one of the first to call for a greater role for the public in politics, but the relevant public is not an empirical group of people, rather an ideal one, whose role is fulfilled when it enters into our moral judgment of politics⁸⁵.

Similarly, according to Kogelmann, Kant's idea of publicity is hypothetical and he is not an advocate of transparency in the sense of openness in decision-making processes⁸⁶. The principle of publicity is a test of universalization, not a principle of institutional functioning.

Thus, the principle of publicity may not be incompatible with the practice of secret negotiations for two reasons. First, the maxim of action is not the will to concede for the sake of it, but rather to make a concession in order to reach a compromise and make cooperation possible. Second, the principle of publicity is a transcendental principle. In other words, from a Kantian perspective, if the negotiation process is not public, this does not necessarily mean that it is illegitimate. If negotiations are not made public, this is not necessarily to hide illegitimate actions, but rather due to the specific expectations and apprehensions of the negotiators. In particular, negotiators may believe that they need to protect themselves from plebiscitary reason⁸⁷ and the immaturity and impatience of the public, as these factors could hinder the search for an agreement. Therefore, if the principle of publicity is a test of legitimacy rather than an institutional requirement, the secrecy of the process is not necessarily problematic.

However, the problem remains that secrecy can be used to hide illegitimate concessions. From the perspective of theorists of deliberative democracy, secrecy can have advantages – we can refer again to Madison's remarks on the Federal Convention. Chambers notes:

Sometimes, perhaps often, crucial parts of public policy debate must go *in camera*.

⁸⁴ K. R. DAVIS, *op. cit.*

⁸⁵ K. R. DAVIS, *op. cit.*, p. 184, my emphasis.

⁸⁶ B. KOGELMANN, *Secret government*, Cambridge, Cambridge University Press, 2021, pp. 19-23.

⁸⁷ S. CHAMBERS, *op. cit.*

[...] The pernicious influence of uniformed public opinion, tabloid journalism, and the public's limited powers of concentration will have a negative effect on the quality of debate. When deliberation takes place in secret, elites need not worry so much about how their arguments will affect their re-election⁸⁸.

Chambers points out that secret decision-making is conducted by an “elite” group of elected individuals. The assumption that those who meet behind closed doors are trustworthy elites is a common justification for the secrecy of negotiations⁸⁹. However, without engaging in populist discourse, it is worth noting that the appointment of state representatives in a diplomatic context may be at the discretion of the sovereign, and that individuals appointed in this way may not necessarily possess the necessary ethics and skills. In his *Mémoires*, Jean Monnet suggests that institutions should be designed to minimise the risk of illegitimate actions, as it is more reliable to rely on institutional mechanisms than individuals⁹⁰. Furthermore, contemporary calls for institutional transparency are partly driven by a distrust of processes based on secrecy⁹¹. However, relying on institutional design raises the question of institutional publicity and how to implement it legitimately. Moreover, while the Kantian principle of publicity is compatible with closed-door negotiations, the demand for transparency in the contemporary world also extends to processes, particularly under pressure from civil society⁹². This creates an aporia: there are valid arguments in favour of maintaining the secrecy of negotiations, and the Kantian perspective suggests that secrecy is not necessarily an indication of illegitimacy; nevertheless, the secrecy surrounding international negotiations can conceal illegitimate practices and is increasingly being challenged.

The ex post public debate: interest groups vs. public use of reason

As mentioned above, a global norm has emerged requiring the publication of the results of negotiations. Since international agreements often have legislative consequences for states, it is obviously all the more important to make these results available for public debate. Several theorists of global governance refer to the Habermasian ideal of transnational public debate, which is rooted in Kantian thought, particularly in the essay *What is Enlightenment?* However, without access to the negotiation process, how can citizens engage in public debate? Public debate generally takes place on the results of the process, and this *ex post* publicity is justified by both the actors involved and theoretical studies. In some of her decisions, the European Ombudsman has emphasized the importance of maintaining the secrecy of negotiations while ensuring that public debate on the resulting agreements is possible⁹³. According to Warren and Mansbridge:

It often should be sufficient for the democratic norms of inclusion and acceptable agreement that the *rationales* for proposals or agreements are public and transparent,

⁸⁸ S. CHAMBERS, *op. cit.*, p. 409

⁸⁹ See, for example, M. E. WARREN, J. MANSBRIDGE, *op. cit.*

⁹⁰ J. MONNET, *Mémoires*, Paris, Fayard, 1988.

⁹¹ A. GRIGORESCU, *op. cit.*, p. 626.

⁹² See J. TALLBERG, *op. cit.*

⁹³ S. NOVAK, 2023, *op. cit.*

rather than that every aspect of the process leading to agreement be transparent. Issues may emerge from affected publics, be negotiated behind closed doors by representatives, and the resulting agreements presented to these same publics for deliberation and ratification *without every move, concession, and tradeoff of a hard-fought negotiation having to be made public.* However, the questions of why this agreement is a good deal, why this solution is the right one, and what the overall public justification is for the result should be publicly argued so that constituents may discuss that rationale and possibly engage in retrospective criticism and sanctions. The rationale *does not, in fact, have to reproduce the actual set of reasons that motivated the negotiators,* but it *should express the best and most reasonable reasons* for (and against) the agreement that produces the legislation. The rationales conveyed to the citizens after the negotiation therefore must convey enough information for the public to initiate or continue informed and even passionate discussion of the issues on the basis of the most relevant evidence⁹⁴.

In support of their argument, Warren and Mansbridge refer to the negative principle of publicity⁹⁵. However, it seems that their thesis is more closely related to the idea of a public use of reason. They go on to explain:

Ideally, representatives should provide reasons for their actions in a two-way process, engaging with constituents or their interest-group representatives in a discussion of why they agreed to a deal or a proposed deal. Because in practice two-way communication with constituents is highly time-consuming, the publicity given an issue by public debates among elected representatives or interest groups often may have to suffice.

The authors refer to elected “representatives” and “interest groups”. In the context of a public use of reason, it is important to distinguish between these two types of actors. Debates involving “interest groups” appear to be barely compatible with the Kantian concept of publicity. This concept implies that the public is a group of rational individuals who aim to achieve the common good by exchanging arguments⁹⁶, rather than representing particular interests. We highlight this aspect because the literature on global governance generally insists on the need to include interest groups. According to this literature, inclusion and transparency are corollary notions⁹⁷, and recent work refers, albeit somewhat vaguely, to a whole host of actors whose inclusion would increase institutional transparency. In particular, it is emphasised that, in order to include as many perspectives as possible, these debates should involve “interest groups”, “non-governmental organisations⁹⁸”, “non-profits⁹⁹”, “stakeholders¹⁰⁰”, social movements¹⁰¹ and others who will be impacted by the decision¹⁰². Some may favor this, but it is a

⁹⁴ M. E. WARREN, J. MANSBRIDGE, *op. cit.*, p. 112. My emphasis.

⁹⁵ *Ibid.*, note 83.

⁹⁶ See O’NEILL, 1986, *op.cit.* and K. BAYNES, *op. cit.*, pp. 129-130.

⁹⁷ R. A. PAYNE, N. H. SAMHAT, *op. cit.*

⁹⁸ R. A. PAYNE, N. H. SAMHAT, *op. cit.*, p. 4. In their study of the democratization of global governance, Payne and Samhat repeatedly refer to the positive role of NGOs.

⁹⁹ *Ibidem.*

¹⁰⁰ J. STEFFEK, *Explaining cooperation between IGOs and NGOs—push factors, pull factors, and the policy cycle*, in «Review of international studies», vol.39, 4, 2013, p. 1010.

¹⁰¹ R. O’BRIEN, *op. cit.*

¹⁰² On this topic, see M. E. WARREN, J. MANSBRIDGE, *op. cit.*, pp. 90, 112.

different situation than the public use of reason, which aims to make each person universalize their point of view. In *The Critique of Judgment*, Kant emphasizes the importance of detaching oneself from one's subjective perspective and adopting a universal one¹⁰³. Although literature on global governance sometimes invokes a connection with Kantian publicity, there is a discrepancy between some of its premises and the Kantian idea of a "public use of reason". The former is generally based on the inclusive aggregation of different points of view or particular interests, while the latter is based on the universalization of one's point of view. According to the principle of publicity stated in *Perpetual Peace*, everyone should be able to subject themselves to universalization. Furthermore, the logic of inclusion presupposes transparency between civil society actors and the public. However, empirical research on this topic shows that NGOs, which are often seen as a democratic solution, are frequently not accountable to citizens¹⁰⁴. Therefore, the public use of reason is less incompatible with *ex post* publicity of the debates than with a conception of inclusion that differs from the imperative of universalization.

Conclusion

This article has highlighted two political aporias. First, while many studies aimed at democratizing global governance emphasize the need for transparency, drawing on the legacy of the Enlightenment, they tend to neglect the fact that global governance involves an increasing number of negotiations, and thus a diffusion of opaque practices. Furthermore, despite calls for greater transparency in international negotiations, and the fact that secrecy can mask illegitimate practices, there are relevant arguments to justify the secrecy of negotiations. Such aporias make it necessary to reflect on the democratic accountability of international negotiators and on what publicity can mean in a context where international agreements negotiated behind closed doors increasingly weigh on national legislation.

Furthermore, this article has attempted to show that, although contemporary political studies frequently invoke what they call Kant's "principle of publicity", this concept encompasses different formulations of the idea of publicity. When examining the practice of international negotiations through the lens of Kantian publicity, two main points emerge. (a) First, the secrecy of negotiation processes is not necessarily a sign of illegitimacy. Moreover, there are relevant arguments for maintaining the secrecy of decision-making processes, particularly the risks of plebiscitary reason¹⁰⁵. However, this secrecy comes with problems. It requires a high level of trust in those involved in the negotiations; it conflicts with the growing demand for transparency from civil society; secrecy can be used to hide corruption. (b) To ensure publicity for international negotiations, one could rely on *ex post* publicity to highlight the main reasons a policy was adopted, making public debate possible. However, studies of global governance often

¹⁰³ Cited in O'NEILL, 1986, *op.cit.*, p. 544: «To think from the standpoint of everyone else» («the maxim of enlarged thought») means to «detach [oneself] from the subjective personal conditions of [one's] judgement, which cramp the mind of so many others, and [reflect] upon [one's] own judgment from a *universal standpoint* (which [one] can only determine by shifting [one's] ground to the standpoint of others)».

¹⁰⁴ A. GRIGORESCU, *op. cit.*, pp. 628, 641.

¹⁰⁵ S. CHAMBERS, *op. cit.*, p. 510.

emphasize the importance of including various points of view. In contrast, the public use of reason, as advocated by *What Is Enlightenment?*, should enable citizens to think beyond their particular point of view: the goal should be the common good, and the process should involve universalization. Thus, paradoxically, the Kantian principle of publicity does not lead one to condemn the secrecy of negotiations. Furthermore, the public use of reason does not seem to correspond to the inclusion of the greatest possible number of interest groups or actors representing particular interests, as this would contradict the universalization of individual viewpoints. Lastly, inclusion does not necessarily go hand in hand with publicity, as the participation of a greater number of actors does not ensure their accountability to citizens.

In conclusion, our analysis reveals political aporias that the influence of norms negotiated at the international level necessitates confronting, as well as contemporary misunderstandings about the uses of publicity and the Kantian legacy.

Il delinquente per l'onore perduto di Friedrich Schiller: o della congiuntura tra letteratura, psicologia e diritto nel tardo illuminismo tedesco

STEFANIA SBARRA

In tutta la storia dell'uomo nessun capitolo è più istruttivo per il cuore e per lo spirito degli annali delle sue aberrazioni. In ogni grande crimine ha agito una forza proporzionalmente grande. Se il gioco segreto dei desideri si nasconde nella fioca luce dei consueti affetti, in uno stato di violenta passione esso diventa tanto più evidente, colossale e schietto; l'acuto indagatore dell'animo umano, il quale sa in che misura si possa veramente contare sulla meccanica dell'ordinario libero arbitrio, e quanto sia lecito dedurre per analogia, trasporrà alcune esperienze di questo campo nella sua psicologia, e le elaborerà per la vita morale¹.

Comincia così uno dei pochi racconti che Friedrich Schiller (1759-1805), accanto a G.E. Lessing (1729-1781) il più grande drammaturgo del Settecento tedesco, pubblica dapprima anonimamente nel 1786 con il titolo di *Verbrecher aus Infamie* (*Delinquente per infamia*) nel secondo numero della sua rivista «Thalia», e in versione definitiva con alcune modifiche come *Der Verbrecher aus verlorener Ehre* (*Il delinquente per l'onore perduto*) nel volume delle sue *Kleinere prosaische Schriften* del 1792. Se nel 1990 ancora si poteva lamentare che lo Schiller epico fosse trascurato dalla ricerca germanistica,² una quindicina d'anni dopo era già possibile rilevare invece che «il racconto viene indagato con la stessa acribia con cui esso stesso osserva il suo oggetto»³. Vi si narra un recente caso giudiziario al cui centro vi è Christian Wolf, un giovane privo di mezzi e di avvenenza che per conquistare e omaggiare la ragazza di cui si è invaghito si dà al bracconaggio, viene arrestato tre volte, condannato, esce imbruttito dalla galera, e finisce per uccidere il suo più fortunato rivale in amore che l'aveva anche ripetutamente denunciato.

Come suggerisce il sottotitolo, *Una storia vera*, Schiller non inventa granché, bensì attinge a un fatto della cronaca recente ben documentato. Ne è venuto a conoscenza grazie a uno dei suoi professori alla Karlsschule, la scuola fondata nel 1771 a Stoccarda come vivaio militare dal duca Karl Eugen von Württemberg. Questi nel 1773 impone al padre del Friedrich ancora tredicenne di educarvi il giovane visibilmente dotato di una acuta intelligenza: Schiller entra così fanciullo in un istituto che è un prodotto esemplare dell'assolutismo illuminato e ne incarna i paradossi. Vi si prevede infatti una rigida disciplina militare, si proibiscono agli allievi i contatti con la famiglia e si impone loro la stesura di resoconti sui compagni spinti così a osservarsi e a spiarsi a vicenda.⁴ Un luogo di sofferenza, quindi, che produce durevoli effetti negativi sulla vita psichica degli allievi, i quali però in compenso ricevono un'istruzione eccellente e piuttosto aggiornata in

¹ F. SCHILLER, *Werke*, Nationalausgabe, vol. 16, Weimar, Hermann Böhlaus Nachfolge, 1934, p. 7.

² A. AURNHAMMER, *Engagiertes Erzählen. „Der Verbrecher aus verlorener Ehre“*, in Id. (a cura di), *Schiller und die höfische Welt*, Tübingen, Niemeyer, 1990, pp. 254-270, qui 254.

³ S. MARTUS, *Verbrechen lohnt sich. Die Ökonomie der Literatur in Schillers Verbrecher aus Infamie*, in «Euphorion», 99, 2005, pp. 243-271, p. 271.

⁴ M. HOFFMANN, *Schiller. Epoche, Werk, Wirkung*, München, C.H.Beck, 2003, p. 16.

ambito scientifico, filosofico e letterario⁵. Schiller vi intraprende dapprima studi giuridici, e li interrompe nel 1775 per passare alla medicina. I docenti non sono molto più vecchi degli allievi stessi, e non avendo il compito di sorvegliarli, intrattengono con loro rapporti pressoché amichevoli. È questo il caso di Jakob Friedrich Abel, il professore di filosofia con interessi letterari e di psicologia sperimentale, di otto anni più grande di Schiller, che diventa centrale nella genesi del *Delinquente per infamia*, e che negli anni Ottanta, dopo che Schiller ha lasciato Stoccarda, entra nell'ordine segreto degli Illuminati.⁶ Suo padre, Konrad Ludwig Abel (1751-1829), è il funzionario che nel 1760 aveva arrestato e interrogato Friedrich Schwa(h)n (1729-1760), famigerato brigante e assassino del ducato del Württemberg che nello stesso anno sarebbe stato giustiziato, come l'altrettanto famigerata compagna Christine Schettinger⁷, non prima di aver subito la frattura delle ossa e il supplizio della ruota, come previsto dall'ordine diretto del duca Karl Eugen. Questi, che solo a partire dai primi anni Settanta avrebbe ceduto alle spinte riformiste,⁸ agiva in conformità con la *Württembergische Landesordnung*, un ordinamento che ricalcava le leggi della cinquecentesca *Carolina* e che era materia di studio del giovane Schiller, come lo erano le *Institutiones juris naturæ et gentium* (1750) di Christian Wolff, esponente canonico del pensiero giusnaturalistico dell'assolutismo illuminato tedesco.⁹ Una fonte biografica importante sulla sorte di Schwan, accanto al racconto orale di Abel, è il resoconto scritto da Wilhelm Aurelius Krippendorf (1731-1809), il sacerdote che trascorre molto tempo in cella con il condannato e riferisce del suo pentimento e del suo eroico coraggio al cospetto del supplizio imminente, accettato di buon grado e affrontato in modo esemplare.¹⁰ Schwan non muore cioè, secondo la testimonianza di Krippendorf, «come un malvagio inglese, bensì come un eroe e, ciò che è ancor più importante, come un cristiano»¹¹. Con somma soddisfazione e piglio apologetico, il sacerdote apostrofa da teologo i suoi concorrenti nell'interpretazione dei fatti umani, come se avesse assistito a una scena degna del Laocoonte di winckelmanniana memoria: «Escogitate, filosofi, quando potrete, un modo migliore di morire con quiete e fermezza di quello che Schwan ha imparato e messo in pratica»¹². È molto probabile e addirittura certo che nel contesto del racconto di Abel nasca in Schiller molto presto quell'interesse tipicamente illuministico per i casi giudiziari che lo porteranno a pubblicare tra il 1792 e il 1795 una scelta in quattro volumi delle *Causes célèbres* di François de Pitaval con una importante introduzione, e a progettare un dramma, poi non realizzato, dal titolo *Die Polizei*. Nel

⁵ Wolfgang Riedel ha dedicato uno studio approfondito alla qualità della formazione di Schiller presso la Karlsschule, soprattutto per quanto attiene alla medicina e alla psicologia. Cfr. W. RIEDEL, *Die Anthropologie des jungen Schiller: zur Ideengeschichte der medizinischen Schriften und der "Philosophischen Briefe"*, Würzburg, Königshausen und Neumann, 1985.

⁶ H.J. SCHINGS, *Die Brüder des Marquis Posa. Schiller und der Geheimbund der Illuminaten*, Tübingen, Niemeyer, 1996, pp. 23-52.

⁷ A. AURNHAMMER, *op. cit.*, p. 256.

⁸ C. SABBATINI, *Storie di infamia ai tempi di Schiller*, in «Giornale di Storia Costituzionale», 35, 1/2018, pp. 271-295, p. 274.

⁹ Y. NILGES, *Schiller und das Recht*, Göttingen, Wallstein, 2012, pp. 34-86, qui 37. Sugli studi giuridici alla Karlsschule e sulla legislazione vigente nel ducato del Württemberg si veda Sabbatini, cit. Per quanto attiene al secondo punto, Sabbatini attinge a F. GRANER, *Zur Geschichte der Kriminalrechtspflege in Württemberg*, in «Württembergische Vierteljahrshefte für Landesgeschichte», 37, 1931, pp. 227-265.

¹⁰ CH. KIRCHMEIER, *Literatur und Moral. Eine historische Typologie*, Wilhelm Fink 2014, pp. 8-9.

¹¹ Cit. da M.G. DEHRMANN, *Literarische Tribunale. Der „Sonnenwirt“ bei Schiller*, Heinrich Ehregott Linck und Hermann Kurz, in A. KOŠENINA (a cura di), *Text + Kritik, Sonderband Kriminalfallgeschichten*. München 2014, pp. 130-150, p. 133.

¹² *Ibidem*.

frattempo, l'interesse per la cronaca giudiziaria ha preso sempre più piede in Germania, con il consueto ritardo sulla cultura francese. Nel primo numero della *Berlinische Monatsschrift*, la più importante rivista dell'illuminismo berlinese che inizia le sue pubblicazioni nel 1783 e che presto avrebbe ospitato il celebre dibattito su cosa fosse l'illuminismo con la nota risposta di Kant, si attribuisce allo studio delle cause penali la massima importanza per quanto riguarda sia la psicologia che la letteratura e, in questo contesto, la notizia autentica acquista una particolare rilevanza. Johann Erich Biester, coeditore della rivista, caldeggia in questo senso la lettura della parigina *Gazette de Tribunaux* come fonte di riflessione su questioni riguardanti la dottrina del diritto naturale, la psicologia, la politica e la morale, invitando gli scrittori a leggere gli atti giudiziari per trasformarli in soggetti letterari:

Un altro importante vantaggio nella diffusione di estratti dagli atti sarebbe la conoscenza del modo di pensare dominante (spesso dominante su larga scala, tacitamente, anche se molti filosofi e maestri del genere umano non lo vogliono né sapere né riconoscere), dei vizi e delle cattive abitudini in auge nel popolo, e con ciò anche la conoscenza del modo di agire sul suo cuore e degli opportuni rimedi.¹³

Due secoli dopo l'inizio di questa sensibilità per l'incontro tra letteratura e cronaca giudiziaria, vale la pena di citare una recente riflessione di Mark Georg Dehrmann:

Chi vuole capire un crimine suscita il sospetto di essere solidale con esso. Fino a oggi, la domanda del diciottesimo secolo su come qualcuno pervenga al crimine non ha perso nulla della sua forza dirompente. [...] L'approccio giuridico e quello letterario si incontrano – entrambi esigono racconti che si possano ricostruire. Il presupposto è questo: c'è una prospettiva dalla quale il crimine riceve una plausibilità soggettiva, una prospettiva dalla quale qualcuno può arrivare a *volere* ciò che agli altri sembra impensabile e disumano. Il racconto, ricostruendo questa prospettiva, trasmette la provocazione al lettore. Egli deve trovare da sé un confine tra la comprensione che capisce e la scissione da ciò che gli è proprio dell'altro da sé.¹⁴

Schiller si muove nel momento aurorale di questo orizzonte, in cui convergono anche gli strumenti analitici sviluppati dalla scrittura biografica e autobiografica del Pietismo a partire dalla fine del Seicento,¹⁵ e in pieno accordo con l'indirizzo progressista e universalistico del tardo illuminismo riscrive la storia di Schwan, ribattezzandolo Christian Wolf. È facile rinvenire in questo nome fittizio la volontà schilleriana di rendere giustizia alla complessità dell'antropologia illuministica, segnalando la contiguità tra il cristiano e il lupo, e ricordando che anche nel lupo vi è un uomo buono, come pure nell'uomo buono può manifestarsi il lupo. Allo stesso tempo, lo scrittore si beffa del filosofo Christian Wolff, esponente della cultura giuridica dell'assolutismo illuminato che alla funzione deterrente delle pene severe dava grande credito.¹⁶ Raccontando la storia

¹³ J.H. BIESTER, *Berlinische Monatsschrift* (1783-1796). *Eine Auswahl*, a cura di P. Weber, Leipzig, Reclam, 1986, p. 7.

¹⁴ M.G. DEHRMANN, cit., p. 131.

¹⁵ P. A. ALT, *Schiller. Leben – Werk – Zeit*, vol. 1, p. 514.

¹⁶ Secondo Viktor Lau Christian Wolf è «la cattiva coscienza dell'ortodossia giusnaturalistica di osservanza wolffiana». V. LAU, “*Hier muß die ganze Gegend aufgeboten werden, als wenn ein Wolf hätte sich erblicken lassen*”: Zur Interaktion von Jurisprudenz und Literatur in der Spätaufklärung am Beispiel von Schillers Erzählung *Der Verbrecher aus verlorener Ehre*, in «Scientia Poetica», 4, 2000, pp. 83-114, p. 109.

di un criminale sulla base dei suoi motori psichici e sociali, Schiller da un lato contende al clero la sovranità interpretativa del caso giudiziario rivendicata da Krippendorf, che aveva rappresentato trionfalmente il successo del percorso di pentimento del criminale a onore e gloria dell'ortodossia religiosa, e dall'altro nobilita il genere piuttosto redditizio della *Kriminalgeschichte*, della storia criminale che proprio in quegli anni gode di straordinario successo di pubblico grazie a August Gottlieb Meißner (1753-1807). Questi, sull'esempio di Pitaval, pubblica tra il 1778 e il 1796 nei suoi *Skizzen* una serie di storie criminali basate su atti processuali, le arricchisce con riflessioni di natura storica e psicologica, e alternando fattualità e finzione,¹⁷ crea da un lato un racconto avvincente e sensazionalistico vicino agli standard della letteratura triviale, e dall'altro diffonde le idee del tardo illuminismo berlinese. Un ulteriore genere o modello narrativo che Schiller sembra richiamare nel titolo, ma che di fatto congela programmaticamente, è quello delle *Relationen*, o *Historische Relationen*, già molto diffuse nel primo Settecento: testi scritti con una funzione di deterrenza perlopiù da ecclesiastici o funzionari della giustizia, che ricostruivano, a partire dell'arresto di noti briganti, ladri e assassini, i delitti commessi e le pene inflitte, con un profluvio di dettagli scabrosi e raccapriccianti nella descrizione sia del crimine che del supplizio, per da un lato esaltare l'abominio del reo e dall'altro impressionare e ammonire i lettori.¹⁸ A questa pubblicistica allude Schiller quando introducendo la storia del suo criminale osserva:

Da questo punto di vista c'è qualcosa da eccepire nella consueta trattazione della storia e in ciò, suppongo, giace l'impedimento che continua a renderne lo studio improduttivo per la vita civile. Tra i violenti moti dell'animo di chi agisce e la placidità del lettore cui presentiamo l'azione, domina un tale contrasto, vi è una tale distanza, che gli è difficile, anzi, impossibile anche solo intuire un nesso. Tra il soggetto storico e il lettore rimane un vuoto che esclude ogni possibilità di confronto o applicazione, e che invece di quel salutare spavento che ammonisce l'integrità orgogliosa, ci induce a scuotere la testa stupiti. Consideriamo l'infelice, che proprio mentre commetteva il misfatto e poi ne scontava il fio era un uomo come noi, alla stregua di una creatura di specie diversa, il cui sangue scorre in modo diverso dal nostro, la cui volontà ubbidisce a regole diverse dalle nostre; le sue sorti ci commuovono poco, giacché la commozione non si fonda che su una oscura coscienza di un pericolo analogo, e siamo ben lontani anche dal solo immaginare una simile analogia. L'insegnamento va perduto con questa relazione, e la storia, anziché essere una scuola per la formazione, deve accontentarsi del modesto merito di aver appagato la nostra curiosità.¹⁹

Contro il sensazionalismo parassitario che se diletta non riesce affatto a *docere*, Schiller abbandona gli strumenti stilistici e retorici dell'oratore che seduce il suo pubblico, assumendo la postura dello storico che nella sobrietà del resoconto riattiva la possibilità conoscitiva di una comunanza tra la natura di chi delinque e quella di chi legge, riattivando la coerenza dell'analogia che è la struttura argomentativa centrale dell'antropologia nell'età di Goethe:

Inoltre, Y. NILGES, *op. cit.*, p. 50.

¹⁷ S. DÜWEL, A. BARTL, CH. HAMANN, O. RUF (a cura di), *Handbuch-Kriminalliteratur. Theorien-Geschichte-Medien*, Stuttgart, Metzler, 2018, p. 170.

¹⁸ K. OETTINGER, *Schillers Erzählung „Der Verbrecher aus Infamie“*. Ein Beitrag zur Rechtsaufklärung der Zeit, in: *Jahrbuch der deutschen Schillergesellschaft*, 16 (1972), pp. 266-276, qui 271-273.

¹⁹ F. SCHILLER, *op. cit.*, pp. 7-8.

Se essa ha da essere qualcosa di più a nostro profitto e adempiere la sua grande finalità, allora deve necessariamente scegliere tra questi due metodi – O il lettore si scalda come il protagonista, o il protagonista si raffredda con il lettore. So che alcuni tra i migliori storiografi dei tempi moderni e di quelli antichi si sono attenuti al primo, e hanno sedotto il cuore dei lettori con un'esposizione travolgente. Ma questa maniera è un'usurpazione dello scrittore e offende la libertà repubblicana del pubblico dei lettori cui spetta di ergersi a giudice; è al contempo una violazione della giurisdizione, giacché questo metodo appartiene esclusivamente e propriamente all'oratore e poeta. Allo storiografo non rimane che il secondo. Il protagonista deve diventare freddo come il lettore, oppure, che è lo stesso, dobbiamo fare la sua conoscenza *prima* che agisca; dobbiamo vederlo non soltanto *compiere* la sua azione, bensì anche volerla.²⁰

Schiller, accentuando il processo analitico della genesi dell'azione, incarna qui lo scrittore moderno come lo intende Christian Garve (1742-1798), filosofo e divulgatore celeberrimo in Germania prima dell'avvento di Kant, ben noto ad Abel che lo fa conoscere al giovane allievo della Karlsschule. Proprio in questo punto Garve riconosce il discrimine tra autori antichi e moderni nella sua *Betrachtung einiger Verschiedenheiten in den Werken der ältesten und neuern Schriftsteller, besonders der Dichter* (Esame di alcune differenze nelle opere degli scrittori antichi e moderni, in particolare dei poeti, 1770):

I nostri poeti sono già una sorta di metafisici [...]. Sezionano il sentimento che gli antichi avrebbero semplicemente espresso con una parola nella somma dei singoli movimenti a partire dai quali esso si spiega. Non ci dicono soltanto i pensieri che un uomo effettivamente aveva nello stato d'animo che si rappresenta, bensì anche quelli che giacevano oscuri sul fondo dell'anima e si manifestavano nella passione senza essere percepiti dall'intelletto. Separano nel dipinto dell'anima umana quei tratti che erano confluiti in un solo tratto, e fanno giocare davanti ai nostri occhi uno per uno i più segreti e minimi impulsi che la natura ci mostra soltanto nel loro effetto congiunto.²¹

Nella finzione, quando il caso storico è già chiuso e il condannato giustiziato, Schiller lo riapre, investendo il lettore con il ruolo di giudice la cui lucidità non va turbata da un eccesso di affetti, bensì implementata con la conoscenza storica dei moventi psichici e sociali della devianza. Non a caso, quando Christian Wolf prenderà la parola con una lunga confessione, il narratore ometterà i dettagli scabrosi della sua vita di brigante, ritenendo che «le cose meramente ripugnanti non hanno nulla di istruttivo per il lettore»²². Alludendo alla libertà repubblicana del pubblico, Schiller mobilita un concetto antiassolutistico e si proietta verso a una sfera pubblica emancipata dal dogmatismo ecclesiastico-giudiziario che abbia la facoltà di formulare un verdetto diverso, partecipando a quel radicale cambiamento strutturale descritto da Habermas nel 1961 con l'emersione, nella cultura del tardo Settecento, del concetto di opinione pubblica, coniato in tedesco probabilmente con Georg Forster che nel 1793 lamenta l'assenza, in Germania, di una consapevolezza corrispondente all'inglese «public spirit» e al francese «opinion

²⁰ Ivi, p. 8.

²¹ CH. GARVE, *Populärphilosophische Schriften über literarische, ästhetische und gesellschaftliche Gegenstände*, a cura di K. Wölfel, riproduzione facsimile dell'edizione Leipzig 1775 / Breslau 1796, Stuttgart, Metzler, 1974, vol. 1, p. 170.

²² F. SCHILLER, *op. cit.*, p. 23.

publique»²³. Il lettore è inteso come collettività anonima che si va costituendo, e che impersona un'istanza giudicante sovrana alternativa a quella dell'assolutismo, la cui libertà il narratore si premura di non pregiudicare:

Che il delinquente del quale mi accingo a parlare avesse forse avuto anche il minimo diritto di appellarsi a quello spirito indulgente? Che fosse davvero irrimediabilmente perduto per il corpo dello stato? – Non voglio anticipare il verdetto del lettore. La nostra mitezza non gli giova ormai, poiché egli è morto per mano del boia – ma l'autopsia del suo vizio forse istruirà l'umanità e – magari, anche la giustizia.²⁴

Non è difficile pensare che l'interesse di Schiller per la storia di Friedrich Schwan si inserisca nella densa scia della ricezione europea di Cesare Beccaria,²⁵ che con il suo *Dei delitti e delle pene* aveva incontrato un ampio favore nei paesi, allora numerosissimi, di lingua tedesca, come scriveva nel 1966 Adam Wandruszka negli *Atti del Convegno Internazionale su Cesare Beccaria* tenutosi a Torino nell'ottobre del 1964. Wandruszka spiega questa vasta eco da un lato con la «simbiosi culturale fra l'Italia e il mondo germanico»²⁶ nel tardo illuminismo, e dall'altro con la diffusione nella Germania settecentesca del francese, lingua delle prime traduzioni arrivate oltralpe. Ben undici delle venti edizioni del trattato di Beccaria in tedesco escono nel Settecento, circa la metà sono traduzioni dal francese e il resto dall'originale italiano.²⁷ Se larga diffusione nel corso dell'Ottocento avrà nel mondo germanofono l'edizione dell'abate André Morellet (1765), che notoriamente interviene sull'ordine dei temi affrontati da Beccaria, nel secolo dei Lumi prevale ancora l'edizione introdotta e ampiamente commentata da Karl Ferdinand Hommel, la prima che nomini l'autore sul frontespizio, tradotta da Philip Jakob Flade e uscita nel 1778 a Breslavia con il titolo *Des Herrn Marquis von Beccaria unsterbliches Werk Von Verbrechen und Strafen (L'immortale opera del signor marchese di Beccaria Dei delitti e delle pene)*. Questa traduzione si basa sull'ultima versione del trattato uscita a Livorno in terza edizione nel 1766, e dopo una prima uscita nel 1778 viene ripubblicata nel 1786.

Vale la pena di soffermarsi su Karl Ferdinand Hommel (1722-1781), celebre giurista all'Università di Lipsia, e come scrive Mario A. Cattaneo, «figura di prima grandezza nell'ambito dell'illuminismo giuridico-penale germanico (secondo solo a Christian Thomasius)»²⁸. Considerato il Beccaria tedesco,²⁹ nonostante le sue riserve sulla completa abolizione della pena di morte, Hommel antepone al trattato italiano una lunga introduzione, interessante sia in termini traduttivi che di merito. Spiega cioè di aver chiesto a Flade, collega romanista alla stessa università sassone, di semplificare la

²³ J. HABERMAS, *Storia e critica dell'opinione pubblica*, Bari, Laterza, 1971, p. 125.

²⁴ F. SCHILLER, *op. cit.*, p. 9.

²⁵ S. MARTUS, *op. cit.*, p. 256.

²⁶ A. WANDRUSZKA, *Beccaria e la Germania*, in A.A.V.V., *Atti del Convegno Internazionale su Cesare Beccaria*, Torino, Accademia delle Scienze, 1966, pp. 295-303, qui 298. Per l'intenso scambio culturale tra mondo italiano e tedesco cfr. anche G. CANTARUTTI, S. FERRARI, P.M. FILIPPI (a cura di), *Il Settecento tedesco in Italia. Gli italiani e l'immagine della cultura tedesca nel XVIII secolo*, Bologna, Il Mulino, 2001 e G. PAOLUCCI (a cura di), *Illuminismo tra Germania e Italia nel tardo Settecento*, Roma, Istituto Italiano di Studi Germanici, 2019.

²⁷ M. VAN BELLEN-FINSTER, *Die Rezeption Cesare Beccarias im deutschsprachigen Raum um 1800*, in «Annali dell'Istituto storico italo-germanico in Trento», 11 (1985), pp. 193-219, qui 198-199.

²⁸ M.A. CATTANEO, *La discussione su Beccaria in Germania: K.F. Hommel e J.E.F. Schall*, in «Studies on Voltaire», 191, 1981, pp. 935-943, qui 935.

²⁹ G.W. BÖHMER, *Handbuch der Litteratur des Criminalrechts*, Göttingen 1816, p. 851.

complessa sintassi di Beccaria, e di tradurre liberamente, rendendo senso e spirito dell'originale. E ricorda di aver difeso nell'aprile del 1765 al cospetto del principe elettore di Sassonia il suo trattato *Principis cura leges*, in cui denunciava le origini sociali dei crimini, caldeggiava una riforma del diritto penale che comprendesse pene più miti, invocava la proporzionalità tra i delitti e le pene, e una ridotta applicazione della pena capitale.³⁰ Lo scarso plauso ricevuto in quell'occasione lo avevano però indotto a rinunciare alla diffusione del libello, e soltanto dopo sarebbe venuto a conoscenza dell'opera di Beccaria, constatando con sorpresa la convergenza delle proprie opinioni con quelle dell'italiano.

L'introduzione è ora per Hommel l'occasione per rilanciare una battaglia abbandonata troppo presto. Con rinnovato ardore, egli lamenta apertamente l'arretratezza della giurisprudenza penale in Germania, in un secolo filosofico che eccelle in tutti gli ambiti fuorché in quello di Astrea, un campo lasciato inselvaticchire, per il cui ripristino ci si deve volgere a Thomasius, Beccaria e Montesquieu:

Mi sono spesso stupito che il diritto civile, per quanto riguarda le questioni pecuniarie [Geldsachen], sia stato elaborato in maniera eccellente e condotto quasi a perfezione. Solo gli ordinamenti ecclesiastici, del buon governo [Policey Ordnungen] e criminali della maggior parte delle province tedesche contengono delle zone buie [Finsternisse], e sono un campo incolto, un Lete, un vero deserto³¹.

Da questa landa desolata Hommel leva un appello ai regnanti in cui, come si vedrà in seguito, balena un aspetto rilevante nella narrativizzazione che Schiller appronterà del caso di Schwan:

Principi, se non ritenete che la vita d'un uomo comune e di un levriero sia la stessa cosa, a voi s'addice mondarle delle leggi vergognose, che ancora abbiamo, dell'antico lievito e dei pregiudizi, e di conseguenza anche proteggere coloro che promuovono il pensiero.³²

La preoccupazione espressa da Hommel che i pensatori al servizio di un'idea illuministica di umanità corrano il rischio di una prossimità con il crimine è tale da stimolare un appello a loro tutela nel segno della tolleranza e della libertà di pensiero.

Non vi sono prove che Schiller abbia letto Beccaria, un nome che mai compare nei suoi scritti, ma certo è che il dibattito sulla sua opera fondamentale negli anni di cui ci stiamo occupando è molto intenso ed è improbabile che Schiller non ne sia venuto a conoscenza. A suggerirlo è Maria Carolina Foi rilevando come in *Gesetzgebung des Lykurgus und Solon (Legislazione di Licurgo e Solone)* vi siano affermazioni sulla pena di morte che fanno pensare a un'influenza di Beccaria,³³ mentre Alexander Košenina ne parla già a proposito del *Delinquente per Infamia*.³⁴ Certo, nel curriculum degli studi giuridici della

³⁰ R. LIEBERWIRTH, *Hommel, Karl Ferdinand*, in *Neue Deutsche Biographie* 9 (1972), p. 592 [Online-Version]; URL: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd118774840.html#ndbcontent> (22.06.2025)

³¹ K.F. HOMMEL, introduzione a *Des Herrn Marquis von Beccaria unsterbliches Werk Von Verbrechen und Strafen*, Breslau, Johann Friedrich Korn, 1778, p. XVII.

³² Ivi, pp. XVII-XVIII.

³³ M.C. FOI, *Recht, Macht und Legitimation in Schillers Dramen. Am Beispiel von Maria Stuart*, in A. von Bormann, W. Hinderer (a cura di), *Friedrich Schiller und der Weg in die Moderne*, 2006, pp. 227-242, p. 240-241.

³⁴ A. KOŠENINA in M. LUSERKE-JAQUI (a cura di), *Schiller-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung*, Stuttgart, Metzler, 2005, p. 307.

Karlsschule Beccaria non figura, come non figurano i riformatori banditi dall'orientamento dogmatico osservato in un'istituzione che proprio in ambito giuridico è estremamente conservatrice, ma nulla vieta di pensare che Schiller abbia perseguito i suoi interessi sul diritto penale in autonomia. Illuminante, per questa ipotesi, la menzione da parte di Klaus Oettinger di Ernst Karl Wieland (1755-1828), professore di filosofia a Lipsia, che si richiama alle tesi di Beccaria nel suo *Geist der peinlichen Gesetze (Spirito delle leggi penali)* del 1783.³⁵ Wieland suggerisce, in sintonia con gli intenti riformatori di Beccaria, di considerare in sede di giudizio «più i gradi della malvagità del criminale e la moralità della sua azione, che non l'azione stessa contraria alla legge», contemplando così un cambio di paradigma radicale nello spostamento dell'attenzione dal mero crimine alla genesi dello stesso nella storia personale dell'imputato, visto che la moralità della sua azione può essere valutata soltanto, come scrive Wieland, a partire dalla «persona del criminale», dalla sua «condizione» interiore ed esteriore.³⁶ Ed è esattamente quanto fa Schiller, ricostruendo le condizioni psichiche e sociali che portano Christian Wolf a delinquere. Il sapere giuridico si incontra con quello medico dello scrittore che aveva concluso gli studi con una dissertazione dal titolo *Versuch über den Zusammenhang der thierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen (Saggio sul nesso tra la natura animale e quella spirituale dell'uomo)*, in cui ritroviamo il binomio adombrato nel nome dell'eroe, la duplicità di natura animale e spirituale e la loro interdipendenza.³⁷ «L'amico della verità – continua il narratore schilleriano – cerca la madre di questi figli smarriti. Egli la cerca nelle strutture *immutabili* dell'anima umana e nelle condizioni *mutevoli* che la determinano dal di fuori, e in questa duplicità la trova con certezza. E non si sorprende più di veder prosperare in quell'aiuola, dove normalmente fioriscono erbe salutari, la velenosa cicuta, di trovare in *una stessa* culla saggezza e pazzia, vizio e virtù»³⁸.

In questo senso scrive introducendone la vicenda:

È così semplice eppure così complesso il cuore dell'uomo. La stessa qualità o lo stesso desiderio possono giocare in mille forme e direzioni, produrre mille fenomeni contrastanti, manifestarsi in mille caratteri nelle più diverse combinazioni, e mille caratteri e azioni dissimili possono a loro volta scaturire dalla stessa inclinazione, anche se la persona in questione non ha il minimo sentore di una tale affinità.³⁹

Negli anni di incubazione del racconto schilleriano Karl Philipp Moritz (1756-1793), iniziatore della psicologia sperimentale in Germania, dava alle stampe il suo *Vorschlag zu einem Magazin der Erfahrungsseelenkunde* (Proposta per una rivista di psicologia sperimentale) in questi termini:

Dalla raccolta dei resoconti di diversi osservatori attenti del cuore umano potrebbe

³⁵ OETTINGER, *op. cit.*, p. 268-269. Oettinger nomina diversi autori che discutono il testo di Beccaria in trattati e progetti su una possibile riforma del diritto penale usciti in diverse città tedesche: C.G. GMELIN, *Grundsätze der Gesetzgebung über Verbrechen und Strafen*, Tübingen 1785; J. CLAPROTH, *Ohnmaßgeblicher Entwurf eines Gesetzbuchs*, Frankfurt 1774; J.C.E. VON QUISTORP, *Ausführlicher Entwurf zu einem Gesetzbuch in peinlichen und Strafsachen*, Rostock 1782; GRAF VON SODEN, *Geist der deutschen Kriminalgesetze*, Hof, 1782-1784; E. VON GLOBIG, J.G. HUSTER, *Abhandlung von der Kriminalgesetzgebung*, Zürich 1782.

³⁶ Ivi, p. 269.

³⁷ A. KOŠENINA, *Literarische Anthropologie. Die Neuentdeckung des Menschen*, Berlin, Akademie Verlag 2008, p. 63.

³⁸ F. SCHILLER, *op. cit.*, p. 7.

³⁹ *Ibidem*.

nascere una dottrina sperimentale dell'anima [Erfahrungsseelenkunde] che in quanto a utilità pratica supererebbe di gran lunga tutto ciò che in questo ambito i nostri antenati hanno raggiunto.

Aggiungeva quindi un problema di deontologia sull'uso del materiale di studio:

Ma chi farà pubblicare tali tristi osservazioni fatte su bambini, parenti o amici, esponendo quegli infelici [Unglücklichen] anche alla pubblica vergogna? Se l'utilità che con ciò si può raggiungere attiene al bene dell'umanità, chi rifiuterebbe di fare un sacrificio simile? Eppure noi non risparmiamo il nostro corpo dopo la morte, bensì lo lasciamo aprire, a maggior vantaggio dell'umanità, per indagare dove si trovasse la sede della malattia⁴⁰.

Emerge qui, come più tardi nel medico e scrittore Schiller, l'idea della prassi autoptica per il progresso dell'umanità, che nel racconto del 1786 diventa la metafora portante dell'indagine sulla vita psichica di Christian Wolf sull'eziologia dei suoi delitti, metafora che reca in sé anche la freddezza che il narratore caldeggia per la trattazione di questo genere di vicende umane. Una freddezza che è di metodo, e che dovrebbe aprire lo sguardo a una dimensione antropologica assente nella prassi giuridica. La metafora autoptica e l'analogia fisiologica tra corpo malato e devianza è così centrale che nella prima versione del racconto, *Il delinquente per infamia*, essa compariva in apertura:

L'arte curativa e la dietetica, se i medici vogliono essere sinceri, hanno raccolto le loro migliori scoperte e le loro più salutari prescrizioni al capezzale di malati e moribondi. L'apertura dei cadaveri, gli ospedali e i manicomi hanno acceso la luce più fulgente nella fisiologia. La dottrina dell'anima, la morale, il potere legislativo dovrebbero ragionevolmente seguire questo esempio, e analogamente trarre insegnamenti da carceri, tribunali e atti di diritto penale.⁴¹

Nella letteratura del tardo illuminismo vi è un esempio illustre, uscito dalla penna di Christoph Martin Wieland e molto apprezzato da Moritz,⁴² di come il giudizio su un crimine debba maturare dopo una lucida analisi delle circostanze psichiche e sociali che l'hanno prodotto. Anche in questo caso non si può sapere se Schiller ne fosse a conoscenza, ma questo potrebbe gettare luce sul perché egli decida di modificare sensibilmente la biografia di Friedrich Schwan, che non era affatto indigente e nemmeno orfano come il suo doppio letterario. Wieland pubblica nel 1780 i *Briefe an einen Freund über eine Anekdote aus J.-J. Rousseaus geheimer Geschichte seines Lebens* (Lettere a un amico su un aneddoto dalla storia segreta della vita di J.-J. Rousseau), in risposta a un aneddoto uscito nel primo numero del 1780 degli *Ephemeriden der Menschheit* (Effemeridi dell'umanità), che riprende un episodio narrato nel secondo libro delle *Confessions* del cittadino di Ginevra. Nel 1728 l'adolescente Rousseau aveva sottratto una collana in casa di Madame de Vercellis a Torino, dov'era ospite. Una volta scoperto, Jean-Jacques non esitò ad accusare del furto la giovane domestica Marion, che venne licenziata. Per comprendere la gravità della calunnia di Rousseau e l'indignazione che

⁴⁰ K. PH. MORITZ, *Werke in zwei Bänden*, a cura di A. Meier e H. Hollmer, Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1999, vol. 1, pp. 794-795.

⁴¹ F. SCHILLER, *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, a cura di O. Dann et al., Frankfurt am Main, Deutscher Klassiker Verlag, 1988-2004, vol. 7, p. 162.

⁴² S. SBARRA, *La stautà di Glauco. Letture di Rousseau nell'età di Goethe*, Bologna, Carocci, 2006, p. 90.

suscita nel pubblico dell'*ancien régime* basti ricordare il caso della serva che nel 1761 a Parigi venne condannata a morte perché aveva rubato un pezzo di tessuto al suo padrone, e graziata soltanto dopo che la folla ne aveva impedito l'impiccagione.⁴³

Wieland dapprima giustifica l'indignazione suscitata da questa lettura, in conformità con quel «biografismo normativo»⁴⁴ per cui il pubblico esige che «il moralista sia egli stesso ineccepibile»,⁴⁵ ma in un secondo momento si allontana da questo criterio di giudizio, analizzando le circostanze che hanno spinto Rousseau a un'azione così deplorabile. Anziché dedurre la depravazione morale di Rousseau dalla sua condotta, Wieland istituisce un rapporto causale tra lo stato di indigenza del giovane e il suo crimine, scorrendovi un legame con quelle teorie sociali che Rousseau avrebbe poi sviluppato come filosofo in età adulta:

E siccome era povero come un sorcio di chiesa, e probabilmente già allora germinavano in lui i concetti che trenta o quarant'anni più tardi sviluppò nel *Discours sur l'inégalité*, credette forse in un attimo di leggerezza di non agire troppo male o di fare soltanto un peccatuccio se sottraeva alle aristocratiche e (almeno ai suoi occhi) ricche persone presso le quali abitava una collana d'oro – difficilmente ne avrebbero notato l'assenza, forse giaceva da tempo inutilizzata in una scatola – per darla a una graziosa fanciulla che avrebbe saputo che farne.⁴⁶

Wieland cerca anche di far luce sulle motivazioni della calunnia contro Marion, la domestica accusata da Rousseau del furto da lui stesso commesso, descrivendo la situazione psicologica che l'avrebbe spinto a tanto. Le relazioni dell'adolescente Jean-Jacques con il mondo, la sua esistenza precaria e quel timore di vederla naufragare che mai lo abbandona, danno vita al profilo intimo di un giovane in preda alla paura del futuro. Continua Wieland:

Ci si immagini un giovane che ha la sventura – con una simile disposizione interiore, senza genitori, senza amici, lontano dalla patria, in una condizione in cui tutta la sua esistenza dipende dalla carità altrui – di essere educato nella casa di un aristocratico, e educato non alla servitù, bensì in modo liberale per una nobile destinazione futura, in un modo che sviluppa ogni sua bella e grande inclinazione, gli accende l'anima con le idee e gli esempi più sublimi degli antichi greci e romani, insomma, educato come un figlio – e comunque vedersi ricordare da mille piccole circostanze in ogni momento che tutto questo è la carità di un estraneo, elemosina che può finire da un istante all'altro, che il più piccolo caso, la morte del benefattore, o una modificazione qualsiasi nella sua vita, un raffreddamento della sua simpatia, un passo falso che lo priva del suo favore, sono sufficienti per gettarlo in mezzo alla strada, nella classe dei miserabili che non sanno come sfamarsi l'indomani!⁴⁷

La disparità fra un generoso talento e un'avversa fortuna spezza l'integrità di un sedicenne esposto alla precarietà di un destino legato ai capricci dei suoi benefattori.

⁴³ M. FOUCAULT, *Sorvegliare e punire. Nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1993, p. 67.

⁴⁴ C. SÜßENBERGER, *Rousseau im Urteil der deutschen Publizistik bis zum Ende der Französischen Revolution. Ein Beitrag zur Rezeptionsgeschichte*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 1974, p. 46.

⁴⁵ CH. M. WIELAND, *Sämtliche Werke*, a cura della Hamburger Stiftung zur Förderung von Wissenschaft und Kultur, in collaborazione con H. Radspieler, edizione facsimile dell'edizione Leipzig, Göschen, 1794-1811, Neu-Ulm, Hamburg 1984, vol. 5/15, p. 173.

⁴⁶ Ivi, p. 191.

⁴⁷ Ivi, pp. 196-197.

L'oscillazione angosciata tra timore e speranza, costante psicologica rousseauiana, è messa a fuoco da Wieland con precisione:

E quali devono essere le naturali conseguenze di questa dipendenza del suo destino, di questo angoscioso fluttuare tra timore e speranza, (perché a sedici anni non si è ancora stoici), di questo interminabile contrasto tra il suo cuore e la sua condizione!⁴⁸

Il furto di una collana a un ricco ha la stessa valenza sociale di un crimine come il bracconaggio che è all'origine delle vicissitudini giudiziarie del personaggio schilleriano. Si tratta cioè di una pratica non solo criminale, ma anche implicitamente eversiva, che ferisce le prerogative di un'aristocrazia trincerata nella tutela dei propri privilegi e può incontrare la tacita approvazione di contadini e popolani. È presso i giudici che il giovane e indigente Wolf non incontra alcuna indulgenza. Riferendo del suo terzo arresto, il narratore denuncia nella prassi giuridica la concentrazione sul crimine come fatto isolato dalla storia dell'imputato, sottolinea l'insistenza sul rapporto sproporzionato e aleatorio tra pena e deterrenza, e l'ignoranza circa le motivazioni profonde del criminale:

La doppia recidiva ha aggravato il suo debito con la giustizia. I giudici consultarono il libro della legge, ma nemmeno *uno* lo stato d'animo dell'imputato. Il mandato contro i bracconieri esigeva una soddisfazione solenne ed esemplare, e Wolf fu condannato, con il marchio della forca impresso a fuoco sulla schiena, a tre anni di reclusione con i lavori forzati.⁴⁹

Come scrive Sabbatini, sul *Verbrecher* schilleriano «si imprime un marchio, quello sociale dell'*infamia facti*, che ne fa un emarginato anche prima della sanzione giuridica del marchio a fuoco, ovvero dell'*infamia iuris*»⁵⁰. La descrizione dei tre anni di detenzione è affidata alla lunga confessione che Christian Wolf rende ai preti e ai suoi giudici, e riproduce le pratiche carcerarie dell'epoca all'insegna del sovraffollamento e della promiscuità:

Appena mi portarono nella fortezza, mi rinchiusero con ventitré detenuti, tra i quali due erano assassini e il resto tutti famigerati ladri e vagabondi. Mi schernivano quando parlavo di Dio, e mi incalzavano affinché rivolgessi bestemmie oscene al Redentore. Mi cantavano arie da puttane che io, uno scapestrato, non potevo ascoltare che con disgusto e orrore; ma quel che vedevo compiere offendeva ancor più il mio pudore. Non passava giorno senza che si narrasse il corso vergognoso di una qualche vita, che si preparasse un qualche ignobile agguato. All'inizio fuggivo questa gentaglia e mi nascondevo dai suoi discorsi per quanto possibile; ma avevo bisogno di una creatura, e la barbarie dei miei secondini mi aveva negato anche il cane. Il lavoro era duro e tirannico, il mio corpo malconcio; avevo bisogno di un sostegno, e se devo essere sincero, avevo bisogno di compassione, e dovetti pagarla con l'ultimo residuo della mia coscienza. Così finii per abituarli all'abominio, e nell'ultimo quarto di anno superai i miei maestri.⁵¹

Il carcere come istituzione criminogena è molto lontano dalla pena intesa come risarcimento del danno alla società di cui discutono i riformatori del tardo illuminismo.

⁴⁸ Ivi, p. 197.

⁴⁹ F. SCHILLER, *op. cit.*, pp. 11-12.

⁵⁰ C. SABBATINI, *op. cit.*, p. 289.

⁵¹ F. SCHILLER, *op. cit.*, p. 12.

Anche se il sistema carcerario non è materia di studio alla Karlsschule, la descrizione per bocca di Wolf induce a pensare che Schiller fosse ben informato su questa realtà, commentata per esempio, su base statistica, nel numero del 15 novembre 1757 del settimanale del Württemberg *Wöchentliche Anzeige von Neuigkeiten, die das ganze Land betreffen* (Informazione settimanale sulle novità che riguardano tutto il paese), in un momento in cui Schwan frequenta le patrie galere: a Ludwigsburg risultano 9 secondini con 439 detenuti che non vengono divisi per tipologia, così stanno insieme donne, uomini, assassini, bracconieri, malati di mente, vagabondi, orfani e poveri in carcere per indigenza e non per un crimine.⁵²

Il titolo del racconto ci dice però che Wolf, fintantoché fa il bracconiere non è ancora un criminale nell'ottica umanitaria di Schiller, e soltanto la consapevolezza di portare addosso il marchio dell'infamia lo spinge ad aggravare la sua situazione fino a compiere un omicidio. Lo stigma sociale che lo isola dal resto dell'umanità lo investe al ritorno nella città natale, spingendolo di nuovo fuori dal perimetro della legalità:

Le campane suonavano a vespro quando arrivai sulla piazza del mercato. Una comunità brulicante si riversava in chiesa. Mi riconobbero in fretta, chi si imbatteva nella mia persona si ritraeva timoroso. Avevo sempre amato molto i bambini, e anche adesso fui sopraffatto dall'impulso di dare una moneta a un ragazzino che saltellando mi passava accanto. Il fanciullo mi fissò per un attimo, e mi lanciò la moneta in faccia. Se non avessi avuto il sangue in subbuglio mi sarei ricordato che la barba, che portavo ancora dalla fortezza, mi deturpava i tratti del volto fino a renderli spaventosi – ma il mio cuore malvagio aveva contagiato la mia ragione. Lacrime, come non ne avevo mai versate, mi solcarono il viso. ‘Questo ragazzo non sa chi sono, né da dove vengo’, dissi piano tra me e me, ‘eppure mi evita come un animale abietto. Ho quindi un marchio sulla fronte, oppure ho smesso di somigliare ad un uomo perché sento che non ne posso più amare alcuno?’ – Il disprezzo di questo fanciullo mi addolorò più dei tre anni di galera, poiché io gli avevo rivolto un gesto buono e *lui* no, non potevo accusarlo di un odio personale.⁵³

E.K. Wieland, nel suo già citato *Spirito delle leggi penali* del 1783, si era soffermato sulla difficoltà del reinserimento di chi ha scontato una pena:

Si conoscono i pregiudizi che spingono anche le persone da cui ci si aspetterebbe un modo di pensare più ragionevole a sottrarsi a qualsiasi frequentazione con un infelice [Unglücklichen] che ha subito una pena. Il criminale punito, dopo aver riacquistato la libertà, si trova così non di rado in una condizione di indigenza, e allo stesso tempo nella necessità di tornare al medesimo stile di vita che lo ha sottomesso alla pena.⁵⁴

L'infamia allora, che Beccaria descrive come «segno della pubblica disapprovazione che priva il reo dei pubblici voti, della confidenza della patria e di quella quasi fraternità che la società ispira»⁵⁵, negli ordinamenti penali è pena che segue il crimine, ma nel racconto di Schiller, come suggerisce il titolo, essa lo precede e lo genera. In questa economia perversa, Wolf ritiene di avere un credito e il pensiero della pena di morte, come aveva rilevato Beccaria (§ XXVIII), non funzionerà da deterrente. La consapevolezza di

⁵² Y. NILGES, *op. cit.*, pp. 57-58.

⁵³ F. SCHILLER, *op. cit.*, p. 13.

⁵⁴ Cit. da OETTINGER, *op. cit.*, pp. 434-435.

⁵⁵ C. BECCARIA, *Dei delitti e delle pene*, a cura di F. Venturi, Milano, Mondadori, 1991 (2019), p. 52.

aver esaurito questo credito sopraggiunge subito dopo l'uccisione del cacciatore Robert, il rivale in amore e nella caccia che lo ha denunciato tre volte decretando la sua rovina:

Fino ad allora avevo commesso dei crimini pagati in anticipo con la mia infamia; adesso era accaduto qualcosa che non avevo ancora espiato. Un'ora prima, credo, nessuno mi avrebbe convinto che ci fosse qualcosa di ancor peggiore di me sotto il cielo; ora cominciavo a supporre che un'ora prima mi trovavo ancora in una condizione invidiabile. Non mi vennero in mente i tribunali di Dio - quanto piuttosto un confuso ricordo - e chissà quale! - di cappio e spada, e l'esecuzione di un'infanticida cui avevo assistito da ragazzino.⁵⁶

La prassi di portare i bambini alle esecuzioni è comune fino alla fine del Settecento e rientra nelle pratiche educative dell'epoca con funzione di deterrenza. Christian Begemann ci ricorda il caso di Christian Felix Weiße (1726-1804), esponente dell'illuminismo lipsiense, pedagogo, autore di libri per bambini nonché fondatore del settimanale *Kinderfreund* (*L'amico del bambino*, 1755-1782), la prima rivista per bambini in Germania, in cui si caldeggia che essi assistano alle esecuzioni degli assassini, poiché le pene spaventose hanno un effetto salutare sul cuore.⁵⁷ Il bambino la cui reazione sprezzante tanto ferisce Wolf, ha probabilmente alle spalle un'educazione in questo senso, e il giovane non trova conforto o sostegno nemmeno cercando un lavoro, tanto che anche il più umile, quello di guardiano dei porci, gli viene rifiutato.

A questo punto è maturo per cadere nelle mani di una banda di briganti che gli si presenta come l'unica forma di società disposta ad accoglierlo. La simpatia del lettore, nel frattempo, non soltanto è garantita dal fatto che il primo crimine, ovvero il bracconaggio, trovi una certa indulgenza in chi conosca Rousseau e il suo attacco alla legittimità dei rapporti di proprietà. Essa è garantita anche dalla semantica schilleriana che, come in Beccaria, non definisce mai il criminale o reo un malvagio come accadeva nella letteratura pedagogica e criminale conservatrice dell'epoca, bensì a più riprese come uno sventurato, un infelice (*Unglücklicher*), che in quanto tale può fare appello all'indulgenza del pubblico giudicante. Come non pensare al Beccaria che chiede se «Le strida di un infelice richiamano forse dal tempo che non ritorna le azioni già consumate?»⁵⁸, o ai passi già citati di Karl Philipp Moritz e di K.E. Wieland? Un lessico della rumanizzazione del reo, del deviato, del malato psichico è parte di un programma di educazione di una sfera pubblica che si emancipi dalle pratiche pedagogiche concentrate esclusivamente sulla punizione e sulla deterrenza, e in questo si incontrano il discorso letterario, quello psicologico e quello giuridico in una congiuntura riformistica che racchiude il criminale, e più in generale il trasgressore, nella categoria dell'infelice o sventurato che esce dal perimetro cristallino della virtù settecentesca e diventa il soggetto privilegiato di una nuova antropologia dell'ambivalenza. In questo senso vale la pena di ricordare un altro esponente centrale di questa *koinè*, G.E. Lessing, che formulando una drammaturgia fondata sulla compassione, rilegge la *Poetica* e la *Retorica* di Aristotele per ridefinire in senso anticlassicistico la meccanica degli affetti nella tragedia:

Non basta quindi che l'infelice cui dobbiamo tributare la nostra compassione non meriti la sua sventura, anche se se l'è procurata attraverso una qualche debolezza: la

⁵⁶ F. SCHILLER, *op. cit.*, p. 16.

⁵⁷ CH. BEGEMANN, *Furcht und Angst im Prozeß der Aufklärung. Zu Literatur und Bewußtseinsgeschichte des 18. Jahrhunderts*, Berlin, Athenäum Verlag, 1987, p. 194.

⁵⁸ C. BECCARIA, *op. cit.*, p. 31.

sua innocenza tormentata, ovvero la sua colpa punita con troppa durezza, non ci tocca, non è in grado di suscitare la nostra compassione, se non vediamo una possibilità che un dolore simile possa colpire anche noi. Ma questa possibilità è poi data e può diventare altamente probabile se il poeta non ne fa un soggetto peggiore di quanto siamo soliti essere noi, se lo lascia pensare e agire così perfettamente come noi avremmo pensato e agito nella sua situazione, o almeno crediamo che avremmo dovuto pensare e agire: insomma, se lo rappresenta come fatto della nostra stessa pasta.⁵⁹

Il solo ad apostrofare Wolf «fratello» è il capo di una banda di briganti in cui egli, ormai assassino e fuggiasco, si imbatte mentre tenta di raggiungere il confine del paese e riparare in Prussia. Le parole del brigante richiamano quelle di E.K. Wieland a proposito del valore dell'uomo e quello di un cane levriero:

Perché hai sparato a un paio di maiali che il principe alleva nelle nostre terre, ti hanno trascinato per anni tra galera e fortezza, ti hanno portato via casa e locanda, hanno fatto di te un accattone. Fratello, siamo arrivati al punto che un uomo non vale più di una lepre? Non siamo di più delle bestie che abitano i campi? – E un uomo come te ha potuto tollerarlo?⁶⁰

Dopo un anno trascorso alla testa di questi masnadieri, Wolf è infine disilluso, dato che «[I] contorni di quella *fraterna* armonia svanirono»⁶¹ e l'infelice ritrova da sé, perché dalla propria esperienza educato, il proprio legame con l'umanità, nel segno di un universalismo conquistato per via dell'aberrazione. Lo sguardo introspettivo del narratore ci restituisce questo momento di autonoma redenzione del tutto secolare che ritrova sotto i detriti accumulati col tempo dell'erranza la naturale bontà dell'*homme naturel* di Rousseau, arricchita dalla consapevolezza di sé. La vicenda di Wolf anticipa in un destino individuale quella storia della cultura occidentale che Schiller descriverà nel trattato *Über naive und sentimentalische Dichtung* (*Sulla poesia ingenua e sentimentale*) nel 1795:

La coscienza ammutolita riacquistò al contempo la voce, e la vipera assopita del rimorso si risvegliò nella grande tempesta del suo cuore. Ora tutto il suo odio si distolse dall'umanità, volgendo la sua tremenda lama contro di lui. Perdonava la natura intera adesso, e non trovava altri da maledire che sé stesso.

Il vizio aveva concluso l'istruzione dell'infelice, il suo intelletto, per natura buono, finì per vincere sulla triste illusione. Ora sentì quanto fosse caduto in basso, una calma malinconia subentrò alla disperazione logorante. Con le lacrime agli occhi desiderava che il passato ritornasse; ora sapeva che l'avrebbe replicato in modo completamente diverso. Prese a sperare di poter tornare sulla retta via, giacché sentiva intimamente di esserne capace. All'apice del suo imbruttimento era più vicino al bene di quanto forse lo fosse stato prima del suo errore iniziale.⁶²

La correzione del reo, che fin da Platone è affidata alla pena, qui si attua nell'animo di Wolf per virtù propria nel lungo tempo delle sue vicissitudini. Philippe Audegan si è stupito che «nell'intero testo di *Dei delitti e delle pene* non si trova il minimo accenno alla funzione emendativa (rieducazione, riabilitazione, risocializzazione, reinserimento,

⁵⁹ G.E. LESSING, *Werke und Briefe in zwölf Bänden*, a cura di W. Barner e K. Bohn, vol. 6, pp. 558-559.

⁶⁰ F. SCHILLER, *op. cit.*, p. 20.

⁶¹ Ivi, p. 23.

⁶² Ivi, p. 24.

come si direbbe oggi»⁶³. E tra le ipotesi che avanza ve n'è una che va in direzione del nostro racconto: «In fin dei conti, dunque, la correzione prodotta dalla pena non si rivolge al reo, la cui eventuale correzione si verifica (anche o solo?) indipendentemente dalla pena»⁶⁴. A questo punto della vicenda, Wolf scrive al sovrano e tenta un reintegro, offrendogli un risarcimento per i danni arrecati al paese. In questo, di nuovo, Schiller segue il principio di Beccaria secondo il quale la relazione tra il criminale e la società va valutata in base al danno arrecato, e la pena in base alla misura di un risarcimento di questo danno. L'occasione è data dalla cornice storica della Guerra dei sette anni (1756-1763), e Wolf si offre come soldato:

Vorrei vivere per porre rimedio a una parte del passato; vorrei vivere per riconciliarmi con lo Stato che ho offeso. La mia esecuzione sarà d'esempio al mondo, ma non risarcirà i miei crimini. Odio il vizio e desidero ardentemente la rettitudine e la virtù. Ho mostrato il talento di terrorizzare la mia patria; spero che me ne sia rimasto per esserle utile. [...] È grazia che vado chiedendo. Un diritto alla giustizia, quand'anche l'avessi, non oso invocarlo. – E tuttavia posso ricordare una cosa al mio giudice. L'origine dei miei crimini risale al verdetto che mi privò per sempre dell'onore. Se allora non mi si fosse del tutto negata la giustizia, oggi forse non avrei bisogno della grazia.⁶⁵

Certo, come ha ben illustrato Aurnhammer, il racconto è anche una riscrittura della parabola del figliol prodigo, che nel Vangelo di Luca mette in luce la differenza tra «il dio giusto del Vecchio testamento e il dio indulgente del Nuovo»⁶⁶: il lettore tedesco di formazione protestante, che conosce la Bibbia a menadito, riconosce l'allusione nell'uso ripetuto dell'aggettivo «verloren» (perduto), giacché in tedesco il figliol prodigo è, letteralmente, il figlio perduto, «der verlorene Sohn». Il sovrano cui si rivolge Wolf è il *Landesvater*, letteralmente il padre dello stato, che non risponde a questa lettera, né alle successive, dimostrandosi così sordo al messaggio evangelico. Anche lo scrittore dell'illuminismo, nelle parole di Schiller, si mette sulle tracce dei figli perduti, dei figlioli prodighi, in attesa di un Nuovo testamento degli ordinamenti penali. Così leggiamo di nuovo sulla prima pagina di questo racconto da cui abbiamo cominciato, e possiamo stupire vedendo che il narratore, persa la fiducia nei padri, si volge almeno nella metafora alle madri:

L'amico della verità cerca la madre di questi figli smarriti. Egli la cerca nelle strutture *immutabili* dell'anima umana e nelle condizioni *mutevoli* che la determinano dal di fuori, e in questa duplicità la trova con certezza. E non si sorprende più di veder prosperare in quell'aiuola, dove normalmente fioriscono erbe salutari, la velenosa cicuta, di trovare in *una stessa* culla saggezza e pazzia, vizio e virtù.⁶⁷

⁶³ PH. AUDEGAN, *Correggere e punire: Beccaria e la funzione rieducativa delle pene*, in V. Ferrone, G. Ricuperati (a cura di), *Il caso Beccaria. A 250 anni dalla pubblicazione del Dei delitti e delle pene*, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 61-86, p. 62.

⁶⁴ Ivi, p. 64.

⁶⁵ F. SCHILLER, *op. cit.*, pp. 24-25.

⁶⁶ A. AURNHAMMER, *op. cit.*, p. 267.

⁶⁷ F. SCHILLER, *op. cit.*, p. 9.

Dal codice di Federico V all'abolizione della schiavitù. Regolamenti e ordinanze danesi nella seconda metà del XVIII secolo

GIUSEPPE PATISSO

Nel corso del XVIII secolo la Danimarca consolidò il proprio dominio coloniale nelle Indie Occidentali Danesi, in particolare sulle isole di Saint Thomas, Saint John e Saint Croix (le attuali Isole Vergini Americane). Tali possedimenti, acquistati e sviluppati a partire dalla fine del Seicento, erano fondati su un'economia di piantagione che faceva ampio ricorso al lavoro forzato degli africani deportati. Già nei primi decenni del Settecento si manifestarono gravi tensioni sociali dovute alle durissime condizioni della schiavitù coloniale¹.

La base giuridica di questa istituzione venne formalmente sancita nel 1733 con un codice schiavistico emanato dal governatore Philip Gardelin², che equiparava gli schiavi

¹ Per un'analisi approfondita della storia della colonizzazione danese nelle isole Vergini, nonché per una disamina sulla codificazione schiavista emanata in questi possedimenti si vedano, tra gli altri, R. CHRISTENSEN, *At ieg Ey wilde tillade nogen, at verre her meester offuer mig (Non permetterò a nessuno di lasciare che questo padrone mi offenda)*, in «Scandinavian Economic History Review», 31,1, 1983, pp. 21-48; P.E. OLSEN, *Danske Lov på De Vestindiske Øer (Il diritto danese nelle Indie Occidentali)*, in D. TAMM (ed.), *Danske og Norske Lov i 300 år. Festschrift i anledning af 300 året for udstedelsen af Christian V.'s Danske Lov (Il diritto danese e norvegese in 300 anni. Atti in occasione del 300° anniversario dell'emanazione della Danske Lov di Christian V)*, København, Jurist-og Økonomforbundets Forlag, 1983, pp. 288-331; J.C. JOHANSEN, *Absolutism and the 'Rule of Law' in Denmark 1660-c. 1750*, in «Journal of Legal History» 27, 2, 2006, pp. 153-173; P.E. OLSEN (ed), *Vestindien. St. Croix, St. Thomas og St. Jan*, København, Gads Forlag, 2017; E. GØBEL, *The Danish West Indies, 1660s-1750s: Formative Years*, in L.H. ROPER (ed), *The Torrid Zone: Caribbean Colonization and Cultural Interaction in the Long Seventeenth Century*, Columbia, University of South Carolina Press, 2018, pp. 118-131; G. PATISSO, *Colonie senza un impero. Società, rivolte e legislazione schiavista nei territori danesi d'oltremare (sec. XVII-XVIII)*, Torino, UTET, 2024.

² Il *Gardelin slavereglement*, promulgato il 5 settembre del 1733, è conservato presso gli Archivi nazionali danesi a Copenaghen (RIGSARKIVET, 390, *Generaltoldkammeret, Vestindiske Og Guineiske Sager, Visdomsbog, 1733-1783*, pp. 359-363). La traduzione in inglese del *Gardelin slavereglement* può essere consultata nelle seguenti opere: J.P. KNOX, *An historical account of St. Thomas, West Indies*, New York, Charles Scribner, 1852, pp. 69-71; L.A. PENDLETON, *Our New Possessions-The Danish West Indies*, in «The Journal of Negro History», 3, 1917, pp. 267-288, pp. 272-273. Essendo il codice che per più tempo rimase in vigore nelle colonie caraibiche della Danimarca, rimanendo a lungo il principale riferimento danese in materia di legislazione schiavista, se ne riporta in questa sede una trascrizione: «Jeg Philip Gardelin gjør Vitterlig for alle Negrene paa dette Eyland, hvorledes jeg ugierne maa fornemme, at Vores Negre som af Gud selv ere giorte til Slaver, ey alene ligesom tilsidesætte deres Slave Pligter, mod de Blanke i almindelighed, hvorom de i Aaret 1706 ved en Placat ere advarede men viste og i særdeleshed en virkelig ulydighed imod deres Mestere eller Mesterinder[3] hvis Penge de dog ere, og derfor ere dem des større Underdanighed skyldige, som at der iblandt Negerne begaaes mange Tyverier og andre onde og strafværdige ting, for altsaa efter denne Tids leilighed, der paa at raade Bod, er udi Raadet Resolvet, at Publicere følgende Article hvorpaa Negerne have vel at give agt, nemlig: 1) Alle onde og utroe Slaver som derom bliver overbeviste eller ogsaa gribes i gierning at de have foretaget sig, eller have haft i sinde selv at vilde løbe bort fra Landet eller at tilskynde, eller forføre andre Slaver saadant at gjøre, skulde som Hoved Mænd have forbrudt deres Liv, nemlig skulde de først for Justitien knibes paa 3 Steder i Byen med gloende Tænger, og derefter hænges. 2) Alle de Negere som overbevises, eller ogsaa Attraperes i Complotten[5] nemlig de haver ladet sig forføre til at løbe bort, skulde bringes paa Fortet og af Justitien den et Ben afsættes saafremt som Mesteren ey vil pardonere den ved at Pidskes af 150 Slag og at det ene Øre dem afskieres, hvilket ogsaa maa skee ved Justitien. 3) Alle de Negere som overbeviises at de ere vidende om noget andet

foretagende af en Neger og ikke strax gjør det bekiendt for blanke skulde af Justitien brændemærkes paa Panden og pidskes med 100 slag. 4) Derimod skulde alle de Negere som strax til en blank angive saadanne Comploter til at løbe bort, eller andre onde Defens have en belønning af 10 Pesos for hver skyldig Neger, saafremt deres angivende bliver befundet at være sandt ligeledes skal Navnet paa en saadan Neger forties, at ingen anden Neger ska faa det at Vide. 5) Alle de Maron Negere som paa Jagten elle paa anden Maade fanges af frie Negere og have i en tiid af 14 Dage været Maron skulde bringes til Fortet, og der pidskes med 150 Slag og flere, de som har været 12 Uger Maron, eller løbet adskillige gange Maron skulde ved Justitien miste et Been, der de som har været Maron i 6 Maaneder skulle straffes paa Livet saa fremt deres Mester ey vil pardonere dem, med at lade dem afsætte et Been. 6) En Neger som efter Dato bliver overbeviist om, eller grebet med Kosterne at have stiaalet for 4 Styk van achten skal paa 3 Steder i Byen knibes med gloende Tænger og derefter ophænges. I andre Tyverier af mindre Værdi, skal ogsaa ved Justitien straffes med Brænde Mærke i Panden og 100 a 150 Slag efter Negerens haardnakkethed. 7) De Slaver som hæle Tyvekoster og ey strax aabenbarer det for de blanke skulde af Justitien straffes med Brænde mærke i Panden, og 150 Slag som sagt er i forrige Act. 8) Alle de Slaver som hæle Maron Negere og opholde dem i kort eller lang Tiid, eller og ere overbeviiste at de ere vidende hvor saadanne Maron Negere opholde sig og ey strax aabenbare det for de blanke skulde af Justitien straffes med Brænde Mærke i Panden og 150 Slag som sagt er i forrige Act. 9) Dersom det skulde hælde sig, at en Neger alleene løftede sin Haand imod en Blank med det onde, eller og legende en blank med Truseler, eller Ord af betydelighed, saa skal en saadan Neger uden Pardon gives Justitien i hænde, og paa 3 pladser i Byen knibes med gloende Tænger, og derefter hænges saa fremt den blanke det forlanger, thi ellers skal hans Straf være, at hans højre Haand afsættes. 10) Efter Vidnesbyrd af en Christen eller Blank, som veed hvad en Ed betyder, skal en Neger straffes, og saasom Negeren ere saa haardnakkede, og under tiden ingen Styring kand hielpe saa maa de pines, naar der er nogen Formodning i Sagen. 11) Naar Negeren møde en Blank til hæst eller til fods saa skulde Negeren gaa af Veyen, og med ald underdanighed staa stille, saa længe indtil den Blanke er passeret, dersom de ey vilde forvente en Styring ad dend blanke. 12) Ingen Slave maa lade sig see i Byen med Jærnbeslagen Stokke, eller Knive paa siden, ey heller maa de understaa sig til, dermed at fægte mod hinanden under Straf af Pidskes med 50 Slag naar de attraperes af en Blank. 13) Det saa kaldede Townernarye, Koglerie blandt Negerne med at undskiære Billeder, eller Fætisser med flere andre Navne, som indvikles med fides, Søm, etc. i en Klud, hvor med de ifølge, af deres Overtroe have den Fantastiske Grille, at de dermed tjænke at kunde gjøre hinanden ondt, skal efter Dato straffes med en Haand Styring, saa som Diævelen kuns derved styrker disse Hedninges, saa meget værre i deres blindhed og dumhed. 14) Den Neger som bliver overbeviist om at han har haft i sinde at forgive nogen skal knibes med gloende Tænger paa 3 Steder i Staden, derefter Radbrækkes og levendes lagt på Steilen. 15) Dersom det overbevises en frie Neger, at han underholder Slaver naar de ere Maron, hæler og findes stiaalen Sager eller han er vidende om noget foretagende af Slaverne til deres Mesters skade, og ikke strax angiver det for en Blank da skal en saadan Neger have forbrudt ald sin Rett, alt hans Gods Confisqueres til det høylovelige Compagnie Pidskes og jages ud af Landet. 16) Alle Fæster, Balliarer, Dans og Gezas, lystigheder af Neger Instrumenter over deres døde, eller i andre tilfælde hvoraf undertiden reiser sig meget ondt blive hermed alvorligen forbuden under straf af en god Styring. Dog blive det tilladt Negerne paa de Dage i Ugen naar de ey arbejder, at de maa have nogle smaa Divertissementer med samtykke af Mesteren, Mester-knægten eller nærmeste Naboer, naar der paa en saadan Plantage ey er nogen Blanke hvilke kunde indfinde med at ingen uordentlighed foretages. 17) Ingen Neger maa byde noget til falds paa Landet, uden i Byen, det være sig Høns, Kalkuner, Ænder, Faar, Kabritter, Grise, Patator, Magis, og andet Grønt, ey heller have nogen dragt af betydenhed at bære, uden at kunde fremvise et Tegn af Mesteren i mangel af et saadant Tegn blive Vahren ham fratagen og tillige med Negeren bragt i Fortet for de over sammen at Examinere, og efter Sagens Omstændigheder ham at straffe, og skulde de Negere, som for et saadant tegn af Mesteren eller Mesterinden samme Dag naar de have soldt vahrerne levere det dets Eyer tilbage under behørig Pidskning for deres forsømmelse. 18) Ingen Plantage Neger maa lade sig see i Byen om Aftenen efter at Trommen er gaaen, eller skal han gribes og bindes af Patrouillen og efter Examen i Fortet, have en Dygtig Styring. 19) Alle andre ondskaaber af Negerne som her ey anvendes skulde efter Fiscalens[17] Paastand straffes og kan Fiscalen for at forebygge alle Insollencer og Excesser af Negere holde strict over alle disse Articler og saa at de skyldige bliver straffede. Disse ere de Articler hvorefter frie Negere og Slaver have at rette sig, som og hvorefter de indtil videre Ordre, skulle for Retten her dømmes og straffes, og paa det at være Slavers Pligter, saa meget mere kunde indrykkes i deres Hukommelse som skal dette 3 gange om Aaret, derved offentlig forelæses, og kand enhver Planter som det begiærer til Overflod, heraf faa i Secretariatet i Fortet en Copie for derefter at Instruere sine Negere. Christiansfort, den 5 Sept 1733 Ph. Gardelin», in RIGSARKIVET, 390, *Generaltoldkammeret, Vestindiske Og Guineiske Sager, Visdomsbog, 1733-1783*, pp.

a beni mobili e introduceva una serie di punizioni draconiane per ogni atto di insubordinazione. Tale codice di Gardelin, promulgato in un clima di allarme (proprio alla fine del 1733 sarebbe esplosa una violenta rivolta di schiavi nell'isola di Saint John)³

359-363.

³ La rivolta scoppiata sull'isola di Saint John tra il novembre 1733 e la primavera del 1734 costituì un momento di rottura fondamentale nella storia delle Indie Occidentali danesi, non soltanto per la sua eccezionale violenza e durata, ma soprattutto per ciò che rivelò circa la fragilità strutturale del dominio coloniale e del sistema schiavista su cui esso si fondava. L'insurrezione si sviluppò in un contesto segnato da una rapida espansione del sistema delle piantagioni, resa possibile dall'importazione massiccia di nuova manodopera schiavile, e da una crisi economica e ambientale profonda, aggravata da siccità, carestie ed eventi atmosferici distruttivi. Un elemento centrale per comprendere la genesi e la portata della rivolta è rappresentato dalla composizione etnica del gruppo insurrezionale ritenuto responsabile della sommossa. I protagonisti furono in larga parte schiavi Akwamu (detti anche Amina), originari della Costa d'Oro. La loro deportazione nelle colonie caraibiche coincise con un brusco e traumatico rovesciamento di status: da popolo dominante a popolazione ridotta in schiavitù. Questo shock politico e culturale, unito a un sistema di credenze che attenuava il timore della morte e rafforzava l'idea di un ritorno spirituale alla terra d'origine, rese questi schiavi particolarmente refrattari ai meccanismi di intimidazione su cui si reggeva l'ordine coloniale. La rivolta non assunse i tratti di un moto caotico guidato dalla violenza cieca, ma si configurò come un'azione pianificata e coordinata. I ribelli occuparono punti strategici dell'isola, eliminarono selettivamente i bianchi e misero in atto un progetto di riorganizzazione dello spazio coloniale: le piantagioni sarebbero state spartite tra i capi Amina, mentre gli schiavi appartenenti ad altre etnie sarebbero rimasti in condizione servile. In questo senso, l'insurrezione non mirava all'abolizione del sistema schiavista in quanto tale, ma alla sua rifondazione su basi di dominio etnico interno, riproducendo gerarchie di potere già note nel contesto africano. L'incapacità delle autorità danesi di reprimere rapidamente la sommossa mise in luce l'estrema debolezza militare e organizzativa delle colonie. Nonostante l'adozione del codice gardelino, concepito proprio per prevenire rivolte attraverso un controllo capillare e pene esemplari, l'amministrazione si trovò priva di uomini, mezzi e coesione. La sopravvivenza di una parte dei coloni fu resa possibile solo grazie all'azione degli schiavi rimasti fedeli o neutrali, il cui ruolo si rivelò decisivo tanto nella trasmissione delle informazioni quanto nella difesa delle piantagioni. La repressione definitiva fu affidata a un intervento esterno: le truppe francesi provenienti dalla Martinica, il cui intervento nell'aprile 1734 ristabilì l'ordine in tempi rapidi. Tuttavia, la fine della rivolta coincise con un'esplosione di violenza punitiva. Le esecuzioni, le torture e l'esposizione dei corpi dei ribelli risposero a una logica di terrore esemplare, finalizzata non solo a eliminare i rivoltosi superstiti, ma a cancellare simbolicamente la possibilità stessa della ribellione. Nella memoria coloniale, come testimoniano le riflessioni di Pierre Pannet e, a distanza di decenni, quelle del missionario moraviano Christian Georg Andreas Oldendorp, la rivolta di Saint John rimase un monito costante. Essa evidenziò il pericolo insito nella sproporzione demografica tra schiavi e bianchi, l'instabilità di un sistema fondato su una combinazione incoerente di concessioni e brutalità, e la necessità, per i coloni, di assicurarsi la fedeltà di una parte della popolazione servile. In tal senso, l'insurrezione del 1733-1734 non fu un'anomalia isolata, ma un evento rivelatore delle contraddizioni profonde del regime schiavista danese, destinato a vivere, negli anni successivi, in uno stato di permanente allerta e paura. Per una ricostruzione degli eventi e delle ricadute politiche e sociali della rivolta di Saint John si vedano, tra gli altri, P.J. PANNET, *Report on the execrable conspiracy carried out by the Amina Negroes on the Danish island of St. Jan in America, 1733*, Christiansted, Antilles Press, 1984; N.A.T. HALL, *Slave Society in the Danish West Indies: St. Thomas, St. John and St. Croix*, Jamaica-Barbados-Trinidad, The University of West Indies Press, 1992, pp. 56-59; E.D. GENOVESE, *From rebellion to revolution: Afro-American slave revolts in the making of the modern world*, Baton Rouge, Louisiana State University Press, 1992; L. SEBRO, *The 1733 Slave Revolt on the Island of St. John: Continuity and Change from Africa to the Americas*, in M. NAUM, J.M. NORDIN, (eds.), *Scandinavian Colonialism and the Rise of Modernity: Small Time Agents in a Global Arena*, New York, Springer, 2013, pp. 261-274; R. SIELEMANN, *Governing the Risks of Slavery: State-Practice, Slave Law, and the Problem of Public Order in 18th Century Danish West Indies*, in S. RUD, S. IVARSSON (eds.), *Rethinking the Colonial State*, Bradford, Emerald Publishing Limited, 2017, pp. 81-108; G. SIMONSEN, *Sovereignty, Mastery, and Law in the Danish West Indies, 1672-1733*, in «Itinerario», 43, 2, 2019, pp. 283-304; E. GØBEL, *The Danish West Indies, 1660s-1750s: Formative Years*, in L.H. ROPER (ed), *The Torrid Zone: Caribbean Colonization and Cultural Interaction in the Long Seventeenth Century*, Columbia, University of South Carolina Press, 2018, pp. 118-131; M.E. SUTHERLAND, *Africanisms in the Caribbean Region: African Descendants' Resistance to*

costituì fino a tutto il Settecento il principale quadro normativo di riferimento nei tribunali coloniali in materia di popolazione schiavile.

Negli anni successivi, le autorità danesi emanarono numerosi *placards* (ordinanze locali) per regolare gli aspetti concreti della vita degli schiavi – dagli spostamenti alle attività mercantili, dal consumo di alcool ai momenti di svago – segno della necessità di ribadire continuamente divieti e discipline spesso disattesi nella prassi quotidiana⁴. Un

Enslavement and Subjugation in Post-Emancipation, in “Journal of Black Studies”, 54, 5, 2023, pp. 355-373.

⁴Il tentativo di individuare strumenti e strategie capaci di prevenire il ripetersi di eventi traumatici come la rivolta di Saint John divenne una priorità sia per le autorità coloniali sia per quelle metropolitane danesi. Tra il 1733 e il 1755 furono emanate numerose ordinanze con questo obiettivo; tuttavia, tali provvedimenti non produssero risultati efficaci. Tra gli esempi più significativi di questa legislazione di controllo rientrano le ordinanze promulgate dai governatori von Moth nel 1741 e Lindemark nel 1746. Le disposizioni emanate da von Moth, generalmente note come *Articler for Negerne*, miravano in primo luogo a spezzare i legami di prossimità e solidarietà che potevano instaurarsi tra la popolazione bianca e quella nera. In particolare, il governatore intervenne per ridurre drasticamente le occasioni di socialità tra padroni e schiavi e vietò esplicitamente ai proprietari terrieri di invitare donne schiave nelle proprie abitazioni. La promiscuità che poteva derivarne era ritenuta moralmente sconveniente e politicamente pericolosa, soprattutto in virtù del carattere spesso clandestino di tali relazioni. Il divieto imposto a ogni donna schiava di frequentare la camera da letto di un uomo bianco nelle ore notturne rivela chiaramente l'intento di von Moth di impedire la nascita di rapporti affettivi o sessuali, considerati potenziali veicoli di complicità e solidarietà interrazziale. Nella medesima prospettiva si collocano le disposizioni relative al gioco d'azzardo e al consumo di alcolici. Gli *Articler for Negerne* proibivano in modo assoluto agli schiavi di scommettere o bere, anche nel caso in cui tali pratiche avvenissero sotto la supervisione di individui bianchi. Anzi, il governatore stabiliva che anche i bianchi sorpresi a bere o giocare in compagnia degli schiavi dovessero essere puniti severamente mediante la reclusione e una dieta a pane e acqua. Le ordinanze promulgate da Lindemark offrono un quadro ancora più stringente del livello di controllo esercitato sulle popolazioni schiavizzate negli anni successivi alla rivolta del 1733. Il regolamento ribadiva con forza che l'unica funzione attribuibile allo schiavo fosse il lavoro: l'individuo ridotto in schiavitù veniva acquistato esclusivamente per questo scopo e doveva attenersi in modo assoluto agli ordini del padrone. Ogni attività che si discostasse da tale principio era, di fatto, proibita. In particolare, venivano vietate tutte quelle occupazioni che avrebbero potuto garantire agli schiavi una minima autonomia economica. Essi non potevano possedere beni, né gestire alcuna forma di impresa, come locande o taverne, neppure qualora fossero destinate al solo uso della popolazione schiavile. Un ulteriore aspetto centrale del regolamento riguardava il controllo dell'accesso a beni e sostanze in grado di alterare lo stato fisico o mentale degli schiavi. Anche Lindemark, in continuità con il suo predecessore, vietava categoricamente il consumo di alcolici e ammoniva severamente i padroni affinché non somministrassero bevande alcoliche di alcun tipo. Tali misure si inseriscono pienamente nella tradizione della legislazione speciale sulla schiavitù elaborata nelle colonie europee, dove l'abuso di alcol da parte degli schiavi era percepito come una minaccia concreta all'ordine pubblico. L'ebbrezza poteva infatti indurre alla disobbedienza, alla violenza o, nel peggiore dei casi, alla ribellione aperta. Nella visione dei colonizzatori, l'alcol costituiva uno strumento attraverso il quale gli schiavi avrebbero potuto trovare il coraggio di liberare quella presunta bestialità ritenuta intrinseca alla loro natura. Le reiterate proibizioni presenti nelle ordinanze di von Moth e Lindemark indicano chiaramente quanto il consumo di alcol fosse diffuso nei possedimenti danesi. In tali contesti era pratica comune, soprattutto da parte dei padroni, distribuire agli schiavi grandi quantità di rum grezzo, noto nel linguaggio coloniale come *rumbullion*. Le motivazioni di questa consuetudine non sono del tutto chiare - se legate a momenti ricreativi o a forme di compensazione del lavoro - ma è evidente che le autorità finirono per percepirla come un fattore destabilizzante per la sicurezza delle colonie. Come già nel codice gardelino, anche nelle ordinanze successive il mantenimento dell'ordine pubblico costituiva l'obiettivo prioritario, al punto che qualunque accorgimento veniva considerato legittimo, persino il più singolare. In questa logica si collocano, ad esempio, le disposizioni di Lindemark che vietavano agli schiavi di essere accompagnati da cani, salvo autorizzazione scritta del padrone. Il timore che tali animali potessero essere fomentati e diventare strumenti di disordine fu sufficiente a giustificare il provvedimento, così come la previsione di punizioni corporali nei confronti dei cani stessi qualora seguissero schiavi privi del permesso richiesto. L'analisi di queste normative mostra con chiarezza come la rivolta di Saint John avesse lasciato un segno profondo e duraturo nell'immaginario e nelle pratiche dei coloni delle isole Vergini danesi. Alcune

tentativo di aggiornare più organicamente la legislazione si ebbe solo a metà secolo: nel 1755, sotto il regno di Federico V, la corona predispose un nuovo codice generale della schiavitù (*Reglement for Slaverne*)⁵ modellato sul celebre *Code Noir* francese del 1685. Il governatore generale Christian Lebrecht von Pröck, giunto quella stessa primavera nelle Isole Vergini danesi con il testo del regolamento redatto a Copenaghen, scelse tuttavia di non proclamarlo mai ufficialmente nelle colonie. Ciò avvenne non perché quella codificazione fosse ritenuta troppo brutale e inadatta a mantenere l'ordine, bensì per la ragione opposta: le concessioni agli schiavi, per quanto limitate e superficiali, erano considerate dai proprietari terrieri locali un pericoloso cedimento. In sostanza, i piantatori danesi mal tolleravano qualsiasi attenuazione del proprio potere sui lavoratori africani. Di conseguenza, il *Reglement for Slaverne* non entrò in vigore e la gestione della schiavitù nelle piantagioni rimase affidata al vecchio codice gardelino e ai provvedimenti particolari emanati in loco dalle autorità coloniali¹.

Il rifiuto di applicare il codice del 1755 e la scelta di von Pröck di attenersi piuttosto a ordinanze emanate localmente riflettono l'estrema diffidenza con cui i proprietari terrieri e gli amministratori coloniali guardavano a qualsiasi norma che potesse anche minimamente tutelare gli schiavi. In particolare, agli occhi dei latifondisti dell'epoca, la concessione di diritti – sebbene minimi – alla manodopera africana appariva del tutto inaccettabile e controproducente. Come si è già visto, era opinione comune fra i possidenti di schiavi che gli africani fossero per natura un popolo brutto e malvagio; il colore nero della loro pelle, come ricordava il piantatore Reimert Haagensen nelle sue memorie, rappresentava il marchio della loro intrinseca malvagità⁶. In questa visione profondamente razzista, qualsiasi privilegio o beneficio accordato agli schiavi avrebbe significato la distruzione dell'apparato di sfruttamento costruito fino ad allora. Al contrario, si riteneva necessario punirli, alienarli e costringerli ad accettare la loro condizione servile senza alcuna speranza di miglioramento.

disposizioni - quella sui cani ne è un esempio emblematico - riflettono uno stato di costante allarme, se non di vera e propria paranoia, alimentato dalla paura che un nuovo 23 novembre 1733 potesse ripetersi improvvisamente e senza preavviso. Nonostante l'intensificarsi degli sforzi repressivi, la sicurezza dei coloni rimase precaria. Il controllo su una popolazione schiavile numericamente crescente si rivelò inefficace e continuò a fondarsi quasi esclusivamente sulla coercizione e sulla violenza. Tale fragilità emerse chiaramente in occasione di episodi successivi, come la fuga di una trentina di schiavi appena giunti dalla Guinea nel maggio 1744, che riaccese immediatamente il panico a Saint John, o la forte reazione delle autorità di Saint Thomas nel giugno 1750, quando giunse notizia di una vasta rivolta schiavile nel vicino Suriname. In quest'ultimo caso, le autorità coloniali ricorsero a misure straordinarie, rafforzando temporaneamente gli strumenti repressivi e vietando ogni forma di circolazione e di incontro tra gli schiavi, a conferma di quanto l'ordine pubblico continuasse a poggiare su equilibri estremamente instabili. Le ordinanze di von Moth e Lindemark sono conservate rispettivamente in RIGSARKIVET, *Udkast og Betaenkning agaaende Negerloven, 1783-89*, 1, Extract af de for de Kongelige Danske Vestindiske Eilande Udkomne Reglementer og Placater, Negerne Betraeffende, *Articler for Negerne*, 11/12/1741 e 31/01/1746.

⁵ Rigsarkivet, *Udkast og Betaenkning agaaende Negerloven, 1783-89*, 2, *Reglement for Slaverne*, 03/02/1755. La trascrizione del codice si trova anche nel supplemento al promemoria del 18 febbraio 1843 relativo ai miglioramenti dello status degli schiavi. È possibile consultarlo nell'opera T. Algreen-Ussing, *Reskript af 18. Februar 1843 ang. Forbedringer i negerslavernes stilling* (Promemoria del 18 febbraio 1843 relativo ai miglioramenti dello status degli schiavi negri), in *Kongelige reskripter og resolutioner, reglementer, instruxer og fundatser, samt kollegialbreve, med flere danmarks lovgivning vedkommende offentlige aktstykker, for aaret 1845* (Decreti e risoluzioni reali, regolamenti, istruzioni e carte, nonché lettere collegiali, con diversi documenti pubblici rilevanti per la legislazione danese, per l'anno 1845), Copenhagen, Gyldendalske Boghandling, 1842, pp. 35-45.

⁶ R. HAAGENSEN, A. R. HIGHFIELD, *Description of the Island of St. Croix in America in the West Indies. Documentary Sources in Danish West Indian and U.S. Virgin Islands History*, Santa Cruz, Virgin Islands Humanities Council, 1995, pp. 34, 48.

Come accennato, invece di promulgare il codice generale voluto da Federico V, il governatore von Pröck optò per la stesura di una propria ordinanza locale, che fu pubblicata ufficialmente il 17 maggio 1756⁷. Si trattava di un documento estremamente significativo poiché, oltre a prendere le distanze dal *Reglement for Slaverne*, esso rivelava – attraverso varie disposizioni – lo stato di insicurezza e di terrore costante nel quale vivevano i coloni danesi.

Per quanto concerne le norme generali destinate a disciplinare la vita degli schiavi, il regolamento di von Pröck (1756) non si discostava in modo sostanziale da quanto già previsto dal codice gardelino. Esso vietava, ad esempio, il possesso di armi da parte degli schiavi⁸, ne limitava drasticamente la libertà di movimento e tendeva a ridurre significativamente le occasioni di socialità della comunità nera presente nelle isole⁹. Uno dei temi più importanti affrontati nell'ordinanza del 1756 riguardava il controllo delle attività commerciali che gli schiavi potevano intraprendere. Come già in passato, anche il provvedimento di von Pröck proibiva in linea generale agli schiavi di condurre scambi senza un'autorizzazione scritta del padrone. In alcuni articoli, poi, il governatore specificava che soprattutto in certi orari - in particolare dopo il tramonto e nelle prime ore del mattino - era fatto divieto non solo agli schiavi ma anche ai neri liberi di vendere o acquistare qualsiasi bene.

Tale divieto era mirato in special modo a impedire che gli africani presenti nelle colonie potessero procurarsi liberamente alcolici. L'alcool, come già si è detto, era considerato un prodotto estremamente pericoloso e il suo consumo doveva essere rigidamente controllato per scongiurare situazioni potenzialmente distruttive per la sopravvivenza delle colonie. In quest'ottica, l'articolo XI¹⁰ dell'ordinanza di von Pröck prescriveva addirittura la

⁷ RIGSARKIVET, 2.1.1, *De dansk vestindiske lokalarkiver*, Generalguvernementet, Plakatbog 1733-1782, 17/05/1756.

⁸ «È vietato vendere polvere da sparo, armi di ogni tipo e armi da fuoco agli schiavi, senza una nota del proprietario che attesti che sono per suo uso, sotto la pena che tali beni vengano confiscati e portati al forte, con una multa di 20 rigsdollar da devolvere all'ospedale», in Ivi, art. XX.

⁹ «È stato riscontrato che i negri, sia liberi che schiavi, fanno feste insieme di notte. Ciò è assolutamente vietato senza un permesso speciale del capo della polizia, poiché egli stesso è responsabile delle eventuali ripercussioni. Se qualcuno viene trovato ad agire contro quanto stabilito, oltre alle spese di prigione dovrà pagare 2 rigsdollar la prima volta se è un negro libero, la seconda volta 4 rigsdollar, e la terza volta 8 rigsdollar che andranno all'ospedale e saranno riscossi dal capo della polizia. Se non hanno nulla da pagare, allora saranno puniti la prima volta con 8 giorni di prigione ad acqua e pane, la seconda volta 14 giorni e la terza volta 4 settimane. Se è uno schiavo ad agire contro quanto stabilito, allora dovrà subire ogni volta la pena di 100 frustate al palo della giustizia nel forte. Inoltre, il padrone di tale schiavo dovrà pagare 1½ rigsdollar per le spese di prigione, da dividere secondo il 4° articolo di questo regolamento. Tuttavia, non è proibito a nessun residente di dare ai propri negri il permesso di organizzare una festa e di divertirsi nella propria casa o nel proprio cortile, anche se la responsabilità di eventuali disobbedienze ricade esclusivamente su di lui», in Ivi, art. VII. La traduzione è mia.

¹⁰ «Si ritiene ancora necessario ordinare che nessuno osi vendere nulla ai negri la domenica e nei giorni festivi prima delle 2 del pomeriggio e dopo le 6 della sera; questo in considerazione del fatto che i negri non possono venire a comprare il poco di cui hanno bisogno negli altri giorni della settimana. È severamente vietato vendere o servire birra, vino, liquori, punch o bevande simili a qualsiasi negro, sotto pena di 10 rigsdollar per ogni infrazione, di cui la metà andrà al denunciante e l'altra metà all'ospedale. In mancanza di denaro, il trasgressore sarà imprigionato a pane e acqua per 8 giorni. I prodotti commerciali che vengono venduti durante queste ore devono essere venduti tranquillamente nella parte retrostante dei negozi, questi ultimi non devono rimanere aperti. Se, tuttavia, in qualsiasi momento di questi giorni proibiti, si verificasse che i negozi, le birrerie e le locande fossero aperti prima delle 5 del pomeriggio, questi ultimi devono essere necessariamente chiusi entro le 8 della sera stessa. Viceversa, tutti i generi alimentari di questi negozi - e le birrerie e le case di liquori tutte le bevande - saranno confiscati. Inoltre, colui il cui reato è stato scoperto dovrà pagare ogni volta 10 rigsdollar, e metà di quanto confiscato andrà al Re e l'altra metà al denunciante

chiusura delle locande e delle birrerie dopo le otto di sera. Agli occhi del governatore, ciò risultava ancor più necessario nei giorni festivi, vale a dire quando per gli schiavi era più facile allontanarsi dalle piantagioni o dalle residenze padronali per recarsi nei centri abitati. Si trattava, forse, di una precauzione pensata per evitare che taverne e spacci venissero presi d'assalto dagli avventori e che i gestori non fossero poi in grado di rifiutare loro il servizio. In ogni caso, l'emanazione di una norma simile testimonia il livello di paura con cui gli amministratori coloniali affrontavano ogni situazione di potenziale pericolo, essendo consapevoli -come dimostrato da eventi passati - di non disporre di risorse umane e materiali adeguate a fronteggiare eventuali emergenze.

In generale, tutte le leggi contenute nel regolamento di von Pröck - seppur in diversa misura - scaturivano da questo terrore ormai endemico nei possedimenti danesi. Emblematico, in questa prospettiva, è quanto stabilito dall'articolo XXIV, dove venivano definite le modalità per dare l'allarme in caso di disordini o sommosse imminenti:

Si proibisce severamente ogni inutile e indisciplinato colpo d'allarme, sia di giorno che, in particolare, di notte, poiché gli abitanti del Paese possono essere da questo inopportuno disturbati. [Gli allarmi ingiustificati] hanno anche causato il fatto che ultimamente gli abitanti non ne rispettino alcuno. In questo modo, la loro vigilanza, essenziale per il bene e l'utilità del Paese, diventa inconsistente. Inoltre, si può generare tutta una serie di altre conseguenze assai dannose e temute. Pertanto, si ordina che non si dia alcun colpo d'allarme in caso di incendio nel Paese, ma che tale allarme sia segnalato solo dal normale suono [...] della campana¹¹.

Le parole utilizzate dal governatore fanno chiaramente riferimento ai segnali che di solito venivano impiegati in caso di ribellione degli schiavi. La tensione nelle isole era così palpabile che i cosiddetti colpi d'allarme – gli spari di cannone o fucile a scopo di segnalazione – venivano esplosi con eccessiva facilità. Ciò, come sottolinea lo stesso von Pröck, poteva generare preoccupazione e agitazione indebite, soprattutto nelle ore notturne. Era, infatti, nell'oscurità delle buie notti caraibiche che gli schiavi solevano incontrarsi per pianificare rivolte, organizzare assalti e magari progettare lo sterminio delle famiglie degli oppressori. Dunque, sempre nell'oscurità, un colpo d'arma da fuoco sparato troppo avventatamente poteva far trasalire l'intera comunità bianca. Probabilmente - sebbene il testo non la menzioni esplicitamente - è proprio a una simile eventualità che il governatore allude con l'espressione «altre conseguenze assai dannose e temute»¹². Del resto, la rivolta di Saint John del 1733 era scoppiata proprio così: nel cuore della notte, cogliendo nel sonno i piantatori, i primi coloni furono assassinati quasi nel sonno, prima che potessero organizzare qualsivoglia reazione.

Un ulteriore aspetto caratteristico dell'ordinanza di von Pröck del 1756 era l'assoluta assenza di provvedimenti a tutela dell'incolumità degli schiavi. Non veniva loro riconosciuto alcun diritto, nemmeno quelli minimi riguardanti il vitto e il vestiario che la classe padronale era teoricamente tenuta a fornire alla propria forza lavoro. Da questo punto di vista, il regolamento del 1756 sembra cancellare con un colpo di spugna quanto previsto (almeno sulla carta) dal *Reglement for Slaverne*. L'approccio vagamente paternalistico presente nella bozza di codice fortemente voluta da Federico V scompare

e i suddetti 10 rigsdollar all'ospedale. Per questo il capo della polizia, che secondo questo proclama riceve tutte le multe che spettano all'ospedale, deve darmi un resoconto corretto a ogni fine anno», in Ivi, art. XI. La traduzione è mia.

¹¹ Ivi, art. XXIV.

¹² *Ibidem*.

del tutto nella normativa del governatore. In tale prospettiva, le disposizioni di von Pröck appaiono molto più vicine a quelle del vecchio codice gardelino del 1733: evidentemente le regole del *Reglement* del 1755 erano ritenute troppo poco adatte alla situazione reale delle piantagioni danesi.

Il rifiuto opposto da von Pröck al codice del 1755, e la decisione di emanare una nuova ordinanza più aderente alle stringenti necessità delle Isole Vergini danesi, costituiscono forse la prova più evidente dell'atteggiamento fortemente conservatore assunto dalle autorità coloniali danesi di fronte alla prospettiva di riformare in modo significativo l'istituzione della schiavitù nei Caraibi. Tanto la classe padronale quanto gli organi di governo locali continuarono infatti a preferire la strada della violenza, della repressione e dell'abuso, quasi dimenticando che la storia delle colonie danesi aveva già mostrato loro a quali esiti tragici tale strada potesse portare. Nel 1759 una nuova congiura di schiavi - o meglio, un tentativo di sommossa poi fallito - sull'isola di Saint Croix avrebbe presto riportato alla mente dei coloni il vivido ricordo degli orrori vissuti durante la traumatica rivolta di Saint John.

I disordini scoppiati a Saint Croix nel dicembre 1759 non ebbero quasi nulla in comune con quanto era accaduto a Saint John più di vent'anni prima. Si trattò, come racconta il giudice Engelbret Hesselberg (incaricato di ricostruire gli eventi presiedendo il processo ai ribelli)¹³, di una congiura abbastanza estesa che tuttavia non si tramutò mai in una rivolta vera e propria, a causa dell'incauta ingenuità di uno degli schiavi coinvolti. Quest'ultimo, infatti, in maniera sconsiderata minacciò di morte alcuni bianchi che lavoravano con lui, arrivando persino a chiedere loro in regalo alcuni proiettili. L'insolenza dello schiavo, unita alla singolare richiesta di ricevere munizioni, insospettì a tal punto i coloni da indurli ad avviare indagini sul perché egli insistesse nel procurarsi pallottole. Nel giro di poco tempo Cudjo - così si chiamava lo schiavo - confessò parte del piano dei cospiratori. Emersero così i contorni di una rete complessa, che coinvolgeva non soltanto numerosi schiavi ma anche neri liberi. Anzi, dalla ricostruzione di Hesselberg si evince che furono proprio alcuni liberi di colore a ordire per primi il complotto. Nel giro di pochi giorni - fra interrogatori serrati e torture di ogni tipo - l'intera organizzazione dei congiurati fu portata alla luce e sgominata. Sebbene del tutto fallito sul nascere, il tentativo di rivolta di Saint Croix lasciò comunque il segno nella coscienza dei danesi, spingendo tutti, per riprendere le parole dello stesso giudice, a dare il giusto peso ad eventi di questo genere.

Inoltre, questo episodio - per quanto sventato - indusse i coloni danesi a interrogarsi più seriamente che in passato sulle reali motivazioni del tentativo di insurrezione. Da questo punto di vista, la relazione del giudice Hesselberg offre alcuni interessanti spunti di riflessione. Cercando di comprendere le cause che avevano portato schiavi e neri liberi a pianificare la congiura, Hesselberg scrive:

Il desiderio di libertà, che è così inseparabile dalla natura umana, e la condotta irragionevole di alcuni padroni nei confronti dei loro schiavi, ha sempre portato, e necessariamente porterà sempre, alla ribellione; e in particolare è da temere la resistenza dei più intelligenti tra i negri che sono stati proprietari di beni nella loro terra natale. Affinché il proprietario di 100 schiavi di questo tipo li diriga correttamente e in modo tale da non esporsi al loro risentimento, è necessario che sia

¹³ Il documento in questione è stato completamente tradotto in inglese in W. WESTERGAARD, *Account of the Negro Rebellion on St. Croix, Danish West Indies, 1759*, in «The Journal of Negro History», 11, 1, 1926, pp. 50-61.

in possesso di un grado di buon senso superiore a quello richiesto al professore di lingua ebraica, greca o latina. [...] La maggior parte degli schiavi delle colonie di recente sviluppo come Saint Croix sono nati liberi e hanno quindi diritto alla loro libertà tanto quanto noi alla nostra. L'uno o l'altro evento fatale li ha fatti uscire dalla naturale uguaglianza di cui godevano alla nascita, e ha reso nostri schiavi quelle persone che, per un evento contrario, sarebbero potute diventare nostri padroni. Cosa c'è da stupirsi, quindi, se queste persone cercano la libertà quando sono provocate dalla condotta irrazionale di padroni poco avveduti¹⁴.

In sostanza, il giudice riconosce l'esistenza di alcuni diritti inalienabili – nel caso specifico il diritto alla libertà – che appartengono all'intero genere umano, indipendentemente dall'etnia di appartenenza. Si tratta di una riflessione che sembra scaturire dal vasto dibattito sull'universalismo e sui diritti umani destinato a prendere sempre più piede nell'età dei Lumi e del tardo Illuminismo¹⁵.

Meritano particolare rilievo, in questo senso, le considerazioni di Hesselberg sulla casualità degli eventi storici che si susseguono fino a determinare le circostanze socio-politiche in cui egli stesso si trova a vivere. È un caso - afferma il giudice - solo un caso che in quella particolare congiuntura storica i bianchi occupino la posizione di padroni e i neri quella di schiavi. Ma questa accidentalità non può, secondo Hesselberg, precludere agli africani il desiderio di essere uomini liberi, né può autorizzare i bianchi ad abusare della propria posizione dominante.

Di fronte a eventi di questo tipo, l'auspicio di Hesselberg era di cogliere l'occasione per riformare l'istituzione della schiavitù, formulando leggi che non avessero più carattere locale e particolare, ma che potessero finalmente costituire un quadro normativo generale, tenendo conto delle esigenze di tutti gli attori in causa. Egli osserva infatti:

E poiché i gravi disordini sono di solito l'occasione per nuove leggi, abbiamo colto l'occasione per emettere un nuovo codice sull'economia negriera. Questo codice è molto buono, ma è stato emesso in un momento di emergenza, in fretta, e di conseguenza non è completo come si potrebbe desiderare. Se i codici neri delle isole francesi, inglesi e olandesi venissero raccolti da un uomo competente e poi discussi non solo dai consigli di Saint Croix e Saint Thomas, ma anche dai più saggi tra i piantatori, sarebbe possibile, a mio parere, produrre una legge permanente¹⁶.

Non è possibile stabilire con certezza a quale codice Hesselberg si riferisca in questo passaggio, ma di certo il nuovo approccio da lui suggerito iniziò a trovare sempre più spazio nella legislazione speciale sulla schiavitù concepita per le Isole Vergini danesi. In parte questa apertura – se così vogliamo chiamarla – fu anche il frutto di congiunture storico-economiche non favorevoli ai possedimenti caraibici danesi, che nella seconda metà del XVIII secolo entrarono in una fase di declino sempre più marcato. In una

¹⁴ Ivi, pp. 51-52. La traduzione è mia.

¹⁵ Sul dibattito illuminista e tardo illuminista in merito alle questioni universalismo e diritti umani si vedano, tra gli altri, D. ADAMS (ed), *Enlightenment Cosmopolitanism*, London-New York, Routledge, 2011; J. ISRAEL (ed), *Democratic enlightenment: philosophy, revolution, and human rights 1750-1790*, Oxford, Oxford University Press, 2013; V. FERRONE, *Lezioni illuministiche*, Roma-Bari, Laterza, 2014; V. FERRONE, *Che cosa è stato l'Illuminismo: rivoluzione della mente o rivoluzione culturale dell'Antico Regime?*, in «Diciottesimo Secolo», 1, 2016, pp. 37-61; M. SIMONETTO, *Tardo illuminismo e diritti dell'uomo*, in «Archivio storico italiano», 176, 3, 2018, pp. 537-562; V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo: L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2019.

¹⁶ W. WESTERGAARD, *Account of the Negro Rebellion on St. Croix*, cit., p. 58. La traduzione è mia.

descrizione anonima delle isole di Saint Thomas e Saint Croix risalente probabilmente agli anni Sessanta del Settecento si legge:

La città di Saint Thomas consiste in una lunga strada, alla fine della quale si trova il magazzino danese, un grande edificio magnifico e funzionale. [...] La derrata principale delle loro piantagioni è lo zucchero, di grana molto fine, ma prodotto in piccole quantità [...]. In quest'isola gli spagnoli inviano continuamente grandi navi per acquistare schiavi. Questo è il principale sostegno del commercio danese [...]. Gli schiavi vengono prelevati dai loro insediamenti sulla costa africana. Se non avessero questo commercio, tali colonie sarebbero già da tempo diventate inutili, e di conseguenza deserte¹⁷.

Secondo questo resoconto, nella seconda metà del Settecento la principale attività economica nei possedimenti caraibici danesi era divenuta il commercio degli schiavi. La produttività delle piantagioni appariva piuttosto ridotta e - come racconta Guillaume-Thomas François Raynal alla fine del secolo¹⁸ - era essenzialmente in mano a mercanti e piantatori stranieri. Il sogno danese di realizzare un vasto sistema di sfruttamento, sul modello di quelli delle altre potenze coloniali operanti nell'area caraibica, sembrava ormai quasi definitivamente svanito.

È in tale contesto che cominciarono a comparire le prime ordinanze finalizzate a introdurre dispositivi di tutela nei confronti della manodopera schiavile, perseguendo con decisione gli abusi e le violenze più estreme perpetrate dai padroni. Esemplificativo in tal senso è il provvedimento emanato nel 1771 da Ulrich Wilhelm de Roepstorff¹⁹, all'epoca governatore generale delle Isole Vergini danesi. In esso, la massima autorità coloniale esprimeva la necessità di perseguire legalmente i padroni che maltrattavano i propri schiavi, arrivando a stabilire che - qualora fossero accertate violenze padronali - si potesse revocare al proprietario la disponibilità dello schiavo maltrattato, vendendolo all'asta pubblica con la garanzia che nessun parente o persona vicina al precedente dominus potesse riacquistarlo. Egli scriveva infatti:

Anche se è sconsigliabile, a causa di tumulti e altri grandi ostacoli, informare i negri di ciò che i loro padroni devono garantire, come cibo, bevande, i vestiti, le ore libere per il culto di Dio e per il riposo, il Governatore Generale e il Consiglio vigileranno comunque attentamente affinché i negri non vengano maltrattati dal loro padrone, sia soffrendo per la mancanza di necessità fisiche sia venendo trattati barbaramente in altri modi. Se questo dovesse verificarsi, il proprietario sarà convocato davanti al Consiglio, dove sarà esortato ad essere più mite nel suo trattamento, oppure sarà multato con un'ammenda. [...] Quando si scopre che un padrone ha una particolare cattiveria nei confronti di uno dei suoi negri [...], allora il Consiglio sarà autorizzato a mettere tale negro all'asta pubblica a spese del proprietario. Né lui, né i suoi figli, i genitori o i suoi fratelli saranno autorizzati a comprare o a possedere il suddetto negro²⁰.

¹⁷ *The World displayed. Or, a curious collection of voyages and travels, selected from the writers of all nations. Embellished with cuts*, vol. V, London, 1769, pp. 128-129. La traduzione è mia.

¹⁸ G.-T.F. RAYNAL, *A Philosophical and Political History of the Settlements and Trade of the Europeans in the East and West Indies*, vol. IV, London, 1798, pp. 256-265.

¹⁹ RIGSARKIVET, 3.40.1, *De dansk vestindiske lokalarkiver, Den vestindiske regering, Instruktionsprotokol*, 1723-1784, 12/10/1771.

²⁰ *Ibidem*.

Benché questa particolare ordinanza del 1771 non sia mai stata formalmente promulgata, l'indirizzo generale in essa contenuto influenzò in modo tangibile la vita nelle colonie. Nel corso degli anni Settanta e nei primi anni Ottanta del XVIII secolo, infatti, come ha rilevato la storica Gunvor Simonsen, i processi condotti dalle autorità contro i maltrattamenti padronali crebbero in maniera significativa²¹. La società coloniale danese stava cambiando, anche in virtù dei fattori prima menzionati. L'approccio alla schiavitù così com'era contemplato in ordinanze antiche come il codice gardelino del 1733 era ormai considerato obsoleto. Occorreva, come aveva auspicato il giudice Hesselberg, una nuova codificazione generale che tenesse conto delle trasformazioni della società coloniale e dei nuovi bisogni che in essa stavano emergendo.

L'ultimo vero grande tentativo intrapreso dalla Danimarca per rispondere a tali esigenze fu, nei primi anni Ottanta del XVIII secolo, l'istituzione di una Commissione per la legislazione schiavista presieduta dal Consigliere di Stato Wilhelm Anton Lindemann (destinato a diventare negli anni Novanta governatore generale delle Indie Occidentali Danesi). L'obiettivo per cui questa Commissione fu formata era principalmente quello di dare vita a una nuova, organica e aggiornata codificazione in materia di schiavitù, che fungesse da normativa generale per tutti i possedimenti danesi nell'area caraibica.

Il lavoro svolto da Lindemann in tal senso fu imponente ed estremamente complesso. Per portare a termine il compito affidatogli, il Consigliere di Stato si circondò non solo di giuristi di alto profilo, ma anche di un nutrito gruppo di grandi proprietari, molti dei quali avevano trascorso anni nelle Isole Vergini e conoscevano direttamente la realtà locale. Tra essi figuravano anche personaggi di primo piano nell'amministrazione coloniale danese, come gli ex governatori Roepstorff e von Moth. L'idea alla base del coinvolgimento di tali figure era quella di unire la competenza giuridica all'esperienza pratica di governo²².

Il risultato del lavoro fu una bozza di codice nero (in danese *Forslag til en Negerlov*), presentata nel corso del 1783²³, che si configurava come uno dei dispositivi giuridici in materia di schiavitù più avanzati mai prodotti nell'ambito della tradizione legislativa coloniale. La Commissione Lindemann, nella stesura di questo progetto, prese esplicitamente in esame e citò le normative schiavistiche vigenti presso varie potenze coloniali (dalle Antille francesi e inglesi fino alle colonie spagnole del continente, senza trascurare riferimenti al diritto schiavile svedese, russo e perfino romano), segno di un approccio comparativo e cosmopolita ispirato alle idee illuministiche circolanti all'epoca. Uno degli aspetti più innovativi della codificazione proposta riguardava la corretta corrispondenza tra crimini e pene previste. Non sappiamo se, e in quale misura, nella formulazione del testo Lindemann fosse influenzato dal pensiero di Cesare Beccaria; è però evidente che in molti passaggi il Consigliere di Stato si allinea ai principi giuridici espressi dal celebre autore del *Dei delitti e delle pene*. Nella bozza di codice redatta da Lindemann, infatti, tutte le punizioni per i reati commessi dagli schiavi - soprattutto se confrontate con quelle previste dalla normativa precedente - risultavano significativamente mitigate. La pena di morte, che nei regolamenti in vigore in passato era comminata anche per molti reati minori, venne quasi del tutto eliminata. Perfino per

²¹ G. SIMONSEN, *Slave Stories: Law, Representation, and Gender in the Danish West Indies*, Aarhus, Aarhus University Press, 2017, pp. 48-56.

²² K.E. CHRISTENSEN, *Governing Black and White: A History of Governmentality in Denmark and the Danish West Indies, 1770-1900*, Lund, Lund University, 2023, p. 90.

²³ RIGSARKIVET, *Vestindisk-guineisk Rentesamt General toldkammer, Udkast og Betaenknin agaaende negerloven, med bilag, 1783-1789, 24, Forslag til en Negerlov for de Kongelig Danske Vestindiske Eylande med tilføiede Anmærkninger*.

reati gravi come la fuga, l'esecuzione capitale veniva sostituita con la condanna ai lavori forzati a vita.

Pur conservando l'obbligo dell'assoluto rispetto che i neri dovevano continuare a dimostrare nei confronti dei bianchi, la proposta di codice di Lindemann introduceva la concessione di alcuni diritti fondamentali alla manodopera schiavile. Tra questi vanno menzionati certamente il diritto a essere vestiti e nutriti adeguatamente e a godere di un certo numero di ore di riposo. Uno dei privilegi più importanti previsti dal codice Lindemann era però la possibilità per gli schiavi di riconquistare la libertà, non soltanto per concessione del padrone ma attraverso un meccanismo di auto-acquisto: lo schiavo avrebbe potuto affrancarsi pagando al proprietario una somma di denaro prestabilita tramite contratto, corrispondente grosso modo al proprio valore di mercato aumentato di un terzo²⁴. In definitiva, ciò che Lindemann delineava era un sistema di manomissione molto simile a quello della *coartación*, una pratica assai diffusa nei vari imperi coloniali di Spagna e Portogallo.

Nonostante la sua indiscutibile portata innovativa, nessuna parte della codificazione prodotta dalla Commissione Lindemann entrò mai in vigore. Ciò avvenne – come già era accaduto nel 1755 con il regolamento di Federico V – a causa della strenua resistenza della classe padronale, che si mostrò sempre contraria a riconoscere diritti alla manodopera schiava. Inoltre, negli ambienti politici della madrepatria andava ormai diffondendosi la convinzione che l'unico modo efficace per migliorare l'esistenza degli schiavi fosse procedere verso una graduale abolizione di ogni pratica schiavista. Il conflitto tra queste due posizioni – da un lato la volontà conservatrice di mantenere immutato l'ordine schiavile, dall'altro l'istanza riformista e umanitaria – si sarebbe protratto ancora per qualche decennio²⁴. Solo nel 1792, infatti, il governo danese adottò il famoso decreto che prevedeva l'abolizione del commercio di schiavi in tutti i domini coloniali sui quali sventolava la croce bianca del Dannebrog, decreto che entrò poi definitivamente in vigore nel 1803²⁵.

²⁴ D.P. HOPKINS, *The Danish Ban on the Atlantic Slave Trade and Denmark's African Colonial Ambitions, 1787–1807*, in «Itinerario», 25, 3-4, 2001, pp. 154-184; J. ROBERTS, P.D. MORGAN, R. CHRISTENSEN, *The paradox of abolition: Sugar production and slave demography in Danish St. Croix, 1792–1804*, in «Journal of Interdisciplinary History», 54, 4, 2024, pp. 453-476.

²⁵ E. GØBEL, *The Danish slave trade and its abolition*, Leiden, Brill, 2016; P. KAARSHOLM, *From abolition of the slave trade to protection of immigrants: Danish colonialism, German missionaries, and the development of ideas of humanitarian governance from the early eighteenth to the nineteenth century*, in J. SANJURJO, M. BARCIA (eds), *New Approaches to the Comparative Abolition in the Atlantic and Indian Oceans*, London-New York, Routledge, 2023, pp. 52-78.

«Pensavo che il mio giovane cuore si sarebbe spezzato».

Violenza, schiavitù e diritti in *The History of Mary Prince a West Indian Slave* (1831)

FAUSTO ERMETE CARBONE

Le *slave narratives* – autobiografie e memorie scritte o dettate da uomini e donne ridotti in schiavitù – costituiscono oggi una delle fonti storiografiche più rilevanti per lo studio della schiavitù atlantica e nordamericana. Tale riconoscimento, tuttavia, è il risultato di un lungo e non lineare processo di rivalutazione critica. Per buona parte dell'Ottocento e della prima metà del Novecento, queste testimonianze furono guardate con sospetto dalla storiografia accademica dominante, che tendeva a privilegiare documenti prodotti dai colonizzatori – legislazione, corrispondenza dei proprietari, resoconti amministrativi – ritenuti più “oggettivi” e affidabili. Autori influenti considerarono i racconti degli ex-schiavi come fonti intrinsecamente viziate dalla loro funzione politica: testi nati all'interno del movimento abolizionista, spesso corredati da prefazioni di attivisti e sottoposti a una mediazione editoriale che ne avrebbe compromesso l'autenticità¹. Di conseguenza, le descrizioni più dure della violenza schiavista furono frequentemente liquidate come esagerazioni retoriche, costruite “a uso e consumo” della propaganda antischiavista, e quindi poco attendibili sul piano fattuale.

Questa diffidenza si inseriva in un più ampio paradigma storiografico che tendeva a negare piena soggettività storica agli schiavi, considerandoli oggetti del sistema schiavista più che attori capaci di produrre interpretazioni autonome della propria condizione. Come osservano Davis e Gates, la storiografia applicò a lungo un doppio standard, ovvero individuava parzialità nelle testimonianze degli schiavi, mentre attribuiva un'aura di neutralità ai testi prodotti dai padroni o dagli osservatori bianchi, nonostante anch'essi fossero portatori di precise ideologie e interessi sociali². Questo approccio contribuì a relegare le *slave narratives* ai margini della ricerca storica, confinandole piuttosto nell'ambito della letteratura o della militanza politica.

La svolta avvenne a partire dagli anni Sessanta e Settanta del Novecento, in concomitanza con il rinnovamento metodologico della storiografia sociale e con l'emergere della cosiddetta “*history from below*”³. In questo nuovo contesto, l'attenzione

¹ Questo fenomeno è stato talvolta denominato “ventriloquismo”, poiché nella comune accezione gli schiavi autori delle proprie memorie starebbero stati, in realtà, espressione del pensiero abolizionista, o meglio delle idee di coloro che fungevano da mediatori durante il percorso editoriale. Su tali aspetti si vedano, in particolare, M. REINHARDT, *Who speaks for Margaret Garner? Slavery, silence, and the politics of ventriloquism*, in «Critical Inquiry», XXIX, 2002, I, pp. 81-119; J. MISRAHI-BARAK, *Revisiting Slave Narratives I: Les avatars contemporains des récits d'esclaves*, Montpellier, Presses universitaires de la Méditerranée (PULM), 2016.

² C.T. DAVIS, H.L. GATES JR., *The Slave's Narrative*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1990, pp. V-VI.

³ P. SANMARTÍN, *Black women as custodians of history: Unsung rebel (M) others in African American and Afro-Cuban women's writing*, Amherst, Cambria Press, 2014; M. KACHUN, *Slave narratives and historical memory*, in J. ERNEST (ed), *The Oxford handbook of the African American slave narrative*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 21-35; A.I. ABDUR-RAHMAN, “*This Horrible Exhibition*”: *Sexuality in Slave Narratives*, in Ivi, pp.235-246; P.L. ARTHUR, I. SMITH, *Exhibiting slavery: Biographical approaches*, in «Australian Journal of Biography and History», 6, 2022, pp. 171-188.

si spostò progressivamente verso le voci dei subalterni espresse anche all'interno di sistemi di dominio estremi come la schiavitù. Le autobiografie degli ex-schiavi iniziarono così a essere rilette non come resoconti ingenui o manipolati, ma come testi complessi, nei quali l'esperienza vissuta si intrecciava con strategie narrative consapevoli. Studi pionieristici, in particolare quelli legati alla scuola di John W. Blassingame⁴, dimostrarono che le *slave narratives* costituiscono il più ricco corpus di testimonianze dirette sulla vita quotidiana nelle piantagioni, sulle pratiche disciplinari, sulle reti di solidarietà tra schiavi e sulle forme di resistenza, aperta o clandestina, messe in atto dagli individui ridotti in schiavitù. Parallelamente, come evidenzia Yuval Taylor nell'introduzione alla sua antologia di memorie intitolata *I Was Born a Slave*⁵, la ricerca storica e filologica ha mostrato come molti dettagli contenuti nelle *slave narratives* trovino riscontro in fonti indipendenti – registri giudiziari, annunci di schiavi fuggitivi, documentazione ecclesiastica e archivi locali – confermandone la sostanziale attendibilità sul piano empirico. La presenza di elementi ricorrenti e di strutture narrative condivise, a lungo interpretata come prova di artificiosità, è stata invece letta come il segno dell'esistenza di un vero e proprio genere autobiografico, sviluppatosi in un contesto storico e politico specifico e caratterizzato da precise convenzioni retoriche.

In questa prospettiva, la mediazione editoriale bianca non è stata più considerata un fattore invalidante in senso assoluto, ma un elemento da analizzare criticamente. Pur riconoscendo che alcuni testi furono rielaborati, abbreviati o incorniciati da paratesti abolizionisti, la storiografia più recente ha sottolineato come il “nucleo esperienziale” delle narrazioni resti riconducibile agli autori schiavi. Come hanno messo in evidenza Davis e Gates, nessun testo storico è una trascrizione trasparente della realtà: le *slave narratives* condividono lo stesso status di qualsiasi altra fonte scritta, e devono essere lette con strumenti critici analoghi, non con un pregiudizio di inattendibilità.

Il valore storiografico di queste fonti, come ampiamente riconosciuto, non risiede esclusivamente nella loro capacità di fornire dati fattuali. Le *slave narratives* risultano particolarmente preziose poiché permettono di accedere ad una dimensione altrimenti inaccessibile della storia della schiavitù: la percezione soggettiva dell'oppressione, le emozioni, le paure, le speranze e le categorie interpretative attraverso cui gli schiavi comprendevano e raccontavano la propria condizione. Tutti questi elementi restituiscono il punto di vista interno di chi visse la schiavitù come esperienza quotidiana, mostrando come gli individui ridotti in schiavitù fossero pienamente consapevoli della contraddizione tra l'ideologia della libertà e la realtà del sistema schiavista. In questo senso, come sottolinea Taylor, le *slave narratives* non sono soltanto documenti sulla schiavitù, ma testi che hanno contribuito a costruire una tradizione letteraria e politica afroamericana, destinata a esercitare un'influenza che si sarebbe estesa ben oltre l'abolizione dell'istituzione schiavista. Letti oggi alla luce delle acquisizioni più recenti della storiografia e della critica letteraria, questi testi si impongono dunque come fonti imprescindibili. Non perché “più vere” di altre, ma per via della loro capacità di restituire la schiavitù nella sua dimensione umana, sociale e simbolica, rompendo il silenzio imposto per secoli alle vittime di quel sistema.

⁴ Lo storico John W. Blassingame, già all'inizio degli anni Settanta dello scorso secolo, analizzando alcune di queste testimonianze autobiografiche scrisse: «If historians seek to provide some understanding of the past experiences of slaves, then the autobiography must be their point of departure». Cfr., J.W. BLASSINGAME, *The Slave Community*, Oxford, Oxford University Press, 1972, p. 367.

⁵ Y. TAYLOR (ed), *I was born a slave: an anthology of classic slave narratives*, vol. I. Chicago Review Press, Chicago, 1999, p. XVI.

In tale contesto di riscoperta delle *slave narratives*, la figura di Mary Prince assume un ruolo di assoluto rilievo, non solo perché fu una delle prime schiave a raccontare il suo vissuto, ma anche per la complessità della sua esperienza e per l'impatto pubblico che la sua autobiografia ebbe nel dibattito abolizionista britannico. Mary Prince nacque intorno al 1788 a Brackish Pond, nella Devonshire Parish delle Bermuda, una colonia britannica caratterizzata da una struttura economica peculiare, fondata non sulle grandi piantagioni ma su attività come la cantieristica navale, il commercio marittimo e, soprattutto, l'industria del sale, che coinvolgeva intensamente il lavoro schiavile nelle isole Turks⁶.

Fin dall'infanzia, Mary sperimentò uno degli aspetti più traumatici del sistema schiavista, ovvero la sistematica distruzione dei legami familiari⁷. Dopo un primo periodo trascorso nella casa del capitano John Williams Jr. e di sua moglie Sarah, che ella ricorderà come il periodo più felice della sua giovinezza – precisando tuttavia di essere allora troppo giovane per comprendere appieno la propria condizione di schiava – la morte della padrona segnò una svolta nella sua vita. Alla fine del Settecento, Mary e i suoi fratelli furono venduti separatamente, ponendo fine all'unità familiare e rendendo evidente la precarietà assoluta degli affetti all'interno della schiavitù coloniale.

Ancora giovanissima, Mary fu acquistata dal capitano John Ingham e da sua moglie, presso i quali conobbe una forma di schiavitù particolarmente violenta. L'esperienza nella casa degli Ingham segnò, di fatto, il passaggio da una forma di asservimento relativamente paternalistica a un regime di brutalità sistematica. Mary assistette a punizioni violentissime inflitte ad altri schiavi, la visione di tali bestialità e la paura di poterle vivere in prima persona l'avrebbero spinta a tentare, per la prima volta nella sua vita, la fuga. Catturata e riportata indietro, Mary trovò la forza di protestare apertamente contro i maltrattamenti, dimostrando una precoce consapevolezza della propria condizione e una capacità di resistenza che avrebbe caratterizzato tutta la sua esperienza di vita.

Intorno al 1805, Mary venne venduta e trasferita alle isole Turks, uno dei luoghi più duri del sistema schiavista britannico nei Caraibi. Qui fu impiegata nelle saline, in condizioni di lavoro estenuanti. A Turks Island, Mary subì ripetute violenze fisiche e assistette a veri e propri omicidi perpetrati ai danni degli schiavi, episodi che contribuirono a consolidare la sua consapevolezza in merito alla durezza della condizione schiavile.

Dopo alcuni anni, Mary fece ritorno alle Bermuda, dove continuò a lavorare per Ingham ma in condizioni leggermente diverse. Questo periodo fu cruciale per la sua maturazione personale: Mary riuscì a sfruttare alcune opportunità economiche, coltivando e vendendo prodotti, accumulando così piccoli guadagni, con l'obiettivo di acquistare la propria libertà⁸. La sua crescente autonomia e la sua capacità di negoziare il valore del proprio

⁶ C.M. KENNEDY, *The other white gold: salt, slaves, the Turks and Caicos Islands, and British Colonialism*, in «The Historian», 69, 2, 2007, pp. 215-230; M. MADDISON-MACFADYEN, *Mary Prince, Grand Turk, and Antigua*, in «Slavery & Abolition», 34, 4, 2013, pp. 653-662.

⁷ Per la ricostruzione delle vicende biografiche di Mary Prince si vedano, in particolare, S. POUCHET PAQUET, *The Heartbeat of a West Indian Slave: The History of Mary Prince*, in «African American Review», 26, 1, 1992, pp. 131-146; M. FERGUSON, *Introduction to the revised edition*, in M. Prince, *The History of Mary Prince: a West Indian Slave Related by Herself*, edited by M. FERGUSON, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1997; S. THOMAS, *Pringle v. Cadell and Wood v. Pringle: The Libel Cases over The History of Mary Prince*, in «The Journal of Commonwealth Literature», 40, 1, 2005, pp. 113-135.

⁸ Sebbene non fosse una pratica estremamente diffusa nelle colonie britanniche, in talune realtà ultramarine che si reggevano sul sistema schiavista veniva concesso agli assoggettati di accumulare del denaro o dei beni (*peculium*), attraverso i quali poter acquistare la propria libertà dal padrone. Su tali vicende si vedano, tra gli altri, A. WATSON, *Slave law in the Americas*, Athens, University of Georgia Press, 1989; T.N. INGERSOLL, *Slave codes and judicial practice in New Orleans, 1718-1807*, in «Law and History Review», 13, 1, 1995, pp. 23-62; E. Berquist, *Early anti-slavery sentiment in the Spanish Atlantic world, 1765-1817*,

lavoro la resero una figura, potremmo dire, problematicamente indipendente agli occhi dei padroni, contribuendo probabilmente alle successive rivendite che segnarono la sua esistenza.

Il trasferimento ad Antigua, dopo l'acquisto da parte del mercante John Adams Wood, aprì una nuova fase dell'esistenza di Mary Prince. Qui la schiavitù assunse forme più ambigue ma non meno oppressive. Impiegata come domestica e lavandaia, Mary fu sottoposta a carichi di lavoro incompatibili con il suo stato di salute, gravemente compromesso da reumatismi e da una malattia diagnosticata come "St. Anthony's fire" (ovvero "fuoco di Sant'Antonio" o erisipela). Antigua rappresentò, tuttavia, per Mary anche uno spazio di grande fermento sociale e religioso: entrò in contatto con la comunità morava, si convertì al cristianesimo e, nel 1826, sposò Daniel James, un uomo nero libero. Questo matrimonio, vissuto dalla Prince come un'affermazione di dignità personale, fu percepito dai padroni come un atto di insubordinazione intollerabile e provocò punizioni fisiche e umiliazioni, in particolare da parte della padrona, incapace di accettare che una schiava potesse rivendicare una vita affettiva autonoma.

Nel 1828, Mary accompagnò i Wood in Inghilterra, consapevole che sul suolo britannico la schiavitù non era legalmente riconosciuta. L'arrivo a Londra segnò quello che potrebbe essere definito come un punto di svolta nel suo percorso di vita. Mary, sbarcata in terra britannica, comprese fin da subito che la legge gli conferiva la possibilità di poter sottrarsi al controllo diretto dei suoi padroni. Durante il soggiorno londinese Mary continuò ad essere sfruttata dai Wood, i quali le imposero carichi di lavoro insostenibili per le sue condizioni di salute. Disperata per la sua condizione, Mary lasciò la casa padronale compiendo una scelta estremamente rischiosa: priva di mezzi di sussistenza, senza uno status giuridico chiaramente definito e affetta da gravi problemi di salute, accettò la concreta possibilità della povertà e dell'emarginazione pur di sottrarsi al controllo padronale. Soprattutto, la Prince attraverso questa decisione radicale volle scongiurare il pericolo di essere ricondotta nei Caraibi, dove sarebbe tornata ad essere schiava senza alcuna possibilità di affrancamento. In questo momento cruciale, Mary trovò sostegno negli ambienti abolizionisti e religiosi londinesi, in particolare presso Thomas Pringle, segretario della Anti-Slavery Society. Fu in questo contesto che Mary dettò la propria storia a Susanna Strickland, che ne trascrisse il racconto cercando di attenersi alla voce e al linguaggio della narratrice.

La pubblicazione di *The History of Mary Prince, a West Indian Slave, Related by Herself* nel 1831 rese Mary Prince una figura pubblica di primo piano. Fu la prima donna nera a presentare una petizione al Parlamento britannico⁹ e la prima donna afrodiscendente a

in «Slavery and Abolition», 31, 2, 2010, pp. 181-205; D.W. Cohen, J.P. Greene (eds), *Neither slave nor free: The freedman of African descent in the slave societies of the new world*, Baltimore, John Hopkins University Press, 2020.

⁹ La petizione risale al 24 giugno 1829: «A Petition of Mary Prince or James, commonly called Molly Wood, was presented, and read; setting forth. That the Petitioner was born a Slave in the colony of Bermuda, and is now about forty years of age; That the Petitioner was sold some years ago for the sum of 300 dollars to Mr John Wood, by whom the Petitioner was carried to Antigua, where she has since, until lately resided as a domestic slave on his establishment; that in December 1826, the Petitioner who is connected with the Moravian Congregation, was married in a Moravian Chapel at Spring Gardens, in the parish of Saint John's, by the Moravian minister, Mr Ellesen, to a free Black of the name of Daniel James, who is a carpenter at Saint John's, in Antigua, and also a member of the same congregation; that the Petitioner and the said Daniel James have lived together ever since as man and wife; that about ten months ago the Petitioner arrived in London, with her master and mistress, in the capacity of nurse to their child; that the Petitioner's master has offered to send her back in his brig to the West Indies, to work in the yard; that the Petitioner expressed her desire to return to the West Indies, but not as a slave, and has entreated her master to sell her, her

pubblicare un'autobiografia in Inghilterra. L'opera vide la luce in una Londra travolta dall'acceso dibattito parlamentare sulla schiavitù¹⁰, e destò immediatamente enorme interesse. Pringle, curatore dell'opera, aggiunse una Prefazione e un Supplemento documentario. In essi, il segretario della Anti-Slavery Society esplicitava che il testo della Prince si rivelava preziosissimo per sensibilizzare i lettori inglesi in merito alla questione dell'abolizione¹¹.

L'opera ebbe ampia risonanza: fu ristampata tre volte nel primo anno e diede filo da torcere ai difensori dello schiavismo, sfociando anche in cause legali per diffamazione¹²,

freedom on account of her services as a nurse to his child, but he has refused, and still does refuse; further stating the particulars of her case; and praying the House to take the same into their consideration, and to grant such relief as to them may, under the circumstances, appear right. Ordered, That the said Petition do lie upon the Table». Cfr. *Mary Prince's Petition Presented to Parliament on June 24, 1829*, in «Journal of the House of Commons», vol. 84, 1829, p. 404.

¹⁰ I. GROSS, *The abolition of Negro slavery and British parliamentary politics 1832–3*, in «The Historical Journal», 23, 1, 1980, pp. 63-85; J. HART, *Slavery Since the American Revolution*, in ID., *Contesting Empires: Opposition, Promotion and Slavery*, New York, Palgrave Macmillan US, 2005, pp. 129-194; R. Alibrandi, *Early nineteenth-century parliamentary debates for the abolition of slavery in the British Empire and the contribution of the colonial judge Sir John Jeremie in the period 1824–41*, in «Parliaments, Estates and Representation», 35, 1, 2015, pp. 21-45; M. TAYLOR, *British Proslavery Arguments and the Bible, 1823–1833*, in «Slavery & Abolition», 37, 1, 2016, pp. 139-158; R. HANLEY, *Beyond Slavery and Abolition: Black British Writing, c. 1770–1830*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018; R. ALIBRANDI, *British parliamentary abolitionists: Sir Thomas Fowell Buxton (1786–1845) and the political and cultural debate on abolitionism in the nineteenth century*, in «Parliaments, Estates and Representation», 40, 1, 2020, pp. 21-34.

¹¹ «The idea of writing Mary Prince's history was first suggested by herself. She wished it to be done, she said, that good people in England might hear from a slave what a slave had felt and suffered; and a letter of her late master's, which will be found in the Supplement, induced me to accede to her wish without farther delay. The more immediate object of the publication will afterwards appear. The narrative was taken down from Mary's own lips by a lady who happened to be at the time residing in my family as a visitor. It was written out fully, with all the narrator's repetitions and prolixities, and afterwards pruned into its present shape; retaining, as far as was practicable, Mary's exact expressions and peculiar phraseology. No fact of importance has been omitted, and not a single circumstance or sentiment has been added. It is essentially her own, without any material alteration farther than was requisite to exclude redundancies and gross grammatical errors, so as to render it clearly intelligible», in T. PRINGLE, Preface, in M. PRINCE, *The History of Mary Prince, a West Indian Slave, Related by Herself*, London, Published By F. Westley And A. H. Davis, 1831, pp. I-II.

¹² Molto interessanti, a proposito di questo argomento, furono alcuni articoli pubblicati sulla *Bermuda Royal Gazette* in difesa delle posizioni proschiaviste. In particolare si riporta in questa sede l'articolo intitolato *The Anti-Slavery Society, and the West India Colonists* che discuteva nel dettaglio la questione di Mary Prince e prendeva le difese del suo padrone, da più parti calunniato per la sua condotta: «One of the most important duties of the public press is the refutation of calumnies, and the protection of injured individuals or communities from slanderous and infamous attacks; and in no case are we called on more imperatively than we find ourselves to be on perusing a woman of colour named Mary Prince, who is falsely designated a "West India Slave," but who is, in fact, a free woman residing in London. This pamphlet, to the extent of near fifty pages, is, with a deceptive mask, apparently issued under the authority of the secretary to the Anti-Slavery Society; who, there can be no doubt, felt ashamed to give the sanction of their name to procedure so stamped with falsehood and malignity, as to be disreputable to the character of any individual or association, much less of one professing charity and benevolence to all men. How an individual, holding the respectable situation which Mr. Pringle enjoys, that of paid secretary to the Anti-Slavery Society, could so far forget himself as to give credence and publicity to assertions not merely unsupported, but in direct variance with each other, and affording of themselves, a complete refutation, is indeed extraordinary; and we are the more disposed to wonder that any persons calling themselves gentlemen, could be guilty of publishing many thousand pamphlets of such testimony, against not merely a man of universally acknowledged high character, but also of making it a handle for grave and serious charges against the whole body of West India proprietors, whose reputation no means have been left untried to blacken and defame.

We shall select this case of Mary Prince, so industriously circulated by Mr. Pringle, as a specimen of the mode in which the public mind in England is poisoned against their brethren in the West Indies. Our limits will not permit us to enter so fully into the case as it warrants, or as our inclination would prompt; we shall, however, give a brief abstract, premising that we know nothing of any of the parties, pro or con, in the affair; that we have been guided solely by the dictates of common justice, and that our statements in refutation, are drawn from the most incontrovertible testimony of the highest respectability in England and the West Indies, which are now in our possession, and which are open to the inspection of the Anti-Slavery Society at any moment. Mr. Wood, a highly respectable merchant in Antigua, purchased many years ago, a slave, named Mary Prince, at Bermuda, who earnestly entreated him to buy her, and who, she confesses in her narratives “did not want to purchase her.” Mr. Wood, however, at length relieved her from the miserable situation for which she states herself to have been, where she had been several times flogged, and the stripes of which, strange to say, have been insidiously preferred as charges against Mr. Wood, although he paid £67 sterling to relieve her! After living in Mr. Wood’s family for 13 years, where, as will be seen, Mary Prince was treated with the utmost kindness, and on Mr. Wood preparing to come to England, she begged so hard to go with him and her mistress, Mr. Wood was induced to permit her, on her earnest entreaty that change of climate would benefit her health; and, as an encouragement for good behaviour, promised that she would be free on her return to Antigua. In England her conduct became unbearable; she refused to work—declared that the roast beef and veal, (which the other servants ate) furnished to her was “horse flesh”—that “she would not eat cold meat not being accustomed to it in Antigua;” and, after a variety of similar conduct, was at last told by her master, that if she would not alter her mode of proceedings, she must either return to Antigua, or, as she was free in England, she must leave his house, as he could not have the peace of his family daily disturbed by her. After a repetition of such behaviour, she at length left his house, taking with her several trunks of clothes, and about forty guineas in money, which she had saved in Mr. Wood’s service. The Anti-Slavery Society lent a not unwilling ear to the statement of this woman, and the result is the pamphlet before us, published under the editorship of their vilest description. His lady, if we were to believe Mary Prince’s evidence, is a monster in human shape; and they are both, according to Mr. Pringle, hypocritical, tyrannical, and revengeful, to a degree hitherto unheard of among the human race. They are accused in this statement “of caring nothing about their slave, Mary Prince,” who was left when ill, (which she says was for months and months, from the cruel treatment she received from her former master,) “to lie in a little out-house that was swarming with bugs and other vermin”—that her “mistress did not take any trouble about her, “ and that she must have “lain and died there but for her neighbours;” that Mrs. Wood caused her to be flogged by desiring a magistrate to do so—that her master was angry with her for marrying—that he would not permit her to buy her freedom in Antigua—that he turned her out of doors in London, and that he was ever since refused to sell her liberty. On these charges, unsupported by any evidence, except that of “a character so thoroughly despicable and degraded, that he is known in Antigua by the name of the Affidavit Maker, he readily making affidavits at the rate of one dollar each,” and bearing in the very pamphlet itself direct testimony to their untruth, Mr. Wood and the West India colonists are held up to the scorn of the whole world, as fiends guilty of every diabolical atrocity. If we were to quote the evidence before us in refuting these falsehoods, we should fill several numbers of our journal; as we before said, we content ourselves with an abstract from the pamphlet itself, from unbiassed witnesses, and from the testimony of those who could have had no possible motive for misstating facts. Mr. Wood retained Mary Prince 13 years in his service, after paying £67 for her: he paid her in cash ten guineas a year—provided her with a house and two rooms, “very comfortable,” connected by a covered in gallery with his own dwelling house; when she was sick, paid a doctor for attending her; and Mrs. Wood herself brought Mary her food—often bought chickens to make her broth when very ill—provided her with breakfast and dinner of the same kind of provisions as those consumed by her own family, (actually sent from their own table), with the addition of frequent gifts of the best wines and spirits - never was seen to punish her or any of his negroes;—always desired his servants and slaves to attend church, and recommended Mary Prince in particular for the religious instruction of the Rev. J. Curtin; provided her with clothes, equal in quality almost with those of his own lady, from whom she received, as several witnesses state, “four or five suits a year, independent of Christmas clothing; very good Irish linen; muslin to make gowns with; shoes for constant wear, and stockings.” She was always so well dressed as to have been seen changing her clothes three times of a Sunday; according to her own confession she was enabled to earn at times to the extent of £30 by taking in washing, by selling coffee, yams, and other provisions, to the captains of ships; by buying hogs cheap on board ship, and after fattening them with her master’s food, selling them for double the money (paid for them) on shore: inducing her to take a husband, (in the hope of reclaiming her from the immoral habits to which she was addicted, and which led her to commit the most disgraceful lascivious

acts,) and for which her master was compelled to prevent her leaving the house after ten o'clock at night; a proceeding which this immaculate angel of the Anti-Slavery Society protested against, as she asserted "the night was her own time." But we are weary of refuting the calumnies put forth against the colonists by the most dissolute and abandoned characters, and by men whose total want of veracity and character is well known in the West Indies. Suffice it to say, that Mr. Wood has most justly refused to be ensnared to the trap laid for him, to induce him to sell the freedom of Mary Prince, who is already at liberty in England; and who, if Mr. Wood were to treat as a slave, by bargaining for her, would subject himself to the penalties of an act of Parliament, which contains a special clause against such proceeding. That Mary Prince is not detained from her native land, as evidence from the circumstance of Bermuda, and not Antigua, being her natal soil, and that Mary has not been kept from her husband, is also evident from the fact of her husband having married again, in her absence, and who, in one of his letters before us, states he would "never trouble his head, not quit his nativity, on any such fool's errand, as looking after his late wife, Mary Prince!". We cannot omit briefly stating, that Mr. and Mrs. Wood, who are thus calumniated by the hired advocate of the Anti-Slavery Society, (who sees nothing but purity in a prostitute because she knew how and when to utter the name of the Deity, to turn up the whites of her eyes, and to make a perfect mockery of religion,) are described by the most respectable magistrates and members of council in Antigua, after twenty years' acquaintance, as standing as high as human beings can stand, for "humanity to their dependants, uprightness of conduct, and kind, as affectionate and exemplary parents." Mrs. Wood is spoken of (by the Rev. Mr. Curtin,) as "a lady of very mild and available manners; and it is solemnly asserted, that "Mary Prince had grossly misrepresented Mr. and Mrs. Wood, whom they can vouch for as being the most benevolent and kind hearted people that can possibly live!" The only Antigua evidence brought forth as to Mary Prince's character is that she was decently and becomingly dressed; why so was Mrs. Clarke, when she was visited by the Duke of York, yet no one would adduce that as a proof of Mrs. Clarke's reputation, except Mrs. Pringle, who is reluctantly and costively forced to admit, that Mary is of a violent and hasty temper;"- that she enjoys "a considerable share of natural pride and self-importance;" and that she does not even make a compensation for this as many domestics do, by being an "expert servant." We cannot omit the following testimony, which bears so irrefragably on the subject, and which is indeed but a brief portion of the evidence before us. Extract of a letter of Dr. Chipman, dated Antigua, April 5, 1881: "The conduct of Mrs. Wood to the slaves about her is more that of the parent than the mistress ever attentive to their wants, her benevolence be forgotten by the inhabitants of Antigua."

A letter from Dr. Nicholson states, "A short time before she left this country, Mrs. Wood consulted me about the propriety of taking Molly to England with her, stating that it was her own particular request, as she, (Molly) imagined that the change of climate would be of service to her complaints. I replied, that I could not coincide in opinion with Molly, that a change to a northern climate was likely to benefit a rheumatic affection; but as she had made a particular request, Mrs. Wood might use her own discretion—the change would at all events amuse her, and I did not conceive her complaints to be of such importance as to be materially injured by the measure.—Mrs. Wood acceded to her request, and thus concluded my acquaintance with Molly". A letter from Dr. Weston states, (in reference to the slaves) "They were always comfortably lodged, clothed, and well fed; and whenever any of them were sick, no individuals from any quarter of the world could possibly have evinced more tender feelings towards them than Mr. and Mrs. Wood; indeed, such was Mrs. Wood's anxiety and solicitude, in particular about the woman Molly, that whenever she was ill, my visits to her were, if anything, more frequent than most of the other slaves; being aware that it afforded Mrs. Wood considerable satisfaction and relief to her mind, as it appeared to me that Molly was more in the character of a confidential servant, and evidently was indulged to such an extent that often drew the attention of Dr. Coull and myself, more particularly as I always considered her to be of a morose and sullen disposition; and so far would she carry this, that at times it was a matter of some difficulty to ascertain what could please her". It will, perhaps be not amiss if we give our readers the following queries which have been put to Molly's late husband, and his replies thereto; among other questions, he has been asked - "Did I, (Mr. Wood,) ever punish Molly to your knowledge? - Never. Did she live in a house of two rooms, immediately adjoining my own? - Yes. Was this house comfortable; or was it full of vermin? - I never saw any vermin in it, and it was very comfortable. Did not I tell you when you asked leave to visit the house, it was long my wish that Molly should take a husband, and although a free man, I will protect you and treat you well, while your conduct merited it? - You did. Do you know that she had a considerable sum of money, and do you know that she lent the white cooper, Burchell, money, which I obliged him to pay her?—I did not know at the time I took up with her that she had lent any money, but she afterwards told me of it, and as I could not get it from Mr. Burchell I advised her to tell you of it, which she did, and you got it from him". We take our leave of this disgusting conduct, which goes far to compromise the

segno dell'impatto pubblico che aveva raggiunto.

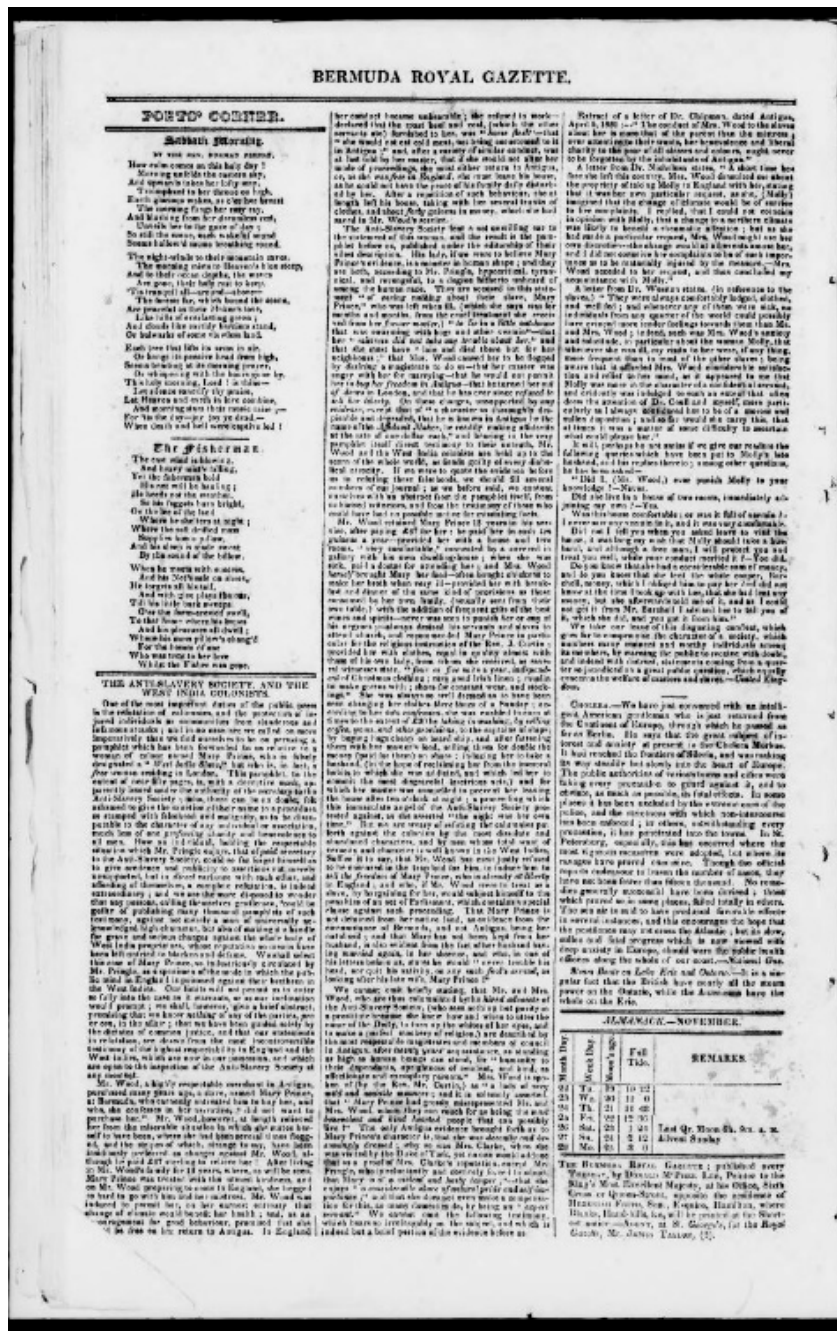


Figura 1. Articolo pubblicato su *Bermuda Royal Gazette*, 22 novembre 1831. Nel testo l'autore difendeva a spada tratta la posizione di John Wood, padrone di Mary Prince, il quale voleva impedire a quest'ultima di fare ritorno nei Caraibi come donna libera.

Il testo di Mary Prince affronta con forza e lucidità alcune delle più scabrose tematiche della condizione schiavile, offrendo al lettore ottocentesco – e ancor oggi a noi – una

character of a society, which numbers many eminent and worthy individuals among its members, be warning the public to receive with doubt, and indeed with distrust, statements coming from a quarter so jaundiced on a great public question, which equally concerns the welfare of masters and slaves.— United Kingdom». Cfr. *Bermuda Royal Gazette*, 22 novembre 1831, p. 4.

testimonianza di straordinaria potenza emotiva. Uno dei nuclei più rilevanti dell'opera è la descrizione delle violenze fisiche subite dalla stessa Mary e dagli altri schiavi che la circondavano. La narrazione non edulcora la crudezza dei fatti: al contrario, Mary Prince riporta minuziosamente le punizioni corporali e le torture inflitte dai padroni, svelando al pubblico britannico la realtà brutale nascosta dietro la facciata "domestica" della schiavitù coloniale. La punizione corporale, soprattutto se brutale, era un modo che i colonizzatori avevano per legittimare e perpetuare la relazione di subordinazione – non solo culturale ma anche etnica e sociale - tra padrone ed assoggettato¹³. In pagine di forte impatto, ella ricorda, ad esempio, le quotidiane flagellazioni subite durante la sua giovinezza al servizio del capitano Ingham e di sua moglie:

Spogliarmi nuda, appendermi per i polsi e lacerare la mia carne con il nerbo di bue era una punizione ordinaria, inflitta anche per la più lieve mancanza. La mia padrona mi derubava spesso persino delle ore destinate al sonno. Era solita restare sveglia fino a tarda notte, non di rado fino al mattino; e allora io dovevo restare in piedi a un banco a lavare per gran parte della notte, oppure a cardare lana e cotone. Più di una volta sono crollata, vinta dal sonno e dalla fatica, finché non venivo ridestata da uno stato di torpore dal colpo della frusta e costretta a rialzarmi per riprendere il lavoro¹⁴.

Questa agghiacciante normalità della violenza emerge continuamente nel racconto. Mary viene frustata per le ragioni più futili - un vaso inavvertitamente rotto, una pausa durante il lavoro - ed è costretta a lavorare fino allo sfinimento sotto la minaccia costante dello scudiscio. Un episodio particolarmente drammatico è la sorte toccata alla sua compagna di schiavitù, Hetty, una donna incinta che, per una piccola mancanza, viene legata a un albero e flagellata a sangue dal padrone. Mary narra che Hetty partorì prematuramente un bambino morto e che in breve tempo morì anch'ella per le conseguenze dei maltrattamenti, liberandosi solo con la morte da una vita di stenti e percosse:

La povera Hetty, mia compagna di schiavitù, era molto affettuosa con me, e io ero solita chiamarla zia. Essa conduceva un'esistenza miserrima e la sua morte avvenne (così almeno credevano e dicevano tutti gli schiavi) per via delle terribili punizioni che ricevette dal mio padrone mentre era incinta. Accadde nel modo seguente. Una delle mucche riuscì a fuggire strappando la corda dal palo a cui Hetty l'aveva legata. Il mio padrone andò su tutte le furie e ordinò che la povera sventurata fosse spogliata completamente nuda, nonostante la gravidanza, e legata a un albero nel cortile. Quindi la frustò con quanta forza poté, colpendola sia con la frusta sia con il nerbo di bue, finché il suo corpo non fu tutto un fiotto di sangue. Si fermò, e poi ricominciò

¹³ S. PEABODY, K. GRINBERG, *Slavery, Freedom, and the Law in the Atlantic World: A Brief History with Documents*, Boston, Bedford-St. Martins, 2007; M.W. GHACHEM, *Prosecuting torture: The strategic ethics of slavery in pre-revolutionary saint-Domingue (Haiti)*, in «Law and History Review», 29, 4, 2011, pp. 985-1029; K.A. ADAMS, *Psychohistory and slavery: Preliminary issues*, in «The Journal of psychohistory», 43, 2, 2015, pp. 110-119; G. PATISSO, *Codici neri: la legislazione schiavista nelle colonie d'oltremare (secoli XVI-XVIII)*, Roma, Carocci, 2019; T. BURNARD, D. COLEMAN, *The savage slave mistress: Punishing women in the British Caribbean, 1750-1834*, in «Atlantic Studies», 19, 1, 2022, pp. 34-59.

¹⁴ «To strip me naked - to hang me up by the wrists and lay my flesh open with the cow-skin, was an ordinary punishment for even a slight offence. My mistress often robbed me too of the hours that belong to sleep. She used to sit up very late, frequently even until morning; and I had then to stand at a bench and wash during the greater part of the night, or pick wool and cotton; and often I have dropped down overcome by sleep and fatigue, till roused from a state of stupor by the whip, and forced to start up to my tasks», in M. PRINCE, *The History of Mary Prince, a West Indian Slave, Related by Herself*, London, Published By F. Westley and A.H. Davis, 1831, p. 7. La traduzione nel corpo del testo è mia.

a percuoterla ancora e ancora. Le sue grida erano strazianti. La conseguenza fu che la povera Hetty partorì prima del tempo. Dopo un travaglio durissimo, diede alla luce un bambino morto. Dopo il parto sembrò in parte riprendersi, tanto che fu nuovamente frustata più volte sia dal padrone sia dalla padrona; ma non recuperò mai la forza di un tempo. Poco dopo il suo corpo e le sue membra si gonfiarono enormemente; rimase stesa su una stuoia nella cucina, finché l'acqua non le fuoriuscì dal corpo ed ella morì. Tutti gli schiavi dicevano che la morte era stata una liberazione per la povera Hetty. Io piansi molto per la sua fine. Il modo in cui avvenne mi riempì di orrore. Non riuscivo a sopportarne il pensiero, e tuttavia quell'immagine rimase presente alla mia mente per molti giorni.

Dopo la morte di Hetty, tutto il suo lavoro ricadde su di me, oltre al mio. Dovevo mungere undici mucche ogni mattina prima dell'alba, seduta tra le erbacce umide; badare al bestiame come ai bambini; e occuparmi di tutte le faccende domestiche. Non vi era fine alle mie fatiche, non vi era fine alle percosse. Mi coricavo la sera e mi alzavo al mattino nel timore e nel dolore; e spesso desideravo che, come la povera Hetty, potessi sfuggire a quella crudele schiavitù e trovare riposo nella tomba¹⁵.

Non meno crudele fu la vicenda che Mary visse anni dopo a Turks Island: qui, sotto il dominio del padrone noto come Mr. D__, gli schiavi delle saline subivano punizioni indicibili. Oltre alle frustate inflitte (lo stesso D__ "assisteva impassibile" alle esecuzioni delle pene, quasi inerte alle grida e al sangue versato)¹⁶, Mary ricorda che i sorveglianti, ed alle volte il medesimo *dominus*, infliggevano ulteriori supplizi ai lavoratori delle saline: ad esempio, versando acqua e sale sulle piaghe aperte delle frustate, provocavano dolori lancinanti e infezioni purulente¹⁷.

¹⁵ «Poor Hetty, my fellow slave, was very kind to me, and I used to call her my Aunt; but she led a most miserable life, and her death was hastened (at least the slaves all believed and said so,) by the dreadful chastisement she received from my master during her pregnancy. It happened as follows. One of the cows had dragged the rope away from the stake to which Hetty had fastened it, and got loose. My master flew into a terrible passion, and ordered the poor creature to be stripped quite naked, notwithstanding her pregnancy, and to be tied up to a tree in the yard. He then flogged her as hard as he could lick, both with the whip and cow-skin, till she was all over streaming with blood. He rested, and then beat her again and again. Her shrieks were terrible. The consequence was that poor Hetty was brought to bed before her time, and was delivered after severe labour of a dead child. She appeared to recover after her confinement, so far that she was repeatedly flogged by both master and mistress afterwards; but her former strength never returned to her. Ere long her body and limbs swelled to a great size; and she lay on a mat in the kitchen, till the water burst out of her body and she died. All the slaves said that death was a good thing for poor Hetty; but I cried very much for her death. The manner of it filled me with horror. I could not bear to think about it; yet it was always present to my mind for many a day. After Hetty died all her labours fell upon me, in addition to my own. I had now to milk eleven cows every morning before sunrise, sitting among the damp weeds; to take care of the cattle as well as the children; and to do the work of the house. There was no end to my toils—no end to my blows. I lay down at night and rose up in the morning in fear and sorrow; and often wished that like poor Hetty I could escape from this cruel bondage and be at rest in the grave», in *Ibidem*. La traduzione nel corpo del testo è mia.

¹⁶ «Mr. D—— was usually quite calm. He would stand by and give orders for a slave to be cruelly whipped, and assist in the punishment, without moving a muscle of his face; walking about and taking snuff with the greatest composure. Nothing could touch his hard heart—neither sighs, nor tears, nor prayers, nor streaming blood; he was deaf to our cries, and careless of our sufferings. Mr. D—— has often stripped me naked, hung me up by the wrists, and beat me with the cow-skin, with his own hand, till my body was raw with gashes. Yet there was nothing very remarkable in this; for it might serve as a sample of the common usage of the slaves on that horrible island», in M. PRINCE, *The History of Mary Prince, a West Indian Slave...*, cit., p. 10. La traduzione nel corpo del testo è mia.

¹⁷ «Mr. D—— had a slave called old Daniel, whom he used to treat in the most cruel manner. Poor Daniel was lame in the hip, and could not keep up with the rest of the slaves; and our master would order him to be stripped and laid down on the ground, and have him beaten with a rod of rough briar till his skin was

Queste punizioni corporali presentano spesso anche un lato di violenza sessuale e di genere¹⁸: la narrazione riferisce come le schiave venissero sovente denudate in pubblico prima della fustigazione – un atto umiliante, che cancellava ogni pudore – e costrette a subire molestie fisiche anche da parte delle padrone. Pur nei limiti imposti dal pudore dell'epoca, si coglie nel testo la consapevolezza che la donna schiava era doppiamente vulnerabile: esposta non solo alla violenza “ordinaria” riservata a tutti gli schiavi, ma anche agli abusi sessuali dei padroni¹⁹ e all'invidia punitiva delle padrone. Si pensi al già

quite red and raw. He would then call for a bucket of salt, and fling upon the raw flesh till the man writhed on the ground like a worm, and screamed aloud with agony. This poor man's wounds were never healed, and I have often seen them full of maggots, which increased his torments to an intolerable degree. He was an object of pity and terror to the whole gang of slaves, and in his wretched case we saw, each of us, our own lot, if we should live to be as old. Oh the horrors of slavery!—How the thought of it pains my heart! But the truth ought to be told of it; and what my eyes have seen I think it is my duty to relate; for few people in England know what slavery is. I have been a slave—I have felt what a slave feels, and I know what a slave knows; and I would have all the good people in England to know it too, that they may break our chains, and set us free. Mr. D—— had another slave called Ben. He being very hungry, stole a little rice one night after he came in from work, and cooked it for his supper. But his master soon discovered the theft; locked him up all night; and kept him without food till one o'clock the next day. He then hung Ben up by his hands, and beat him from time to time till the slaves came in at night. We found the poor creature hung up when we came home; with a pool of blood beneath him, and our master still licking him. But this was not the worst. My master's son was in the habit of stealing the rice and rum. Ben had seen him do this, and thought he might do the same, and when master found out that Ben had stolen the rice and swore to punish him, he tried to excuse himself by saying that Master Dickey did the same thing every night. The lad denied it to his father, and was so angry with Ben for informing against him, that out of revenge he ran and got a bayonet, and whilst the poor wretch was suspended by his hands and writhing under his wounds, he run it quite through his foot. I was not by when he did it, but I saw the wound when I came home, and heard Ben tell the manner in which it was done. I must say something more about this cruel son of a cruel father. He had no heart no fear of God; he had been brought up by a bad father in a bad path, and he delighted to follow in the same steps. There was a little old woman among the slaves called Sarah, who was nearly past work; and, Master Dickey being the overseer of the slaves just then, this poor creature, who was subject to several bodily infirmities, and was not quite right in her head, did not wheel the barrow fast enough to please him. He threw her down on the ground, and after beating her severely, he took her up in his arms and flung her among the prickly-pear bushes, which are all covered over with sharp venomous prickles. By this her naked flesh was so grievously wounded, that her body swelled and festered all over, and she died a few days after. In telling my own sorrows, I cannot pass by those of my fellow-slaves—for when I think of my own griefs, I remember theirs», in Ivi, pp. 11-12.

¹⁸ Tali inflessioni perverse sono state già ben documentate in diversi studi che hanno confermato la stretta relazione tra pulsioni sessuali e violenza padronale. Su tali questioni si vedano, in particolare, D.M. SOMMERVILLE, *Rape & Race in the Nineteenth-Century South*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2004; D. BERRY, L.M. HARRIS (eds), *Sexuality and slavery: Reclaiming intimate histories in the Americas*, Amherst, University of Georgia Press, 2018; R.A. FEINSTEIN, *When rape was legal: The untold history of sexual violence during slavery*, London-New York, Routledge, 2018; S. EAVES, *Sexual Violence and American Slavery: The Making of a Rape Culture in the Antebellum South*, Chapel Hill, University of North Carolina Press Books, 2024.

¹⁹ Molto significativo a questo proposito è il passo in cui Mary racconta che un suo padrone tentava di creare situazioni di promiscuità probabilmente per poter intrattenere con lei dei rapporti sessuali: «He had an ugly fashion of stripping himself quite naked, and ordering me then to wash him in a tub of water. This was worse to me than all the licks. Sometimes when he called me to wash him I would not come, my eyes were so full of shame. He would then come to beat me. One time I had plates and knives in my hand, and I dropped both plates and knives, and some of the plates were broken. He struck me so severely for this, that at last I defended myself, for I thought it was high time to do so. I then told him I would not live longer with him, for he was a very indecent man - very spiteful, and too indecent; with no shame for his servants, no shame for his own flesh. So I went away to a neighbouring house and sat down and cried till the next morning, when I went home again, not knowing what else to do», in M. PRINCE, *The History of Mary Prince, a West Indian Slave...*, cit., p. 13.

citato episodio del matrimonio di Mary: la sua padrona, infuriata all'idea che la schiava potesse dedicare attenzioni a un uomo libero invece che riversarle interamente sul servizio, incaricò il marito di flagellarla a sangue con la frusta da cavallo, infliggendole una punizione tanto brutale quanto arbitraria. In questo modo la signora Wood intendeva riaffermare il proprio controllo assoluto sul corpo e sulla sessualità della schiava, negandole di fatto qualsiasi indipendenza affettiva²⁰.

Un secondo grande tema che emerge dall'autobiografia di Mary Prince è la distruzione dei legami familiari e affettivi operata dal sistema schiavista. Fin dalle prime pagine, la narratrice insiste sulla sofferenza causata dalla vendita e separazione forzata da genitori, fratelli, coniugi. La sua infanzia felice accanto alla madre e ai fratellini viene brutalmente interrotta quando, a malapena dodicenne, Mary viene venduta a un nuovo padrone e portata via dalla casa materna. Il distacco è descritto con toni commoventi: la ragazza piange disperatamente, «pensavo che il mio giovane cuore si sarebbe spezzato»²¹, scrive, nel baciare l'ultima volta la madre e i fratelli prima di essere condotta via. Da quel momento in poi Mary dovrà più volte subire traumi di questo tipo: non rivedrà quasi mai i suoi familiari (se non per un incontro fugace e straziante con la madre anni dopo, quando entrambe – senza saperlo – si ritroveranno schiave sulla medesima isola), e persino quando riuscirà a costruirsi un legame coniugale esso verrà osteggiato e in ultimo spezzato dalla schiavitù.

La Prince offre una riflessione generale su questa condizione, smascherando il pregiudizio razzista che negava agli schiavi perfino la capacità di provare sentimenti: «i bianchi che possiedono schiavi pensano che noi neri siamo come bestiame, privi di affetti naturali. Ma il mio cuore mi dice tutt'altro»²². In questo passaggio, uno dei più rappresentativi di tutta l'opera il volume, la schiava rivendica l'umanità sua e del suo popolo contro l'ideologia schiavista: gli africani in catene non sono “bruti” insensibili²³, come pretendevano molti proprietari, bensì esseri umani dotati di sentimenti, feriti irreparabilmente dalla violenza di un sistema economico-sociale che li considerava non altro che cose.

L'immagine degli schiavi venduti e separati come capi di bestiame ritorna più volte nell'opera, a sottolineare come uno degli effetti più disumanizzanti della schiavitù fosse

²⁰ Il controllo della sessualità delle schiave da parte delle padrone era una pratica che serviva a riaffermare il potere assoluto di queste ultime sulle prime. Diversi studi hanno evidenziato come tale fenomeno fosse tutt'altro che raro nelle società schiaviste nate nel Nuovo Mondo. In particolare, su queste tematiche si vedano H. MCD BECKLES, *White Women and Slavery in the Caribbean*, in «History Workshop», 36, 1993, pp. 66-82; J.M. SPEAR, *Colonial intimacies: legislating sex in French Louisiana*, in «The William and Mary Quarterly», 60, 1, 2003, pp. 75-98; B.N. NEWMAN, *Gender, Sexuality and the Formation of Racial Identities in the Eighteenth-Century Anglo-Caribbean World*, in «Gender & History», 22, 3, 2010, pp. 585-602; J.E. MORGAN, «Concubines», «Mistresses», «Wives»: Questions of Intimacy, Violence, and Power in the British Atlantic and US South, in «Slavery & Abolition», 2025, pp. 1-21.

²¹ «I kissed my mother and brothers and sisters, I thought my young heart would break, it pained me so. But there was no help; I was forced to go», in M. PRINCE, *The History of Mary Prince, a West Indian Slave...*, cit., p. 2. La traduzione nel corpo del testo è mia.

²² «Oh, the Buckra people who keep slaves think that black people are like cattle, without natural affection. But my heart tells me it is far otherwise», in Ivi, p. 9.

²³ Nella comune accezione degli schiavisti, gli assoggettati africani erano considerati al pari di animali, barbari senza alcuna cultura e pertanto inabili ad essere integrati in società civilizzate come quelle europee. Su tali argomenti si vedano, in particolare, J. WALVIN, *Slaves and slavery: the British colonial experience*, Manchester, Manchester University Press, 1992; W.D. JORDAN, *White over black: American attitudes toward the Negro, 1550-1812*, Chapel Hill, University of North Carolina Press Books, 2013; A.J. BARKER, *The African Link: British Attitudes in the Era of the Atlantic Slave Trade, 1550-1807*, London-new York, Routledge, 2022.

proprio la distruzione programmatica dei nuclei familiari. La stessa Mary – che nelle Bermuda accudiva teneramente i bambini della sua prima padrona ed era cresciuta giocando con la piccola Betsey, verso cui provava affetto sincero – sperimenta col tempo l'impossibilità di avere figli propri e una famiglia: qualsiasi legame personale viene continuamente violato dall'onnipotenza dei padroni, che possono disporre delle persone come beni mobili, scambiandoli, vendendoli, spostandoli a piacimento.

Accanto alle violenze fisiche e morali, Mary Prince offre nel suo racconto anche un vivido quadro delle condizioni di lavoro e di vita degli schiavi. In particolare, le pagine dedicate al lavoro nelle saline di Turks Island costituiscono una testimonianza di grande rilievo, uno dei pochi resoconti in prima persona di una donna schiava impiegata in quella dura mansione. Mary descrive minuziosamente la routine massacrante imposta ai gruppi di schiavi impiegati nella produzione del sale²⁴: si iniziava prima dell'alba, con acqua salmastra fino alle ginocchia per ore, sotto un sole tropicale implacabile che «bruciava sulla testa come fuoco»²⁵ e causava piaghe sulla pelle esposta; i piedi e le gambe, continuamente a mollo nella salamoia, sviluppavano bolle e ulcere dolorosissime («che arrivavano fino all'osso») e la sera gli schiavi collassavano sfiniti. Il riposo notturno, tuttavia, era breve e di pessima qualità: a Turks Island gli schiavi dormivano in baracche fatiscenti, su tavole di legno come, e chi – come Mary – aveva le gambe piagate dal sale non trovava requie sul duro giaciglio. Nonostante il lavoro già estenuante, i padroni esigevano sempre di più: spesso la notte portava ulteriore fatica, poiché gli schiavi venivano costretti a turni straordinari (ad esempio per caricare le navi di sacchi di sale fino all'alba) senza alcuna pietà per la loro condizione. Mary ricorda di non aver mai avuto un vero giorno di riposo: persino la domenica – che in teoria avrebbe dovuto essere libera – era in parte occupata da lavori domestici o dalla necessità, per gli schiavi, di procurarsi cibo extra andandolo a comprare al mercato.

In generale, il suo racconto dipinge la vita schiavile come una esistenza di fatiche incessanti e privazioni materiali: cibo frugale (mais e acqua), alloggi precari, abiti logori, cure mediche inesistenti. Eppure, anche in mezzo a tale abbruttimento forzato, Mary

²⁴ «My new master was one of the owners or holders of the salt ponds, and he received a certain sum for every slave that worked upon his premises, whether they were young or old. This sum was allowed him out of the profits arising from the salt works. I was immediately sent to work in the salt water with the rest of the slaves. This work was perfectly new to me. I was given a half barrel and a shovel, and had to stand up to my knees in the water, from four o'clock in the morning till nine, when we were given some Indian corn boiled in water, which we were obliged to swallow as fast as we could for fear the rain should come on and melt the salt. We were then called again to our tasks, and worked through the heat of the day; the sun flaming upon our heads like fire, and raising salt blisters in those parts which were not completely covered. Our feet and legs, from standing in the salt water for so many hours, soon became full of dreadful boils, which eat down in some cases to the very bone, afflicting the sufferers with great torment. We came home at twelve; ate our corn soup, called blawly, as fast as we could, and went back to our employment till dark at night. We then shovelled up the salt in large heaps, and went down to the sea, where we washed the pickle from our limbs, and cleaned the barrows and shovels from the salt. When we returned to the house, our master gave us each our allowance of raw Indian corn, which we pounded in a mortar and boiled in water for our suppers. We slept in a long shed, divided into narrow slips, like the stalls used for cattle. Boards fixed upon stakes driven into the ground, without mat or covering, were our only beds. On Sundays, after we had washed the salt bags, and done other work required of us, we went into the bush and cut the long soft grass, of which we made trusses for our legs and feet to rest upon, for they were so full of the salt boils that we could get no rest lying upon the bare boards. Though we worked from morning till night, there was no satisfying Mr. D——. I hoped, when I left Capt. I, that I should have been better off, but I found it was but going from one butcher to another», in M. PRINCE, *The History of Mary Prince, a West Indian Slave...*, cit., p. 10.

²⁵ Ivi, p. 10. La traduzione nel corpo del testo è mia.

Prince individua delle risorse interiori per resistere. Una di queste è la fede religiosa. Durante la sua permanenza ad Antigua, Mary entra in contatto con i missionari moravi e riceve un'educazione cristiana: impara a leggere brani della Bibbia, viene battezzata e soprattutto trova conforto nel messaggio evangelico di uguaglianza e speranza. «Non seppi di avere tanti peccati finché non andai in chiesa»²⁶, confessa, riconoscendo come la religione le abbia dato anche una nuova coscienza morale di sé; ma lungi dal generare rassegnazione, questa coscienza alimenta in lei il desiderio di redenzione e libertà.

Mary prega Dio di alleviare le sue sofferenze e, nei momenti più bui – come dopo la morte di Hetty o durante le malattie che la colpiscono a più riprese – sembra aggrapparsi alla fede come strumento di resilienza. La comunità morava le offre anche solidarietà concreta (ad esempio alcune donne della Chiesa l'aiutano quando è inferma a Londra), dimostrando l'importanza della rete religiosa per gli schiavi. La religione fornisce a Mary Prince un linguaggio per interpretare la propria vicenda non solo in termini di sventura personale, ma come parte di una più ampia lotta tra il bene e il male: da un lato l'avidità e la crudeltà umana che creano l'istituzione della schiavitù, dall'altro la giustizia divina che, prima o poi, riscatterà gli oppressi.

La pubblicazione di *The History of Mary Prince* nel 1831 fornì agli attivisti antischiavisti uno strumento retorico e propagandistico di eccezionale potenza: per la prima volta in Gran Bretagna, come detto in apertura di questo saggio, una donna schiava prendeva la parola in prima persona, offrendo una descrizione “dal vivo” delle atrocità della schiavitù coloniale.

Ciò avveniva mentre in Parlamento infuriava il dibattito finale sulla possibile emancipazione degli schiavi nelle colonie: in quegli stessi anni (1829–1833) comitati e parlamentari abolizionisti cercavano di convincere l'opinione pubblica e i politici più riluttanti della necessità di porre fine a un'istituzione disumana. Le testimonianze dirette come quella di Mary Prince furono decisive in questo processo, perché colmavano un vuoto emotivo e conoscitivo²⁷: di fronte ai resoconti statistici, ai pamphlet polemici e ai sermoni astratti, la voce di un'ex-schiava che narrava in modo semplice ma incisivo la propria vita di sofferenze rappresentava una prova difficilmente confutabile della malvagità intrinseca del sistema schiavistico.

La *History* di Mary Prince ebbe, con ogni probabilità, un effetto galvanizzante sulla campagna abolizionista britannica, mobilitando l'indignazione dell'opinione pubblica²⁸. Il suo successo editoriale immediato – tre edizioni in pochi mesi – testimonia come il pubblico inglese fosse scosso dal racconto di Mary. Questo testo e altre memorie di schiavi (come le autobiografie di Ottobah Cugoana e Olaudah Equiano, pubblicati qualche decennio prima) fornirono argomenti morali potentissimi ai fautori dell'abolizione, mostrando ai lettori che cosa significava realmente vivere la schiavitù.

Nell'agosto 1833 il Parlamento approvò finalmente lo *Slavery Abolition Act* che aboliva la schiavitù nelle colonie britanniche: sebbene si sia trattato dell'esito di un lungo processo politico, è indubbio che le voci come quella di Mary Prince abbiano contribuito a creare il clima favorevole al cambiamento, dando un volto umano alla causa

²⁶ Ivi, p. 17. La traduzione nel corpo del testo è mia.

²⁷ D.D. BRUCE JR, *Slave Narratives and Historical Understanding*, in J. Ernest (ed), *The Oxford Handbook of the African American Slave Narrative*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 59-60; R. Hanley, *Beyond Slavery and Abolition: Black British Writing, c. 1770–1830*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

²⁸ B. CAREY, *British Abolitionism and the Rhetoric of Sensibility: writing, sentiment and slavery, 1760–1807*, London, Springer, 2005.

abolizionista. In sede sia parlamentare sia culturale, le *slave narratives* fecero comprendere ai contemporanei che gli schiavi non erano astrazioni esotiche né meri numeri, ma persone che soffrivano e lottavano per la libertà. Mary Prince, con la forza della sua testimonianza, divenne dunque un simbolo di questa presa di coscienza:

Sono furibonda e provo un grande dolore quando sento alcune persone in questo paese dire che gli schiavi non meritano un destino migliore e non vogliono essere liberi. Molti si fanno abbindolare da dicerie che vengono da lontano, da persone che li ingannano e dicono che gli schiavi sono felici. Io vi dico: non è così. Come possono essere felici gli schiavi quando hanno la cavezza al collo e la frusta sulla schiena? Come possono essere felici quando sono umiliati e considerati al pari di bestie? Come possono essere felici quando sono separati dalle loro madri, dai loro mariti, dai loro figli e dalle loro sorelle, trattati come il bestiame che viene venduto e separato? È forse una felicità per il negriero prendere sua moglie, sua sorella o suo figlio, spogliarli, e frustarli in modo così vergognoso? [...]. Non c'è alcun pudore o decenza mostrata dal proprietario ai suoi schiavi; uomini, donne e bambini sono trattati allo stesso modo. Da quando sono qui mi sono spesso chiesta come gli inglesi possano andare nelle Indie Occidentali e comportarsi in modo così bestiale. Ho pensato che quando vanno nelle Indie Occidentali, gli inglesi dimenticano Dio e ogni sentimento di vergogna, dal momento che possono pensare e compiere tali cose. Legano gli schiavi come maiali, li amministrano come bestiame, e li frustano più di come farebbero con maiali, cavalli o animali di questo tipo. Eppure, tornando a casa e dicono e fanno credere a molte brave persone che gli schiavi non vogliono uscire dalla schiavitù. Dicendo così, ammantano di menzogna la verità. Non è così. [...] Questa è schiavitù. L'ho raccontata a tutti gli inglesi perché essi possano conoscere la verità. Spero che non smetteranno mai di pregare Dio, e di chiamare a gran voce il grande Re d'Inghilterra, finché tutti i poveri neri siano liberati e la schiavitù sia abolita per sempre²⁹.

²⁹ M. PRINCE, *The History of Mary Prince, a West Indian Slave...*, cit., p. 23. La traduzione nel corpo del testo è mia.

Fisiocrati e schiavitù. Contraddizioni e conflitti

SIMONA PISANELLI

Introduzione

Nonostante la sua breve durata (1757-1776), la scuola fisiocratica – guidata da François Quesnay – si è guadagnata un ruolo di primaria importanza nella storia del pensiero economico, per aver proposto nuove categorie analitiche e promosso politiche economiche opposte a quelle dominanti nel regno di Luigi XV¹. Indicando il settore dell'agricoltura come l'unica vera fonte del *produit net* e promuovendo rapporti commerciali improntati al principio del *laissez faire*, i fisiocrati chiarirono che le politiche mercantiliste e i monopoli soddisfacevano gli interessi commerciali dei mercanti, negando ogni vantaggio alle altre categorie di cittadini.

Sul piano filosofico-giuridico, il caposcuola Quesnay condivideva la visione giusnaturalista del co-fondatore della fisiocrazia, il marchese Victor Riqueti de Mirabeau, incontrato all'epoca in cui questi era già famoso per aver pubblicato *L'Ami des hommes: ou traité de la population* (1756). Entrambi credevano nell'idea che la felicità, pubblica e privata, sarebbe stata tanto maggiore quanto più le leggi positive si fossero uniformate alle leggi naturali. Ciò implicava che a determinare la posizione specifica degli individui all'interno della società fosse la provvidenza e che lo stato di eguaglianza tra di loro non fosse indispensabile al perseguimento dell'armonia sociale². Tuttavia, il livello di ingiustizia raggiunto in determinati contesti appariva tale da non essere coerente con gli sviluppi e le finalità del secolo dei Lumi. Era questo il caso delle colonie caraibiche in cui i rapporti sociali, ma anche quelli commerciali, erano viziati da rapporti di produzione basati sull'organizzazione schiavile del lavoro. L'istituto della schiavitù, che era in contrasto sia con lo spirito illuministico sia con la campagna anti-mercantilista dei fisiocrati, fu al centro di un intenso dibattito.

Il presente articolo intende evidenziare che, a dispetto di una tendenza generalmente abolizionista, dalle riflessioni economiche condotte nel microcosmo fisiocratico emersero, a volte, sorprendenti argomentazioni a favore dell'impiego di schiavi nelle colonie. A tal proposito, verranno illustrati: lo scambio di opinioni tra quattro membri della famiglia Mirabeau che, con modalità differenti, entrarono in contatto col tema della schiavitù (§ 1); la polemica tra Dupont de Nemours e Turgot scaturita durante la collaborazione editoriale di lunga data tra i due (§ 2); e, infine, l'esperienza di “conflitto interiore” sperimentata da Le Mercier de la Rivière e Pierre Poivre, nominati intendenti coloniali dal sovrano (§ 3).

¹ P. STEINER, *Physiocracy and French Pre-Classical Political Economy*, in W.J. SAMUELS, J.E. BIDDLE, J.B. DAVIS (a cura di) *A Companion to The History of Economic Thought*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, p. 64.

² V. GIOIA, *Diseguaglianze e sviluppo. Le radici antiche di un problema attuale*, in B. GIOVANOLA (a cura di) *Etica pubblica, giustizia sociale, diseguaglianze*, Roma, Carocci editore, 2016, pp. 41-51.

La famiglia Mirabeau su colonie e schiavitù

Stando all'impostazione giusnaturalista condivisa con François Quesnay, il marchese Victor Riqueti di Mirabeau avrebbe dovuto accettare la «disgrazia» della schiavitù come «naturale» imposizione su quella «classe d'uomini particolari» che sono indelebilmente marcati dal colore (nero) della pelle³. Tuttavia, come accennato nell'introduzione, la sua formazione illuminista gli impediva di accettare a-criticamente l'istituto della schiavitù, che appariva iniquo non solo sul piano etico, ma anche su quello economico⁴. La sua attenzione si concentrava, in particolare, su due ordini di problemi: i costi legati all'acquisto e al controllo di schiavi; la mancata propensione all'innovazione del settore agricolo, che la Fisiocrazia riteneva essere l'unico produttivo di surplus.

Per quanto riguarda il primo aspetto, il costo d'acquisto degli schiavi era elevato di per sé. A ciò, osservava V. Mirabeau, si aggiungeva il fatto che tali costi andavano sostenuti ripetutamente in periodi di tempo brevi, per almeno due ragioni. Da una parte, gli schiavi – che subivano trattamenti crudeli da parte dei sorveglianti – morivano in giovane età. Dall'altra, non si poteva contare sulla riproduzione *in loco* della manodopera schiavile, a causa delle frequenti interruzioni di gravidanza registrate tra le schiave. Queste ultime, che sostituivano gli uomini – esausti per il lavoro nelle piantagioni – nella cura dei piccoli appezzamenti di terreno concessi dai padroni per la soddisfazione dei loro bisogni primari, preferivano limitare il numero delle nascite, ricorrendo alla pratica dell'aborto. Una pratica proibita in caso di gravidanze dovute all'alto numero di abusi sessuali che i padroni consumavano ai danni delle schiave. Il divieto di abortire non implicava il riconoscimento di questi bambini come figli legittimi dei padroni, bensì l'ingrossamento delle file di schiavi. Sebbene questa potesse apparire come soluzione percorribile per garantire la riproduzione *in loco* di manodopera schiavile, V. Mirabeau considerava l'altra faccia della medaglia: qualora l'equilibrio demografico tra padroni e schiavi fosse venuto meno a favore di questi ultimi, essi – sempre più numerosi – avrebbero potuto convogliare il loro risentimento collettivo in forme di ribellione organizzate, nel tentativo di sovvertire l'ordine nelle colonie.

Il secondo aspetto che V. Mirabeau enfatizzava, osservando l'organizzazione del lavoro nelle colonie, era la scarsa produttività del settore agricolo, anch'essa originata da almeno due fenomeni. Il primo era l'impiego di sorveglianti per gestire il lavoro degli schiavi nelle piantagioni, un impiego che non solo era costoso, ma determinava una routine avversa all'innovazione dei processi produttivi. Il secondo fenomeno consisteva nella sempre maggiore tendenza degli uomini di colore più industriosi a confluire nel settore artigianale. In questo modo, essi non solo lasciavano sguarnito il settore agricolo, ma entravano in concorrenza con gli immigrati europei, cui era tradizionalmente riservato il lavoro nel settore artigianale. Come vedremo, questo aspetto critico fu oggetto di attenzione anche da parte di Mercier de la Rivière, nell'ambito della sua funzione di *intendant* dell'isola della Martinica.

Pur essendo convinto che l'abolizione della schiavitù fosse un obiettivo da raggiungere, V. Mirabeau era consapevole che – contro la resistenza dei numerosi sostenitori dell'organizzazione schiavile del lavoro (che intendevano, anzi, estenderla altrove) – era

³ V. DE MIRABEAU, *L'Ami des Hommes, ou Traité de la Population*. Avignon, s.e., 1756, p. 147.

⁴ Contrariamente a quanto affermato da Pernille Røge, secondo cui Victor Mirabeau non era interessato all'aspetto propriamente economico della schiavitù (P. RØGE, *Economistes and the Reinvention of Empire. France in the Americas and Africa, c. 1750-1802*, Cambridge, Cambridge University Press, 2019, p. 65), egli sviluppò un ragionamento condiviso da molti altri intellettuali dell'epoca.

impossibile «distruggere con un solo colpo gli abusi già radicati nella natura delle cose»⁵. Come già avevano fatto Voltaire e Montesquieu (discutendo soprattutto gli aspetti etici, filosofici e giuridici), V. Mirabeau suggeriva una transizione graduale degli schiavi verso il mercato del lavoro libero sulla base di considerazioni specificamente economiche. Se la vera fonte della ricchezza stava nella specializzazione produttiva in agricoltura, promossa dagli imprenditori, l'innovazione e il progresso tecnologico andavano considerati come gli elementi decisivi per l'avvio di un circolo virtuoso dello sviluppo che investisse l'intera società. L'immagine di una vita florida e felice nelle colonie avrebbe consentito di attirare un più considerevole numero di europei rispetto alle prime incerte fasi della colonizzazione, fino a rendere preferibile l'impiego di «coltivatori stipendiati» rispetto a quello di «schiavi comprati a molto caro prezzo» e «spesso infedeli»⁶. Una volta raggiunto un livello apprezzabile di sviluppo del settore primario, il progresso economico si sarebbe propagato automaticamente al settore dell'artigianato.

Negli stessi anni in cui Victor de Mirabeau pubblicava la sua opera più famosa, altri membri della famiglia entravano in contatto con la realtà coloniale. Con ruoli e in forme differenti, il fratello Jean-Antoine Riqueti de Mirabeau e i figli di Victor – conte Honoré Gabriel Riqueti e visconte André Boniface Louis Riqueti – si inserivano nel dibattito sull'abolizionismo, rendendo evidente ancora una volta la complessità ed eterogeneità delle posizioni.

Già prefetto e intendente della Martinica e governatore generale delle Îles du Vent, nel 1753, Jean-Antoine Riqueti de Mirabeau fu nominato governatore della Guadalupa. Durante il suo incarico, egli inviava dettagliate descrizioni della vita economico-sociale della colonia al fratello Victor, dimostrando una spiccata sensibilità non solo per le preoccupanti sorti della madrepatria, che continuava incautamente a investire capitali in operazioni poco redditizie, ma anche per lo scarso benessere di cui godevano i soggetti coinvolti a più livelli nei processi di colonizzazione⁷.

A. Mirabeau si preoccupava, innanzitutto, che la colonia che egli governava non rappresentasse una fonte di debiti per la madrepatria, che – specie a causa dell'alto tasso di mortalità a bordo delle navi negriere – incrementava la già considerevole spesa sostenuta per acquistare schiavi africani a costi elevati. Era sua opinione, inoltre, che le notizie dei naufragi delle navi negriere avrebbero, potuto scoraggiare la circolazione delle merci lungo la rotta atlantica, impedendo alla madrepatria di realizzare scambi con le Indie Occidentali.

In secondo luogo, A. Mirabeau esprimeva preoccupazione per le conseguenze negative della schiavitù, che accomunavano i coloni e gli schiavi, entrambi vittime di un processo di generale abbruttimento. I primi fiaccavano i secondi, maltrattandoli e costringendoli a lavorare al limite delle proprie forze, senza garantire in cambio nemmeno un corretto apporto nutrizionale⁸. Tanta crudeltà avrebbe giustificato le eventuali reazioni criminali da parte degli schiavi⁹, che – come già temuto dal fratello Victor – tentavano di ribellarsi ai padroni. Dal punto di vista economico, il processo di abbruttimento suscitava indifferenza per la scarsa produttività della terra sia negli schiavi, sia nei coloni. Com'era

⁵ V. DE MIRABEAU, *op. cit.*, p. 148.

⁶ *Ibidem*.

⁷ L. DE LOMENIE, *Les Mirabeau. Nouvelles études sur la société française au XVIIIe siècle*, Paris, E. Dentu éditeur, 1879, I, p. 191.

⁸ Ivi, p. 203.

⁹ Sul diritto di ribellione degli schiavi si veda Diderot in G.T.F. RAYNAL, *Histoire philosophique et politique des établissements et du commerce des Européens dans les deux Indes*, Paris, J.E. Dufour-P. Roux, t. IX, p. 3.

abbastanza naturale, dati i maltrattamenti cui erano sottoposti, gli schiavi non si preoccupavano di produrre di più. L'abbrutimento dei coloni si manifestava in un marcato disinteresse per l'andamento del livello di produttività del lavoro in agricoltura e per il miglioramento delle condizioni di vita degli schiavi. La loro intenzione era quella di arricchirsi velocemente, abbandonando nel più breve tempo possibile le colonie. Sulla base dell'osservazione diretta della realtà coloniale, J.A. Riqueti offriva al fratello Victor la conferma della bontà delle teorie fisiocratiche, che attribuivano al lavoro libero una capacità produttiva più elevata rispetto al lavoro schiavile.

Sul piano giuridico, invece, la testimonianza del governatore della Guadalupa metteva in crisi le basi giusnaturalistiche della fisiocrazia, cui Victor Mirabeau aveva sempre creduto. In particolare, la schiavitù moderna che, come menzionato, si sviluppava in chiave razzista, gettava le basi per ineguaglianze sociali difficili da superare anche dopo l'emancipazione degli schiavi africani. Il marchese di Mirabeau si dibatteva tra il tentativo di rimanere fedele alla visione fisiocratica e il senso di colpa nei confronti di un'intera popolazione, condannata alla schiavitù sulla base di falsi presupposti adottati per motivi puramente egoistici. Lo scambio epistolare con il fratello¹⁰ gli rendeva difficile continuare a sostenere sia il «principio gerarchico, esteso dalla famiglia all'intera società»¹¹, sia l'idea del «diritto di tutti a tutto» di Quesnay¹², inevitabilmente ostacolati da immutabili condizioni comunitarie¹³.

Riconoscendo il valore dell'impegno del fratello minore per attenuare le conseguenze negative della schiavitù (per esempio, non lasciando che i bianchi uccidessero impunemente i neri, solo perché ne erano i padroni), Victor Mirabeau gli indirizzava le seguenti parole:

Quand la loi de Dieu ne serait pas écrite, nous sentirions par les seules lumières de notre conscience que nous sommes coupables de plusieurs fautes contre le droit naturel, en actions, en omissions, et par le mauvais exemple et par le peu de soin ; mais la loi est écrite, et les ténèbres à cet égard ne peuvent plus être que volontaires. Tachons donc de semer cette vie orageuse de quelques bonnes actions, qui nous consolent dans l'agonie ; c'est ce que je me dis chaque jour, et ce que je crois pouvoir d'autant mieux te dire, que tu n'as pas attendu mes avis sur cet article¹⁴.

Il figlio del marchese, Honoré Gabriel Riqueti, conte de Mirabeau, invece, non aveva mai nutrito dubbi sul fatto che le leggi naturali riconoscessero l'eguaglianza di tutti gli uomini e che le differenze tra questi fossero solo il prodotto artificiale di leggi positive¹⁵. La giustificazione della schiavitù moderna su basi razziste era da escludere, per il semplice fatto che gli schiavi africani erano venduti agli europei da altri africani: non poteva essere il colore della pelle a giustificare il binomio "uomini neri-schiavitù".

¹⁰ M. DUCHET, *Anthropologie et histoire au siècle des Lumières*. Paris: Albin Michel, 1995, p. 161; P. RØGE, *op. cit.*, pp. 69-72.

¹¹ M. ALBERTONE, *Les Mirabeau: économie politique et révolutions*, in «La Révolution française», 14, 2018, pp. 1-24; 15.

¹² D'altra parte, lo stesso Quesnay aveva già messo in discussione tale diritto nel passaggio dallo stato di natura allo stato sociale (F. QUESNAY, *Le Droit Naturel*, in Id. *Œuvres économiques complètes et autres textes*, a cura di C. THERE, C. LOIC, J.C. PERROT, Parigi, INED, I, 111-123, p. 113).

¹³ M. ALBERTONE, *Deux générations autour de l'Amérique*, Introduzione a V. DE MIRABEAU e P.S. DU PONT DE NEMOURS, *Dialogue physiocratiques sur l'Amérique*, a cura di M. ALBERTONE, Parigi, Classiques Garnier, 2015, p. 65.

¹⁴ V. MIRABEAU in LOMÈNE, *op. cit.*, p. 198.

¹⁵ M. ALBERTONE, *Les Mirabeau: économie politique et révolutions*, p. 11.

L'impegno di H.G. Mirabeau per promuovere l'eguaglianza tra bianchi e neri e per abolire la schiavitù si sviluppò in vari modi: abbozzò una propria dichiarazione dei diritti dell'uomo ispirata alle dichiarazioni degli Stati Uniti (in particolare, della Virginia)¹⁶, collaborò alla stesura della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* approvata dall'Assemblea Nazionale il 26 agosto 1789 e, infine, fondò la *Société des Amis des Noirs* con altri intellettuali e uomini pubblici dell'epoca, che – tra il 1789 e il 1790 – si adoperarono per abolire gradualmente la schiavitù, provando a ottenere prima di tutto l'abolizione della tratta. A tale proposito, H.G. Mirabeau, affiancato – tra gli altri – da Étienne Dumont, Étienne Salomon-Reybaz e Étienne Clavière, approntò un *Discours sur la traite des Noirs* da pronunciare davanti all'Assemblea Nazionale. L'intento era quello di informare i cittadini francesi, che ignoravano le condizioni di trasporto dei prigionieri, le repressioni, le punizioni e l'alto tasso di mortalità derivante da questi fattori¹⁷.

In opposizione alla *Société des Amis des Noirs* negli organi di discussione, il Club di Massiac, rappresentando gli interessi dei coloni, avanzò la preoccupazione che l'abolizione della schiavitù da parte della Francia diventasse un'occasione di arricchimento per le altre potenze europee che avrebbero continuato a praticarla. Era, questa, una preoccupazione condivisa da H.G. Mirabeau, secondo cui se si voleva preservare la Francia dal pericolo di perdere il controllo sulle colonie a causa di imminenti ribellioni degli schiavi, si sarebbe dovuto adottare una politica opposta. Solo le nazioni colonizzatrici che fossero arrivate per prime all'abolizione della tratta e poi della schiavitù sarebbero state in grado di conservare la proprietà delle terre d'oltreoceano.

Ai coloni, preoccupati che l'abolizione della tratta atlantica provocasse scarsità di manodopera, H.G. Mirabeau rispondeva che, in realtà, questo rischio era il risultato del loro comportamento irrazionale. Sostenere che il clima delle isole americane, fiaccando i corpi degli schiavi, rendeva difficile la loro riproduzione *in loco* era piuttosto ridicolo, considerato che la schiavitù moderna era basata in buona parte sul mito della proverbiale resistenza degli africani al clima caraibico.

Ovviamente, dietro questo finto timore dei coloni si celava quello autentico di perdere la proprietà delle terre, a seguito del sovvertimento gerarchico tra bianchi e neri (già paventato da Victor Mirabeau), che sarebbe stato facilitato dall'emancipazione degli schiavi. Dal punto di vista dei *planters* questo poteva essere un timore legittimo, ma fintanto che non avessero risolto il problema dell'alto tasso di mortalità durante la traversata atlantica e fintanto che non avessero riservato un trattamento migliore agli schiavi, questi avrebbero sempre rappresentato più una fonte di costi che di utili. Ogni volta che il prezzo degli schiavi saliva, produceva un movimento corrispondente nel prezzo medio delle derrate alimentari prodotte nelle colonie. Con prezzi eccessivamente elevati, le colonie non potevano reggere la forte concorrenza nel commercio internazionale di altre potenze europee, come l'Inghilterra, che facevano affidamento su

¹⁶ Dorigny ha correttamente notato che Mirabeau era fin troppo ottimista nei confronti del movimento abolizionista statunitense. Sebbene Pennsylvania, Vermont, Massachusetts, isole Rhodes e Connecticut avessero interdetto il possesso di schiavi sin dal 1770, grazie all'influenza dei quaccheri inglesi, è vero anche che l'abolizione della tratta (e non necessariamente della schiavitù stessa) a livello federale sarebbe stata raggiunta solo nel 1807, quando Thomas Jefferson era Presidente per la seconda volta (M. DORIGNY, H.G. DE MIRABEAU, *Les Bières flottantes des négriers. Un discours non prononcé sur l'abolition de la traite des Noirs (novembre 1789-mars 1790)*, a cura di M. DORIGNY, Saint-Étienne, Publications de l'Université de Saint-Étienne, 1999, p. 56n10).

¹⁷ M. DORIGNY, *Introduction* a H.G. DE MIRABEAU, *op. cit.*, pp. 7-34: 14-15; F. THESEE, *Autour de la Société des Amis des Noirs: Clarkson, Mirabeau et l'abolition de la traite (août 1789-mars 1790)*, in «*Présence Africaine*», Nouvelle série, 125, 1983, 3-82: 3, 9; Mirabeau, *op. cit.*, 69-75.

livelli di produttività maggiore. Secondo H.G. Mirabeau, solo terre recentemente dissodate, più fertili e più produttive, avrebbero potuto sopportare l'aumento continuo dei costi di produzione e – conseguentemente – dei prezzi. Tuttavia, questo vantaggio sarebbe svanito comunque una volta raggiunto un certo livello di sfruttamento della terra¹⁸.

La prospettiva di breve e medio termine entro cui H.G. Mirabeau si muoveva, nella sua opposizione alle politiche schiaviste, era tesa a garantire al settore primario livelli di produttività tali da soddisfare i bisogni dei consumatori della madrepatria e delle colonie. Secondo la sua opinione, il commercio tra colonie francesi e madrepatria, e tra questa e altre nazioni europee rischiava, in quella fase, di affamare un'ampia fetta di popolazione francese. La Francia, infatti, era costretta a esportare derrate alimentari (non eccedenti) verso le colonie, mentre il terreno di queste ultime diventava via via meno produttivo, inutilmente irrorato col sangue e col sudore degli schiavi¹⁹.

Secondo il punto di vista di H.G. Mirabeau, l'*esprit d'industrie* era l'unico fattore in grado di trainare l'economia di piantagione fuori dalla stagnazione provocata dallo sfruttamento della schiavitù. Gli effetti positivi della prima fase del colonialismo moderno erano svaniti da tempo a causa del trattamento che i padroni riservavano agli schiavi. Dall'avvilimento del loro spirito di iniziativa derivavano due conseguenze: gli schiavi non cercavano né di migliorare la propria produttività, né di avanzare proposte in tal senso. In breve, l'organizzazione schiavile ostacolava il progresso tecnico e danneggiava gli interessi di tutti: coloni, schiavi, consumatori e casse reali della madrepatria.

Purtroppo, H.G. Mirabeau non riuscì mai a pronunciare il suo *Discours* davanti all'Assemblea nazionale. Il grande pubblico ne venne a conoscenza solo in seguito, grazie a Lucas de Montigny, figlio adottivo di Mirabeau, che ne curò la pubblicazione postuma²⁰.

Il visconte André Boniface Louis Riqueti de Mirabeau ebbe maggiore fortuna. Unico convinto schiavista della famiglia, l'8 marzo 1790, egli espresse la sua *Opinion sur la pétition des villes de commerce et sur la traite des noirs* davanti all'Assemblea nazionale. I contenuti del suo discorso erano diametralmente opposti a quelli del fratello Honoré Gabriel.

Sul piano giuridico, A.B. Mirabeau sovvertiva nuovamente il rapporto tra leggi positive e leggi naturali, affermando che era la natura a produrre «opere differenti» e che gli esseri umani non erano tutti uguali. Il legislatore, dunque, nell'esercizio della sua funzione, non poteva ignorare l'influenza del clima e dei costumi sull'organizzazione sociale: il clima temperato europeo facilitava la coltivazione della terra e la crescita demografica molto più che il clima «duro e selvaggio» dei popoli del nord, dediti al lavoro e alla guerra, e il clima torrido dell'Africa e delle Americhe, che instillava negli uomini «la pigrizia [...] e la voluttà»²¹. Tuttavia, proprio l'aumento della popolazione europea aveva reso necessario, secondo il visconte, la colonizzazione di terre oltreoceano che fungessero contemporaneamente da luogo di produzione delle merci esotiche da importare e da mercato di sbocco per i prodotti dell'industria francese. Tramite il regime monopolistico dell'*Esclusif* (di chiara derivazione mercantilista), la bilancia commerciale tra colonie e madrepatria sarebbe stata costantemente attiva in favore di quest'ultima.

¹⁸ H.G. DE MIRABEAU, *op. cit.*, pp. 83-84.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ M. DORIGNY, *op. cit.*

²¹ A.B. MIRABEAU, *Opinion sur la pétition des villes de commerce et sur la traite des noirs, en annexe de la séance du 8 mars 1790*, in ARCHIVES PARLEMENTAIRES DE 1787 A 1860 – Première série (1787-1799), Tome XII, du 2 mars au 14 avril 1790. Paris, Librairie Administrative P. Dupont, 1881 [1790], pp. 75-79: 75.

Nella polemica tra schiavisti e abolizionisti, A.B. Mirabeau si schierava al fianco dei primi. Egli ne condivideva i pregiudizi nei confronti degli africani: questi ultimi erano gli unici in grado di lavorare nel clima torrido dei Caraibi, ma – essendo considerati naturalmente indolenti –, dovevano essere obbligatoriamente schiavizzati.

La pigrizia innata degli africani e la loro «intelligenza infinitamente limitata» erano anche causa della scarsa produttività del lavoro e, di conseguenza, del limitato arricchimento dei commercianti della madrepatria (Mirabeau 1790: 76). L'intenzione degli schiavisti era quello di ridurre se non il danno economico – dovuto alla scarsa produttività –, almeno il danno sociale che sarebbe derivato dall'abolizione della schiavitù e dalla concessione di pari diritti civili e politici tra schiavi emancipati e cittadini europei. Per questo, il visconte di Mirabeau criticava la *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* (1789), la quale sovrapponeva due condizioni che riteneva dovessero rimanere distinte:

N'avez-vous pas oublié que si les droits de cité, si le premier de ces droits, la liberté, appartient à tous les Français, il n'en est pas ainsi des ennemis captifs et des esclaves achetés, qui n'ont aucun rapport avec nos concitoyens, et si, dans ce moment, vous n'avez à choisir qu'entre une loi funeste et l'aveu d'une erreur, devez-vous balancer ? Non, Messieurs, j'aime à croire que vous n'hésitez pas, et que vous confirmerez l'esclavage des nègres, puisque l'intérêt de nos colonies, de nos places de commerce, de la France entière, exige qu'il soit confirmé²².

Su questa base, A.B. Mirabeau accusava gli «amici dei neri» (tra cui il fratello Honoré Gabriel) di credere in «una specie di religione [...] seguita senza riflettere» e di mettere in pericolo la madrepatria comportandosi come «una setta superstiziosa che applica dogmi»²³. In breve, sovvertendo i termini della discussione, egli attribuiva agli abolizionisti il difetto originario degli schiavisti razzisti, che giustificavano la schiavitù moderna appellandosi alla leggenda biblica della maledizione di Noé scagliata su Cam e sulla sua discendenza.

Questo non è l'unico passaggio dell'*Opinion* in cui A.B. de Mirabeau si contraddice. Come altri sostenitori della schiavitù, pur dichiarando che gli africani rappresentavano l'unica manodopera adatta al clima caraibico, insisteva sul fatto che quest'ultimo ne impedisse la riproduzione *in loco*. Ancora una volta, tale espediente artificioso veniva utilizzato per giustificare la tratta atlantica, che – in realtà – rappresentava un mezzo per difendere gli interessi nazionali: se la Francia vi avesse rinunciato, infatti, le altre potenze colonizzatrici avrebbero continuato a trarne profitto indisturbate²⁴.

L'unico provvedimento che A.B. Mirabeau era disposto ad accettare era la costituzione di un comitato misto – composto da membri dell'Assemblea nazionale e da 12 rappresentanti delle colonie più importanti (rispettivamente 6 di Saint-Domingue, 4 della Martinica e 2 della Guadalupa) –, incaricato di regolare il trattamento degli schiavi per conservarne l'incolumità. Un altro comitato, con composizione simile, avrebbe potuto gestire i rapporti commerciali tra le colonie e i principali porti francesi utilizzati per gli scambi commerciali (Bordeaux, Nantes, Marseille, le Havre, Bayonne e Saint-Malo). Infine, egli ipotizzava la possibilità di autonomia relativa delle colonie. Ciascuna di esse avrebbe potuto dotarsi di una propria assemblea, autorizzata a legiferare in tema di giustizia e sicurezza, sempre sotto il controllo del *Corps législatif du royaume* e del re di

²² Ivi, p. 77.

²³ ID., *Opinion sur la pétition des villes de commerce et sur la traite des noirs*, p. 76.

²⁴ Ivi, pp. 77-78.

Francia, che si riservavano il diritto di comminare sanzioni nei riguardi delle leggi ritenute non conformi agli interessi della madrepatria²⁵.

La polemica tra Dupont de Nemours e Turgot sul tema della schiavitù

Anche Dupont de Nemours poneva solide convinzioni giuridiche alla base della sua battaglia contro la schiavitù. Egli, condividendo l'approccio di Montesquieu, conferiva al legislatore il compito di definire istituzioni corrispondenti all'essenza della natura umana e di legiferare in funzione del progressivo incivilimento dell'umanità²⁶.

Oltre alle riflessioni di ordine giuridico, Dupont de Nemours ricorreva a esplicite spiegazioni di ordine economico per dimostrare il vantaggio che sarebbe derivato dall'abolizione della schiavitù non solo per gli ex schiavi, ma per l'umanità intera. La sua ferma condanna della schiavitù trovò spazio nelle pagine delle *Ephémérides du citoyen*²⁷, in occasione della ripubblicazione delle *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* (1766) di Turgot²⁸. Si trattava di un *vademecum* che Turgot aveva approntato per due studenti cinesi soggiornanti in Francia per apprendere le basi dell'economia politica. Questa «specie di catechismo economico»²⁹ consta di cento proposizioni fondamentali con cui Turgot spiegava i processi di formazione e distribuzione della ricchezza di un paese³⁰, individuando – tra l'altro – cinque diversi modi in cui i proprietari

²⁵ Ivi, 79.

²⁶ P.S. DUPONT DE NEMOURS, Commenti a A.R.J. TURGOT 1914 [1766]. *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses* in G. SCHELLE (a cura di). *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, Parigi, Librairie Felix, II, pp. 533-601.

²⁷ Dalle colonne delle *Ephémérides*, Dupont de Nemours commentò anche il breve romanzo di Jean-François Saint-Lambert, intitolato *Zimeo* (P.S. DUPONT DE NEMOURS, *Observations sur l'esclavage des negres* in «*Éphémérides du citoyen ou Bibliothèque raisonnée des sciences morales et politiques*», 1771, t. VI, pp. 181-207). L'autore ammetteva che i popoli africani erano più arretrati di quelli europei sul piano tecnico, ma rigettava l'ipotesi che ciò dipendesse da differenze antropologiche. Dupont de Nemours condivideva la posizione di Saint-Lambert: se era certamente vero che gli abitanti del continente africano non possedevano strumenti importanti come la bussola che «facilitando i viaggi, consente di condividere i Lumi di ogni luogo» e la stampa, che «ci consente di appropriarci dello spirito di tutti i tempi» (ivi, 211), era altrettanto vero che gli stessi europei li avevano scoperti per puro caso. Se questi li avessero donati a chi non li conosceva, tutta l'umanità ne avrebbe tratto vantaggio. La società contemporanea, che si autodefiniva «illuminata», non poteva accettare la schiavitù con l'unico intento di ottenere lavoro a buon mercato. Legittimare una simile azione sarebbe equivalso a legittimare un omicidio con l'obiettivo di derubare un individuo per strada (ivi, p. 218).

Va notato che Dupont de Nemours non era l'unico a utilizzare i periodici per denunciare gli orrori e la scarsa convenienza economica della schiavitù. Dalle pagine della *Gazette du Commerce*, anche l'abate Roubaud si esprime contro la schiavitù, proponendo di sostituire gli schiavi impiegati nelle colonie americane con manodopera libera (D.B. DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 431). Da parte sua, François Butini, si serviva dell'espedito epistolare nelle sue *Lettres africaines* per esprimere la propria posizione antischiavista (G. SCHELLE, *Dupont de Nemours et l'école physiocratique*, Parigi, Félix Alcan, 1888, p. 103).

²⁸ Si tenga conto che Turgot non si definì mai un fisiocrate. Tuttavia, ciò non rende meno adeguata la sua collocazione in questo articolo, poiché – nell'ambito delle sue pubbliche funzioni – Turgot si fece spesso promotore delle idee economiche dei fisiocrati. Non è un caso che il favore di cui il circolo intellettuale di Quesnay godeva a corte cominciò a venire meno quando Turgot fu destituito dalla carica di Ministro delle Finanze.

²⁹ L. DE LAVERGNE, *Les économistes français du dix-huitième siècle*, Ginevra, Slatkine Reprints, 1970 [1870], p. 238.

³⁰ Questo breve, ma preziosissimo scritto di Turgot, può essere considerato – secondo il suo fedele collaboratore e biografo, Condorcet – «il germe del trattato sulla ricchezza delle nazioni del celebre Smith»

potevano ricavare la rendita dalle loro terre: 1) per mezzo di salariati, 2) per mezzo di schiavi, 3) vendendo il prodotto in cambio di un canone d'affitto, 4) attraverso il sistema della *colonia parziaria* (nota anche come mezzadria), 5) con contratto d'affitto o di locazione (quest'ultima modalità, pur essendo la più vantaggiosa, pareva percorribile solo in paesi già ricchi, laddove i coltivatori erano in grado di anticipare gli investimenti agricoli).

Nella versione originale delle *Réflexions*, Turgot dedicava al metodo di coltivazione che prevedeva l'impiego degli schiavi solo il paragrafo XXI. Dupont de Nemours intervenne in maniera rilevante sul testo originale, aggiungendo addirittura due paragrafi su tale argomento³¹ e attirandosi i rimproveri da parte di Turgot. Come testimoniato dallo scambio epistolare tra i due, Dupont de Nemours entrò in conflitto con Turgot, che era – all'epoca – uno degli uomini più importanti del Regno di Francia. Per facilitare il confronto tra le due versioni, è utile indicare prima quanto scritto da Turgot riguardo all'impiego della schiavitù in agricoltura e, successivamente, riportare le aggiunte di Dupont de Nemours, a sostegno della sua campagna contro la schiavitù.

Secondo Turgot, l'uso di impiegare schiavi in agricoltura risaliva agli inizi della società, quando – essendo pressoché impossibile trovare uomini che fossero disponibili a lavorare la terra a servizio di altri – gli individui più violenti avevano costretto altri a lavorare per loro, fornendo loro solo l'indispensabile per sopravvivere. L'abominevole costume della schiavitù si era conservato nel tempo ed era stato adottato dagli europei per assicurarsi lavoratori nelle colonie caraibiche³². Turgot ne prevedeva l'estinzione per effetto della scomparsa delle nazioni più piccole, perennemente in guerra tra loro. Questo perché, egli rilevava, tra le principali cause della schiavitù vi erano i conflitti armati, che sarebbero presumibilmente venuti meno non appena la comunità internazionale fosse stata costituita solo da grandi nazioni come l'Inghilterra, la Francia e la Spagna. Per quante guerre queste nazioni potessero combattere, per quanti prigionieri potessero catturare, il numero degli schiavizzati non sarebbe più stato comparabile con quelli del passato. In ogni caso, i nuovi schiavi sarebbero stati «una ben debole risorsa per la coltura di ciascuna delle tre nazioni»³³.

Senza attribuirsi la paternità delle modifiche introdotte nel testo pubblicato nelle *Ephémérides*³⁴, Dupont de Nemours inaspriva i toni, riferendosi al passato come a «tempi

(M.J.A.N. CARITAT DE CONDORCET, *Vie de M. Turgot*, in A. O'CONNOR e F. ARAGO (a cura di). *Oeuvres de Condorcet*, Parigi, Firmin Didot Frères t. V, pp. 5-233: 45).

³¹ Gustav Schelle, curatore dell'edizione completa delle opere di Turgot tra il 1913 e il 1923, ha rilevato che Dupont de Nemours ha introdotto modifiche non trascurabili a tre delle edizioni successive di questo importante scritto, destinate alla pubblicazione nelle *Ephémérides*. Le stesse inesattezze sono poi state riprese nelle edizioni curate da Daire e Dussard. Per avere un'edizione conforme all'originale, secondo Schelle, sarebbe stato necessario attendere il 1889, quando Robineau l'avrebbe consegnata alla *Petite Bibliothèque économique* (G. SCHELLE (a cura di), *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, Parigi, Librairie Félix Alcan, 1913-1923. t. I, p. 3).

³² A.R.J. TURGOT. *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*. In G. SCHELLE (a cura di), *Œuvres de Turgot et documents le concernant*, p. 547. L'edizione curata da SCHELLE ha il pregio di fornire il testo delle *Réflexions* di Turgot nella versione duplice – originaria e modificata – pubblicata da Dupont de Nemours prima nelle *Ephémérides* e poi nella sua versione delle *Œuvres de Turgot*.

³³ *Ibidem*.

³⁴ Nella sua edizione delle *Œuvres de Turgot*, Dupont de Nemours apportò ulteriori modifiche. Di notevole interesse, per esempio, è il seguente passo: «Non è dunque all'origine delle società che i proprietari terrieri possono cessare di essere agricoltori; ciò può avvenire solo [...] quando il progresso della società e della cultura crea e distingue chiaramente la classe dei salariati» (P.S. DUPONT DE NEMOURS, Commenti a A.R.J. TURGOT, *Réflexions sur la formation et la distribution des richesses*, in E. DAIRE e H. DUSSARD (a cura di), *Collection des principaux économistes*; 3-4. *Œuvres de Turgot*, 1844, I, Osnabrück, Otto Zeller, p. 17).

di ignoranza e di ferocia», in cui uomini più forti avevano massacrato senza pietà i vinti, come avveniva ancora, in alcuni casi, con i «selvaggi d'America». Solo l'«addolcimento della morale», introdotto dai progressi in agricoltura, aveva fatto intendere ai colonizzatori che ridurre i prigionieri in schiavitù e farli lavorare era più conveniente che massaccrarli³⁵.

Queste modifiche di Dupont de Nemours, tutto sommato, non sembrano alterare significativamente il pensiero di Turgot. L'effetto però diventa dirompente se si guarda alle frasi che Dupont de Nemours aggiunse al testo, a cominciare dal titolo assegnato al paragrafo XXIII: *Combien la culture exécutée par les esclaves est peu profitable et chère pour le maître et pour l'humanité*. Turgot non si era mai espresso in termini di convenienza o non convenienza della schiavitù da un punto di vista economico; quindi, le riflessioni che seguono sono completamente attribuibili a Dupont:

Les esclaves n'ont aucun motif pour s'acquitter des travaux auxquels on les contraint avec l'intelligence et les soins qui pourraient en assurer le succès ; d'où suit que ces travaux produisent très peu. Les maîtres avides ne savent autre chose, pour suppléer à ce défaut de production qui résulte nécessairement de la culture par esclaves, que de forcer ceux-ci à des travaux encore plus rudes, plus continue et plus violents³⁶.

Sfruttare senza posa gli schiavi, non garantendo loro le giuste cure e un sostentamento sufficiente, significava condannarli a una vita molto breve. Ciò avrebbe costretto i padroni a comprare continuamente schiavi, annullando il presunto vantaggio tratto dal mancato pagamento dei salari ai lavoratori liberi. Di questo aspetto Turgot era consapevole, ma si astenne dall'aggiungere che i padroni «pagano un capitale considerevole per procurarsi operai così cattivi»³⁷.

In una lettera del 2 febbraio 1770, Turgot rimproverava Dupont de Nemours di aver modificato nuovamente il brano delle *Réflexions* sulla schiavitù. Egli esigeva che esso fosse ripristinato nella versione originale, per non vedersi costretto a disconoscere pubblicamente, in una lettera al *Mercur*³⁸, le aggiunte che erano state inserite col chiaro intento di enfatizzare esclusivamente gli svantaggi economici della schiavitù³⁹.

Solo pochi giorni dopo, il 6 febbraio 1770, Turgot si dissociava ancora più duramente da Dupont de Nemours, enfatizzando il fatto che – al di là delle innegabili ingiustizie a essa legate – l'istituzione della schiavitù era un sistema economico vantaggioso per alcune categorie di persone:

Franklin a aussi montré que le travail des noirs est plus cher qu'il ne paraît au premier coup d'œil, à cause des remplacements, mais je n'en pense pas moins que dans nos Iles, il y a un avantage à avoir des esclaves, non pour la colonie, mais pour le possesseur qui veut avoir des denrées d'une grande valeur vénale pour faire une prompte fortune par le commerce. Je crois avoir donné, dans mon ouvrage même,

³⁵ P.S. DUPONT DE NEMOURS, Commenti a A.R.J. TURGOT 1914 [1766], in G. SCHELLE (a cura di), *op. cit.*, 545.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Il riferimento è probabilmente al *Mercur de France*, nato originariamente come periodico di intrattenimento mondano (1672) e trasformatosi, nella seconda metà del Settecento, in strumento d'espressione dei *philosophes* più moderati (A. TAGLIAPIETRA (a cura di), *Che cos'è l'illuminismo? I testi e la genealogia del concetto*, Milano, Paravia Bruno Mondadori Editori, 2000, p. 376).

³⁹ A.R.J. TURGOT, *Lettre à Dupont de Nemours*, 2 février 1770, in G. SCHELLE (a cura di), *op. cit.*, t III, p. 374.

les raisons qui rendent le travail des esclaves utile dans un pays où l'on veut que la richesse et le commerce précèdent la population⁴⁰.

Nella lettera del 20 febbraio 1770, pur ammettendo che la schiavitù era un'ingiustizia barbara e abominevole, Turgot tornava a ribadire che, come qualsiasi altra iniquità che si rivelasse utile a qualcuno dal punto di vista pratico, la schiavitù era «spesso utile a chi la metteva in atto»⁴¹. In questo senso, la schiavitù era un'ingiustizia «comme une autre»⁴², condannata sul piano ideale, ma – alla fine dei conti – tollerata.

Queste conclusioni di Turgot appaiono piuttosto sorprendenti se si considera il suo impegno per l'abolizione delle *corvées* in Francia. Quest'operazione rientrava nel quadro di riforme che egli si era proposto di realizzare durante il suo mandato di Controllore generale delle finanze, avendo come faro guida la prima regola della politica: «essere giusto»⁴³.

Due approcci diversi degli intendenti Le Mercier de la Rivière e Pierre Poivre

Un caso particolarmente interessante è quello di Le Mercier de la Rivière e Pierre Poivre. Essi incarnano la categoria dei fisiocrati che, nello svolgimento delle loro funzioni pubbliche, furono costretti a ignorare le proprie convinzioni teoriche. Il sovrano li nominò intendenti, rispettivamente della Martinica e dell'Île de France⁴⁴, affinché ne risanassero l'economia. Aderendo ai principi fondamentali del sistema fisiocratico, entrambi erano convinti assertori del ruolo progressivo del lavoro libero. Tuttavia, il loro solido convincimento teorico non era compatibile né con l'orientamento del Sovrano né con le pressioni dei ceti aristocratici, entrambi a favore dello sfruttamento della schiavitù nelle colonie. Come vedremo, entrambi si attennero agli ordini del Re e, arrendendosi ai bisogni della Corona, cercarono soluzioni parziali e insufficienti al problema dell'arretratezza economica e dell'ingiustizia sociale causate dalla schiavitù.

L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques (1776) di Le Mercier è stato definito come «l'esposizione più chiara e meglio coordinata» della «dottrina» fisiocratica⁴⁵, in grado di rivelare «la mentalità e lo spirito» non solo «del gruppo» dei fisiocrati⁴⁶, ma di un'intera epoca storica⁴⁷. In quest'opera, in linea con l'approccio giusnaturalistico di

⁴⁰ A.R.J. TURGOT, *Lettre à Dupont de Nemours*, 6 février 1770, in G. SCHELLE (a cura di), *op. cit.*, t III, p. 375.

⁴¹ A.R.J. TURGOT, *Lettre à Dupont de Nemours*, 20 février 1770, in G. SCHELLE (a cura di), *op. cit.*, t III, p. 378. Sulla polemica tra Turgot e Dupont de Nemours si veda D.B. DAVIS, *The Problem of Slavery in the Age of Revolution 1770–1823*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1988, p. 432 e G. GOGGI, *Diderot-Raynal, l'esclavage et le Lumières écossaises* in «Lumières», 3, 2004, pp. 53-93: 68-69.

⁴² A.R.J. TURGOT, *Lettre à Dupont de Nemours*, 20 février 1770, p. 378.

⁴³ M.J.A.N. CARITAT DE CONDORCET, *Lettre aux auteurs du Journal de Paris*, 22 juin 1777, in A. O'CONNOR e F. ARAGO (a cura di), *op.cit.*, t. I: pp. 346-349: 348.

⁴⁴ La colonia dell'Île de France corrisponde alle attuali Mauritius.

⁴⁵ A. SMITH, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, a cura di R. HUTCHESON CAMPBELL e A.S. SKINNER, Oxford, Oxford University Press, II: p. 679.

⁴⁶ J.A. SCHUMPETER, *History of Economic Analysis*, London, Taylor & Francis e-Library, 2006 [1954], p. 217.

⁴⁷ R.V. EAGLY, *Un modello fisiocratico di equilibrio dinamico*, in G. CANDELA e M. PALAZZI (a cura di), *Dibattito sulla Fisiocrazia*, Firenze, La Nuova Italia, 1979, pp. 161-184: 173. A tale proposito, si considerino le analisi che Le Mercier condusse sul rapporto tra sistema economico e sistemi politici, e sugli effetti che l'incremento della ricchezza nazionale avrebbe sulla felicità pubblica, sulla felicità privata e, più in generale, sull'armonia sociale (J.B. BURY, *Storia dell'idea di progresso*, Bologna: Feltrinelli, 1979, pp.

Quesnay, Le Mercier affermava che il governo avrebbe raggiunto la sua forma perfetta, uniformandosi all'ordine naturale⁴⁸, nel momento in cui – garantito il diritto di proprietà della terra, attraverso adeguate forme di protezione giuridica e accordi sociali equi – l'agricoltura fosse stata riconosciuta come la principale attività umana⁴⁹. In questa organizzazione sociale, tutti gli attori coinvolti avrebbero perseguito i propri obiettivi:

- il sovrano avrebbe basato il proprio potere e la propria autorità politica sulla ricchezza realmente disponibile;
- i proprietari terrieri avrebbero ottenuto la massima rendita, esercitando il diritto di proprietà sulla terra;
- i ministri, i mercanti, ecc. avrebbero cercato di trarre vantaggi dall'espansione del commercio e dalla crescita della ricchezza nazionale;
- persino gli operai avrebbero potuto aspirare a un aumento dei salari.

Questo elenco non faceva alcun riferimento agli schiavi, la cui posizione era incompatibile con il «solo e unico assioma» che, secondo Le Mercier, costituiva l'essenza della visione fisiocratica: «NESSUN DIRITTO SENZA DOVERI, E NESSUN DOVERE SENZA DIRITTI»⁵⁰ (*in maiuscolo nell'originale*). Gli schiavi, in effetti, non potevano definirsi «soggetti giuridici», in quanto esclusi dal diritto naturale di ognuno alla «proprietà esclusiva della propria persona» (*propriété personnelle*) «e delle cose acquisite per mezzo dei suoi sforzi e del suo lavoro» (*propriété mobiliare*)⁵¹.

Il fenomeno della schiavitù, trascurato nella sua opera principale, emerse nell'analisi di Le Mercier quando fu nominato intendente della Martinica. All'epoca, egli aveva già introdotto, nell'interpretazione fisiocratica del lavoro, elementi originali che meglio si adeguavano all'emergente economia capitalistica: consapevole del ruolo sempre più rilevante che il settore industriale vi avrebbe svolto, Le Mercier aveva compreso che la specializzazione sarebbe stata una condizione imprescindibile per l'innovazione dei processi produttivi⁵². Non è un caso che, nel secolo successivo, Karl Marx gli avrebbe riconosciuto «l'intuizione di una relazione esistente, almeno nell'industria, tra il plusvalore e gli operai industriali stessi»⁵³.

Proprio questi tratti originali dell'analisi di Le Mercier restarono inapplicati nella gestione della Martinica, dove la schiavitù era da considerarsi come un dato di fatto immutabile. La ragion di Stato imponeva a Le Mercier di a) garantire il giusto equilibrio tra i livelli di investimento per l'acquisto di schiavi e i livelli di produttività conseguibili; b) riformare il sistema di tassazione sui redditi dei proprietari di schiavi; c) rendere più produttivo l'uso degli schiavi.

All'arrivo di Le Mercier, l'economia della Martinica era caratterizzata da un diffuso stato di abbandono della terra che aveva ridotto drasticamente il livello di produzione

124-125).

⁴⁸ P.-P. LE MERCIER DE LA RIVIERE, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*. Parigi, Librairie Paul Geuthner, 1910 [1767], p. 331.

⁴⁹ F. GAUTHIER, *Le Mercier de la Rivière et les colonies d'Amérique*, in «Revue Française d'Histoire des Idées Politiques», 2 (20), 2004, pp. 37-59.

⁵⁰ P.-P. LE MERCIER DE LA RIVIERE, *L'ordre naturel et essentiel des sociétés politiques*, p. 11.

⁵¹ Ivi, p. 9.

⁵² L.-P. MAY, *Introduction* a F.J. LE MERCIER DE LA RIVIERE, *Mémoires et textes inédits sur le gouvernement économique des Antilles* (a cura di L.-P. MAY), Parigi, Centre National de la Recherche Scientifique, 1978, pp. 1-83: 16.

⁵³ K. MARX, *Theories of Surplus-Value. Volume IV of Capital. Part I*, Moscow, Progress Publishers, 1963 [1956], p. 65.

dell'isola, determinando un grave deficit finanziario. L'intendente era preoccupato che l'elevato costo degli schiavi e l'alto rischio di perdita degli stessi durante le traversate atlantiche determinassero carenze strutturali di manodopera. Ciò non solo avrebbe influenzato negativamente la produttività delle piantagioni attive, ma avrebbe impedito anche la messa a coltura di nuove terre.

Per quanto riguarda il sistema di tassazione, all'epoca in cui Le Mercier arrivò alla Martinica, era in vigore la capitazione: il proprietario di schiavi era obbligato a pagare una quota per ogni schiavo posseduto. Secondo Le Mercier, questa tassa era inefficiente, perché trascurava l'elemento della fertilità della terra. Più il suolo era fertile, minore era la quantità di schiavi necessaria per ottenere un prodotto netto maggiore. In contraddizione con questo principio, la capitazione faceva gravare le tasse sulle terre meno produttive, erodendo la possibilità di investimenti futuri per un'ampia categoria di proprietà terriere⁵⁴. Sarebbe stato utile, quindi, implementare nelle colonie un'imposta unica, ideata per gravare esclusivamente sulla rendita fondiaria a tutela degli investimenti in agricoltura⁵⁵.

Le Mercier guardava con preoccupazione anche a un altro fenomeno che si stava rapidamente affermando nella colonia: il lavoro schiavile era sempre più spesso impiegato in settori non agricoli. Le conseguenze negative erano molteplici. Prima di tutto, ciò implicava una riduzione della manodopera impiegata in agricoltura, che restava pur sempre la principale fonte di *produit net*. In secondo luogo, a causa del fatto che una gamma sempre più vasta di «arti e mestieri» veniva sottratta ai «lavoratori bianchi» presenti sull'isola per essere affidata agli schiavi acquistati ad alto prezzo, il livello medio dei salari del settore artigianale tendeva a salire⁵⁶. Per ovviare a simili inconvenienti, Le Mercier avanzò due proposte: 1) l'aggravio fiscale per i proprietari che impiegavano uomini di colore nel settore secondario, al fine di reindirizzare gli investimenti in schiavi esclusivamente verso le attività agricole; 2) l'incentivo alla migrazione di operai europei da impiegare nelle attività artigianali dell'isola, al fine di abbassare il livello dei salari grazie all'incremento dell'offerta del lavoro.

La natura prettamente tecnica dei provvedimenti suggeriti da Le Mercier conferma che le funzioni della sua carica di intendente non consentivano di mettere in discussione gli strutturali meccanismi operativi alla base dell'economia di piantagione. Dovendo limitare il suo impegno alla ricerca di metodi per incrementare la prosperità della Martinica e la potenza della madrepatria⁵⁷, Le Mercier rinunciò al tentativo di tradurre in pratica la teoria fisiocratica della maggiore produttività del lavoro libero⁵⁸ e si astenne da valutazioni etiche che avrebbero evidenziato le contraddizioni tra idee illuministe e pratiche coloniali⁵⁹.

A differenza di Le Mercier, Pierre Poivre – intendente dell'Île-de-France dal 1767 al

⁵⁴ P.-P. LE MERCIER DE LA RIVIERE, *Mémoire sur la Martinique. 8 septembre 1762*. Parigi, Centre National de la Recherche Scientifique, 1978 [1762], p. 158.

⁵⁵ Sulla proposta fisiocratica dell'*impôt unique* e sulla difficoltà di implementazione sia permesso rimandare a S. PISANELLI, *El impôt unique fisiocrático. Su recepción en España*, in «Cuadernos de Estudio del Siglo XVIII», 33, pp. 155-184.

⁵⁶ P.-P. LE MERCIER DE LA RIVIERE, *Mémoire sur la Martinique. 8 septembre 1762*, p. 161.

⁵⁷ C. OUDIN-BASTIDE, P. STEINER, *Calcul et Morale. Couts de l'esclavage et valeur de l'émancipation (XVIIIe-XIXe siècle)*, Parigi, Editions Albin Michel, 2015, p. 21.

⁵⁸ M. HERLAND, *Penser l'esclavage : de la morale à l'économie*, in *L'économie de l'esclavage colonial* (a cura di F. CELIMENE e André LEGRIS, Parigi, CNRS Éditions, 2012, pp. 53-76: 64-67.

⁵⁹ D.A. HARVEY, *Slavery on the Balance Sheet: Pierre-Samuel Dupont de Nemours and the Physiocratic Case for Free Labour*, in «Journal of the Western Society for French History», 2014, 42, pp. 75-87: 85.

1772 – si mostrò incline a includere, nelle sue riflessioni sulla schiavitù, anche l'aspetto etico. Egli riteneva, infatti, che la schiavitù avesse il potere di degradare l'animo umano non solo dello schiavo, ma anche del padrone che lo possedeva e lo sfruttava. Come vedremo, la sua attenzione per tale problema lo spinse a cercare soluzioni parziali e temporanee. Ciò non toglie che egli fece ricorso alle teorie fisiocratiche, in cui credeva fermamente, per dimostrare la scarsa convenienza dell'impiego di manodopera schiavile nelle piantagioni coloniali.

Quella che Poivre riponeva nei principi della scuola fisiocratica non era una fiducia cieca e ingenua. Stando alle sue memorie di viaggio, egli ebbe la possibilità di constatarne la correttezza sul campo: i popoli che avevano posto l'«agricoltura» e la «libertà» al centro del loro sistema produttivo potevano godere di un'apprezzabile prosperità. Al contrario, le nazioni governate dal dispotismo o abbandonate all'anarchia erano destinate al progressivo indebolimento economico, persino nei casi in cui le terre di cui erano dotate fossero «le più favorite dal cielo»⁶⁰. Per Poivre, la relazione tra sviluppo dell'agricoltura e prosperità nazionale era talmente solida da innescare reciproci rapporti di causa-effetto. Laddove lo sguardo del viaggiatore avesse colto «terre ben coltivate» da lavoratori liberi, la nazione sarebbe stata certamente popolata da «abitanti felici e civili», governati secondo i «principi della ragione». Al contrario, la visione di terre trascurate o completamente abbandonate lasciava immaginare un Paese governato da leggi inadeguate e abitato da «gente infelice, feroce o schiavizzata»⁶¹. Sulla base di queste sue certezze, Poivre era intimamente convinto che la schiavitù, frutto di leggi positive errate, andasse abolita. E, tuttavia, esattamente come per Le Mercier, il sovrano aveva nominato Poivre intendente coloniale dell'Île-de-France, affidandogli il compito di porre rimedio alla cattiva condizione economica in cui versava. Nel suo *Discours* di insediamento, pronunciato pochi giorni dopo il suo arrivo (26 luglio 1767), Poivre accusò i coloni di aver mirato esclusivamente a un rapido arricchimento privato. Godendo dei privilegi dell'*Esclusif* ed essendo esenti da tassazioni di qualunque tipo, essi anelavano a un pronto ritorno in patria, dove avrebbero potuto godere della posizione agiata conseguita, senza sforzo, oltreoceano. L'ottica a breve termine che guidava le azioni dei coloni non sollecitava investimenti migliorativi degli insediamenti coloniali loro affidati. Anzi, dopo essere state indebitamente sfruttate, queste terre venivano abbandonate, con grave danno anche per la madrepatria⁶².

Opponendosi al costume locale, Poivre rappresentava di fronte all'assemblea dei coloni l'urgenza di aumentare la produttività del settore agricolo, creando condizioni generali favorevoli sul piano infrastrutturale: il miglioramento dei sistemi di trasporto e la riorganizzazione amministrativa della colonia. Tale riorganizzazione non includeva l'abolizione della schiavitù per diverse ragioni. In primo luogo, perché nonostante una certa libertà di azione concessa in casi di emergenza e in assenza di immediati ordini del sovrano, gli intendenti non avevano il diritto di prendere decisioni contrarie a quanto

⁶⁰ P.S. DU PONT DE NEMOURS, *Notice sur la vie de M. Poivre, chevalier de l'Ordre du Roi, ancien Intendant des Iles de France et de Bourbon*, Parigi, Moutard, 1786, p. 34.

⁶¹ P. POIVRE, *Voyage d'un philosophe ou observations sur les mœurs et les arts des peuples de l'Afrique, de l'Asie et de l'Amérique*, in ID., *Œuvres complètes de P. Poivre, intendant des Isles de France et de Bourbon, correspondant de l'Académie des sciences, etc.; précédées de sa vie, et accompagnées de notes*, Parigi, Fuchs, 1797 [1768], pp. 75-76.

⁶² P. POIVRE, *Discours aux habitants de l'Isle de France*, in ID., *Œuvres complètes de P. Poivre, intendant des Isles de France et de Bourbon, correspondant de l'Académie des sciences, etc.; précédées de sa vie, et accompagnées de notes*, Parigi, Fuchs, pp. 200-201.

stabilito dall'«esprit des lois» prevalente in Francia⁶³. In secondo luogo, Poivre non poteva negare il fatto che l'intero impianto produttivo della colonia si basasse sulla manodopera schiavile africana e che tale ordine non poteva essere sovvertito senza una programmazione in grado di ridurre il rischio di improvvisi disequilibri di difficile gestione. A ciò si aggiunga il fatto che il sovrano aveva conferito a Poivre il mandato di risanamento dell'Île-de-France in un momento storico molto complesso. Alla vigilia della Rivoluzione, la causa abolizionista era vista come parte significativa di una strategia di sovvertimento dell'*Ancien Régime*. Era ovvio che il potere centrale e il ceto aristocratico vi si opponessero fermamente⁶⁴.

Non potendo proporre apertamente l'abolizione della schiavitù, Poivre optò per una soluzione alternativa: un migliore rapporto tra schiavi e padroni, che eliminasse forme violente di sfruttamento e di controllo, avrebbe portato i primi a percepire la terra della colonia come parzialmente propria, instillando in loro un sentimento di gratitudine nei confronti dei proprietari. Questi ultimi si sarebbero assicurati, dunque, la lealtà degli schiavi anche a scopo difensivo contro altri coloni che avessero provato a impadronirsi dei propri possedimenti.

Allo scopo di frenare la sempre più grave emergenza umanitaria che colpiva la popolazione schiavile dell'isola, Poivre sollecitava anche il ruolo attivo delle parrocchie. Esse avrebbero dovuto individuare nuove forme di sostentamento per le fasce sociali più deboli⁶⁵ che consentissero una vita sociale più armoniosa nel rispetto dei principi della Fede cristiana⁶⁶. Completamente contraria all'impostazione anticlericale di altri abolizionisti (per esempio Condorcet), la “politica umanitaria” promossa da Poivre incoraggiava gli schiavi a tollerare il cattivo destino che gli era capitato in sorte, aspirando alla «più alta ricompensa» divina: la «libertà dello spirito»⁶⁷. Non era di secondaria importanza il fatto che l'educazione cristiana degli schiavi e l'apertura al matrimonio tra essi avrebbe agevolato la riproduzione *in loco* della manodopera, facendo sperare almeno nell'abolizione della tratta⁶⁸. Poivre non considerava adeguatamente alcuni fattori che impedivano la realizzazione del suo piano: la componente femminile della popolazione schiavile era scarsa rispetto a quella maschile e l'intensità del carico di lavoro cui erano sottoposte le schiave non facilitava né la loro fecondità né la possibilità di portare felicemente a termine la gravidanza. A ciò si aggiunga il fatto che i padroni preferivano sfruttare più intensamente gli schiavi acquistati e sostituirli spesso, attraverso nuovi investimenti, piuttosto che preservare la loro salute in vista della riproduzione naturale⁶⁹.

⁶³ C. BIONDI, *Ces esclaves sont des hommes. Lotta abolizionista e letteratura negrofila nella Francia del Settecento*, Pisa, Editrice Libreria Goliardica, 1979, p. 213.

⁶⁴ B. PLONGERON, *Antilles et Guyane françaises (1760-1840): une chrétienté?*, in J.-M. MAYEUR, L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD (a cura di), *Histoire du Christianisme. 10. Les défis de la modernité*, Paris, Desclée, 1997, p. 114.

⁶⁵ P. POIVRE, *Discours aux habitants de l'Isle de France*, p. 203.

⁶⁶ Sulla preferenza dei Christian Fathers «moralizzare l'istituzione [della schiavitù] finché fosse rimasta in vigore e di preparare la strada, con il loro insegnamento religioso e morale, alla sua graduale e pacifica scomparsa», si veda J. VINER, *Religious Thought and Economic Society. Four chapters of an unfinished work by Jacob Viner*, a cura di J. MELITZ e D. WINCH, Durham (North Carolina), Duke University Press, 1978, p. 29.

⁶⁷ P. POIVRE, *Discours aux habitants de l'Isle de France*, pp. 220-221.

⁶⁸ B. PLONGERON, *op. cit.*, p. 114.

⁶⁹ L. LINDSAY, *Captives as Commodities: The Transatlantic Slave Trade*, Upper Saddle River, Pearson Prentice Hall, 2008, p. 38.

Conclusioni

Nella seconda metà del XVIII secolo, la schiavitù nelle colonie era un dato di fatto incontrovertibile, tanto che – nell’animato confronto che contrapponeva schiavisti e abolizionisti – questi ultimi faticavano a perseguire i propri propositi fino in fondo. Ciò accade anche nell’ambito della fisiocrazia.

La maggior parte dei fisiocrati condivideva l’idea che il lavoro libero (lavoro salariato) implicasse costi inferiori e maggiore produttività del lavoro schiavile. L’esistenza di una minoranza all’interno della scuola che promuovesse l’idea contraria è da considerarsi un fenomeno fisiologico. Ciò che si è voluto enfatizzare in questo articolo, tuttavia, è che anche gli abolizionisti più convinti, per quanto influenti nella società del loro tempo, finirono per cedere alla *realpolitik*. Tra i Riqueti de Mirabeau, la vecchia generazione – Victor e Jean-Antoine – si limitava a discutere l’idea dell’abolizione graduale della schiavitù in uno scambio epistolare, mentre la nuova generazione – Honoré Gabriel e André Boniface – si contendeva la scena pubblica, che decretò il successo del secondo, unico schiavista della famiglia.

Nell’accesa polemica tra Dupont de Nemours e Turgot, quest’ultimo – che in patria era impegnato nell’abolizione delle *corvées* – dimostrava una sorprendente passività rispetto all’ardore abolizionista del suo amico e collaboratore, affermando l’utilità temporanea della schiavitù nelle colonie. Vi aggiungeva la convinzione personale della sua naturale tendenza a scomparire nel corso della storia, per il progresso dei sistemi produttivi oltre che per l’evoluzione dei sistemi politici.

Il caso più emblematico di trionfo della *realpolitik* è quello di Le Mercier de la Rivière e Pierre Poivre. L’obbligo di svolgere fedelmente la funzione pubblica di intendente e l’impossibilità di contraddire il dominante *esprit des lois* li vincolavano a una tacita accettazione della schiavitù. Per salvare lo stato economico delle colonie loro affidate, il primo sceglieva di percorrere la strada “tecnica” della riorganizzazione razionale del sistema produttivo schiavista, mentre il secondo invocava l’educazione religiosa (e la bontà divina) affinché gli schiavi accettassero la misera condizione in cui erano costretti a vivere.

L'eredità dei Lumi in Italia: pubblicare Voltaire subito dopo l'Unità

GERARDO TOCCHINI

All'indomani dei festeggiamenti per il centenario di Voltaire del 1878, l'anziano poeta Andrea Maffei indirizzava al quotidiano «La Nazione» una preoccupata nota di protesta. A latere delle celebrazioni italiane, il giornale fiorentino aveva annunciato l'imminente pubblicazione di una traduzione inedita in ottonari d'endecasillabi della *Pucelle d'Orléans*, opera del grande poeta Vincenzo Monti. La versione, promessa dall'editore livornese Francesco Vigo, si annunciava un capolavoro. Gli studiosi ne conoscevano da tempo l'esistenza, ma i più la credevano perduta. I pochi frammenti pubblicati nel 1847 dall'editore fiorentino Le Monnier, erano considerati tutto ciò che restava di una leggendaria versione italiana della *Pucelle* distrutta cinquant'anni prima da un manipolo di fanatici¹.

Maffei non interveniva solo perché persona informata, ma come parte in causa. Cinquant'anni prima a Milano, ai tempi della dominazione austriaca, Maffei era stato allievo del Monti. Sotto riserva della più assoluta segretezza, il maestro gli aveva concesso di trarre dall'autografo della *Pulcella* una copia da studio². Il giorno stesso della morte del Monti, nell'ottobre 1828, «parecchi zelanti in veste negra» si erano precipitati dalla vedova del poeta, le avevano requisito il manoscritto per darlo alle fiamme. «Timoroso che la violenza venisse anco a trovare me», Maffei racconta di aver *affidato* – in realtà *venduto*, un quarto di secolo dopo e a pericolo largamente scampato – la copia superstita ad un amico, il conte Aurelio Carrara di Bergamo «sotto la stessa inviolabile condizione di non dare all'opera pubblicità». Asseriva che conservare ai posteri «tanto tesoro di verso e di stile italiano» non significasse affatto tradire quella che ancora dichiarò essere l'espressa volontà del maestro: che la *Pulcella* non giungesse mai al battesimo della stampa. Quando gli eredi del Carrara donarono l'apografo alla biblioteca civica di Bergamo, pretesero che ne fosse limitata al massimo la consultazione, vietandone qualsiasi presa di copia, fosse solo di corti passaggi. «Ora, non so», protestava il Maffei,

come quella mia copia sia caduta nelle mani di un editore e come la promessa sia stata violata. Voglio però che il pubblico sappia non aver io parte alcuna all'annunciata edizione, la quale, potendo, con tutto il cuore impedirei; e voglio che sappia, non essere mai stato intendimento del mio maestro di stampare quella traduzione.³

¹ Lettera di Andrea Maffei in *Notizie bibliografiche*, «La Nazione», 3-4 giugno 1878.

² «[Q]uando il Monti la scrisse io non era ancor nato; me la diede a leggere e mi permise di farne copia con la condizione inviolabile di non abusarne né metterla in luce. Il manoscritto era in fascicoli, ed io di mano in mano che ne copiava uno di quei fascicoli, lo restituiva al poeta, tuttavia me ne rimasero gli ultimi, perché il grand'uomo venne colto improvvisamente da quella grave apoplezia, che finì, dopo un anno e mezzo, con estinguerlo tra le mie braccia», lettera di Maffei, *ivi*.

³ *Ibid.* Sull'intricata vicenda della trasmissione dell'apografo maffeiano cfr. la *Nota al testo* in VOLTAIRE, *La Pulcella d'Orléans*, traduzione in ottava rima di Vincenzo Monti, a cura di G.

Da sempre moderato e cattolico, nativo di terre che nel 1878 erano ancora sotto dominazione austriaca e per di più con un passato su cui pesava un sospetto d'intelligenza con l'Imperial Regio Governo del Lombardo-Veneto – ottantenne, di lì a poco senatore del regno, Maffei ambiva più di ogni altra cosa ad essere lasciato in pace. Implorava di restar fuori dalla polemica che di sicuro si sarebbe scatenata per quella malaugurata esumazione della *Pulcella*, proprio a ridosso del Centenario di Voltaire.

Ciò a dire quanto potesse essere complicato, ancora nell'Italia laica, monarchica e post-unitaria in regime statutario, stampare in traduzione il Voltaire satirico e blasfemo, ma soprattutto anticlericale; e quanto fosse facile, per una edizione di inediti letterari, trasformarsi in una provocazione politica e religiosa.

Va da sé che dopo l'Unità, nemmeno in Italia la censura ecclesiastica avesse più alcun effetto. Né, a norma dello Statuto albertino, poteva avere sul territorio nazionale ricaduta pratica e giuridica su editori e mercato librario un *Index Librorum prohibitorum* che pure nell'ultimo quarto dell'Ottocento continuò a macinare interdizioni a ritmo sostenuto. All'Indice, nell'anno 1878, restavano iscritti del Monti due poemetti di argomento volterriano condannati nel 1821, *Il Fanatismo* e *La Superstizione*, e ovviamente la *Pucelle* di Voltaire: dall'ormai lontano 1757⁴.

Dunque, sparito quel tipo di censura, era viva in Italia e quanto mai vitale la questione di Roma, nuova capitale del Regno d'Italia dal 1870 e al contempo sede del papato. La presa della città aveva portato alla coabitazione forzata d'un pontefice, Pio IX Mastai-Ferretti, che si era proclamato vittima e prigioniero in Vaticano, e d'un re e padre della patria, Vittorio Emanuele II, che quel papa stesso aveva provveduto a scomunicare. I due protagonisti di quello strappo – subito giudicato irreversibile e senza soluzione – morirono entrambi giusto ad inizio anno 1878. In Italia la guerra aperta tra Chiesa e Stato era destinata invece a durare quasi sessant'anni, fino al concordato dei Patti Lateranensi, firmato nel 1929 da Mussolini⁵.

Alla scomunica della dinastia e al solenne rifiuto di riconoscere lo Stato italiano, Pio IX aggiunse l'imposizione di un *Non expedit*: il divieto assoluto a tutti i fedeli di partecipare alla vita politica del paese, poi confermato dal successore Leone XIII Pecci. Nell'anno del Centenario lo stato italiano era perciò impegnato in una guerra di tutti i giorni col clero di Roma e con la Chiesa universale. Una tensione tenuta alta in diplomazia da una Santa Sede decisa a recuperare la potestà temporale e a screditare e isolare con ogni mezzo

Barbarisi e M. Mari, Milano, Feltrinelli, 1982, pp. 557-73; due anni dopo la pubblicazione di questa edizione critica, fu scoperto un abbozzo autografo di circa metà della traduzione montiana, base della più recente edizione VOLTAIRE, *La Pulcella d'Orléans, traduzione in ottava rima di Vincenzo Monti*, a cura di A. Bruni, Bologna, Clueb, 2020; su tutta la questione cfr. L. FRASSINETI, *Vincenzo Monti traduttore di Voltaire. Glossa filologico-cronologica in margine a due recenti trouvailles*, «Polygraphia», 1, 2019, pp. 157-72.

⁴ Cfr. *Index Librorum Prohibitorum 1600-1966*, par J. M. Bujanda avec l'assistance de M. Richter, Centre d'Études de la Renaissance Université de Sherbrooke, Montréal-Genève, Mediaspaul-Droz, 2002, pp. 663 e 931; per l'Ottocento cfr. H. WOLF, *Index. Der Vatikan und die verboten Bücher*, München, Beck, 2006 e per Voltaire, L. MACE, *Voltaire devant l'Index et le Saint-Office. Les dossiers de censure. Édition critique*, Napoli, ISPF Lab - Consiglio Nazionale delle Ricerche, 2025.

⁵ Cfr. F. SALATA, *Per la storia diplomatica della Questione romana*, Milano, Treves, 1929, nonché F. CHABOD, *Storia della politica estera italiana dal 1870 al 1896*, 2 voll., Roma-Bari, Laterza, 1965³.

lo Stato unitario; un conflitto che rimbalzava sul pubblico tutti i giorni dalla cronaca dei giornali ai dibattiti parlamentari; rinnovato dal pertinace attivismo dei clericali intransigenti, con manifestazioni e provocazioni da una parte e dall'altra, particolarmente nella capitale⁶. Lo scontro permanente ebbe l'effetto di accelerare i processi di *state building* senza che si dovesse scendere troppo apertamente a patti con le istanze della Chiesa; il ché favorì una più rapida e decisa secolarizzazione della società italiana, la sua modernizzazione sul piano della vita politica, civile e culturale. Si pensi solo alle leggi che istituirono un sistema d'istruzione pubblica obbligatoria, gratuita e non confessionale; dunque alla creazione di un nuovo canone della letteratura italiana per le scuole, patriottico e laico. Se ne immaginino perciò le ricadute – per forza di cose conflittuali – sul dibattito pubblico, sia fuori che dentro l'accademia; sulla ricerca e sulla critica, la saggistica storico-letteraria, l'editoria scolastica ed il mercato stesso delle opere di grandi poeti e scrittori della tradizione.

Guerre d'inediti e complotti massonici

Nell'Italia post-unitaria, quello della *Pulcella* non fu perciò l'unico caso di esumazione strumentale degli inediti d'un letterato sommo, ordita con finalità polemiche di natura politica. Esemplare è il caso delle opere minori di Alessandro Manzoni, che al tempo era considerato come il nume tutelare del moderatismo cattolico. Sia prima che dopo l'Unità, il cattolicesimo manzoniano fu osteggiato da un fronte laico piuttosto esteso che andava dalle società del Libero Pensiero ai democratici, fino alla Destra risorgimentale ostile al guelfismo⁷. Il grande storico della letteratura Luigi Settembrini definì *I Promessi sposi* un «libro della reazione» proprio nel momento in cui il capolavoro entrava come lettura obbligatoria nei programmi d'istruzione scolastica del neonato Regno⁸. Esule e perseguitato del regime borbonico, dopo l'Unità Settembrini fu rettore dell'università di Napoli e senatore del Regno. Certamente non un “rosso”, e neppure un “nero”: piuttosto un moderato di Destra, ‘illuminato’ e devoto alla monarchia. Sul piano ideale fu un laico intransigente, dunque un feroce anticlericale. Se era così per lui, immaginiamo cosa ne potessero pensarne e scriverne del conte Manzoni autore degli *Inni sacri* e delle

⁶ Per una sintesi cfr. A. C. JEMOLO, *Chiesa e Stato in Italia negli ultimi cento anni*, Torino, Einaudi, 1949; F. FONZI, *I cattolici e la società italiana dopo l'Unità*, Roma, Studium, 1960²; G. SPADOLINI, *L'opposizione cattolica. Da Porta Pia al '98*, Firenze, Vallecchi, 1966²; *Chiesa e stato nella storia d'Italia. Storia documentaria dall'Unità alla Repubblica*, a cura di P. Scoppola, Bari, Laterza, 1967; *Un secolo da Porta Pia*, a cura di P. Piovani, Napoli, Guida 1970; *I cattolici e lo Stato liberale nell'età di Leone XIII*, a cura di A. Zambarbieri, Venezia, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, 2008.

⁷ Per una interpretazione prevalentemente letteraria della questione cfr. *Il "Vegliardo" e gli "Antecristi"*. *Studi su Manzoni e la scapigliatura*, a cura di R. Negri, Milano, Vita e Pensiero, 1978.

⁸ Dice Settembrini che nel 1827 «scrivere e pubblicare un libro, che loda i preti e i frati, e consiglia pazienza, sommissione, perdono, significa [...] consigliare la sommissione nella servitù, la negazione della patria e d'ogni generoso sentimento civile, significa che Dio vuole l'Austria nella Lombardia e nella Venezia, il duca a Modena, il papa a Roma, i Borboni a Napoli, e che li vuole per suoi fini che noi non dobbiamo cercare e li vuole per nostro bene, per farci soffrire ed acquistar merito, per una vita migliore», L. SETTEMBRINI, *Lezioni di Letteratura Italiana*, a cura di G. Innamorati, Firenze, Sansoni, 1964, pp. ; cfr. anche G. BARONE, *Manzoni reazionario ed una lettera inedita di Luigi Settembrini*, Napoli, Morano, 1887.

Osservazioni sulla morale cattolica i radicali della sinistra «Estrema», oppure gli internazionalisti rivoluzionari. Persino i socialisti del «Crepuscolo», in genere poco inclini alla retorica patriottica, sostennero che senza alcun dubbio, «se i seguaci di Manzoni avessero prevalso, l'Italia non sarebbe fatta»:

Cattolico tanto da scrivere un libro contro il Sismondi allo scopo di difendere la religione cattolica, ligio alla curia romana, sommerso alla dominazione tedesca, egli non poteva scrivere alcunché di benefico per un popolo desideroso della sua unità, e della sua indipendenza; onde la ragione patente che i *Promessi Sposi* non furono stimolo né fomite di rivoluzione: ché dalle rivoluzioni soltanto è da sperare per il bene d'una nazione. [...] [I]l neo-guelfismo romantico fu il partito dello Straniero e della Chiesa. A questo appartennero il Pellico, il Cantù, il Balbo, il Manzoni. Essi volevano la religione sostegno dei popoli, unica loro salvaguardia il prete, Dio – non vendetta, non ribellione. Non accettiamo pertanto il Manzoni pensatore – egli non fu patriota, non fu liberale – non ebbe sentimenti, aspirazioni italiane, non ebbe il concetto di sociale miglioramento.⁹

Anche un mazziniano di razza come Alberto Mario conveniva sul fatto che il 'manzonismo' era stata una sciagurata «scuola della rassegnazione» per aver predicato la remissività cristiana nel momento storico sbagliato, scoraggiando i patrioti e dissuadendoli dalla lotta. E questo proprio nell'epoca in cui il papato era il più tenace e intransigente propugnatore d'un ritorno all'antico regime, il baricentro e il sostegno della Santa Alleanza¹⁰.

Ciò sia detto per indicare schieramenti e tensioni che all'indomani dell'unificazione, nel nuovo regime d'istruzione primaria obbligatoria, investirono i processi di definizione e consacrazione d'un canone ad uso delle scuole pubbliche, capace di educare alla nazione. Valga anche per dotare questa specifica fase della storia d'Italia di un retroterra adatto a spiegare l'uso politico della pubblicazione di inediti di grandi letterati, tutti più o meno in via d'inserimento all'interno d'un canone patriottico al tempo ancora in via di formazione.

Ecco, dunque, il senso della comparsa a tradimento nel 1878, di un inedito del Manzoni risalente al periodo antecedente la conversione al cattolicesimo. Piuttosto debole sul piano dell'effettivo interesse letterario, *Il Trionfo della Libertà* è un poemetto nel quale il nipote quindicenne di Cesare Beccaria condannava «l'abuso della religione fatto dai suoi ministri». Logico allora, che la pubblicazione cadesse nell'anno di Voltaire, su iniziativa di un giornalista radicale milanese più tardi deputato della sinistra «Estrema», al solo scopo di mettere in difficoltà i clericali e i manzoniani di stretta osservanza¹¹. Dieci anni dopo, ricorrente il centenario della Rivoluzione francese, il già ministro dell'Istruzione

⁹ E. FURLANI, *Manzoni*, «Il Crepuscolo», III, 20, 1880, p. 2.

¹⁰ A. MARIO, *Manzoni*, «La Provincia di Mantova», 26 maggio 1873.

¹¹ «Manzoni scriveva nel 1801, quando i preti erano i più attivi cospiratori contro la libertà [...]; quando nel regno delle Due Sicilie scorrazzavano bande di assassini guidate da preti e da cardinali; quando un parroco svelava il segreto della congiura del De Blasi a Palermo, da lui saputo in confessione», C. ROMUSSI, *La giovinezza di Alessandro Manzoni*, in A. MANZONI, *Il trionfo della Libertà*, poema inedito con lettere dello stesso e note, preceduto da uno studio di C. Romussi, Milano, Carrara, 1878, p. 60; sulla stampa periodica di proprietà Sonzogno, e sull'organo ufficioso della sinistra radicale di cui Romussi fu anima per trent'anni e poi direttore, cfr. L. BARILE, «*Il Secolo*» 1865-1923. *Storia di due generazioni della democrazia lombarda*, Milano, Guanda, 1980.

ed esponente di spicco della Destra storica Ruggiero Bonghi, escogitò una risposta analoga pubblicando un altro inedito del Manzoni, *La Rivoluzione francese del 1789 e la Rivoluzione italiana del 1859*. Uno scritto di cui rimanevano solamente i primi capitoli, ma nel quale il grande romanziere condannava la Rivoluzione francese, ricollegandosi alle tesi storiche di Carlo Botta, Cesare Balbo e Cesare Cantù, dunque alla tradizione storiografica risorgimentale d'impronta conservatrice¹².

A differenza di quegli inediti – tutti più o meno acerbi, oppure frammentari – la qualità letteraria della 'riscoperta' *Pulcella* del Monti da Voltaire era davvero fuori discussione, tale da promettere un avvenimento artistico a prova di pretesto. Maffei stesso, che pure ne avrebbe volentieri impedita la pubblicazione, la definì un capolavoro, se non di morale, per «grazia inarrivabile di stile e di verso»¹³. Peccato che materia trattata, fama dell'autore e del traduttore, quanto soprattutto il momento storico e politico scelto per lanciare l'impresa, costituissero da soli una mistura esplosiva, tale da non lasciar dubbi circa le riposte intenzioni dei promotori. Fu chiaro a tutti fin da subito che l'editore, o chi per lui, stesse profittando del Centenario per fare di quell'inedito l'ennesimo tassello di una globale offensiva contro la Chiesa cattolica e il papato.

Vedremo poi come in genere anche i giornali italiani dell'epoca evitassero di tirare direttamente in ballo il bersaglio grosso, nascosto dietro la polemica: il tema dei roghi di libri e del libero pensiero; dunque l'Indice, la Chiesa, il papa. È d'altra parte vero, che ad un lettore mediamente alfabetizzato ed informato ed in piena Questione romana rimanesse davvero poco di nuovo da apprendere circa i risvolti blasfemi, vessatori e anticlericali sottesi a quel tipo di discussione. Altra cosa era invece spiegare ai lettori d'Oltralpe cosa stesse davvero succedendo in Italia, e specie motivare la sconcertante risonanza pubblica ottenuta dal *Centenarie* volterriano proprio nella città del papa.

L'anonimo corrispondente di un periodico conservatore di tendenza ultramontanista come la «Revue Britannique» di Pierre-Amedée Pichot assolse al compito producendo semplicemente la tesi del complotto delle potenze infere, versione ufficiale della Chiesa di Roma sia prima che dopo Porta Pia. La spiegazione era questa: il Voltaire ammirato in Italia da miscredenti e anticlericali era il «Voltaire franc-maçon»; dunque «Voltaire, l'auteur de la *Pucelle*». Naturale che dovendo scegliere da che parte stare «entre la mémoire de celle qui fit la vieille France et de celui qui la défit», gli oppositori della Santa Chiesa optassero anche in Italia «pour le destructeur». Secondo il giornale, tempi e circostanze dell'improvvisa riesumazione della *Pucelle* si spiegavano col fatto che «la franc-maçonnerie est on ne peut plus florissante en Italie; et la franc-maçonnerie proscrit

¹² Cfr. L. GUERCI, *Alessandro Manzoni e il 1789*, «Studi settecenteschi», 5, 1987, pp. 183-207, F. DIAZ, *L'incomprensione italiana della Rivoluzione francese. Dagli inizi ai primi del Novecento*, Torino, Bollati-Boringhieri, 1989, pp. 61-70. Bonghi stesso affermò la natura polemica dell'operazione editoriale, scrivendo: «l'anno 1789 è celebrato in questo 1889. [La Francia] ne pare ebbra tuttora; o almeno ne paion briachi uomini della stessa natura di quelli che dal 1789 trassero il frutto amaro di anni successivi tanto più atroci e funesti. In Italia [...] l'abitudine e la voglia di scimmiettare la Francia è, presso alcune persone di alcuni partiti, così smisurata che né son mancate, né mancheranno imitazioni pallide degli entusiasmi francesi, in buona parte falsi e pieni anch'essi di dubbi e di rimorsi», R. BONGHI, *Proemio*, in A. MANZONI, *La Rivoluzione francese del 1789 e la Rivoluzione italiana del 1859*, saggio comparativo pubblicato per cura di P. Brambilla da Ruggiero Bonghi, Milano, Rechiedei, 1889, p. xiii.

¹³ Così in un commento di pugno del Maffei annesso all'apografo di Bergamo, cit. in A. MONTI, *Vincenzo Monti. Ricerche storiche e letterarie*, Roma, Barbera, 1873, p. 239.

la mémoire de Jeanne d'Arc»¹⁴.

In questa fase storica, è noto che accanto alle associazioni del Libero Pensiero e al resto di quella che fu poi definita come "l'Italia laica", le logge massoniche figurassero tra i nuclei più attivi dell'anticlericalismo intransigente e militante¹⁵. Sia chiaro però che la tesi complottista esposta dalla «Revue Britannique» non deriva ancora dal nesso teleologico Lumi-Rivoluzione, che con la Terza Repubblica si avviò a diventare canone interpretativo 'ufficiale' della storiografia francese¹⁶. Originava invece da un intramontabile cavallo di battaglia della propaganda controrivoluzionaria di parte confessionale, assai più antico: la tesi del complotto elaborata a fine Settecento dal gesuita padre Augustin Barruel. Dunque, a cento anni dalla morte di Voltaire, la Chiesa di Roma ribatteva ancora in forma vittimistica sulla sacrilega alleanza tra *philosophes*, massoni e Illuminati di Baviera, uniti assieme in un'infernale cospirazione mirante alla cancellazione del diritto divino del principato mediante l'abbattimento del cattolicesimo romano¹⁷.

Quella del complotto massonico fu la grande ossessione del lungo pontificato di Leone XIII; spiegazione ufficiale della caduta del potere temporale, propagandata serialmente da tutta la stampa di orientamento confessionale e in particolare dall'autorevole periodico dei gesuiti «La Civiltà Cattolica»¹⁸. Va detto qui che i massoni di secondo Ottocento – a maggior ragione se italiani – si guardarono bene dal negare che il complotto fosse davvero esistito. Evitarono persino di difendersi, convinti che tutti quegli anatemi rafforzassero il ruolo storico della massoneria universale nel contrastato processo di approdo alla modernità. Raccolsero la sfida accreditando per vera la fola di una cospirazione che aveva attraversato i secoli, come minimo dall'epoca dei Templari, e di cui essi stessi erano gli eroi. Lieti di rendersi complici di quell'assurdo gioco al rialzo lanciato su iniziativa dall'avversario, si guardarono bene dal confutare come una calunnia storicamente infondata, la tesi che innalzava la massoneria universale a incubatrice e levatrice della

¹⁴ «Quant à l'Italie, elle ne s'est pas contentée de célébrer le centenaire de Voltaire, on vient d'y éditer à ce propos son triste et ennuyeux poème, traduit pour la première fois en italien et en octaves par Vincenzo Monti. "Cette publication", dit le journal italien que je traduis à mon tour, "sera considérée comme un événement littéraire de la plus haute importance". [...] Mais sera-ce désormais l'Évangile de la franc-maçonnerie italienne et la mère en permettrat-elle la lecture à sa fille?», G. C., *Correspondance d'Italie*, «Revue Britannique», n.s., III, juin 1878, pp. 536-37 e 539.

¹⁵ Cfr. G. VERUCCI, *L'Italia laica prima e dopo l'Unità 1848-1876. Anticlericalismo, libero pensiero e ateismo nella società italiana*, Roma-Bari, Laterza, 1981; L. POLO FRIZ, *La massoneria italiana nel decennio post unitario: Ludovico Frappoli*, Milano, Angeli, 1998; F. CONTI, *Storia della massoneria italiana. Dal Risorgimento al fascismo*, Bologna, il Mulino, 2003.

¹⁶ Cfr. V. FERRONE e D. ROCHE, *Postfazione* in *L'Illuminismo. Dizionario storico*, a cura di V. Ferrone e D. Roche, Roma-Bari, Laterza, 1997, pp. 511-41; V. FERRONE, *The Enlightenment: History of an Idea*, Princeton and Oxford, Princeton University Press, 2015.

¹⁷ Cfr. M. DESFOURNEAUX, *Complot maçonnique et complot jésuitique*, «Annales historiques de la Révolution française», 180, 1965, pp. 170-86; sull'uomo, P. BIANCHINI, *L'educazione di un gesuita. La giovinezza di Augustin Barruel e le origini del pensiero politico reazionario*, Torino, UTET, 2018.

¹⁸ Cfr. L. DE' BARONI LEONI, *La Massoneria e le Annessioni degli Stati pontificii, ossia I nemici del dominio temporale e spirituale dei papi*, 3 voll., Viterbo, Tipografia Agnesotti, 1893; *Dell'azione massonica in Roma*, «La Civiltà Cattolica», L, s. XVII, vol. VI, 1899, pp. 257-70; sul tema, G. MICCOLI, *Leone XIII e la massoneria*, «Studi storici», 47, 1 (2006), pp. 5-64, sul nesso Lumi-Rivoluzione cfr. V. FERRONE, *The Enlightenment: History of an Idea*, cit., pp. 79-86.

modernità dei diritti, scuola d'eguaglianza e di libertà, irradiatrice attiva dei Lumi e infine diretta responsabile del crollo dell'antico regime. Meglio ancora in fondo, se dai pulpiti delle chiese i predicatori la dichiaravano «setta arbitra dei destini europei», responsabile di tutti gli attentati politici commessi nel corso del secolo contro il principio di regalità: «il duca di Berry assassinato, Carlo X scacciato, Luigi Filippo discoronato, Carlo Alberto spinto ad Oporto, Ottone di Grecia costretto a bando, Massimiliano fucilato al Messico, Isabella di Spagna renduta esule dal trono e dalla patria»¹⁹.

Quanto a Voltaire stesso, dato come il padre della cospirazione massonica universale, oggi abbiamo conferma che non fu iniziato ai misteri di Hiram prima dei suoi 84 anni, vale a dire due mesi prima della morte e in circostanze alquanto particolari. La sua affiliazione fu infatti una sorta di apoteosi mondana, celebrata in forma privata e immediatamente sconfessata dalle gerarchie muratorie del regno; officiata da un cenacolo di accoliti già fortemente orientati in senso illuministico ben prima di essere massoni. Più un *salon* letterario organizzato secondo la forma massonica che una vera loggia. È noto poi che per rappresaglia il consesso venne immediatamente radiato dal novero delle logge regolari del Grande Oriente di Francia²⁰.

Dovendo assecondare la narrazione clericale complottistica, il 'miscredente' Voltaire sarebbe stato invece, fin dalla prima gioventù, il più attivo propagatore della massoneria sul Continente europeo. Non un deista, ma un rinnegato protestante al soldo del nemico inglese. Autore delle *Lettres sur les Anglois*, difensore dell'ugonotto Calas, si pretendeva che la sua vita e tutte le sue opere fossero lì a testimoniarlo. Per il corrispondente della «Revue Britannique», in quanto «l'un des principaux importateurs de l'anglomanie», Voltaire doveva esserlo sicuramente anche «de la franc-maçonnerie anglaise»:

Membre en France de la “loge des Neuf Sœurs” [la loggia della sua iniziazione *in extremis* nel 1778, a 84 anni!], il s'est surtout distingué par son mémoire en faveur de Calas, qui n'était qu'un prétexte; le but, c'était de faire rendre aux protestants la situation qu'ils avaient occupée en France avant la révocation de l'édit de Nantes, et quant à la profanation de la plus pure des gloires françaises, elle ne peut lui avoir été imposée que comme une apostasie de sa qualité de Français en échange de celle de citoyen de l'univers. Il est resté fidèle à sa nouvelle religion, car je ne crois pas qu'il soit possible de trouver parmi tous les écrivains de son siècle un Français plus constamment et plus systématiquement hostile à son pays que ne l'a été Voltaire.

Se ne concludeva, quindi, che se tutta la sinistra italiana, quella «costituzionalizzata» ma anche la refrattaria e 'astensionista', celebrava con tanta audacia il Patriarca delle *Lumières*, non si era trattato che di una «canonisation en règle de cet écrivain par les loges maçonniques qui se reliaient à celles de France»²¹.

¹⁹ R. P. G. ALIMONDA, *Conferenza XIII. La Massoneria*, in Id., *Il sovrannaturale nell'uomo. Conferenze recitate nella Metropolitana di Genova l'anno 1870*, Genova, Tipografia della Gioventù, 1872, vol. III, p. 524.

²⁰ CH. PORSET, *entrée Voltaire, Le Monde maçonnique des Lumières (Europe-Amérique et Colonies. Dictionnaire prosopographique*, sous la direction de Ch. Porset et C. Révauger, Paris, Champion, 2013, vol. III, pp. 2730-42; più in generale L. AMIABLE, *Une Loge maçonnique d'avant 1789. La R. L. Les Neuf Sœurs* [1897], augmentée d'un commentaire critique par Ch. Porset, Paris, Édimaf, 1989; su questo tipo di socialità massonica parigina cfr. P.-Y. BEAUREPAIRE, *L'Autre et le Frère. L'Étranger et la Franc-maçonnerie en France au XVIII^e siècle*, Paris, Champion, 1998, pp. 445-92.

²¹ G. C., *Correspondance d'Italie*, cit., p. 538; in generale sul dibattito tra le due sinistre cfr. A.

Lungi dall'essere una festa della sola massoneria, in Italia il Centenario di Voltaire lo fu invece di tutto il patriottismo laico d'impronta anticlericale: garibaldini, società operaie, associazioni universitarie e del libero pensiero; ovviamente la massoneria – ma anche tutti i parlamentari della Sinistra storica di governo. Molti di costoro erano anche massoni, ma i messaggi di adesione pervenuti dall'Italia al comitato organizzatore parigino mostrano come in questa particolare fase storica Voltaire fosse quasi più necessario al neonato Regno che alla ritrovata Francia repubblicana, e non certamente alla sola massoneria. Il telegramma della Società Democratica Italiana di Milano toglie qualsiasi dubbio sui motivi di tanta entusiastica partecipazione:

Les Italiens, soit par caractère naturel, soit par nécessité historique, peut-être même par nécessité d'existence, sont au premier rang dans la mission du renversement complet de la papauté; ils ne doivent donc pas être les derniers à rendre hommage à ce grand homme qui a contribué, plus que tout autre, à ébranler les fondements du pouvoir ecclésiastique.

Certo, per l'occasione le logge furono ancora più esplicite. Dai circoli massonici di Roma, Firenze, Bologna, Napoli, Genova, Livorno giunsero infatti a Parigi messaggi di adesione piuttosto virulenti all'indirizzo del papa e della Chiesa di Roma. Senza grandi giri di parole, le logge dell'Emilia e della Romagna salutarono il centenario come «une démonstration du monde laïque contre le catholicisme»²².

Monti giacobino, patriota, illuminista

Sotto la Repubblica Cisalpina e poi in età napoleonica, anche Vincenzo Monti era stato massone. Ma è sulla scorta di addebiti più gravi che nel secondo Ottocento fu considerato come una delle figure più discutibili e controverse di tutta la storia della letteratura italiana. Nel secolo dei poeti-patrioti, esuli ed eroi, su questo letterato vissuto con un piede nell'antico regime e l'altro nell'età delle Rivoluzioni pesò l'accusa di aver cambiato troppe volte casacca, se non proprio per cinismo e ambizione, sicuramente per pavidità, e peggio ancora per opportunismo. Lungo tutto il Risorgimento la fama di poeta del Monti era andata appannandosi «di fronte a quella di Alfieri, del Parini, del Foscolo» e persino di talenti ben più mediocri, come il Pellico e il Berchet. In consuntivo, nella sua opera «si vide da molti soltanto la prova di un animo debole, fiacco, servile»²³. Una fama tanto compromessa da essere rammentata, anche se garbatamente, dallo stesso Maffei: «La tua musa flessibile disciolse | Inni alla libertà come al servaggio; | E ben nell'età grave assai ten dolce»²⁴.

Dotato di un talento precoce e smisurato, Monti aveva iniziato una folgorante carriera come poeta encomiastico nella Roma dell'Arcadia e delle corti cardinalizie e come segretario del nipote del papa regnante Pio VI Braschi. Fu quella l'epoca dell'*Abate* Monti, autore di poesie d'occasione di smagliante fattura, e nel 1793 della celebre

GALANTE GARRONE *I radicali in Italia (1849-1825)*, Milano, Garzanti, 1973, pp. 57-192.

²² Qui e sopra *Télégrammes d'adhésion*, in *Centenaire de Voltaire* cit., pp. 79-85.

²³ T. CASINI, *Il Cittadino Vincenzo Monti*, «Nuova Antologia», s. III, vol. LI, p. 589; cfr. in generale W. BINNI, *Storia della critica montiana*, in ID., *Monti poeta del consenso*, Firenze, Sansoni, 1981, pp. 1-46.

²⁴ A. MAFFEI, *A Vincenzo Monti*, in ID., *Versi editi e inediti*, Firenze, Le Monnier, 1858, p. 36.

Bassvilliana (In morte di Ugo Bassville): una severa condanna delle violenze rivoluzionarie che comprendeva una rievocazione del sacrilego regicidio di Luigi XVI. La cantica si chiude con una celebrazione dell'intervento militare contro la Francia rivoluzionaria da parte delle monarchie coalizzate. Nel 1796, nella Milano appena conquistata dall'esercito della Rivoluzione, alcune copie di quel manifesto della reazione vennero date pubblicamente alle fiamme²⁵. Si può immaginare, allora, la viva impressione suscitata dalla notizia del passaggio al fronte opposto dell'autore di quei versi: la fuga da Roma nella carrozza di un diplomatico francese, poi l'approdo in città, nel marzo 1797; la metamorfosi dell'Abate Monti in *Cittadino* e segretario al Dipartimento degli Esteri della Repubblica Cisalpina.

A Milano il poeta fu insegnante, funzionario e più tardi massimo incensatore del regime imperiale. Lo fu anche dopo, però – forse con vena più svogliata, ma con identica perfezione formale, – della restaurata dominazione asburgica. A Monti toccò in sorte di vivere in un'epoca che aveva fatto di lui una specie d'antitesi del letterato patriota: doppiamente relapso, prima della fede in Dio, poi in quella nella Rivoluzione.

In genere severo, Settembrini giustifica le abiure del Monti facendone carico l'età in cui il poeta era vissuto²⁶. Epoca di sconvolgimenti politici e sociali, tali da compromettere per sempre chi avesse inteso calcarne la scena artistica e letteraria; chiunque, costretto dalle circostanze ad assumere un ruolo, dunque una posizione politica subito smentita dai tempi. Un autentico flagello per artisti e poeti estranei da secoli alla politica se non nella forma aulica e subalterna dell'encomio; abituati ad incensare un padrone, ad ubbidire e a divertire. Secondo la storiografia risorgimentale d'impronta democratica il Triennio giacobino aveva sbloccato un'Italia addormentata da secoli gettando le premesse del processo di unificazione²⁷. Per Monti e per molti altri fu inevitabile scendere prima o dopo a compromessi, forsanche con la loro coscienza di uomini. Impossibile, a quel punto, preservare intatta anche la loro coerenza d'artisti, stante il vorticoso alternarsi di regimi radicalmente antitetici tra loro e di visioni del mondo del tutto impossibili.

Per tutto l'Ottocento, furono più che altro i cattolici e i conservatori a non perdonare Monti per avere disertato Santa Romana Chiesa nel momento del bisogno. Tra questi il più celebre e ascoltato di tutti fu certamente Cesare Cantù, autore d'un *Monti e l'età che fu sua* uscito a puntate in rivista proprio a cavaliere del centenario di Voltaire e in seguito riunito in volume. Cattolico e conservatore, saggista prolifico e addirittura fluviale, non è un caso che a suo dire l'opera migliore del Monti fosse proprio la *Bassvilliana*. E d'altra

²⁵ Segretario a Napoli della legazione francese, giunto «a Roma per eccitare il patriottismo, cioè l'odio alle cose italiane» Nicolas-Jean Hugou de Bassville venne massacrato dalla folla; e tale è il sunto della cantica, secondo lo storico cattolico e conservatore Cesare Cantù, di cui diremo ancora a breve: Bassville «pentitosi negli estremi momenti, [è] condannato ad espiar le sue colpe col vedere i mali e gl'infiniti guai, cui la Francia è sottoposta dalla rivoluzione. Risalendo alle cause *ne incolpa i filosofi che mossero guerra ai sacerdoti e al trono*, ma a Dio, e che infernal compiacenza gustavano nel vedere tanti patimenti, tanto sangue, e quello del re e della sua famiglia», C. CANTÙ, *Monti e l'età che fu sua*, Milano, Treves, 1879, p. 15, corsivo nostro.

²⁶ Monti «visse innanzi, durante, e dopo la rivoluzione; cantò prima la Santa Fede, poi la repubblica, poi l'impero [...]. Non è certo un gran carattere, ma è pure un carattere che ha un'importanza storica, perché è la più compiuta rappresentazione di quel tempo in cui furono così spessi ed improvvisi mutamenti», SETTEMBRINI, *Lezioni di Letteratura Italiana* cit., p. 998.

²⁷ Cfr. in generale W. MATURI, *Interpretazioni del Risorgimento. Lezioni di storia della storiografia*, Torino, Einaudi, 1962, pp. 341-412; A. GALANTE GARRONE, *La Révolution française et le Risorgimento italien*, in *L'héritage de la Révolution française*, sous la direction de F. Furet, Paris, Hachette 1989, pp. 169-207.

parte in quel libro Cantù rimpiange la Roma del Papa Re, e a maggior ragione quella prerivoluzionaria. Si compiace descriverla come un paradiso di «serenità della letteratura e della società»; un Eden appena turbato dagli echi prima attutiti e poi crescenti dalla barbarie enciclopedista, una «letteratura beffarda, negatrice, aggressiva»; di lì a poco minato dalle cospirazioni; infine perduto per sempre, causa la violenza delle armi²⁸.

I credenti non furono tuttavia i soli a condannare Monti per aver calpestato, uno dopo l'altro con immutato splendore di forma, tutti «gli idoli che aveva fino ad allora incensati»²⁹. Paragonato al Foscolo o all'Alfieri, Monti appariva come un voltagabbana anche agli occhi di molti patrioti, un subdolo profittatore, traditore dell'ideale di patria.

D'opinione opposta era invece il critico e letterato che già a inizio anni Settanta era considerato come il maggiore poeta italiano della sua generazione: Giosue Carducci. Professore nell'università di Bologna poi Nobel per la letteratura nel 1906, a lui le patrie lettere devono la prima ricostruzione filologicamente avvertita dell'opera poetica del Monti³⁰. Proprio Carducci racconta che v'era stato un tempo in cui

una metafora di Piero Maroncelli, delle cui velleità critiche l'Italia ha stretto obbligo di non ridere per amore di quella gamba, era diventata per la gioventù un dogma: il Monti non doveva né poteva essere altro che un eunuco camuffato di un robone più o meno splendido.³¹

Maroncelli fu, come noto, il patriota carbonaro compagno di carcere di Silvio Pellico, che nelle *Prigioni* ne aveva esaltato l'abnegazione di fronte all'amputazione della gamba sinistra, avvenuta quando entrambi erano detenuti politici allo Spielberg. Carducci allude proprio a quella disgrazia e al rispetto dovuto ad uno degli episodi più celebrati dell'epopea risorgimentale. Lui stesso, che in gioventù ne era rimasto commosso, non dimenticò d'inserirlo nella sua antologia di *Lecture del Risorgimento italiano*³². Ma né

²⁸ «[N]ell'epilessia odierna», scrive Cantù, «più d'uno ribramerà quei tempi [...]: fra un popolo di spensierata contentezza, innamorato delle pompe ecclesiastiche, allegro senza disordine, burlesco senza volgarità, di una curiosità piuttosto arguta che maligna»; quanto alla *Bassvilliana* dichiara che gli rimaneva difficile «persuadersi che [Monti] non fosse veramente preso dal suo soggetto, né con mente ordinata considerasse gli atti e gli attori di quel dramma», CANTÙ, *Monti e l'età che fu sua* cit., pp. 11-12, 15.

²⁹ ID., *ivi*, p. 20.

³⁰ Sui cinque volumi di versi da lui curati tra il 1858 e il '69 per l'editore Barbèra di Firenze, nonché quello edito da Vigo a Livorno nel 1885 cfr. A. COTTIGNOLI, *Carducci editore e critico del Monti (con documenti inediti)*, in *Vincenzo Monti nella cultura italiana*, a cura di G. Barbarisi, Milano, Cisalpino, 2006 vol. I/1, pp. 389-442.

³¹ G. CARDUCCI, *Prefazione* in V. MONTI, *Versioni poetiche con giunta di cose rare o inedite*, Firenze, Barbèra, 1869, p. vii; questo il giudizio di Maroncelli: «[l']anima [di Monti] né era per libertà né per assolutismo né per alcuna cosa in sé; era anima feudale, cioè devota a persone, non a principi [...]. Uno schiavo e mezz'uomo, dice Omero; parrebbe che la condizione antilibera in cui nacquero Monti e i suoi coetanei, non ponesse in lui che mezz'anima, che lo rendea capace di sentire il bello, non di crearlo», P. MARONCELLI, *Addizioni alle Mie Prigioni di Silvio Pellico*, Italia [Capolago], 1833, p. 93.

³² È il celebre episodio della rosa: «Maroncelli non mise un grido. Quando vide che gli portavano via la gamba tagliata, le diede un'occhiata di compassione, poi, voltatosi al chirurgo operatore, gli disse: "Ella m'ha liberato da un nemico, e non ho modo di remunerarla"; quindi «offerse al vecchio chirurgo [una rosa], dicendogli: "non ho altro a presentarle in testimonianza della mia gratitudine". Quegli prese la rosa, e pianse», S. PELLICO, *Le mie prigioni*, presentazione di G. Spadolini, Milano, Longanesi, 1983, p. 153; cfr. anche la lettera di Giosue Carducci ad Angelo

l'eroismo né l'«amore per quella gamba», erano sufficienti a fare di Maroncelli un critico giudizioso, e neppure particolarmente autorevole in fatto di letteratura. Eppure oltre ai clericali, molti patrioti di spicco si erano appoggiati alla biografia del Monti per rigettarne in blocco la poesia. Critico più avveduto e ispirato di quanto non lo potesse essere il prigioniero dello Spielberg, persino Giuseppe Mazzini accusò il grande poeta neoclassico di aver prostituito «alternativamente la poesia alla persecuzione cattolica e al terrorismo repubblicano»³³. A Mazzini si affiancavano poi tutti i cultori dell'intransigentismo patriottico in letteratura, i foscoliani di stretta osservanza, come che – più per ragioni specificamente estetiche ed esistenziali – gli 'elegiaci' seguaci di Leopardi, «quelli per i quali *La ginestra* è l'archetipo della poesia», ed infine i puristi, i cultori esclusivi del volgare trecentesco³⁴.

«Democratico non convertibile» e «Musa petroliera», considerato il Vate ufficiale della democrazia e della massoneria³⁵, Carducci non esitava invece a collocare Monti allo stesso livello di poeti-patrioti tutt'altro che inclini al compromesso, come Foscolo o Alfieri. «Né arcadi né stazionari né rimbambiti», a detta del Carducci: costoro avevano saputo incarnare «con stupenda efficacia civile ed artistica, il movimento morale ed estetico della generazione che partì dalla enciclopedia e dalle riforme per far capo alla rivoluzione»³⁶. Dunque, pure con quella biografia, al pari di Foscolo e di Alfieri il Monti era un seguace di Voltaire e figlio legittimo dello spirito *philosophe*: anello di congiunzione d'una ininterrotta catena di pensiero e di poesia che univa i Lumi al Risorgimento, passando obbligatoriamente per la *Grande Révolution*. Carducci era

De Gubernatis, da Bologna, 14 gennaio 1877, G. CARDUCCI, *Edizione nazionale delle opere, Lettere*, 22 vol. [d'ora in poi = CL], Bologna, Zanichelli, 1938-1968, vol. XI, p. 12 [n. 2085], nonché *Lettture del Risorgimento italiano*, scelte e ordinate de G. Carducci, vol. II. 11749-1830, Bologna, Zanichelli, 1896, pp. 426-29 [LXIII. Silvio Pellico, *La gamba di P. Maroncelli*].

³³ G. MAZZINI, *Premessa*, in ID., *Scritti editi e inediti*, edizione diretta dall'autore, Milano, Daelli, 1862, vol. IV, p. 15; in uno scritto del 1837 aveva negato valore a quella produzione, sentenziando che «a Monti non rimarrà tra i posteri che la fama d'un Trovatore brillante. La scuola ch'egli fondò e che, pel culto delle forme e per l'assenza d'un intento sociale, racchiudeva in germe quella che oggi in Francia ha nome Scuola dell'arte per l'arte, è spenta fin dal 1830», ID., *Moto letterario in Italia*, ivi, pp. 294-95.

³⁴ Cfr. CARDUCCI, *Prefazione* in MONTI, *Versioni poetiche* cit., pp. viii-xi: «Oltre i romantici e i cormentali procedevano avversi al Monti i foscoliani di buona lega ed in parte i leopardiani. [...]. Rimangono poi, nimicissimi della poesia e della prosa del Monti e avanti e dopo la sua morte e in sempiterno, i fedeli della purità virginale, della santa semplicità; quelli a cui Giotto non pare a bastanza spirituale e non par trecentista il Boccaccio».

³⁵ Rispettivamente, lettera di Carducci a Lidia [Carolina Cristofori Piva], da Bologna, 5 maggio 1878, CL, XI, p. 289 [n. 2315] e («Grazia petroliera e Musa delle barricate») LIBELLULA, *L'ultimo dei boemi*, «La Farfalla», 12, 3 dicembre 1876; sul Carducci 'politico' cfr. P. ALATRI, *Carducci giacobino. L'evoluzione dell'ethos politico*, Palermo, Libreria Prima, 1953; U. CARPI, *Carducci politica e poesia*, Pisa, edizioni della Normale, 2010, nonché *Un'amicizia massonica. Carteggio Lemmi-Carducci, con documenti inediti*, a cura di C. Pipino, Foggia, Bastogi, 1991; POLO FRIZ, *La massoneria italiana* cit., pp. 118-19 e 123-24.

³⁶ «La produzione e il sentimento e il gusto perfettamente artistico di una letteratura filosofica dei nuovi tempi, venuti mancando negli ultimi anni di Voltaire e dopo la morte di lui in Francia, avean ripreso in Italia», G. CARDUCCI, *A proposito di alcuni giudizi su Alessandro Manzoni* [1873], in ID., *Prose MDCCCLIV-MCMIII*, Bologna, Zanichelli, 1906, pp. 528-29; significativo che si trattasse di considerazioni in contrasto al manzonismo militante, argomentate per dimostrare che prima di Manzoni l'Italia delle lettere non era «più sciagurata del popolo ebreo nell'aspettazione d'un messia» e concluderne: «non venite a dirci che innanzi a lui nulla ci era o era tutto male» (ivi).

convinto che il Monti avrebbe presto ripreso il posto che gli spettava in seno al canone letterario patriottico per merito di una letteratura critica nuova, più oggettiva e imparziale, finalmente libera da «preoccupazioni di parte»³⁷.

Dal versante politico cui apparteneva lo stesso Carducci non mancavano indicazioni in tal senso, ma neanche forzature. Da sempre, la poesia repubblicana d'età rivoluzionaria del *Cittadino* Monti suscitava simpatie nei circuiti della sinistra democratica, radicale e persino socialista. Nel 1869 su «La Plebe» di Lodi, periodico da subito attento al tema sociale e alla lotta di classe, l'inno *Alla Libertà* veniva presentato come «la Marsigliese italiana; superiore per energia ed eleganza al tanto magnificato *Ça ira*»³⁸. Da quel particolare segmento di pubblico il poeta era considerato assai più come un prodotto della fase giacobina della Rivoluzione, piuttosto che dell'epoca di Voltaire e dei Lumi cosiddetti classici. Nel 1873, presentandone un'antologia di poesie per la collana economica dell'editore Sonzogno, un critico autorevole e assai rispettato dal Carducci come Eugenio Camerini, sottolineò soprattutto l'impegno di Monti come poeta civile, additandolo tra i primi che a fianco del popolo «bestemmiarono la libertà». Nella prefazione Camerini collegava passato e presente: l'eredità storica della Rivoluzione francese e le conflittualità di un decennio sconvolto dai fatti della Comune; contraddizioni che gravavano minacciose sul futuro di tutta la società europea. Il pezzo introduttivo dedicato a Monti apriva proprio da queste sorprendenti considerazioni:

Non è lontano a compiersi il centenario della rivoluzione francese e la sua forza non è ancora esausta. Però se la Comune, con ben altri cannoni che non aveva [François] Hanriot, fece una gran paura all'Europa benestante e contenta, la ragione si è che la Carta dei diritti dell'uomo non è una verità. I problemi che volle sciogliere sono in gran parte ancora insoluti. I savi li dicono insolubili. La libertà è più che mai sotto il calcio del soldato, e nelle manette del giudice; la fraternità si celebra a colpi di fucile; l'eguaglianza è più che mai un mito, né mai così a man salva gazzò la banca, o sfruttò il popolo l'alta industria.

Datosi il perdurare di scandalose disparità sociali, il critico ne concludeva che non c'era da stupirsi, se di tanto in tanto «qualche delitto popolare d'occasione rispond[eva] ai delitti regolari e regolati dei potenti»³⁹.

Difficile dire cosa colpisca di più in un simile discorso. Se l'apologia sostanziale di Camerini della radicalizzazione d'un malcontento che nel maggio del '71 venne sedato con le fucilazioni di massa, oppure il cortocircuito logico da lui innescato a proposito del Monti: la vita e la poesia del Cittadino-poeta poste in una relazione diretta con temi ed

³⁷ CARDUCCI, *Prefazione* in MONTI, *Versioni poetiche* cit., p. xi.

³⁸ «Il Tiranno è caduto! Sorgete | Gente oppressa: natura respira | Re superbi, tremate, scendete, | Il più grande dei troni crollò!», V. MONTI, *Inno alla Libertà*, «La Plebe», 25 febbraio 1869; sul giornale cfr. CL. GIOVANNINI, *Mito della rivoluzione francese e scientismo nella «Plebe» dei primi anni*, «Studi storici», 22/2, 1981, pp. 345-69. Il titolo di «Marsigliese italiana» fu attribuito all'*Inno* del Monti da Alexandre Dumas, direttore de «L'Indipendente» in una Napoli appena liberata dai garibaldini (cfr. A. DUMAS, *I Borboni di Napoli*, Napoli, Stabilimento tipografico del Plebiscito, 1864², vol. III, pp. 279-82).

³⁹ E. CAMERINI, *Prefazione*, in V. MONTI, *Tragedie, poemi e canti*, con prefazioni e note, Milano, Sonzogno, 1877, p. 5, corsivi nostri. Quanto al Monti, «un ingegno, come il suo, non poteva amare i ceppi del despotismo clericale o regio; un cuore buono ed affettuoso, come il suo, doveva aborreire dall'iniquità; e vi sono accenti che gli erompon proprio dall'anima e dimostrano che amasse l'Italia, la sua indipendenza, e una libertà *temperata ed onesta*», *ivi*, p. 6, corsivi nostro.

eventi traumatici e al tempo esecrati da tutti, persino dai radicali dell'«Estrema». È certo invece che presso gli adepti e i simpatizzanti della democrazia 'evoluzionista' e anche rivoluzionaria, qualsiasi dubbio circa le giravolte politiche dell'uomo venisse sciolto affermando che tra l'Abate Monti ed il *Cittadino* solo quest'ultimo era quello vero. Costretto a celarsi sotto il mantello del nicodemismo quand'era alla corte papale, l'Abate era già da allora «inflammato per la Repubblica». Esule e fuggiasco, fu finalmente libero di proclamare una sincera fede nella rivoluzione; poi, sotto il Consolato prese «a sperare nel Bonaparte, simile in questo a molti fra i migliori di quell'età», e «il passaggio dall'idea repubblicana all'idea monarchica» non era stato che «la natural conclusione di un lento e maturato svolgimento del pensiero politico e del sentimento patriottico». Infine obbligato a salutare, nel 1814, il ritorno dei despoti con versi scritti sotto imposizione, vi si era piegato solamente perché «a lui famoso non si sarebbe perdonato neppure il silenzio»⁴⁰.

Questa la sequenza, ch'era anche una difesa dell'uomo Monti, propugnata a spada tratta negli studi di Achille Monti, pronipote e custode della memoria del grande poeta, stimato da Carducci che lo reputava «egregio letterato e maggior galantuomo»⁴¹. I due infatti furono amici: in una lettera, lo studioso confida felice che «il fiero Carducci, [era] fanatico pel [suo] Vincenzo» e che gli aveva promesso il compimento di una monografia in gloria del prozio. «Per carità», lo esortava: «non lasciate l'impresa, poichè voi siete proprio l'uomo da ciò, e renderete ottimo servizio a Monti e alle lettere».⁴²

Fu proprio Achille Monti a fornire a Carducci importante materiale inedito, manoscritto o a stampa conservato in famiglia, utilizzato dal professore per la ricostruzione critica dell'opera montiana⁴³. In un'accesa *Apologia politica*, pubblicata nel 1870, se da una

⁴⁰ *Bollettino bibliografico. Letteratura*, recensione ad A. Monti, *Vincenzo Monti. Ricerche storiche e letterarie*, «Nuova Antologia», IX, vol. 24, 1874, pp. 243-45; inoltre cfr. L. COIRO, *Vincenzo Monti studiato nell'Archivio di Stato di milanese*, Firenze, Tipografia dell'Associazione, 1873; T. CASINI, *Il Cittadino Vincenzo Monti*, cit., pp. 590-91, nonché A. GARAVINI, *Difesa di Vincenzo Monti*, Genova, Donath, 1889; identica versione dei fatti negli appunti manoscritti del Carducci: «Il Monti disse poi essere stato degli amici di Bassville. Era tenuto in conto di giacobino. In fondo era liberale anche allora. Spiegare bene questo punto. I principi della Rivoluzione furono accolti entusiasticamente anche dagli italiani colti e letterati: Alfieri, Pindemonte, Parini [...]. In quella opposizione della Francia per gl'italiani c'era anche una specie di sentimento nazionale», cit. in appendice a COTTIGNOLI, *Carducci editore e critico del Monti*, cit., pp. 437-38.

⁴¹ G. CARDUCCI, *Prefazione*, in V. MONTI, *Scelte poesie con le varie lezioni* a cura di G. Carducci, Livorno, Vigo, 1885, p. v.; su di lui cfr. E. NARDUCCI, *Vita di Achille Monti e catalogo delle sue pubblicazioni*, Roma, Tipografia delle scienze matematiche e fisiche, 1880.

⁴² Lettera di Achille Monti a Carducci, da Roma, 29 settembre 1866, cit. in COTTIGNOLI, *Carducci editore e critico del Monti*, cit., p. 397.

⁴³ L'incontro, preceduto da un'intensa corrispondenza iniziata sette anni prima, risaliva all'estate 1870, ad una visita del Monti a Bologna dove ebbe modo di conoscere «di persona i letterati migliori [...] Ho stretto la mano fra questi al terribile Carducci che col suo inno a Satana ha levato alto grido d'ingegno strano»; cinque anni dopo, ancora a Bologna racconta: «parlai a lungo [...] col fiero Carducci, e lo trovai fanatico pel mio Vincenzo, e mi disse che presto pubblicherà quel lavoro promesso intorno il suo animo e le sue virtù» (lettere di Achille Monti a Ettore Novelli, da Porretta, 12 luglio 1870, e dello stesso a Basilio Magni, da Lugo, 14 giugno 1875, in A. MONTI, *Scritti in prosa e in versi*, edito a cura dei figli, Imola, Galeati, 1884, vol. II, pp. 333 e 322); cfr. COTTIGNOLI, *Carducci editore e critico del Monti* cit., pp. 395-98; per la corrispondenza e i materiali cfr. *Catalogo dei manoscritti di Giosue Carducci*, a cura di A. Sorbelli, Bologna, Comune di Bologna, 1923, vol. II, pp. 97-99 [Cartone XXXVII, b. 5-15].

parte il pronipote del poeta compativa la scelta dello zio – scontata, e pressoché obbliga per un suddito del Sovrano Pontefice – d’aver tentato una carriera proprio nella Roma dei preti, dall’altra respingeva con sdegno le molte calunnie scagliate sull’antenato da tanti patrioti da scrittoio. Catoni in vestaglia e pantofole, sempre pronti a censurare le azioni di grandi uomini del passato che avevano agito e vissuto in tempi calamitosi, soffrendo per aver compiuto scelte di campo e di coscienza coraggiose, mettendo a repentaglio la propria incolumità personale e quella delle loro famiglie. Particolarmente dure le repliche del pronipote Monti ai sarcasmi del Cantù, ch’egli apostrofava come un «Erostrato delle lettere»⁴⁴.

Tra l’altro le doti di carattere del *Cittadino* Monti ne avevano fatto un patriota assennato e un giacobino ‘gentile’. Era fama che persino «nei momenti del più clamoroso giacobinismo non si lasciasse trascinare ad eccessi né pur d’opinione; anzi si tenesse stretto agli uomini della parte più sana e moderata»⁴⁵. Di fronte ad un profilo del genere, anche se gridata dal pulpito d’una chiesa, la conclamata adesione del Monti alla massoneria finiva in secondo piano⁴⁶: un dettaglio scontato, che non spostava nulla di quanto già di male si sapeva e si diceva di lui. Aspetto trascurabile, che non valeva la pena di confutare, in quell’Italia già verticalmente spaccata dalla lotta senza tregua tra laici e confessionali.

La «Pucelle» di Voltaire in Italia.

Sommati insieme, i nomi di Voltaire e Monti costituivano perciò un sufficiente motivo di esecrazione per l’universo confessionale italiano di fine Ottocento, sia sul piano biografico e artistico che delle idee. Un connubio che si prestava ad innescare un caso e prometteva un grave scandalo letterario ancora a distanza di un secolo. Quanto alla fama italiana della *Pucelle*, il coro di deprecazioni era unanime e comprendeva le voci di molti patrioti e di reduci del vecchio partito d’azione, in special modo mazziniani di stretta osservanza.

Nessuna sorpresa, infatti, se un clericale avvelenato come il Cantù affermava che la «favola assurda, mal ordita, grossolanamente oscena» della *Pucelle* era un «triplice sacrilegio di patria, di onestà e di fede»⁴⁷. Né poteva essere altrimenti per il profeta del

⁴⁴ «Certo anche a me piace assaissimo vedere quegli animi fermi siccome torre, che mai non s’inchinano alle voglie della fortuna, contro la quale, per quanto è dalle mie forze, anch’io volto animoso la faccia [...] ma certo questi valorosi riprenditori non avran mai veduto la faccia di così grave e istante pericolo, e vivendosi tranquilli nella pace delle lor case, serbate quietissime da continuo studio di non molto animosa prudenza, metto pegno che non avran mai dovuto temere di esser tratti dal bargello all’esilio od al carcere», A. MONTI, *Vincenzo Monti. Ricerche storiche e letterarie*, Roma, Barbèra, 1873, pp. 13-14 e 24-25.

⁴⁵ CASINI, *Il Cittadino Vincenzo Monti* cit., p. 591.

⁴⁶ «[C]osì di anima volubile come d’ingegno, dandosi sul finire dello scorso secolo a piaggare i massoni perché potenti in Europa, prostituì un tratto la sua nobile penna cantando i trionfi della ragione onnipotente e del triangolo immortale: vide tutto il mondo cangiarsi in massone, tutto armato contro i tiranni», ALIMONDA, *Conferenza XIII. La Massoneria* cit., vol. III, p. 524; «L’abate Vincenzo Monti si lasciava credere papista, ed era in cuor suo riformista del migliore stampo, né mancava in alto chi l’avesse subodorato [...] fu dei liberi muratori e questo è certo», L. VICCHI, *Saggio di un libro intitolato: Vincenzo Monti, le lettere e la politica in Italia dal 1750 al 1830, triennio 1791-1793*, Faenza, Tipografia Conti, 1879, pp. 96-97.

⁴⁷ Rispettivamente, C. CANTÙ, *L’abate Parini e la Lombardia del secolo passato*. Studj, Milano,

neoguelfismo risorgimentale, Vincenzo Gioberti, che nella *Pucelle* vide una delle tante conferme del complotto eretico-illuministico-giudaico contro Romana Chiesa⁴⁸. Assai meno nella natura delle cose, era che il poema di Voltaire godesse di una fama tanto pessima anche presso i deisti e gli esecratori del papato, garante del diritto divino delle monarchie: gli adepti, per intenderci, del repubblicanesimo 'classico'; magari ancora in lutto per la disfatta della Repubblica Romana del '49.

Tale è il caso d'uno di loro, un cospiratore mazziniano ed esule politico di lungo corso, il napoletano Giovanni La Cecilia. Neppure La Cecilia credeva nei santi e nei miracoli; era perciò convinto che anche Giovanna d'Arco fosse stata «soggetta sin dall'infanzia alle più strane allucinazioni» e niente più. E tuttavia nelle sue *Storie segrete delle famiglie reali*, monumentale censimento di misfatti e tradimenti perpetrati dalle monarchie in tutte le epoche, La Cecilia accusa Voltaire di avere diffamato la Pulzella senza ragione, per sola foga di spargere «il dubbio su ogni cosa» e radere al suolo la Chiesa di Roma. L'esule non gli perdona insomma di avere trascinato «nel fango la più nobile figura del popolo francese, la nobilissima Giovanna d'Arco, che in tutta la sua vita non ebbe altri affetti che per la gloria e l'indipendenza della Francia».

Ciò a dimostrare che in Italia la pregiudiziale patriottica prevaleva perfino su eventuali e ben motivati rancori antiromani. Quanto alla tesi scettica volterriana sulla «idiote hardie qui se croyait inspirée» ma in realtà vittima di allucinazioni, andava ignorata considerando che quell'invasamento rispondeva ad un fine assai superiore: un «nobile patriottico inganno che scuoteva il popolo dal torpore»⁴⁹. Così come in Francia pure in Italia, l'ipotesi della santità simulata da Giovanna, o in alternativa d'una sua patologia d'origine isterica, veniva superata e di fatto neutralizzata stanti gl'incontestabili meriti patriottici della Pulzella. Persino in campo democratico, qualsiasi sospetto circa l'effettiva sanità mentale della vergine di Domrémy finiva in sordina per un atto di rispetto verso la pastora, figlia esemplare del popolo, tradita dall'ingratitude di un re.

Dunque anche per la sinistra risorgimentale, Giovanna tornava ad essere ciò che in

Gnocchi, 1854, p. 331 («quadruplici delitto di lesa religione, lesa virtù, lesa patriottismo, lesa religione»), e ID., *Monti e l'età che fu sua* cit., p. 22.

⁴⁸ «Quantunque la congiura e l'odio di Voltaire contro il cristianesimo siasi assimilato a quello de' giudei contro Cristo e degli eretici contro la chiesa romana, nondimeno li sorpassò tutti in eccesso»; uomo inteso «a riaffermarsi sempre più nella scostumatezza e nella empietà», Voltaire dette «alla luce nella *Pulzella* il capo d'opera di ambedue [...]. I giudei fu per una vil servitù al governo romano che gridarono contro Cristo: *Crucifige*; Voltaire non solo volle schiacciare Cristo, ma eziandio ogni governo», V. GIOBERTI, *Voltaire e i giudei*, in ID., *Pensieri. Miscellanee*, Torino, Eredi Botta, 1859, vol. I, pp. 717-19.

⁴⁹ VOLTAIRE, *Les honnêtetés littéraires*, ID., *Œuvres complètes*, vol. XLVIII, *Mélanges Littéraires*, Kehl, Société Littéraire-Typographique, 1785, p. 53; sui problemi d'attribuzione e autenticità del testo cfr. l'introduzione critica a *Les Honnêtetés littéraires etc. etc. etc.*, éd. Olivier Ferret, *Œuvres complètes de Voltaire*, t. 63B, Oxford, Voltaire Foundation, 2008. Per il mazziniano La Cecilia, invece, Voltaire «non schifò di mostrarsi nella Pulzella d'Orléans d'una brutale e ributtante lascivia da lasciare indietro i più erotici autori dell'antichità», G. LA CECILIA, *Storie segrete delle famiglie reali*, vol. I, *Borboni di Francia*, Genova, A spese degli editori 1859, pp. 38 e 750; salvo poi, raccomandarne per burla e malignamente la lettura proprio all'ingenuo parroco di Sainte-Catherine-de-Fierbois, la chiesa della spada di Jeanne («caro signor curato, legga il poema, e vedrà in qual modo i miracoli di Giovanna d'Arco siano narrati» cfr. ID., *Memorie storico-politiche dal 1820 al 1876*, Roma, Artero e C., 1877, vol. III, pp. 17-20). Per la condanna mazziniana dello scetticismo di Voltaire come nocivo all'amor di patria, cfr. MAZZINI, *Scritti editi e inediti* cit., vol. IV, p. 324.

fondo era stata anche per Voltaire: «une brave fille, que des inquisiteurs et des docteurs firent brûler avec la plus lâche cruauté»⁵⁰. Lo confermi il fatto che persino Camerini, così indulgente verso le ragioni dei comunardi del '71, arretrava inorridito di fronte alla *Pucelle* di Voltaire. Il critico salvava Monti come poeta civile scaricando intera sul Patriarca di Ferney la responsabilità di simile e orrenda congerie di asserti; afferma poi solennemente che «chiunque consideri questa redentrice della Francia, soprattutto nel mirabile racconto del Michelet, non pot[eva] perdonare al Voltaire»⁵¹.

Si valuti adesso che la collana economica di Sonzogno – di cui Camerini fu di fatto il principale curatore fino al 1875, anno della sua morte – fu l'unica collezione tascabile di un editore italiano di dimensioni industriali a proporre in traduzione le opere di Voltaire a prezzi popolari: ciò almeno fino al ventennio fascista, epoca non esattamente propizia alla ristampa e alla diffusione dei classici dell'illuminismo. Un discorso a parte andrà fatto, perciò, proprio sul Voltaire stampato dall'editore Edoardo Sonzogno. Residente a Parigi per gran parte dell'anno, anche in ragione di suoi interessi d'imprenditore, in tempo di Triplice alleanza l'editore milanese si segnalò come uno dei più attivi promotori di un riavvicinamento diplomatico e commerciale tra l'Italia e la Francia. Proprietario di giornali e grande *patron* della carta stampata della sinistra radicale, Sonzogno era convinto e lo dichiarò, che la Rivoluzione dell'89 fosse l'avvenimento cui l'Italia doveva «in gran parte lo svolgimento di quello spirito di libertà che la fa oggi vivere e prosperare»⁵². La serie economica era presentata al pubblico come una scelta raccolta di classici della cultura laica e positivista – ove non proprio materialista e anticlericale – e diffuse al prezzo popolare di 25 centesimi al volume *Candido o l'ottimismo* (1882), *Zadig* e *Il Micromega* (1883), *La Principessa di Babilonia* (1884), ma non ancora la *Pucelle*; neppure come grande opera di poesia. Perché il titolo comparisse nella traduzione del Monti col numero 137 nella Biblioteca Classica Economica della Sonzogno – dunque come un classico della letteratura italiana! – fu necessario attendere il 1920. Nessuna sorpresa: ancora quarant'anni prima, stesso editore, in introduzione al *Candido* dell'altra collana, il poema era liquidato come «biasimevole sotto ogni aspetto, sia per le oscenità che contiene, sia per l'oltraggio ad una grande figura patriottica»⁵³.

⁵⁰ VOLTAIRE, *Les honnêtetés littéraires* cit., p. 53; LA CECILIA, *Memorie storico-politiche* cit., vol. III, p. 20; cfr. M. WINOCK, *Jeanne d'Arc*, in *Les lieux de mémoire*, sous la direction de P. Nora, 3 voll., Paris, Gallimard, 1997, vol. III, pp. 4427-73.

⁵¹ «[P]oema veramente empio verso la patria, ma ove Voltaire è più lui; e, come diceva il Cellini, nella sua propria beva», CAMERINI, *Prefazione* cit., p. 17.

⁵² Lettera di Edoardo Sonzogno a Felice Cavallotti, da Milano, 24 giugno 1887, in *L'Italia radicale. Carteggi di Felice Cavallotti: 1867-1898*, a cura di L. Dalle Nogare e S. Merli, Milano, Feltrinelli, 1959, p. 337 e cfr. ancora BARILE, «*Il Secolo*» cit.; ruolo effettivo e impegno del Camerini per la collana sono deducibili dalla corrispondenza col tipografo capo di Casa Sonzogno, Antonio Arpisella, in E. CAMERINI, *Lettere 1830-1875*, raccolte e ordinate da C. Rosa, Ancona, Morelli, 1882, per l'edizione del Monti cfr. le lettere 195, 200, 226, 228, pp. 213-44; in generale, sulla politica editoriale di Sonzogno rispetto a quelle dalla concorrenza, cfr. N. TRANFAGLIA, A. VITTORIA, *Storia degli editori italiani. Dall'Unità alla fine degli anni Sessanta*, Roma-Bari, Laterza, 2000, pp. 73-86.

⁵³ Anon., *Voltaire*, in F. VOLTAIRE, *Candido o L'ottimismo, racconto satirico*, Milano, Sonzogno [«Biblioteca Universale», n. 2], 1882, p. 4. La serie proponeva, accanto a capisaldi del canone patriottico (Alfieri, Niccolini, Berchet), opere di Voltaire, Franklin, Guerrazzi, Cavallotti, il *Contrat social* di Rousseau, il *Figaro* di Beaumarchais, il *Tartuffe* di Molière, nonché l'*Histoire d'un crime* di Hugo e il controverso *Trionfo della Libertà* di Alessandro Manzoni edito da Romussi, collaboratore di Sonzogno.

I gusti davvero eccentrici del professor Carducci

Stabilito ciò, pare davvero che in Italia l'unico critico e letterato tanto sfrontato da dichiarare apertamente la *Pucelle* di Voltaire un capolavoro di poesia, fosse proprio il professor Giosue Carducci. Più che la poesia, di Voltaire Carducci amava la prosa, e soprattutto le idee: «la prosa, la prosa di Voltaire è la più bella cosa del mondo, e ti curerà da molti malori». Così scriveva alla sua amante storica, moglie di un militare, moderata e frequentatrice di salotti e di personaggi dell'*establishment* culturale, come ad esempio il Bonghi. Carducci proseguiva:

Mia cara amica, il Voltaire è uno dei quattro o cinque grandi prosatori mondiali; e ti aiuterebbe molto anche allo scrivere francese e italiano: né ti spaventi il nome; egli in fondo è più credente che non tutti i paolotti; è un buon deista. E tu lo gusteresti squisitamente. Certe cose come le dice egli, nessuno mai le ha dette.⁵⁴

Quanto poi al Monti, nell'introduzione alle *Versioni poetiche*, il professore aveva dichiarato che ormai di lui non rimaneva niente d'importante da pubblicare, «se non fosse la versione intiera della *Pulcella d'Orléans*». Carducci insisteva sul fatto che Monti aveva continuato a limarne il testo anche in tarda età; il ché dimostrava che non aveva affatto rinnegato l'opera in vecchiaia per scrupoli di coscienza, come invece sostenevano i clericali e più tardi anche Cantù e il Maffei. Diceva aver letto «che la *Pulcella* da chi l'ebbe dal Monti in deposito fu consegnata alla biblioteca di Bergamo». Affermava infine ch'era venuta l'ora che qualcuno si facesse avanti per trascriverla e renderla pubblica in un'edizione affidabile e filologicamente corretta:

[Q]uella versione, se si ritrova, dovrà pubblicarsi di certo. Passarono i tempi che i pii romantici affettavano di non menzionare quel poema se non per circonlocuzione e con una coda di vituperii: l'arte è morale di per sé, e nobilita tutto che ella irraggi; e per l'arte la *Pulcella* è certamente la maggior opera poetica del gran patriarca⁵⁵.

Non abbiamo prove dirette che fosse stato Carducci a suggerire all'editore di Livorno di avviare l'edizione in tempo per il Centenario di Voltaire. Sappiamo che proprio in quel torno di anni Vigo era suo editore e che Carducci stesso ebbe un ruolo di primo piano nella vicenda denunciata dal Maffei: se non davvero come principale istigatore e mediatore, certo come consigliere autorevole e piuttosto attivo. Oltretutto, tra il 1874 e per i successivi dieci anni, Carducci ebbe in cantiere dal Vigo un'antologia critica con varianti delle poesie del Monti. Nel febbraio del 1875 annuncia l'inizio dell'impresa all'amico letterato Domenico Gnoli, ingiungendo: «Ditelo ad Achille Monti, che se avesse a suggerirmi qualche notizia, mi farà grande e accettissimo favore»⁵⁶. La pubblicazione ne venne ritardata e si può dire intralciata dal lavoro di cura e edizione dell'epistolario del patriota e romanziere livornese Francesco Domenico Guerrazzi – di fatto un omaggio al politico democratico – che Carducci si era impegnato di condurre a

⁵⁴ Lettera di Carducci a Lidia, da Bologna, 28 novembre 1874, *CL*, IX, p. 258 [n. 1811].

⁵⁵ CARDUCCI, *Prefazione* in MONTI, *Versioni poetiche* cit., pp. xiii-xiv.

⁵⁶ Lettera di Carducci a Domenico Gnoli, da Bologna, 20 febbraio 1875, *CL*, vol. IX, p. 320 [n. 1843].

termine sempre con la ditta Vigo⁵⁷.

Tornando invece all'*affaire* della *Pulcella*, negli atti del processo intentato dalla biblioteca civica di Bergamo dopo la pubblicazione dell'inedito, è provato un passaggio di denaro dal Vigo verso un certo Dino Moglia. Costui aveva sottratto illegalmente dalla biblioteca il testimone superstite per trarne una copia e poi ricollocarlo al posto. Moglia e i suoi complici furono assolti perché il fatto non costituiva reato, stante la furtiva reintegrazione del manoscritto nella biblioteca: solo per questa ragione l'editore riuscì ad evitare una incriminazione per ricettazione⁵⁸. Quanto alla prima notizia d'un qualche traffico attorno all'apografo, questa l'abbiamo proprio da una lettera di Carducci ad Achille Monti datata 3 aprile 1877. Carducci annuncia che

[u]n signore di Bergamo ha offerto al Vigo una copia della *Pulcella* tradotta. Io esorto lo stampatore ad accettare e pubblicare. Che ne dite? ⁵⁹

Già il successivo 16 aprile, Carducci indicava a Vigo la collana cui destinare l'inedito, mostrandosi tra l'altro convinto di essere ancora in tempo per farlo precedere dalla sua edizione delle poesie⁶⁰. Un'altra lettera di due settimane dopo chiarisce meglio il ruolo giocato da Carducci in tutta la faccenda. Forse inquieto per l'origine, quanto soprattutto per l'autenticità del testo montiano, il Vigo, che a quel punto pareva essere già piuttosto avanti nella trattativa, chiede al professore ulteriori chiarimenti sul venditore. Si viene così a scoprire che verso la fine del 1876 il fantomatico Moglia si era rivolto per primo proprio a Carducci; che questi l'aveva reindirizzato ad Achille Monti e ad un altro anziano studioso, già allievo di Pietro Giordani; infine, ad altre case editrici, tra cui quella livornese del Vigo. Dice Carducci:

Il signor Moglia io non lo conosco punto. Scrisse a me, parmi, nel dicembre o nel gennaio ultimo, offrendomi la traduzione della *Pulcella*. Io sapevo del segreto sotto il quale il Bibliotecario di Bergamo teneva il ms. Per questa ragione dubitai qualche cosa di furtivo: ma non dubitai di falso. Io gli risposi che, siccome supponevo ch'egli

⁵⁷ V. MONTI, *Scelte poesie con le varie lezioni* cit., vide la stampa solo nel 1885; Carducci iniziò a discuterne l'indice nel settembre 1874, ricevendo le prime prove d'impaginato nel gennaio '75 (cfr. lettere di Carducci a Francesco Vigo, da Bologna, 16 settembre 1874 e 16 gennaio 1875, *CL*, vol. IX, pp. 201 e 296 [nn. 1785 e 1827; cfr. anche 1795; vol. X, nn. 2003, 2026, 2046]); già a inizio 1877 il lavoro per l'epistolario del Guerrazzi prese il sopravvento, e l'antologia montiana venne di fatto accantonata (cfr. Carducci a Vigo, da Bologna, 3 marzo 1877, *CL*, vol. XI, p. 48 [n. 2115; cfr. anche vol. XII, nn. 2349, 2356, 2366; vol. XXII, n. 6428]); da lì, un continuo rinviare: «Al ritorno finirò di certo il Monti»; «Quanto al Monti non posso riprenderlo che a gennaio»; «Il Monti lo finiremo, finito che avremo questo primo volume del Guerrazzi»; infine: «Ho ripreso il Monti. Ho le stampe delle varianti. Mi mandi subito quello che ha lei. Per giugno vediamo di finire» (Carducci a Vigo, da Bologna, 15 settembre e 28 novembre 1879, 4 aprile 1880, 13 aprile 1882, *CL*, vol. XII, pp. 163, 174, 221, vol. XIII, p. 283 [nn. 2496, 2512, 2560, 2890]); cfr. anche T. BARBIERI, *Giosue Carducci e la stamperia livornese di Francesco Vigo*, Firenze, Sansoni, 1961.

⁵⁸ *Corte di Cassazione di Torino, Udienza del 23 settembre 1881*, in «*Monitore dei Tribunali*», XXII, 1881, pp. 1099-1100.

⁵⁹ Lettera di Carducci ad Achille Monti, da Bologna, 3 aprile 1877, *CL*, vol. XI, p. 67 [n. 2133].

⁶⁰ Lettera di Carducci a Vigo, da Bologna, 16 aprile 1877, *CL*, vol. XI, p. 77 [n. 2140]: «*La Pulcella d'Orléans* credo che andrebbe alla biblioteca elzeviriana, dopo le poesie scelte del Monti che prepariamo».

avrebbe giustamente voluto ritrarre qualche profitto dalla sua offerta, e io non era in caso di potergli ripromettere per parte mia nulla; così lo consigliava di rivolgersi o al sig. Achille Monti a Roma, o al [Antonio] Gussalli a Milano, o forse a Le Monnier, o anche al sig. Vigo a Livorno. [...] Crederei, e sospetto ancora, ci sia qualche cosa di scorrettizio o di furtivo: insomma, che il sig. Moglia abbia fatto trascrivere, o trascritto egli, di nascosto, il manoscritto di Bergamo.

Quanto alla paternità dell'opera, rassicurava l'editore affermando che sarebbe stato facile stabilirla in forma definitiva – come credeva lui – oppure smentirla, con una semplice *expertise* stilistica. Meglio accertarsi prima quale tipo di relazione potesse esserci tra la copia in vendita e il manoscritto di Bergamo, di cui Carducci mostrava conoscere le peripezie solo per sommi capi. Insisteva poi che della *Pulcella* dovessero esistere ulteriori redazioni scampate alle fiamme; forse persino più corrette in quanto più vicine all'originale⁶¹. Semmai suggeriva di esigere un chiarimento dalla parte offerente. «Ella è nel suo diritto: d'onde viene la copia che egli ha? è quella stessa di Bergamo? come può accertarla autentica. Ne domandi anche il saggio». Si offriva infine di scrivere direttamente a Bergamo per avere maggiori informazioni sul venditore. Insisteva coll'editore che in nessun caso facesse saltare la trattativa⁶².

Non è chiaro se (né fino a che punto) Moglia si fosse spiegato con Vigo. Certo è che l'impresa andò avanti fino a giungere in porto. Carducci fu poi a Livorno nel giugno successivo per incontrare Giuseppe Chiarini, insigne comparatista, storico della letteratura e suo fraterno amico, preside del liceo Niccolini e tramite iniziale con il Vigo⁶³. Intanto la curatela della *Pulcella* era stata affidata ad un amico di Giovanni Pascoli, altro allievo di Carducci e all'epoca socialista. Si trattava dell'avvocato livornese Ettore Toci, professore di lettere nel Regio Istituto tecnico Vespucci. Consigliere comunale per oltre vent'anni e tra i fondatori della locale Società di Coltura popolare, tra il 1894 e il '95 Toci assolverà alla funzione di sindaco di Livorno dopo che il comune era stato commissariato nelle urgenze di un'epidemia di colera⁶⁴. Di lui come letterato e come traduttore non sappiamo granché: per quel che possiamo ricavarne da qualche suo intervento sulle riviste letterarie del tempo, dovette essere un anticlericale e un libero pensatore ben prima di mettere mano alla *Pulcella*; un radicale di sinistra, partigiano militante del realismo

⁶¹ Lettera di Carducci a Vigo, da Bologna, 30 aprile 1877, *CL*, vol. XI, pp. 83-84 [n. 2144]: «Io non credo ancora che il Moglia voglia spacciare per quella del Monti una versione sua: già ognuno che sia sufficiente conoscitore di poesia italiana riconoscerebbe subito, penso, un falso Monti, dal Monti vero: e poi è così pronto e facile il mezzo di verificare. [...] Sebbene, non potrebbe egli avere avuto copia del ms. prima che il Maffei lo rendesse alla Biblioteca di Bergamo? E poi la copia che il Maffei ebbe, o fece, del Monti non era già unica: sarà unica per le varianti e le correzioni che il Monti eseguì fino agli ultimi anni. Ma qualche altra copia correva per l'Italia. Una il Monti stesso ne preparava in Pesaro, il 1818, per il re d'Olanda, il padre di Napoleone III. Ma secondo me, Ella potrebbe chiederne schiarimenti al Moglia stesso».

⁶² «Bisognerebbe anche domandar notizie di questo Moglia a qualcheduno in Lombardia. Ma ora non lascerei. [...] Faccio io stesso scrivere a Bergamo, al sig. Luigi Ciuchi, dimandando informazioni di questo Dino Moglia» (*Ibid.*); l'accordo fu concluso per 500 lire in contanti e 100 lire in valore di libri.

⁶³ Cfr. lettera di Carducci a Giuseppe Chiarini, da Pisa, 8 giugno 1877, *CL*, vol. XI, p. 112 [n. 2169]; Chiarini avrebbe pubblicato con Vigo almeno diciotto edizioni commentate di grandi autori come Foscolo e Leopardi.

⁶⁴ Cfr. P. VIGO, *Annali d'Italia. Storia degli ultimi Trent'Anni del Secolo XIV*, vol. VI (1891-94), Milano Treves 1913, pp. 293-95.

letterario, e che nutriva un autentico culto per Carducci⁶⁵. Il ch  collimerebbe piuttosto bene col compito che aveva accettato di gestire.

Quanto a un possibile apporto diretto del Carducci nelle fasi dello stabilimento del testo, ci si potrebbe chiedere se vi avesse contribuito, magari sovrintendendo a una parte del lavoro. Sappiamo che conosceva il Toci e che lo vedeva quando andava a trovare gli amici, oppure la figlia ed il genero che si erano trasferiti a Livorno⁶⁶. A spegnere qualunque ipotesi, interviene una lettera scritta a cose fatte, nel 1879. In quell'anno il caso letterario era chiuso: nell'autunno precedente erano gi  uscite tutte le recensioni alla *Pulcella*. Nella lettera Carducci si lamentava col Vigo della scarsa attenzione prestata dai revisori della ditta assegnati alla composizione delle lettere del Guerrazzi. «Quando segno un luogo col lapis rosso», scrive, «vuol dire che dev'essere raffrontato coll'originale». Poi, come a rincarare su cosa nota: «Badiamo, per l'amor di Dio, a non far come con la *Pulcella*»⁶⁷.

Festeggiamenti satanici e furie clericali

Per le logiche dell'anticlericalismo militante l'edizione del Voltaire prometteva un colpo da maestro, un capolavoro d'ingiuriosa provocazione. Pazienza, a quel punto, se per la fretta d'arrivare in tempo per il centenario la correttezza del testo avrebbe lasciato alquanto a desiderare.

In Francia la polemica attorno a Voltaire e Giovanna d'Arco sfior  esiti di tipo tumultuario. Eppure a quanto risulta, a nessuno era venuta l'idea di profittarne, anche solo a scopo commerciale, per mettere in stampa in tempi utili un'edizione da battaglia della *Pucelle*. L'edizione separata dell'opera e in versione di lusso, da distribuire in omaggio agli abbonati dell'«Anti-Clerical», bisettimanale diretto dal famigerato L o Taxil, data infatti tre anni dopo, al 1881⁶⁸. Ci  a significare che anche in Italia i festeggiamenti per Voltaire furono piuttosto partecipati e non meno contrastati, bench  su basi e motivazioni in parte diverse. Dato per scontato il comune movente anticlericale, da noi le celebrazioni

⁶⁵ Ad esempio, in un'ironica lettera ad una di queste riviste, Toci si prende gioco dei «papi, i dottori della Chiesa, i concili, e sopra tutto i cattolici liberali, che in materia di scienza teologica potrebbero dar de' punti al papa e a' concili»; attacca la critica letteraria moderata di stampo idealista, in particolare il «Fanfulla» e «L'Illustrazione italiana»; difende Carducci dall'accusa d'essere «un ateista, un materialista, un panteista, un comunista, un *nihilista*, un petroliere, un tribuno, un ubriacone»; chiude con uno sberleffo tra complici: «Chiamatevi *I Nuovi Crociati*, e avanti nel nome di Dio»; cfr. E. TOCI, *Variet  – Sigg. Compilatori del periodico*, «I Nuovi Goliardi», I, 3, 1877, pp. 156-58.

⁶⁶ Cfr. Lettera di Adolfo Borgognoni a Carducci, da Ravenna, 18 agosto 1882, in *Carteggio Giosue Carducci-Adolfo Borgognoni (1864-1893)*, a cura di F. Marinoni, Modena, Mucchi, 2017, p. 281 [n. 168].

⁶⁷ Lettera di Carducci a Vigo, da Bologna, 21 febbraio 1879, *CL*, vol. XII, p. 96 [n. 2424]. Severi, in proposito, i rilevi del critico Domenico Gnoli, stimato amico del Carducci, secondo il quale le troppe sciatterie nel testo «fanno dubitare che non si tratti solo di poca cura nella correzione delle stampe [...]»; quale che ne sia la cagione, d'errori ce n'  tanti che   troppo; e spesso tali che non   possibile, o assai difficile, di ristabilir la lezione», D. GNOLI, rec. *La Pulcella d'Orléans del signor di Voltaire tradotta da Vincenzo Monti*, «Nuova Antologia», s. II, vol. XI, 1878, pp. 129-32.

⁶⁸ Per l'annuncio («Il y a plus de cent ans que l'ouvrage n'a pas  t  r imprim  en France»), cfr. «L'Anti-cl rical», 22 janvier 1881; la *Pucelle* era offerta in omaggio ai nuovi abbonati in coppia con *Le Fils du j suite*, «Grand roman anti-cl rical en deux volumes par L o Taxil».

assunsero anche un chiaro significato politico-diplomatico, che andava a toccare i rapporti tra il neonato regno e la Francia tornata repubblicana: relazioni che in quel preciso momento erano tutt'altro che buone.

Alla vigilia del Congresso di Berlino le relazioni tra le due nazioni cugine furono sintetizzate con efficacia da una rivista della sinistra estrema garibaldina e repubblicana. «L'Italia ufficiale», si scrive, «è legata alla Germania, ma l'Italia del popolo pugna a Digione contro i tedeschi per la libertà dei cugini del Rodano e della Senna, ed accompagna coi voti suoi ardenti lo sviluppo della repubblica francese»⁶⁹. Ovvio per chi scriveva che i figli del popolo fossero loro stessi: i garibaldini, le camicie rosse accorse a combattere i prussiani nel '70-71, la democrazia radicale. L'Italia «ufficiale» era quella monarchica, di governo e dei ministeri: di Destra, ma anche di quella Sinistra un tempo garibaldina e combattente, poi «costituzionalizzata» e adesso al potere. Ma poi c'erano gli avversari di sempre: l'eterno liberalismo moderato appoggiato alla monarchia già da prima dell'Unità, di fatto egemonico nei giornali e nelle istituzioni, tendenzialmente cattolico e tuttavia fedele alla dinastia scomunicata. Forte era da parte di tutti costoro l'ostilità alla memoria del berretto frigio e dunque verso la Francia in regime repubblicano; un'avversione che correva liberamente dal discorso pubblico sui modelli sociali e politico-istituzionali alla storiografia, toccando la critica e la storia letteraria. Carducci stesso denunciò come insopportabile e meschino il fatto che l'Italia avesse ormai «il misogallismo per istituzione nazionale, perché i Francesi si reggono con altro modo di governo che noi», e dichiarava: «questo non lo intendo, non ne sento il bisogno, mi farebbe schifo, se non mi facesse ridere»⁷⁰.

Se questo era lo stato dei rapporti, tuttavia in Italia il governo si trovava nella necessità di fronteggiare l'offensiva clericale, o per lo meno di tenerla sotto controllo. Specie in quel momento, festeggiare Voltaire come padre nobile del liberalismo⁷¹, e con lui per una

⁶⁹ G. ROSA, *Federazione dei popoli Latini*, «La Rivista repubblicana», 5 giugno 1878, p. 124; sulla situazione diplomatica, oltre a CHABOD, *Storia della politica estera italiana* cit., cfr. R. PETRIGNANI, *Neutralità e alleanze. Le scelte di politica estera dell'Italia dopo l'Unità*, Bologna, il Mulino, 1987.

⁷⁰ «Abbiam ragione di sospettare della buona vicinanza francese? Armiamo forte e facciam buona guardia. Ma che si abbia a celebrare con solennità di commemorazione nazionale i Vespri siciliani, un macello barbarico: ma che s'abbia a ristampare, non nel caso di una raccolta compiuta dell'opera dell'autore, ma da sé, quasi protesta o come eccitamento, il *Misogallo* dell'Alfieri, un libro, salvo due o tre sonetti e qualche epigramma, di contorte declamazioni che fan torto a chi le scrisse e non dan gusto a chi le legge: ma che in un *giornale storico della letteratura italiana*, diretto e scritto da professori giovani e giovanissimi, i quali per l'arte per l'umanità per la coltura e per la patria non hanno ancora avuto occasione di fare oltre degli studi immaturi e indigesti, si affermi che il Voltaire era molto ignorante e moralmente poco meno che abietto: tutto questo potrebbe dar la misura di quel resto di ferocia e di bassezza, di pedanteria e d'ignoranza incarognisca per anche nei bassi sedimenti dell'anima italiana», G. CARDUCCI, *Ça ira*, in ID., *Confessioni e battaglie. Serie prima*, Roma, Sommaruga, 1883, pp. 271-72; più in generale sul tema, MATURI, *Interpretazioni del Risorgimento* cit., e U. CARPI, *Egemonia moderata e intellettuali nel Risorgimento*, in *Storia d'Italia. Annali*, 4. *Intellettuali e potere*, a cura di C. Vivanti, Torino, Einaudi, 1981, pp. 431-71; L. MANGONI, *Lo stato unitario liberale*, in *Storia della letteratura*, 1. *Il letterato e le istituzioni*, a cura di A. Asor Rosa, Torino, Einaudi, 1982, pp. 469-519.

⁷¹ Su questo specifico aspetto cfr. adesso G. TOCCHINI, «Avec ces chiens de voltairiens...». Cavaradossi 'voltairien' et 'libéral' dans l'Italie de fin de siècle, in *Faut-il brûler Voltaire? Colloque de Cerisy-la-Salle*, sous la direction de L. Gil et G. Stenger, Paris, Classiques Garnier,

volta anche la Francia, i Lumi e la *Grande Révolution*, dichiararne irreversibili esiti e principi, poteva tornare utile come un'occasionale dimostrazione di forza. Anche solo per tenere il punto in faccia all'intransigentismo cattolico e confermare l'impegno preso da Vittorio Emanuele II a nome del paese e della dinastia all'indomani di Porta Pia, con la frase «A Roma ci siamo, e ci resteremo»⁷².

Si consideri allora che in Italia il travagliato esordio nella forma provvisoria della Terza repubblica francese era stato seguito con apprensione da tutti gli schieramenti. A Roma, negli ambienti del cattolicesimo intransigente, le speranze di una restaurazione in Francia del regime monarchico si erano appuntate sul successore di Thiers, maresciallo Mac-Mahon, invocato a garante d'un auspicato ripristino in tempi brevi del potere temporale del papa. Per alcuni anni la soluzione della Questione romana sembrò davvero procedere di concerto con i fatti d'Oltralpe. Per quanto assurdo, nel 1877 la bocciatura con voto segreto da parte del Senato italiano di una legge contro gli abusi del clero, fu interpretata da molti come riflesso meccanico d'una momentanea preponderanza in Francia del partito cattolico: preludio certo d'un imminente rovesciamento dei rapporti di forza⁷³. Di lì a poco l'affermazione elettorale delle forze repubblicane, ottenuta a dispetto dei tridui e delle novene di preghiera officiate anche in Italia, avrebbe gettato i clericali della Penisola nel più cupo sgomento. Come scriveva un testimone affidabile, il commissario di Pubblica Sicurezza comandato nel Borgo della Città Leonina, quelle elezioni erano state

una clamorosa sconfitta anche del partito intransigente vaticano, la cui opera a vantaggio dei monarchici e per ottenere il momentaneo accordo tra gli Orléans e il conte di Chambord, è stata immensa. [...] [L]o sento da tutti i discorsi, lo vedo dall'atteggiamento di molte persone, a me ben note per le loro idee. Speravano tanto dalla giornata del 4 ottobre [1877]; avevano tanto esaltato la potenza del clero francese, si erano così ubriacati di speranze al contatto coi pellegrini venuti per il giubileo, che non sanno rassegnarsi e vanno ancora fantasticando di un prossimo colpo di stato di Mac-Mahon, che spazzando via Gambetta e i suoi, porti al potere almeno, se non un re, il figlio di Napoleone III, che dicono abbia adottato tutte le idee materne⁷⁴.

Una situazione che spiega bene la precettazione in massa per il Centenario dei parlamentari d'una sinistra storica giunta da poco alle responsabilità di governo. Il telegramma di adesione inviato al comitato parigino e firmato da ben 98 deputati della

in corso di stampa.

⁷² La formula divenne ben presto parola d'ordine e di affratellamento politico. In una corrispondenza della *Fête oratoire* del théâtre Gaîté, un cronista italiano attacca discorso con un altro militante: «capita di parlar di Roma, subito gli dico che *a Roma ci siamo e ci resteremo*, lui mi risponde: *fort bien*, e doventiamo amici», *Centenario di Voltaire*, «Il Popolo», 23 giugno 1878.

⁷³ «Appunto in questi giorni il presidente Mac-Mahon ha licenziato bruscamente, sotto un pretesto, il ministro repubblicano Jules Simon, e chiama al potere il clericale duca di Broglie; sono i giorni in cui il senato del regno, con una maggioranza di più di cento voti, in votazione segreta ha respinto la legge Mancini sugli abusi del clero», G. MANFRONI, *Sulla soglia del Vaticano. 1870-1901*, saggio introduttivo di A. C. Jemolo, Milano, Longanesi, 1973, pp. 332 e 352; nel 1873, all'epoca dell'ingresso all'Eliseo di Mac-Mahon, lo stesso osservatore aveva annotato: «Certamente il Vaticano seguiva con vigile occhio gli avvenimenti di Francia e sperava in una restaurazione monarchica; e il triduo di ringraziamento celebrato a San Carlo ai Catinari ne fu la prova» (*ivi*, p. 170).

⁷⁴ *Id.*, *Ivi*, p. 363.

Camera annovera i maggiori esponenti sia della sinistra storica che dell'«Estrema» radicale, da Crispi a Bertani, da Cavallotti a Bovio; non più divisi almeno per un giorno dalla pregiudiziale 'irredentista' in politica estera, ma uniti insieme in nome dell'anticlericalismo⁷⁵.

Cerimonie e banchetti si svolsero nelle maggior città d'Italia e non solo a Roma: a Milano, Firenze, Bologna. A Venezia vi furono sia una commemorazione alla Società del progresso che un banchetto degli atei della Società del Libero Pensiero⁷⁶. Fu però la nuova capitale del Regno ad ospitare il programma d'iniziativa più ricco e diversificato. A mezzogiorno, al teatro Argentina, una conferenza, seguita da una manifestazione degli universitari romani; in un'osteria del quartiere Prati, un banchetto d'onore promosso dalla Società dei reduci garibaldini e presieduto dal figlio del generale, Menotti Garibaldi. Nel pomeriggio al Grande Oriente, una tenuta solenne dei massoni romani. La sera al teatro Apollo, il culmine della festa: recita di *Zaïre* con protagonista Tommaso Salvini, e di una serie di scritti d'occasione. Seguì il coronamento sulla scena del busto di Voltaire, opera dello scultore Ettore Ferrari, ch'era anche un alto dignitario del Grande Oriente d'Italia⁷⁷: una più o meno esatta ripetizione coreografica della cerimonia avvenuta il 30 marzo 1778, presente Voltaire, sul palcoscenico della Comédie française. Insomma, un'occupazione in forze, e non solamente simbolica, della Città Santa: la minacciata sede del Vicario di Cristo. La sera in teatro, erano presenti corpo diplomatico ed esponenti della locale aristocrazia 'bianca' e della corte; poi «i redattori e direttori dei giornali di Roma, i corrispondenti dei giornali italiani ed esteri». Il re vi era rappresentato dal marchese di Villamarina, cavaliere di servizio della regina Margherita di Savoia. Quanto alla classe politica, pareva che «l'Apollo fosse diventato Montecitorio», sede della camera bassa. Nella sala anche «parecchi ministri e non pochi Senatori del Regno [...]». Se il presidente [della Camera dei Deputati, Domenico] Farini dal suo palchetto di seconda fila avesse ordinato l'appello nominale, avrebbe trovato che la Camera era in numero⁷⁸.

I giornali progressisti scrissero che «[o]norando Voltaire, il mondo moderno compi[va] un sacro dovere ed afferma[va] insieme vigorosamente sé stesso»⁷⁹. Era prevedibile che la reazione del Vaticano sarebbe stata piuttosto veemente, ma fu addirittura furibonda. Immediata, da parte della stampa cattolica, l'identificazione di un filo di continuità tra antichi e nuovi scomunicati nel nome del complotto: in fondo, scriveva «La Civiltà

⁷⁵ Cfr. *Télégrammes d'adhésion*, in *Centenaire de Voltaire* cit., pp. 79-80; sul dissidio in politica estera tra le due sinistre e sulla questione delle terre 'irredente' cfr. GALANTE GARRONE, *I radicali in Italia* cit., pp. 177-92.

⁷⁶ «Nel mattino, alla Società del Progresso, il signor Carlo Gambille lesse una bella e vivace commemorazione sul grande Francese. Alla sera, per finire allegramente, e per servire anche Voltaire, come Dominedio, *in lætitia*, si fece un banchetto, iniziatore del quale fu il barone Ferdinando Swift, pontefice dell'ateismo. [...] Figuratevi adunque quale fu la sorpresa del barone [...], quando si accorse che il Voltaire non era poi quel fiore di ateo ch'egli poi immaginava», SIOR MOMOLO [P. MOLMENTI], *Da Venezia*, «Fanfulla», 2 giugno 1878; cfr. anche VERUCCI, *L'Italia laica* cit., pp. 212 e 218-19.

⁷⁷ «I ff[ratelli] massoni si erano dati, come di dovere, convegno generale ieri sera al teatro Apollo. Il cranio del gran maestro spiccava nelle poltrone d'orchestra. Nei palchi brillavano molti signori venerabili e anche molte signore, venerabili, riconoscibili ai nastri multicolori insegna del loro grado», *Roma – La Zaira al teatro Apollo*, «Fanfulla», 1° giugno 1878.

⁷⁸ *Il centenario di Voltaire*, «La Riforma», 31 maggio 1878.

⁷⁹ Voltaire, «L'Indipendente», 30 maggio 1878: «l'epiteto di *volteriano* rimase per lunga pezza sinonimo di scettico, cinico, ateo, cortigiano. Ma la luce del vero irradia oggidì la memoria di quest'uomo».

Cattolica», «la combriccola che circondava il Voltaire, tutta fiore di miscredenti e frammassoni» era pressappoco «quel che sono i liberali dei nostri tempi». Ciò che più offendeva il papa e con lui l'intera cristianità, era che al centro della Chiesa cattolica si fosse celebrata l'apoteosi di «quell'uomo senza cuore, senza fedeli e senza legge, quel furfante, quel sozzo, quel falsario, quel codardo, quell'avar, quell'ipocrita, quel mendace». A sera in tutte le chiese di Roma si tennero riunioni di preghiera in espiatione dell'orrido sacrilegio⁸⁰.

Si ripeteva a Roma quello che era successo in Francia lungo tutta la giornata, in particolare a Parigi, dove tra l'altro la partecipazione dei cattolici italiani si era fatta sentire in forma organizzata. «L'Univers» di Louis Veuillot riporta i messaggi di solidarietà giunti dalle associazioni religiose italiane, da Napoli, Genova, Parma, Chiari, Pontedecimo, Brescia, Venezia, Padova, Bassano, Pian di Sco, Lucca; a testimoniare la gratitudine per la campagna di Monsignor Dupanloup in difesa di Giovanna d'Arco, contro coloro che di fatto osavano rivendicare «la gloire des hécatombes de 1793 et de 1871, conséquence nécessaire des principes posées par le philosophe de Ferney»⁸¹. Tra i giornali italiani, il monarchico-moderato «Fanfulla» anticipò che tra «le corone che le città, associazioni e province di Francia» avrebbero deposto ai piedi della statua della fanciulla di Domrémy, ne era giunta «una *monstre* da Roma, inviata dalle società cattoliche»⁸².

Ironie giornalistiche di reazionari e di moderati.

Se al di qua dalle Alpi la partecipazione alla coraggiosa offensiva in difesa della Pulzella mossa dal battagliero vescovo d'Orléans fu dappertutto unanime e compatta, quella del fronte opposto, liberale e anticlericale, non lo fu ovunque, dando luogo a numerosi distinguo e anche a qualche sorpresa.

Un esempio: «L'Opinione», uno dei maggiori organi della Destra storica, si lanciò in un elogio di Voltaire celebrando in lui «la perseverante difesa dei diritti dell'uomo e della società, [la] guerra contro le superstizioni, contro i pregiudizi religiosi, contro il fanatismo e l'intolleranza sacerdotale», e riconoscendogli «il primato nell'amore operoso della

⁸⁰ *Il Centenario della morte di Francesco Voltaire, e Cose Romane*, «La Civiltà Cattolica», XXIX, s. X, 1878, vol. VI, pp. 225-26 e 742-47: «mentre i conquistatori del 20 settembre e la canaglia settaria si godeano queste feste diaboliche, lungo il giorno e verso sera le chiese di Roma erano affollate di veri Romani, che voleano espiare colla preghiera codest'oltraggio a Dio ed a Gesù Cristo. La mattina in quasi tutte le basiliche e chiese fu numerosissimo il popolo che si accostò ai SS. Sacramenti, ricevendo la S. Eucaristia dalle mani di Cardinali e Prelati che celebrarono la Santa Messa. E la sera, per la funzione del Mese Mariano, il trasporto dei fedeli fu tale, in esecrazione dei misfatti massonici, che nella basilica di Santa Maria in Trastevere il popolo affollatissimo non potè contenersi e proruppe in altissime acclamazioni di Viva Gesù!» (p. 747).

⁸¹ *France, Paris 1^{er} juin e Voltaire et l'opportunisme*, «L'Univers», 1 e 2 giugno 1878; né mancarono in quei messaggi richiami alla situazione italiana: in quello della Società della Gioventù Cattolica di Ancona, ex-Stato Pontificio, si rinnegavano gli «indignes fils de l'Italie, ayant à la tête le rebut des chiourmes niçardes [i garibaldini] [qui] font écho au cri satanique de Français ennemis de leur patrie».

⁸² *Nostre informazioni*, «Fanfulla», 29 maggio 1878; tradotto in italiano, *Il Centenario di Voltaire, lettere dieci di Momi. Felice Dupanloup vescovo d'Orléans* (Milano, Libreria Ambrosiana, 1878) venne segnalato e poi rilanciato con insistenza dalla stampa clericale della Penisola: in particolare la settima lettera, dedicata alla *Pucelle*, divenne popolare in ambito cattolico.

libertà di coscienza [e] in difesa della ragione conculcata». Un'apologia in nome dei diritti e della libertà di pensiero che finì per suscitare una durissima reprimenda da parte della «Civiltà Cattolica»⁸³. Sugli altri giornali d'inclinazione monarchico-moderata prevalse invece un senso di ironica sufficienza nei confronti del Patriarca di Ferney, e nel letterario-umoristico «Fanfulla» persino la risentita disapprovazione per alcuni passaggi dell'orazione di Victor Hugo, giudicati offensivi nei confronti dei fedeli⁸⁴. «La Nazione» di Firenze ebbe poi la bella trovata di riesumare i ben noti giudizi di Mazzini sull'«entusiasmo più intellettuale che morale» di Voltaire e il suo pericoloso egotismo individualistico⁸⁵.

In definitiva la stampa borghese liberal-moderata fu unanime nel prendere le distanze da manifestazioni celebrative che considerava monopolizzate a Roma dalla Sinistra al governo, e peggio ancora, a Milano dalle società operaie, dai radicali dell'«Estrema», persino da frange garibaldine simpatizzanti per l'internazionalismo bakuniano. Giusto la manifestazione milanese, organizzata dalla Società democratica – la stessa del telegramma citato più addietro – assieme al Consolato operaio, alla loggia massonica “La Ragione” e ad «altri sodalizzi radicali», aiuta a comprendere cosa potesse voler dire per i militanti della democrazia repubblicana italiana festeggiare Voltaire. Basterà rileggere lo stenografico dell'orazione commemorativa declamata al teatro Dal Verme dal celebre filosofo Giovanni Bovio, deputato e alto dignitario della massoneria che la stampa avversaria etichettò un po' alla grossa come «socialista», dal quale perciò «si aveva tutto il diritto di aspettarsi delle sonore e virulente tirate»⁸⁶.

In verità il professore seppe aggirare piuttosto abilmente le eventuali contestazioni del delegato di Pubblica Sicurezza, sempre presente in questo tipo di riunioni, autorizzato ad interrompere l'oratore ed a sciogliere a sua discrezione le manifestazioni avanzando ragioni d'ordine pubblico. Bovio riuscì ad esprimere l'auspicio d'una futura intesa politica con la Francia ripercorrendo un lungo cammino storico dei fruttiferi scambi, da una parte all'altra delle Alpi, finalizzati ad una comune «vendetta del pensiero» sull'oscurantismo dogmatico e religioso⁸⁷. Né le *Lumières*, disse, né tantomeno la

⁸³ Voltaire, «L'Opinione», 30 maggio 1878, nonché *Cose Romane*, «La Civiltà Cattolica» cit., pp. 744-45: «Quale è dunque l'unico Voltaire ad essere glorificato dalla Frammassoneria, non pure della Francia, ma di tutto il mondo? Fu l'aver bandito l'*Écrasez l'infâme!* cioè: la guerra d'estermio a Gesù Cristo ed alla sua Chiesa. E basta ad andarne convinti il vedere in ciò d'accordo i settari d'ogni tinta; come per limitarci a Roma, si troveranno concordi i rappresentanti di tutte le squadre massoniche, cominciando dall'*Opinione* n. 148, e dalla *Libertà* n. 151, e scendendo giù giù fino alla *Riforma*, al *Dovere* ed alla *Gazzetta della Capitale*».

⁸⁴ «Lascio applaudire, ma mi permetto di osservare che se la lagrima di Gesù è divina, il sorriso di Voltaire è *empio*. Mi permetto di considerare che Voltaire ha riso di Gesù e che i credenti in Gesù hanno pianto per cagione di Voltaire», *Giorno per giorno*, «Fanfulla», 5 giugno 1878, cfr. anche UGO [U. PESCI], *Voltaire*, ivi, 31 maggio 1878; sulla tinta politica del «Fanfulla», cfr. F. MARTINI, *Confessioni e ricordi. 1859-1892*, Milano, Treves, 1929, pp. 81-108.

⁸⁵ G. MAZZINI, *Voltaire*, «La Nazione», 2 giugno 1878: «Non conobbe [...] intelletto di legge preposta alla vita dell'Umanità, né di Progresso, né di *missione* umana, né di associazione, né di quanto costituisca il *fine* e il *metodo* della nuova era invocata. Non vide come norma al bene che i diritti dell'individuo».

⁸⁶ Il cronista asseriva infatti che la gran parte del pubblico fosse accorsa in teatro credendo di assistere a «uno dei soliti sfoghi di pletora retorica: la cerimonia era promossa dalle associazioni politiche più bellicose, diretta dal gruppo repubblicano più puro», R., *Corriere di Milano – Radicalismo moderato* etc., «La Stampa», 1° giugno 1878.

⁸⁷ Dice infatti Bovio: «onorando la Francia onoriamo l'Italia, e la corona rinverdire sulla fronte di

Rivoluzione erano state per l'Italia acquisizioni passive, subite con la forza come invece sosteneva la storiografia conservatrice. Bovio riassume allora il disegno storico e filosofico di un lungo Rinascimento-Risorgimento, tanto umanistico che scientifico, da Dante a Machiavelli fino all'*Encyclopédie* passando per Galileo, rivendicando per l'Italia il primato della ribellione contro gli oppressori del libero pensiero:

Questa prima protesta è italiana perché in Italia c'era il papato, e costa lotta e martirio, dispute e roghi, si dilunga per tre secoli tra due frati, da Arnaldo [da Brescia] a Savonarola, ma il suo centro è proprio il trecento dove investe l'arte, la forma più immediata della vita collettiva, e in Dante assume la specie dello sdegno, in Boccaccio quella del sorriso. Si chiama protesta religiosa, non perché si attenti scrollare la bibbia, ma contrapporla al *mercato biblico* [...]. Machiavelli contrappone al papato non l'impero ma la nazione, e il cinquecento fu detto la rivendicazione politica. [...] L'Enciclopedia è la sintesi di tutto il risorgimento italiano, penetrato in Francia sin da' tempi di Gassendi e di Bayle; è il corollario di cinque secoli di pensiero italiano, è la voce consona dello spirito, della natura e della storia.

Confutando Bossuet – l'ultimo in ordine di tempo ad avere affermato «come fine del processo dei secoli e della storia universale» la Salvezza bandita dalla Santa Chiesa – Voltaire aveva affermato l'uomo «come ragione, come esame, come interprete del suo passato, come artefice del suo avvenire» sostituendo l'umanità all'insondabile e perciò stesso presunto, improbabile disegno di Dio⁸⁸.

In epoca di lotte per i diritti degli operai, Bovio affrontò poi quella che rappresentava una contraddizione piuttosto insidiosa per la sua parte politica: l'accusa di cortigianeria e di elitismo rivolta a Voltaire in forma ironica e strumentale soprattutto da clericali e conservatori. Un tema di non poco conto, sul quale si era giocata la mancata adesione al Centenario dei socialisti milanesi di tendenza rivoluzionaria, decisi piuttosto a celebrare Rousseau, che il filosofo «borghese» anche a detta di Louis Blanc, perché spregiatore del popolo, e dunque «ribelle soltanto fino a mezza strada»⁸⁹. Il deputato professore se la cavò di misura, rispondendo che, pur osteggiato dalla Chiesa e essendogli negate le celebrazioni ufficiali a causa della pavidità del governo repubblicano, in Francia a indire i festeggiamenti era stato proprio quel popolo che Voltaire stesso aveva contribuito ad

Voltaire allietta tutti i nostri grandi pensatori del Risorgimento. La celebrazione di Voltaire è la vendetta del pensiero! [...] Voltaire poneva l'alloro sul capo di Cesare Beccaria vivente, e non paia gran tempo se Milano lo restituisce a Voltaire dopo un secolo, perché il pensiero è eterno», G. BOVIO, *Voltaire*, «La Rivista repubblicana», 5 giugno 1878, p. 119-20: si tratta del resoconto stenografico della conferenza, rivisto dall'autore per la pubblicazione.

⁸⁸ *Ibid.*, pp. 119-20 e 122.

⁸⁹ Va da sé che in quegli ambienti l'anticlericalismo non fosse sufficiente per radunare militanza: «macchia sua non piccola fu appunto l'essere egli una casta: fu borghese e solo borghese, e sempre borghese in carne, pelle e ossa [...]; non perdonerò mai a Voltaire l'aver odiato Rousseau sol perché questo genio galantuomo aveva eretto a nobiltà umana il *sudore della fronte*», ZANZARA, *Punture di Zanzara*, «La Farfalla», 19 maggio 1878. Conforme in ciò l'opinione dei socialisti della «Plebe»: «Si festeggia il primo e si dimentica il secondo! Perché? Forse perché Rousseau è assai più radicale di Voltaire? Crediamo che sia precisamente così. La borghesia è logica; in Voltaire essa festeggia sé medesima. Fra il filosofo repubblicano e socialista e il filosofo borghese cortigiano, la scelta era per lei facile; e l'ha fatta: ha scelto il borghese cortigiano», *Voltaire e Rousseau*, «La Plebe», 29 maggio 1878; ad ogni modo, il giornale segnalò la conferenza di Bovio con uno stelloncino.

emancipare dal fanatismo. «L'uomo che si sottrae all'assurdo», proclamò Bovio, «cessa di essere canaglia e si fa popolo».

In sintesi, il filosofo individuava in Voltaire l'antesignano di quel paternalismo virtuoso e "gradualista" nei confronti delle masse operaie e contadine, che fu tipico del radicalismo borghese post-unitario come anche del filantropismo massonico, professato da una parte non trascurabile del piccolo e medio notabilato italiano. Infatti, da ex-mazziniano Bovio imputava ancora alla Rivoluzione il torto d'aver separato «la proclamazione dei diritti dalla proclamazione de' doveri» dell'uomo: minaccia insensata e in definitiva controproducente, visto ch'era servita per motivare tutte le reazioni oscurantiste del secolo successivo, dal Terrore bianco della Restaurazione fino al *Sillabo* e al Vaticano I⁹⁰.

Sebbene restituito in forma lievemente diversa, magari a causa della fretta, il passo sui doveri piacque persino ai reporter dei giornali avversari. Molto meno l'asserzione che se quello passato era stato il secolo di Voltaire, il XIX sarebbe stato «il secolo degli operai»: affermazione, questa, rigettata sdegnosamente perché ritenuta pericolosamente demagogica⁹¹.

In definitiva, il tono di queste cronache milanesi del Centenario raccontate dai giornali della Destra rimane sprezzante, derisorio, inteso anzitutto a mettere in ridicolo Bovio almeno quanto la memoria del Patriarca dei Lumi – e ovviamente il pubblico che vi era riunito. La romanziera, scrittrice di cose mondane Beatrice Speraz, ricavò dalla manifestazione milanese un pezzo di costume piuttosto irritante poi pubblicato dalla «Nazione» di Firenze. Seguendo a debita distanza la piccola folla di operai e manovali che si avviavano alla volta del teatro per assistere alla celebrazione, la dama ipotizzava spiritosamente che se Voltaire fosse stato vivo, avrebbe certo preferito seguire a messa tante belle donnine eleganti e profumate,

piuttosto che assistere alla severa, e un po' ingenua radunanza dei democratici; dove – con rispetto parlando – non sarebbe difficile che un alito avvinazzato, o peggio di quell'acre profumo che esalano le cipolle e l'aglio fresco, mangiato la sera a cena,

⁹⁰ «[L'] errore della rivoluzione generò la reazione della santa alleanza che per vie diverse e coperte volle giungere fino alla deificazione dell'assurdo, al dogma dell'infallibilità dell'uomo», BOVIO, *Voltaire* cit., p. 123; sul paternalismo borghese dei radicali italiani cfr. GALANTE GARRONE, *I radicali in Italia*, cit., accusa formalizzata proprio dai socialisti sulla rivista fondata e diretta da Filippo Turati: sul caso di Bovio, filosofo tanto sulle nuvole da non concepire la lotta di classe, che «ama chiudersi nel paludamento pontificale di Mazzini» cfr. UN GREGARIO, *La democrazia radicale italiana*, «Critica sociale», 2, 16 gennaio 1894, pp. 27-28; sulle origini di questa frattura cfr. N. ROSSELLI, *Mazzini e Bakunin. Dodici anni di movimento operaio in Italia (1860-1872)*, Torino, Einaudi, 1982⁶; sulla genesi di una filosofia *duty-based* dei diritti dell'uomo cfr. V. FERRONE, *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costituzione del linguaggio politico dei moderni*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

⁹¹ «Ma malgrado tutti gli errori», avrebbe detto Bovio, «l'opera di Voltaire fu una grande conquista. I suoi difetti saranno colmati dalla rivoluzione. La quale a sua volta ammetterà l'errore di proclamare i diritti del popolo e di tacere di doveri [...] Tutti battono le mani in galleria, nei palchi, in platea – e le batto anch'io al professor Bovio, che ha saputo onorare Voltaire senza far violenza a nessuno [...], trasformare un'assurda dimostrazione politica in una seria ed utile conferenza scientifica», R., *Corriere di Milano* cit.; «Ma come si chiamerà il nostro secolo? C'è chi l'ha chiamato il secolo di Garibaldi, il secolo di Mazzini, il secolo di Cavour; ma non è, no... Il secolo decimonono è il secolo degli operai! Applausi fragorosi accolsero questa esclamazione!», B. SPERANI [B. SPERAZ], *Corriere di Milano – Il Centenario di Voltaire*, «La Nazione», 1° giugno 1878.

venisse a ferirne il naso aristocratico di artista.⁹²

Peggio ancora seppe fare unicamente il «Corriere della Sera». Fondato da poco, il quotidiano era ancora a caccia d'un proprio spazio presso il pubblico della borghesia benpensante. Ripetuta la litania sul Voltaire libertino, cortigiano e denigratore del popolo, il fondatore Eugenio Torelli-Viollier lo additò al disprezzo dei suoi lettori gridando:

Questo è l'uomo che i nostri ciarlioni repubblicani portano alle stelle, infranciosati sempre, come uno dei loro. Se lo tengano! andrà in compagnia di molti altri, pei quali il popolo è, nei governi costituzionali, uno sgabello e una scala.⁹³

Dunque, negli ambienti della borghesia moderata e conservatrice d'Italia, prevalse una diffusa diffidenza nei confronti del Centenario, più che altro a testimoniare una sostanziale presa di distanza rispetto a coloro che si erano appropriati del Voltaire per celebrarlo come una cosa esclusiva: la Sinistra storica e il composito mondo dei repubblicani arrabbiati, radicali e socialisti 'evoluzionisti'.

Insomma, il Patriarca di Ferney poteva pure passare per il padre nobile del liberalismo, ma non era certo possibile considerarlo

uno di quei tipi rispettabili per la mente ma anche per il cuore, per gli scritti ma anche per la vita, come ne hanno le altre nazioni e segnatamente (ci si perdoni questo po' di orgoglio) come ne abbiamo noi italiani.⁹⁴

Questo giudizio sulla scarsa 'moralità' dell'uomo Voltaire viene dalle colonne della elegante e diffusissima «Illustrazione italiana»: quasi un moderno rotocalco settimanale di cultura e costume, fiore all'occhiello della casa editrice milanese dei Fratelli Treves. Monarchico e uomo d'ordine, un tempo cavouriano ed acceso filo-bonapartista, padrone assoluto della Casa che aveva fondato assieme al fratello, Emilio Treves era il solo grande industriale della carta stampata che a Milano potesse fare concorrenza a Edoardo Sonzogno, dal quale lo dividevano rivalità in affari e orientamento politico. Tra le altro, a causa di spiacevoli vicissitudini personali, Treves nutriva un tenacissimo risentimento proprio nei confronti dei radicali milanesi⁹⁵.

⁹² *Ibid.*, e così proseguiva: «È una vera fatalità che gli artisti abbiano, tutti, istinti aristocratici [...]. Ne conosco uno, democratico fino alle cime dei capelli, il quale persuaso intimamente che l'odore dell'aglio sia più sano, più morale, più umanitario dell'odor di vaniglia, ha fatto sforzi eroici per abituarcisi; ma non più lontano d'ieri lo costrinsi a confessarmi che non c'era ancora riuscito».

⁹³ [E. TORELLI-VIOLIER] *La democrazia di Voltaire*, «Corriere della Sera», 30 maggio 1878; su orientamenti e strategie del giornale al momento della fondazione cfr. A. MORONI, *Alle origini del Corriere della Sera. Da Eugenio Torelli-Viollier a Luigi Albertini (1876-1900)*, Milano, Angeli, 2005.

⁹⁴ «La sua vita è meglio dimenticarla», *Il Centenario di Voltaire*, «L'Illustrazione italiana», V, 22, 2 giugno 1878, pp. 353-54.

⁹⁵ Cfr. M. GRILLANDI, *Emilio Treves*, Torino, UTET, 1977; A. GALANTE GARRONE, *Felice Cavallotti*, Torino, UTET, 1976, 248-69. Dieci anni prima Treves era stato denunciato dai giornali della democrazia come «autore di molti articoli politici scritti sul *Diavoletto* di Trento, il periodico di obbrobriosa memoria che insultava i martiri italiani e inneggiava alle forche dell'Austria e sulla *Gazzetta di Milano* dell'arciduca Massimiliano. Molti testimoni, molte dichiarazioni collettive. Egli era un morto che camminava [...] Per le vie lo si schiaffeggiava, lo si ingiuriava come un

Anticipiamo adesso che furono proprio riviste della Casa – oppure legate in un modo o nell'altro alla proprietà Treves – ed in particolare «L'Illustrazione italiana», a censurare con inusitata violenza l'iniziativa della *Pulcella*. Ne furono condannate scelta, momento, opportunità, effettivo interesse letterario, e in margine anche la pessima cura dell'edizione Vigo. Quanto agli argomenti, per quanto incredibile ne fecero anzitutto una questione moralistica: di «empietà», «scostumatezza» e del mancato rispetto per le presunte ultime volontà del Monti. Pura e semplice denigrazione dell'avversario, in linea con strategie argomentative praticate al tempo da tutto resto della stampa periodica e d'opinione di tendenza conservatrice o moderata: gridare all'immoralità, allo scandalo⁹⁶.

Nessun complotto, sia chiaro; e neppure stavolta. Si tratta del semplice risultato di scelte di campo politiche, pregresse e piuttosto precise; opzioni di schieramento che tuttavia avevano una ricaduta immediata, pressoché automatica sugli orientamenti culturali e editoriali della Casa. Giusto per capirci: a inizio 1879 fu proprio Treves a dare alle stampe – in questo caso, in perdita – il *Monti* nella versione 'codina' e reazionaria del Cantù; quasi intendesse avere l'ultima parola nella polemica che mesi prima aveva infiammato il panorama letterario della Penisola⁹⁷. Né sfuggirà che in quegli anni, assieme a molti altri campioni del giornalismo moderato, anche la spirituale Beatrice Speraz – quella dell'aglio – facesse parte della scuderia Treves. Non stupisce, allora, che Carducci dicesse in giro che per niente al mondo avrebbe accettato di figurare nel catalogo della casa editrice; e che l'anno dopo, alle *avances* del Treves, che gli offriva di scrivere proprio per «L'Illustrazione italiana» promettendo cospicui compensi, il professore declinasse l'invito con una lettera delle sue, perentoria e persino terribile, e queste precise parole:

[q]uanto all'*Illustrazione* non sono io che desidero scrivervi. È naturale che io non salga volentieri le scale di una casa dove bazzicano persone delle quali io non ho un gran concetto, di una casa dove si è parlato di me con la leggerezza propria dei farabutti.⁹⁸

Stroncature accademiche

Adesso che conosciamo opinioni, schieramenti, retroterra, forze e presenza degli uomini in campo nel panorama giornalistico-letterario ed accademico, possiamo concludere provando a ripercorrere la cronologia della guerra di recensioni scatenatasi attorno alla prima edizione della *Pulcella* di Voltaire nella versione del Monti.

È necessario premettere che già da un po' si sapeva dell'esistenza dell'apografo di Bergamo. Carducci ne aveva scritto nel '69; nel 1875, in occasione di un altro centenario,

istrione del giornalismo. Nessuno voleva battersi con lui. Egli era indegno, spregevole [...]. Felice Cavallotti è stato il più inesorabile. Egli ha detto in grassetto che nessuno poteva avere questioni d'onore con Treves», P. VALERA, *Il Cinquantennio*, Milano, Casa Editrice Sociale, 1911, pp. 57-58.

⁹⁶ Sul tema cfr. L. GIORGI, *Le critiche della «Rassegna nazionale» alla Francia: esempio di «nazione corrotta»*, «Il Pensiero politico», 11, 3 (1978), pp. 345-65.

⁹⁷ Sull'affaire del *Monti* di Cantù, cfr. GRILLANDI, *Emilio Treves* cit., pp. 376 e 409-10.

⁹⁸ Ed ancor prima, al Vigo: «il Treves mi aveva offerto 3 mila lire; ma non volli entrare nel novero degli scrittori editi da lui», rispettivamente: lettere di Carducci a Emilio Treves, da Bologna, 22 novembre 1879; a Vigo, da Bologna, 30 aprile 1877, *CL*, vol. XII, p. 170 e vol. XIII, p. 24 [n. 2507 e 2619].

il pronipote del Monti aveva rilanciava la questione, avendone dato già notizia in un suo studio del '73, dove aveva auspicato la fine dell'interdizione di consultazione, ma soprattutto di trascrizione⁹⁹. L'annuncio dell'edizione imminente, poi la lettera di protesta del Maffei avevano indotto lo studioso ad intervenire in smentita alla ricostruzione dell'anziano discepolo del prozio. Non è del tutto escluso che prima di agire, Monti si fosse consultato con Carducci, che pure rimase sempre dietro le quinte, non intervenendo mai direttamente nella polemica.

Per rispondere Monti scelse di rivolgersi al quotidiano romano «L'Opinione», che, come abbiamo visto, fu uno dei pochi giornali della Destra che si rifiutarono d'inferire sulla memoria di Voltaire in occasione del Centenario, o di ridicolizzarla. Pubblicata il 24 giugno '78, la lettera è una carica preventiva, a testa basa, in difesa del prozio. Serviva soprattutto a smentire la falsa notizia apparsa su «L'Osservatore romano» dieci giorni prima, che i discendenti del poeta intendessero avvalersi delle vie legali per impedire la pubblicazione. Monti giocava d'anticipo per respingere le accuse d'immoralità che, prevedibilmente, sarebbero state sollevate dalla «razza parassita» degli appendicisti prezzolati, usi a gettarsi «sulle riputazioni più intemerate per farne scempio»¹⁰⁰.

Non deve sorprendere la proliferazione di false notizie giornalistiche; né ancor meno devono stupire toni simili e tanta veemenza in una discussione che, almeno in via ufficiale, verteva su questioni di merito letterario. È chiaro che sotto la superficie si stesse preparando uno scontro culturale durissimo dai risvolti politici e religiosi, tale da travalicare le ragioni dell'arte e della poesia. In piena Questione romana e in un'affannata sincronia col Centenario di Voltaire, la ricomparsa dal nulla d'un capolavoro di poesia scampato cinquant'anni prima alla distruzione ad opera di chierici fanatici e ignoranti finiva per mettere in fila almeno tre roghi consumati in nome di Santa Romana Chiesa. Anzitutto quello di Giovanna in carne ed ossa, «giudicata e data alle fiamme da un tribunale composto da principi della Chiesa, di vicarii dell'Inquisizione e degli agenti del clero»¹⁰¹. Quello poi della *Pucelle* di Voltaire, decretato nel 1757 a seguito della condanna del poema da parte della Congregazione dell'Indice; quello, infine, della traduzione del Monti. Autodafé a lungo perpetrato e pregustato dal confessore del poeta, poi compiuto coll'assenso della vedova e, lo si può dire, sul cadavere stesso dell'autore.

Non erano che singoli anelli tra i tanti di un'infinita catena di scempi compiuti nei secoli dai barbari del dogma rivelato, che bruciarono libri e corpi nel tentativo di arrestare il corso del libero pensiero. Quel tema al momento era di strettissima attualità in Italia: è di quegli anni la battaglia per erigere proprio nel cuore di Roma, in Campo dei Fiori là «dove il rogo arse», il monumento a Giordano Bruno, dedicato a tutti martiri del libero pensiero

⁹⁹ Cfr. A. MONTI, *Vincenzo Monti* cit., pp. 337-39 nonché di nuovo in ID., *Degli studi del Monti sopra l'Ariosto* [1875], in *Scritti in prosa e in versi* cit., vol. II, pp. 116-17, dove annunciava che a Bergamo «si custodisce con grande gelosia, ed ove io stesso ho avuto agio di esaminarla», una copia della *Pulcella*, «interissima, esemplata dalla mano di Andrea Maffei»; lo scritto del 1875 venne composto ricorrendo il quarto centenario della nascita dell'Ariosto.

¹⁰⁰ Oltre che dall'articolo apparso il 14 giugno sull'«Osservatore romano», la falsa notizia era già stata propagata il 10 giugno dalla clericale «Voce della Verità»: «alcuni nepoti viventi del traduttore cerchino d'impedirne la pubblicazione, perché né io né mio cugino Giovanni [...], né altri, ove anche il volessimo, potremmo impedirlo», A. MONTI, *La Pulcella d'Orléans del Monti*, «L'Opinione», 26 giugno 1878; per un'altra ricostruzione distorta cfr. *Libri nuovi – Un manoscritto del Monti inedito*, «La Stampa», 31 maggio 1878.

¹⁰¹ *Voltaire e Giovanna D'Arco*, «L'Indipendente», 31 maggio 1878.

e infine inaugurato nel 1889, centenario della Rivoluzione francese¹⁰². Il valore polemico e simbolico del rogo della *Pulcella* assumeva poi un'ulteriore dimensione per la storia della letteratura. Ciò considerando la partecipazione, richiesta espressamente dal Monti ad un primo tentativo di autodafé della *Pulcella*, di alcuni tra i suoi amici più stretti. Tra loro proprio il Manzoni, che a quanto sembra si era da subito dichiarato «lietissimo della cosa». E d'altra parte, vent'anni prima su istigazione del giansenista tamburiniano padre Luigi Tosi, suo direttore spirituale, Manzoni stesso aveva accettato di dare alle fiamme i settanta volumi delle opere di Voltaire nell'edizione Kehl, di sua personale proprietà, salvando tuttavia dalle fiamme poco meno della metà dei volumi¹⁰³.

L'intervento pubblico e diretto dello studioso e pronipote del Monti si giustificava col fatto che un po' dappertutto in Italia, i giornali si erano scatenati sul caso del manoscritto con ipotesi e congetture, avanzando ricostruzioni travisate, distorte. La lettera annunciava – o per meglio dire, anticipava – una battaglia inseguita da tempo e adesso non più rinviabile, cercando di garantire alla propria parte un minimo margine di vantaggio. In quel mese scarso di attesa, l'interesse per l'evento letterario era già passato in secondo piano a fronte della polemica politica. Lo si vede subito nella prefazione dell'edizione, uscita in luglio, dove Toci partiva lancia in resta, senza fare troppi preamboli. Apre all'attacco, usando gli studi di Achille Monti e citando per intero la lettera al giornale. Prosegue appoggiandosi all'autorità di Carducci, facendosi scudo del giudizio superlativo del professore sulla *Pucelle* di Voltaire; poi aggredisce frontalmente Maffei, mettendone in dubbio l'onestà di esatto esecutore delle presunte volontà del maestro. Discute più che altro di libertà di pensiero, roghi di libri, censura; denuncia l'ipocrisia di quei benpensanti che pretenderebbero la distruzione dei libri accampando la vecchia scusa della corruzione dei giovani. Proprio all'ombra della decenza, gridando allo scandalo, da sempre la Chiesa officiava l'impostura suprema: la pretesa di tutela morale, esercitata *in omnia saecula saeculorum* sulle letture degli adulti consapevoli, considerati alla stregua di tanti scolaretti da tenere alla frusta. Stessa tutela angelica, insisteva Toci, che aveva condotto alla distruzione «a maggior gloria di Dio», dei capolavori della letteratura greca e latina ad opera dei «piissimi e civilissimi frati del medioevo»¹⁰⁴.

Propaganda anche qui – lo si capisce bene. Ma il semplice fatto che Toci scegliesse di pubblicare in coda alla sua introduzione polemica una propria traduzione del *Préface de dom Apuleius Risorius* di Voltaire, nonché di un testo ch'era di Condorcet, l'*Avvertenza*

¹⁰² Cfr. M. BUCCIANINI, *Campo dei Fiori. Storia di un monumento maledetto*, Torino, Einaudi, 2015.

¹⁰³ Cfr. la testimonianza del confessore di Monti, padre Ambrogio Ambrosoli, *Nota al testo* in VOLTAIRE, *La Pulcella d'Orléans* ed. cit., p. 561; sul rogo ordinato dal Manzoni cfr. C. Magenta, *Monsignor Luigi Tosti e Alessandro Manzoni. Notizie e documenti inediti*, Pavia, Eredi Bizzoni, 1876, p. 28, nonché la lettera di Manzoni al padre Luigi Tosti, da Brusiglio, 25 agosto 1810, che così concludeva: «[l]unedì io verrò ad implorare per mezzo del santo suo ministero la Grazia di Gesù Cristo, innanzi al quale, con tutti i miei, me le raccomando», A. MANZONI, *Tutte le lettere*, a cura di C. Arieti, Milano, Adelphi, 1986, vol. I, p. 107 [l. 75]. Nel catalogo fondo librario manzoniano conservato alla Braidense risultano presenti 35 volumi (MANZ. 12. 46-64): in definitiva, tutto il teatro e le opere storiche, la *Hénriade* e il *Commentaire* su Corneille, la corrispondenza e i quattro volumi di metafisica, morale e teologia; sorprende meno l'assenza della *Pucelle*. Sulla complessità e le molte ambivalenze dell'uomo Manzoni cfr. adesso R. BIZZOCCHI, *Romanzo popolare. Come i Promessi sposi hanno fatto l'Italia*, Roma-Bari, Laterza, 2022.

¹⁰⁴ E. TOCI, *Ai lettori*, in VOLTAIRE, *La Pulcella d'Orléans tradotta da Vincenzo Monti*, per la prima volta pubblicata per cura di E. Toci, Livorno, Vigo, 1878, pp. vii-xv.

alla *Pucelle* dell'edizione di Kehl¹⁰⁵, conferma la adesione dei democratici italiani di età post-unitaria alle strategie argomentative di demolizione del dogma rivelato inventate oltre un secolo prima dal Patriarca dei Lumi e dai suoi discepoli. Segno evidente che funzionavano ancora e che erano ancora attuali in pieno XIX secolo; a maggior ragione adesso, in epoca di *Sillabo* e d'infallibilità papale. Funzionali un tempo per confutare le menzogne del clero, lo erano adesso per smascherare le ipocrisie di moderati e benpensanti. Gli argomenti erano in fondo quelli di sempre, identiche erano ancora le strategie di elusione della realtà dei preti e dei codini:

i diritti e i sacrosanti doveri degli uomini offesi e violati impunemente; lo spirito umano ottenebrato dall'orrore; la rabbia del fanatismo della conquista e della rapina agitare il petto di tanti e tanti potenti; data piena licenza alle furie dell'ambizione e dell'avarizia di mettere tutto il mondo a soqquadro, [mentre si udivano] questo o quel predicatore scagliare i suoi fulmini contro ai piaceri del senso [come] un medico che avendo a curare un appestato, ponga tutto il suo studio a liberarlo da un callo.¹⁰⁶

Un apparato introduttivo così concepito pareva fabbricato apposta per suscitare una chiamata alle armi da parte di tutta la stampa moderata e per scatenare una tempesta di recensioni negative. Al più alto livello di diffusione e di popolarità, la ridda delle stroncature venne aperta per l'appunto dalla già ricordata «Illustrazione italiana» di proprietà Treves. L'anonimo recensore – forse il noto elzevirista moderato Leone Fortis, oppure lo stesso Emilio Treves – si domandava se fosse davvero necessario «che la letteratura italiana s'arricchisse di una traduzione della *Pucelle d'Orléans*»; se «quella postuma del Monti merita[ss]e proprio d'essere stampata» trattandosi d'un poema «che nessuno legge più nella sua patria senza schifo». Poi difendeva la tesi della presunta conversione in vecchiaia del Monti, attestata dal Cantù nello studio in pubblicazione a puntate in quell'esatto momento, su un'altra rivista collegata alla proprietà Treves. L'avallo di una simile autorità consentiva all'anonimo d'intonare liberamente la litania del tradimento, dell'inqualificabile colpo sferrato «dietro le spalle, ossia dietro la tomba» del poeta, in danno al suo onore e per il puro gusto dello scandalo.

L'argomento era uno, trito e ritrito ed era lo stesso di Gioberti o della «Civiltà Cattolica»: empietà, scostumatezza, impudicizia. La consueta cortina fumogena sulla depravazione di Voltaire, e dunque sul grave «danno alla morale» che senz'altro avrebbe recato una lettura simile, non solo ai giovani e alle madri di famiglia, ma agli adulti. Per quanto sorprendente, la critica moderata e conservatrice di età post-unitaria pescava ancora i propri argomenti nella vasca di sempre: il secolo e più di anatemi e di diffamazioni accatastati dalla letteratura di parte confessionale contro il reprobato, l'immondo Voltaire¹⁰⁷.

¹⁰⁵ Su questa edizione e su l'uso significato storico cfr. L. GIL, *L'Édition Kehl de Voltaire. Une aventure éditoriale et littéraire au tournant des Lumières*, 2 vol., Paris, Honoré Champion, 2018, in particolare vol. I, pp. 753-761.

¹⁰⁶ «[T]utti coloro a cui sieno stati messi degli scrupoli su questo proposito, divengono schiavi senz'altro del potere sacerdotale. Sarà dunque agevole ai preti, lasciando la coscienza dei grandi tranquilla dei loro delitti [...], governarli a capriccio e fare di uno scostumato un persecutore ardente e barbaro. [...] In siffatto modo riescono ad assicurarsi un assoluto dominio sopra le menti deboli, le immaginazioni ardenti, e soprattutto sugli uomini di età avanzata», *Avvertenza premessa all'edizione di Kehl*, in VOLTAIRE, *La Pulcella d'Orléans* cit., p. xxiii.

¹⁰⁷ Sulla creazione dell'antimito cfr. adesso G. TOCCHINI, *Voltaire epicureo. Il mito del "Settecento libertino"*, Roma, Carocci, 2024 e più in generale S. BIRD, *Reinventing Voltaire. The*

Nulla di nuovo, perciò: fatto salvo forse un fuggevole rilievo critico circa la cattiva cura del testo della *Pulcella*, cui Toci si sarebbe dedicato assai «poco felicemente»¹⁰⁸. Restando infatti alla qualità filologica dell'edizione, era innegabile che su quel lavoro gravassero una serie di sviste più o meno gravi, di errori materiali e d'interpretazione non tutti però addebitabili al curatore. Parte delle colpe andavano caricate sul Maffei, ma assai di più sul Moglia, che aveva lavorato male, in fretta e di nascosto. A ciò si era aggiunta l'oggettiva impossibilità di effettuare qualsiasi ricontrollo a Bergamo, sull'apografo maffeiano, stante il divieto di consultazione del testo inasprito in seguito dalla causa per furto intentata dalla biblioteca.

Delle numerose mende che infestavano la lezione dovette rendere conto sull'autorevole «Nuova Antologia» di Firenze proprio un amico di Carducci, il conte Domenico Gnoli. Italianista di fama e professore di letteratura all'università di Torino, infine prefetto della Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, Gnoli si limitò a fare onestamente e con scrupolo il proprio mestiere di studioso e di recensore. Monarchico di destra e «affatto alieno dalla politica militante»¹⁰⁹, la sua critica della *Pulcella* non contiene un'ombra di acredine ideologica o di risentimento di parte. Peraltro Gnoli era amico di Achille Monti, e un suo libro di studi e di versioni goethiane pubblicato tre anni prima, figurava in una collana del Vigo cui era giunto proprio su intercessione del Carducci¹¹⁰. Detto ciò, va a suo merito non aver partecipato alla disputa, e neppure aver tentato sminuire l'importanza della scoperta, che accolse subito come «parte della letteratura nazionale». Tuttavia, non fece sconti su tutti gli errori e le sviste che Toci avrebbe potuto evitare *ope ingegni*, effettuando un più scrupoloso raffronto tra l'originale francese il materiale che aveva a disposizione. Gnoli chiudeva la critica rammaricandosi solamente che non fossero «state spese nell'edizione cure proporzionate alla sua importanza»¹¹¹.

Tutta di parte invece, malevola, distruttiva, la stroncatura apparsa sotto pseudonimo

politics of commemoration in nineteenth-century France, Oxford, Voltaire Foundation, 2000; sul Voltaire della storiografia clericale ottocentesca cfr. ancora G. TOCCHINI, *Il "Settecento libertino" e gli storici. Il caso di Voltaire e degli epicurei del Temple*, «Rivista Storica Italiana», 136, 3 (2024), pp. 1002-1047.

¹⁰⁸ Sospettando intenti propagandistici, il recensore auspicava che non se ne stampasse mai un'edizione economica tale da raggiungere quel «pubblico più numeroso, [il quale] non coglierebbe che due piaceri malsani: quello della lascivia, e quello di deridere ogni soggetto sacro e patriottico», *Note letterarie*, «L'Illustrazione italiana», V, 39, 29 settembre 1879, pp. 199 e 202.

¹⁰⁹ «Chiamatemi pure un codino»: il chiarimento arrivò in una lettera ad un allievo e amico del Carducci, pervaso invece da spiriti repubblicani. «[I]o non posso pensare che l'Italia è libera e una senza benedire con l'animo commosso alla casa di Savoia: e lascerò in eredità a' miei figli questo sentimento di riconoscenza profonda e imperitura. E c'è di più: sono anche di Destra, perché la credo capace di fare meglio d'ogni altro gli interessi del paese. Guai all'Italia se la Destra fosse caduta prima di fare il pareggio [di bilancio]»; quanto alla politica pratica: «Moralità, studio e lavoro, e occuparsi del Governo il meno possibile: ecco il mio *Credo*. Poche sere fa lo esponevo bevendo un bicchiere tra il Carducci e il Chiarini, e ambedue mi dicevano che avevo perfettamente ragione», lettera di Domenico Gnoli ad Adolfo Borgognoni, da Roma, 9 luglio 1879, in C. ANGELINI, *Lettere di Domenico Gnoli ad Adolfo Borgognoni*, in Id., *Nostro Ottocento*, Bologna, Boni, 1970, pp. 235-36.

¹¹⁰ Cfr. le lettere di Carducci a Vigo, da Bologna, 21 ottobre 1874 e fine marzo 1875, *CL*, IX, pp. 224 e 342 [nn. 1795 e 1856], dove propone il libro, poi si complimenta coll'editore di aver «stampato benissimo» *Gli amori di Volfgango Goethe* dello Gnoli; nonché Carducci a Gnoli, ivi, 1° novembre 1874, *CL*, IX, p. 237 [n. 1802], dove annuncia l'accettazione da parte dell'editore.

¹¹¹ GNOLI, *La Pulcella d'Orléans* cit., pp. 126-32.

«X.Y.Z» sulla «Rivista Europea», diretta a Firenze dal famoso orientalista Angelo De Gubernatis. Curioso esempio di umanitarista anarcoide, Gubernatis, che visse persino una breve e tumultuosa esperienza come seguace di Bakunin, aveva concepito un autentico culto per le opere ma anche per la persona di Cesare Cantù. Fu proprio la «Rivista Europea» a pubblicarne a puntate il saggio sul *Monti e l'età che fu sua*. Quanto al collegamento di cui abbiamo detto con la Casa Treves, vale la pena di dire che per il servizio di distribuzione e la pubblicità la testata fiorentina si appoggiava proprio a loro. L'editore milanese fu amico per tutta la vita del Gubernatis, che da lui pubblicò tutti i suoi libri di maggior risonanza¹¹².

Orientata per ragioni partigiane la recensione di «X.Y.Z» lo era di certo. Non perché si prendesse la pena di contrastare direttamente gli argomenti politici, religiosi e di civiltà branditi dal Toci nella sua introduzione, vale a dire: censura, fanatismo, superstizione, ineguaglianza, libero pensiero, arbitrio sacerdotale. Tutte questioni eluse e che caddero rigorosamente nel vuoto. Così come il confratello dell'«Illustrazione italiana», anche l'anonimo recensore della «Rivista Europea» si nascose dietro il solito castello di anatemi, di affermazioni apodittiche che non consentivano replica: svalutazione del Monti come uomo e come letterato; l'accusa di «immoralità» e di «cinismo» e una scontata messa in ridicolo della «Musa squaltrinella» di Voltaire; «repulsione» e «disgusto» per il poema che aveva «insozzato la santa più universalmente adorata del martirologio patriottico francese»; poi l'oggettiva modestia artistica della versione del Monti; alte grida di scandalo per il «sotterfugio» di Bergamo, definita come roba da galera. Infine: il tradimento della volontà del Maffei, dunque l'«insulto alla memoria del Monti». Quanto alla «edizionaccia» del Toci, forte della censura espressa «dall'arguto signor Gnoli», l'ignoto si prese la malsana soddisfazione di coprire sette pagine e mezzo su complessive nove di recensione con puntigliosi rilievi d'errori di trascrizione e d'interpretazione del testo¹¹³.

Dunque una stroncatura secondo le più perfide consuetudini della faida accademica: obliqua, trasversale rispetto all'obiettivo, indiretta; in massima parte pretestuosa, perché fondata su una concatenazione di retropensieri e di pregiudizi; decifrabile appieno dai soli diretti interessati, o per lo meno da chi fosse stato al corrente dei contesti critici del caso e molto addentro la mappatura delle scuole, gli asti accademici pregressi, l'organigramma delle alleanze, sia quelle provvisorie che quelle strutturali¹¹⁴. Una critica del genere, per

¹¹² Cfr. A. DE GUBERNATIS, *Cesare Cantù*, in Id., *Ricordi biografici, pagine estratte in servizio della gioventù*, Firenze, Tipografia Editrice dell'Associazione, 1872, pp. 77-105; P. C. MASINI, *Storia degli anarchici italiani. Da Bakunin a Malatesta (1862-1892)*, Milano, Rizzoli, 1969, pp. 18-22; per i rapporti con Treves cfr. GRILLANDI, *Emilio Treves cit., passim*.

¹¹³ Riportando opinioni altrui, l'anonimo «non credeva quella traduzione potesse aggiungere gran ché alla reputazione poetica del *Gran traduttore dei traduttori d'Omero*», la cui Musa ritiene «tronfia, magniloquente ed assuefatta a maestoso paludamento»: eccola invece «pubblicata contro la volontà del Maffei [...]. Adesso il pubblico può giudicare da per sé stesso se veramente l'Italia abbia un monumento degnissimo del Monti e della patria letteratura [...]; un lavoro incompiuto, un lavoro in molte parti difettoso, un lavoro che il Monti [...] non avrebbe mai consentito fosse pubblicato in quel modo [...]; pubblicato mediante un sotterfugio, di cui potrebbero, se volessero, chiedere conto dinanzi ai tribunali gli eredi de conte Carrara»; a peggiorare le cose interveniva la spiegazione «fornita dal signor Achille Monti [che] cresce gli addebiti dell'editore e del curatore, giacché fa vedere chiaro che la copia ottenuta per la presente edizione, fu il frutto d'una frode bella e buona», X.Y.Z., *Rassegna letteraria e bibliografica. Libri: Italia*, «Rivista Europea», n.s., vol. IX, II, 16 settembre 1878, pp. 399-409.

¹¹⁴ Qualcosa lo si intuiva appena, quando l'anonimo confuta direttamente il giudizio del Carducci

partito preso, non poteva procedere altrimenti che per solenni proclami, su imprescindibili e imperiture questioni di etica e di principio: onestà, pudore, riservatezza; amor dell'arte e amor di patria; la memoria sacra di Giovanna d'Arco; pietà e rispetto per le ultime volontà del poeta; il sacrilego, piratesco "furto" del manoscritto. Insomma, una stucchevole geremiade su ciò che era universalmente lecito e giusto e ciò ch'era illecito e moralmente sbagliato; senza mai entrare sull'effettivo merito artistico dell'opera, e men che meno sulle effettive ragioni di tanto combattere. Pur senza evocarli mai, la critica di «X.Y.Z» impiega gli stessi argomenti dei campioni del cattolicesimo intransigente: monsignor Dupanloup oppure il conte de Mun, ed affettava un identico livello di scandalo¹¹⁵.

Ipocrisie tartufesche

Alla scomposta invettiva della «Rivista Europea» replicò in forme altrettanto dure, sforzandosi di assumere un tono canzonatorio Achille Monti, offeso per essere stato sbeffeggiato come «il solito nepote». Monti ribatte, obietta, contesta, si difende; arriva a cogliere in fallo l'avversario su un paio di punti; e tuttavia continua a giocare lo stesso gioco dell'aggressore, evitando di scendere ai temi scottanti della religione e della politica¹¹⁶.

Basterà attendere poche settimane per udire voci terze, non direttamente coinvolte nell'*affaire* – come lo era invece il pronipote Monti. Forse per questo, voci più libere di agire fuori dalle forme accademiche di rito; magari disposte a lodare come politicamente «coraggiosa» l'iniziativa di Toci e del Vigo, non solamente perché «arricchi[va] la nostra letteratura di un nuovo gioiello»:

Non prendano meraviglia i lettori se io chiamai *coraggiosi* quei due valentuomini; perché essi dovettero veramente affrontare le ipocrite ire e le passionate censure degli ingegni, che in fatto di sana moralità sogliono farsi coscienza delle piccole cose, e nelle grandi non guardarsi poi nel sottile.

Il chiarimento, un autentico salto di livello della polemica, giunse inaspettato da una rivista pedagogica piuttosto neutra sul piano politico, come lo poteva essere «Il Nuovo istitutore» di Salerno («Giornale d'istruzione e di educazione, premiato con medaglia d'argento al VII Congresso pedagogico»), per voce di un ex-sacerdote, preside di liceo ad Alessandria, Giuseppe Brambilla¹¹⁷.

«Quanti preti spretati in questi licei!», nota Carducci stesso due anni prima, effettuando

sulla *Pucelle*: «Che esso sia il capolavoro di Voltaire, come vuole Giosue Carducci, crediamo poterlo negare recisamente. Ed è innegabile che tanto ai suoi tempi quanto ai nostri, questo poema contribuì non poco, a torto o a ragione, alle accuse di ogni genere accumulate contro Voltaire», *ibid.*, pp. 400-01; ma appunto: si tratta di un lampo nella notte.

¹¹⁵ Cfr. *Il Centenario di Voltaire, lettere dieci*; nonché A. DE MUN, *Discours prononcé à la cloture de la troisième assemblée générale des membres de l'oeuvre des cercles catholiques, le 22 mai 1875*, in ID., *Discours, I. Questions sociales*, Paris, Poussielgue frères, 1888, pp. 91-128.

¹¹⁶ A. MONTI, *Un nuovo critico del Monti*, «Il Buonarroti», s. II, vol. XII, settembre 1878, pp. 374-77.

¹¹⁷ G. BRAMBILLA, *Nuove pubblicazioni: La Pulcella d'Orléans tradotta dal Monti*, «Il Nuovo istitutore», X, nn. 27, 28, 29, 25 ottobre 1878, pp. 224-27.

una ispezione scolastica in provincia per conto del ministero¹¹⁸. Il caso del professor Brambilla era invece piuttosto particolare: settuagenario e convinto monarchico, era stato esule nel Quarantotto e in gioventù cospiratore mazziniano. Era in quei frangenti che Brambilla aveva gettato la tonaca alle ortiche: circa trent'anni prima, quando su di lui pendeva una condanna a morte cui era scampato grazie alla sollevazione milanese delle Cinque giornate, avvenuta miracolosamente mentre stava attendendo l'esecuzione della sentenza¹¹⁹.

Orbene, in tutta quella esibizione di moralismo contro Voltaire, l'ormai anziano professore non vedeva che un'insopportabile strumentalizzazione a fini censorii. Lo scopo di tutte quelle grida scandalizzate era evidente: vietare al pubblico un'opera che criticava l'azione storica della Chiesa e del clero romano. «Qualunque onesto uomo», sostiene, poteva «leggere la *Pulcella* senza pericolo di macchiare la propria costumatezza»; quanto alla gioventù, chi mai «li costringeva a leggerlo e a studiarlo?»¹²⁰.

Da sempre ammiratore del Monti, il preside interveniva su un tema che da ex-sacerdote ridotto allo stato laicale conosceva bene. L'eterna pretesa confessionale: dirigere e controllare le coscienze dei fedeli, e insieme condizionarne le intelligenze lungo tutto il corso della loro vita; orientando letture, proibendo l'accesso a quei libri dati come pericolosi per la loro stessa Salvezza. Magari sulla scorta di un doloroso vissuto personale, l'anziano ex-prete interveniva nella disputa riconducendo tutto ad uno dei temi chiave della rivoluzione culturale del secolo precedente: la questione kantiana del *Sapere aude* e dell'uscita dalla «minorità»; qui sotto la specie del rifiuto d'una anacronistica, benché presente e ancora piuttosto aggressiva, pretesa di tutela confessionale.

La rivolta di parte democratica contro le ipocrisie di derivazione pretesca impuginate da tutta la stampa moderata raggiunse il culmine a fine anno 1878, con un ultimo intervento che fece chiarezza e chiuse di fatto la polemica. Nessuno intervenne più sul caso dopo un articolo di Giacomo Piazzoli, apparso in dicembre sulla «Rivista repubblicana» di Milano e dal titolo piuttosto eloquente: *I Tartufi della giornata e la Pulcella d'Orléans tradotta dal Monti*.

Diretto da Arcangelo Ghisleri e collegato alla «Plebe», il settimanale radunava i repubblicani di tendenza socialista che all'indomani dei fatti della Comune si erano separati dal mazzinianesimo. Piazzoli, un avvocato che fu tra l'altro storico e biografo di Marat e di Desmoulins, riassunse i termini della disputa proprio partendo dalle mappe degli schieramenti in campo giornalistico e da una facile constatazione: l'inedita e sospetta consonanza tra «i fogli clericali, e quelli moderati malvacei, uniti per questa occasione in tenero e pudico amplesso» com'era stato ai tempi di Fréron, dell'abate Desfontaines «e dal canagliume pretino del secolo XVIII». L'ostilità preconcetta che

¹¹⁸ Lettera di Carducci a Lidia, da Ancona, 29 maggio 1876, *CL*, X, p. 167 [n. 1973].

¹¹⁹ Cfr. A. SCALABRINI, *Intorno alla vita ed alle opere del Prof. Giuseppe Brambilla. Discorso*, Como, Ostinelli, 1887, pp. 9 e 13: «La disciplina ecclesiastica mal poteva convenire all'anima sua insofferente di gioghi, come la sua mente lucida e indagatrice [...] non poteva appagarsi alle ragioni del dogma. [...] Egli sentì il peso delle catene, e le spezzò»; su quegli ambienti F. DELLA PERUTA, *I democratici e la rivoluzione in Italia. Dibattiti ideali e contrasti politici all'indomani del 1848*, Milano, Feltrinelli, 1958, pp. 333-98: 352. Mai più amnistiato, dopo l'Unità Brambilla rivelò d'essere stato denunciato agli austriaci proprio da «due preti. L'uno dei quali ancor vive, pregando all'altare il ritorno della barbarie; l'altro morì consolato del mio perdono e del mio silenzio, che diedero cagione ai pusilli ed agl'ignoranti di credere ch'egli amasse l'Italia», G. BRAMBILLA, *L'Italia. Cantica*, Como, Franchi, 1862, p. 61.

¹²⁰ ID., *La Pulcella* cit., p. 225.

aveva accompagnato la comparsa del «libro maledetto», scrive, non aveva niente a che vedere con la poesia e la letteratura. Si spiegava con un collegamento piuttosto immediato tra la Questione romana e la campagna clericale che in Francia aveva opposto strumentalmente i festeggiamenti del Centenario e la difesa della memoria di Giovanna d'Arco:

So che la pretaglia gridò e grida ancora come un'ossessa contro la *Pulcella* di Voltaire perché con quest'opera, a suo parere, insultò il patriottismo francese, ma questi son raggiri di sacristia; Voltaire scrivendo la *Pulcella* avea ben altro in capo che insultare la memoria di Giovanna d'Arco; alto e nobile era il suo scopo, e cioè quello di combattere col suo potente sorriso satirico la fiumana invadente della superstizione che già aveva dato prova delle sue brame sanguinarie nei più nefandi processi che mai la buaggine umana abbia istituito [...]; credé suo dovere protestare pubblicando la *Pulcelle*, ove dà la baia colla satira la più arguta e la più fina alle fiabe ed alle leggende del cattolicesimo, ponendo in ridicolo le singole virtù dei santi dei calendario francese, e sferzando a sangue i più famosi gesuiti del suo tempo¹²¹.

Finalmente qualcuno che lo scriveva. Benché mai teneri col «borghese» Voltaire, i repubblicani della rivista furono i soli a parlar chiaro facendo nomi e cognomi, esibendo le mappe degli schieramenti e dichiarando le ragioni di tanto contendere attorno alla *Pulcella*. Gli unici, insomma, a contrattaccare e a scrivere che storicamente il clero romano non aveva alcun titolo per gridare allo scandalo; né per erigersi a misura unica e a metro assoluto ed esemplare d'una morale universale¹²². Peggio ancora, i molti falsi devoti annidati nei giornali moderati, capaci solo di eludere il discorso aggrappandosi alle strategie argomentative, artefatte ed ormai superate, della vecchia letteratura clericale antilluminista prodotta negli ultimi cento anni dagli impostori del dogma. Era essenziale, poi, che qualcuno ricordasse loro che la Pulzella era stata «tradita e venduta» agli inglesi proprio «dai preti»:

Questi sono i fatti che i magnati della stampa italiana avrebbero dovuto apprendere prima di stampare tante piramidali castronerie contro Voltaire e la *Pulcella* [...] Sbraitino, urlino, bestemmino, fin che lor piace, gli Zoili della sacristie, i gingillini della stampa stipendiata, i lenoni alla caccia degli impieghi e delle decorazioni; Voltaire, checché ne dica e ne dirà questa ciurmaglia, verrà sempre benedetto da tutte le generazioni per il suo apostolato in difesa della tolleranza, della giustizia, della

¹²¹ G. PIAZZOLI, *I Tartufi della giornata e la Pulcella d'Orléans, tradotta dal Monti*, «La Rivista repubblicana», I, 13, 18 dicembre 1878, pp. 493-96; di lui cfr. soprattutto G. PIAZZOLI, *I pubblicisti della Rivoluzione francese*, I. Marat, Milano, Robecchi, 1876.

¹²² «[S]i vedrà con stupore che i principali cardinali alla Corte di Versailles erano pederasti e sodomiti»; al tempo di Voltaire «la schifosa condotta degli alti dignitarii della Chiesa era tale che il popolo venne ad odiare più il clero, che il re ed i nobili. [...] I preti francesi ed i legittimisti, qualora un briciolo di pudore annidane nella loro schifosissima anima, dorrebbero tacere. Se vi furori persone che fecer sempre patti collo straniero invasore, che aiutarono gli sgherri dello Czar Alessandro I a vituperare e schiacciare la Francia, furon appunto essi. [...] In quanto all'Italia, chi può dimenticare le vili adulazioni e l'aiuto prestato dal clero alle orde austriache, ed i salamelecchi, per esempio, fatti in Duomo al famoso maresciallo Suwaroff che pur s'ungeva, ciò è fatto storico e notorio a tutti, gli stivali coll'olio tolto dalle sacre ampolle delle chiese», ibid., p. 495; su questo tipo di propaganda cfr. M. BORUTTA, *La «natura» del nemico: rappresentazioni del cattolicesimo nell'anticlericalismo dell'Italia liberale*, «Rassegna storica del Risorgimento», 58, 2001, pp. 117-36.

clemenza e dell'amore all'umanità [...] Il Vigo, da uomo sicuro del fatto suo, non badò né punto né poco alle geremiadi bugiarde di certi giornalisti, e pubblicò coll'aiuto del sig. Ettore Toci il volume tanto desiato dai buon gustai e dai liberi pensatori.

L'avvocato Piazzoli cita quasi per intero, come esempio di prosa di sacrestia, la stroncatura apparsa su «L'Illustrazione italiana». Attacca Cantù ma poi anche Manzoni, il «grande mikado della rassegnazione e del perdono», e assieme lui tutti i suoi apologeti filosofico-letterari, Ruggiero Bonghi in testa¹²³. Chi ne usciva peggio di tutti era però il Maffei. Già il professor Brambilla aveva insinuato che se davvero Maffei avesse voluto rispettare la volontà del maestro, come ormai gridava ai quattro venti, piuttosto che vendere l'apografo al conte Carrara avrebbe dovuto bruciarlo lui stesso¹²⁴. Tra l'altro, nelle more della polemica l'anziano poeta aveva dovuto confessare d'essere stato lui a fornire in una versione accuratamente espurgata i frammenti della *Pucelle* poi pubblicati dall'editore Le Monnier nel 1847, privandoli delle punte più audacemente anticlericali e passandoli direttamente al curatore di allora, l'amico e letterato cattolico discepolo del Manzoni, Giulio Carcano¹²⁵. Da tempo Maffei era convinto d'essere al centro di una vera e propria persecuzione ordita dai suoi avversari – ed ecco magari una delle ragioni della sua lettera alla «Nazione». Piuttosto crudelmente, il Piazzoli rinvangò le accuse che lo dicevano intimo del governo austriaco, sospettato d'essere stato spia di polizia nella Milano della Restaurazione¹²⁶.

Terminata la reprimenda, Piazzoli concludeva chiedendo all'editore Vigo di mettere in stampa al più presto una nuova edizione della *Pulcella* emendata e «a minor prezzo, onde

¹²³ «Tra questi malanni morali che a mio debole parere oggidì stanno tra i più noiosi, i più melensi, i più insopportabili, i più opprimenti, sono il *Manzonismo* (del quale a suo tempo farò la diagnosi ad edificazione della bambinaia che va ogni anno in pellegrinaggio a pregare sulla tomba del [Manzoni]), gli opuscoli d'occasione del grande capoccia della *Perseveranza*, il Bonghi, e quella *pudibonderie* uggiosa, menzognera, oggidì tanto accanitamente proclamata e difesa da certi sommi critici moralisti», PIAZZOLI, *I Tartufi della giornata* cit., p. 494.

¹²⁴ BRAMBILLA, *Nuove pubblicazioni: La Pulcella d'Orléans* cit., pp. 226-27.

¹²⁵ Cfr. *Frammenti inediti della Pulcella d'Orléans*, in V. MONTI, *Prose e poesie. Appendice*, s.l.n.d., legato a Id., *Prose e poesie. novamente ordinate, accresciute di alcuni scritti inediti*, Firenze, Le Monnier, 1847, vol. V, pp. 57-129; l'appendice, stampata con falsa data Bastia, conteneva anche i due poemetti finiti all'Indice e l'*Inno alla Libertà*; cfr. ancora BARBARISI, *Nota al testo* cit., p. 564.

¹²⁶ Cfr. PIAZZOLI, *I Tartufi della giornata* cit., p. 493-94; Maffei lo si diceva «in cattivo odore per le [sue] relazioni col direttore di Polizia», A. BIANCHI GIOVINI, *L'Austria in Italia e le sue confische*, Torino, Libreria Patria, 1853, pp. 87-88; indicato come «colui che nei suoi canti venne a tributare lodi servili a Ferdinando I imperatore d'Austria! [...] la colpa del Maffei [era] indegna d'ogni misericordia», L. COIRO, *Rivelazioni storiche intorno ad Ugo Foscolo. Lettere e documenti tratti dal Regio Archivio di Stato di Milano*, Milano, Carrara, 1873, pp. 103-105; a riesumare la scena lirica *La Pace*, dedicata dal Maffei all'imperatore Ferdinando I era stato C. CANTÙ in *Varietà letterarie, artistiche e scientifiche*, «Rivista Europea», II, vol. II/1, giugno 1871, p. 170, nonché Id., *Della indipendenza italiana. Cronistoria*, [Torino-]Napoli-Roma, Unione Tipografico Editrice Torinese, 1873, vol. II, p. 410. «[O]ra il liberalissimo Cesare C[antù] e certo Corio mi fanno passare come come codino, ignoro in che giornale, e lo seppi da quel pettegolo del prof. De Gubernatis [...]. È la voluttà dei dannati di aver compagnia nella dannazione, ma i loro unghioni sono spuntati per avvinghiarmi», lettera di Andrea Maffei a Clara Maffei, da Campo, 28 settembre 1873, in C. OLMO, *Lettere del poeta trentino Andrea Maffei*, «Nuova Antologia», s. VI, vol. CLXXV, 1916, p. 21.

tutti ne approfittino». Ora che la letteratura nazionale poteva disporre di una traduzione anche artisticamente all'altezza delle attese, la *Pucelle d'Orléans* andava diffusa anche in Italia, tra i militanti. Per decretarne la definitiva consacrazione come grande classico del canone letterario della sinistra repubblicana e socialista, non gli restava che rammentare ai lettori le parole di Proudhon: «Nos vrais poèmes sociaux, nos révélations révolutionnaires, sont *Pantagruel*, *Roland Furieux*, *Don Quichotte*, *Gil Blas*, *Candide*, et, toute licence à part, la *Pucelle*»¹²⁷.

Epilogo: «... Il resto supplisca Ella».

Si chiudeva così la polemica attorno all'inedito. Ancor oggi tra le carte del Carducci si conserva un ritaglio dell'articolo del Piazzoli contro i Tartufi del giornalismo moderato. Rimane vero che dopo averla preparata il professore aveva seguito la battaglia da lontano; senza mai intervenire in prima persona. Fidava forse che bastasse l'azione recitata dal Monti sui giornali in difesa dell'illustre prozio. Il 1878 segnò poi per Carducci un primo offuscamento nei rapporti con gli amici della «Rivista repubblicana» e l'inizio d'un *revirement* che nel corso degli anni si andò a radicalizzando¹²⁸. Non scrisse mai la monografia che aveva promesso all'amico; eppure non cessò di difendere la memoria del Monti illuminista e rivoluzionario. Di qui la decisione degli eredi di affidare proprio a lui, dopo la morte del congiunto, «tutti i manoscritti e le ricerche del povero Achille» come in un doveroso, e per molti versi scontato, passaggio di testimone. Donde anche l'idea del professore di avviare un progetto di epistolario montiano, magari non più col Vigo ma da Zanichelli¹²⁹.

Passata la fretta del Centenario, l'appello per una nuova edizione della *Pulcella* che tenesse conto delle osservazioni di Domenico Gnoli fu invece accolta dall'editore

¹²⁷ P.-J. PROUDHON, *De la Justice dans la Révolution et dans l'Église. Nouveau principes de philosophie pratique*, Paris, Garnier, vol. III, p. 153; «V'era in Francia un uomo, morto or son varii anni con grave danno delle lettere e della democrazia, un grande patriota, e che quanto a vera moralità poteva dare a [Fortis] e a tutti i redattori dell'Illustrazione e del giornalismo italiano, molti, ma molti punti... Costui era Proudhon, morto in miseria, sublime filosofo, incorrotto patriota, il più tenero dei padri», PIAZZOLI, *I Tartufi della giornata* cit., p. 494, che tuttavia omette dalla traduzione del passo l'inciso «toute licence à part»; sulla creazione di questo specifico canone cfr. M. RIDOLFI, *Il partito educatore. La cultura dei repubblicani italiani tra Otto e Novecento*, «Italia Contemporanea», 175 (1989), pp. 25-52.

¹²⁸ Cfr. *Catalogo dei manoscritti di Giosue Carducci* cit., vol. II, p. 99 [Cartone XXXVII, b. 5]; ALATRI, *Carducci giacobino* cit., pp. 89-96; per i rapporti con Ghisleri cfr. A. GHISLERI, *Impressioni letterarie: Ode alla Regina di Giosue Carducci*, «La Rivista repubblicana», 29, 30 novembre 1878, pp. 456-58 nonché A. CERRI, *L'appendice all'«Eterno femminile regale» e una polemica tra A. Bizzoni e G. Carducci*, «Giornale storico della letteratura italiana», 156, 494, 1979, pp. 249-64.

¹²⁹ «Nulla di più desiderato della pubblicazione dell'epistolario montiano. Io da più anni avevo consigliato il prof. Rocchi, già mio alunno e ammiratore del poeta romagnolo, a questa fatica; e molte ricerche avevamo fatto insieme. Se la famiglia Monti volesse affidare a me i manoscritti e le ricerche del povero Achille e di Giovanni, la pubblicazione dell'epistolario non la farei tutta io, ma la farebbe il Rocchi sotto la mia direzione. Desidererei fosse stampata qui dal nostro Zanichelli, per sopravvegliare meglio la stampa», Lettera di Carducci a Leone Vicchi, da Bologna, 8 giugno 1882, *CL*, vol. XIII, p. 298 [n. 2909], corsivo nostro; cfr. VICCHI, *Saggio di un libro intitolato: Vincenzo Monti, le lettere e la politica in Italia dal 1750 al 1830* cit.

livornese e rimessa in cantiere, stavolta sotto la supervisione di Achille Monti. Pendente la causa per furto intentata dalla biblioteca, non gli fu mai concesso accedere al manoscritto di Bergamo. Come racconta Monti stesso, «feci istanza a quel comune perché mi desse la facoltà di collazionare il codice con la stampa», ma dopo lunga ed inutile attesa «la facoltà umilmente chiesta mi venne negata». La morte dello studioso, avvenuta all'improvviso a fine 1879, gli impedì di portare a compimento una revisione poi condotta alla stampa l'anno successivo da altri curatori, subentrati nel compito¹³⁰.

Intanto il dialogo di Carducci sulle questioni montiane proseguiva per scambi di materiali e appunti con un altro cultore del Monti repubblicano, Leone Vicchi, autore della più importante biografia politica del poeta scritta in quei decenni. Vicchi era tra l'altro un tipo piuttosto problematico e in politica un ribelle. Conobbe il carcere e la privazione dell'impiego per oltraggio a pubblico funzionario e più tardi, come provveditore agli studi in diverse città d'Italia, subì ripetuti provvedimenti disciplinari per aver manifestato apertamente propositi contrari alla monarchia e alla politica del governo. Nel 1879 Carducci gli aveva segnalato una recensione scritta da un altro suo amico a proposito del Monti 'reazionario' del Cantù, appena uscito da Treves. «Ha veduto un articolo di Ernesto Masi su l'opera di Cantù?»¹³¹.

Come sappiamo, tutto divideva il Carducci da Cantù, soprattutto la politica. Eppure non si era mai deciso ad attaccarlo pubblicamente e per iscritto¹³². Ciò che sembrava preoccuparlo, era allora l'eventuale successo di quel libro. La possibilità che la versione confessionale rilanciata da Casa Treves continuasse a circolare, ingombrando ancora per molti decenni la scena critico-letteraria e gli scaffali delle librerie. Tradotto in diverse lingue, il Cantù era infatti uno di quegli scrittori letti soprattutto da un «pubblico che legge poco»¹³³. Possedeva un innegabile talento narrativo e in quanto archivista un'immensa padronanza dei mezzi del mestiere. Soprattutto presso i credenti e la borghesia moderata Cantù godeva di grande popolarità e d'un enorme prestigio sia come storico che come uomo di cultura. «[I] libri di Lei», ammise Carducci stesso, scrivendo proprio a Cantù nel 1885, «hanno, come l'Autore, una vitalità invidiabile ai tempi nostri»¹³⁴. Dall'altro, lato i giornali della democrazia non mancavano occasione per censurarne le prese di

¹³⁰ A. MONTI, *Avvertenza*, in *La Pulcella d'Orléans del signor di Voltaire tradotta da Vincenzo Monti*, seconda edizione corretta diligentemente, Livorno, Vigo, 1880 cit. in BARBARISI, *Nota al testo* cit., p. 565, Piazzoli stesso aveva assunto le oneste osservazioni critiche del «dotto scrittore Domenico Gnoli, che ebbe la cura di rilevare le principali scorrezioni», distinguendole da quelle ideologiche e pretestuose degli altri, cfr. *I Tartufi della giornata* cit., p. 496.

¹³¹ Lettera di Carducci a Vicchi, da Perugia, 21 luglio 1879, *CL*, vol. XII, p. 138 [n. 2470]; sull'incarcerazione, che lo costrinse a mettere in vendita i propri libri, cfr. lettera di Carducci a Vicchi, da Bologna, 1° dicembre 1883, *CL*, vol. XIV, pp. 214-15 [n. 3192], dove si dichiara «dolentissimo delle sue disgrazie, e persuaso sempre dell'onestà dell'animo suo e della bontà del suo cuore».

¹³² «Di Cantù non mi degno parlare», scriveva Carducci nel 1863. Sul complesso rapporto tra i due e sul loro dialogo tardivo, si veda il bell'articolo di A. BRAMBILLA, *Il «superstite» e il «gran poeta»: appunti sul carteggio Cantù-Carducci*, *«Italianistica»*, 18, 2/3, 1989, pp. 409-19.

¹³³ Pur riconoscendone i meriti, nella recensione Masi si rammaricava della carente «imparzialità» e dell'«intolleranza delle sue opinioni [...]»; il Cantù è sempre uno degli scrittori più letti da un pubblico che legge poco, malgrado la sua smania, molto ostentata, di contraddire alle opinioni più generalmente consentite, ed il poco credito, non dell'ingegno suo, ma della sincerità della sua critica storica», E. M[ASI], *Vincenzo Monti*, «La Rassegna settimanale» 4, 2, 1879, pp. 29-31: 29.

¹³⁴ Lettera di Carducci a Cesare Cantù, da Bologna, 1° aprile 1885, *CL*, vol. XV, p. 142 [n. 3442].

posizione, raccontarne uscite e atteggiamenti da clerico-reazionario¹³⁵.

Da lì il giudizio del Carducci e, per Vicchi, un suggerimento ch'era anche un invito perentorio a non abbassare la guardia in quella eterna battaglia tra politica, controversistica erudita e storia della letteratura: uno scontro che non sembrava conoscere fine, né dar tregua a nessuno. «Il Cantù», scriveva, «ha fatto una delle solite sue storie; non che manchino notizie e fatti curiosi e interessanti; ma... Il resto supplisca Ella»¹³⁶.

¹³⁵ Segnalando, ad esempio, la sua partecipazione con Mamiani e l'Alfieri alla cerimonia per «l'esaltazione al trono pontificio di Papa Leone XIII [...]. Facciamo le nostre congratulazioni a Terenzio Mamiani, Cesare Cantù e ad Alfredo Alfieri, per il doveroso intervento all'*arcadica* cerimonia. Che *pie* persone!», *Amenità*, «La Rivista repubblicana», 25 giugno 1878, p. 180.

¹³⁶ Lettera di Carducci a Vicchi cit., 21 luglio 1879 [n. 2470].

Contraddizioni, controfigure, controvoci. Immagini, *fiction* e retoriche europee tra schiavismo e antischiavismo

GIANFRANCO SALVATORE

Controfigure

Per definire il ruolo delle immagini nel lavoro dello storico, Peter Burke ha coniato la definizione di *Eyewitnessing*, “testimonianza oculare”, affermando che «le testimonianze sul passato offerte dalle immagini sono di grande valore, in quanto integrano e confermano le prove provenienti dai documenti scritti». Ma il ruolo che svolgono non è solo sussidiario: ad esempio, «la loro testimonianza è di particolare rilevanza nei casi in cui i testi siano scarsi e reticenti»¹. Burke offre al riguardo numerose indicazioni metodologiche, troppe per riassumerle qui. Ma va almeno ricordato che le formule e i segni adoperati dalle immagini per testimoniare o commentare il loro presente, pur costituendo fenomeni semiotici complessi, tendono spesso, secondo lo storico culturale britannico, ad «affermare un punto di vista retorico o morale»².

È in questa chiave che ci rivolgeremo alle rappresentazioni iconografiche degli africani diasporici, che possono presentare una discorsività stratificata e ambivalente. Spesso restituiscono semplicemente il punto di vista dei proprietari di schiavi, della mentalità colonialista, della società dominante, filtrato dalle intenzioni del committente e dalla sensibilità (non sempre autonoma) degli artisti. Ma a volte non si limitano a riflettere passivamente le retoriche della “diversità” e i costrutti socioculturali che vi sono correlati; e non di rado ci trasmettono sfumature problematiche, controverse, complesse, per questioni che esse implicitamente pongono, e che la figuratività può esprimere in modo diverso dal linguaggio verbale. Va inoltre considerata una certa instabilità semiotica e discorsiva che si manifesta nel corso della storia delle rappresentazioni della diaspora africana all’interno della vicenda schiavistica protomoderna, laddove convenzioni, segni e formule che vanno a costituire un’ampia tradizione iconografica, e una specifica discorsività di tipo visuale, possono mutare di funzione e perfino di senso, sulla spinta di grandi mozioni e trasformazioni storiche, socioeconomiche, giuridiche, morali, o anche semplicemente di strumentalizzazioni e ipocrisie. La storia culturale ha tra i suoi compiti anche quello di dar conto di tali trasformazioni che intervengono nelle sfere della realtà, della sua percezione, e delle sue rappresentazioni.

Per quanto riguarda le ricadute microsociali della tratta schiavistica in Europa, e le sue raffigurazioni, Paul Kaplan, tra i fondatori degli studi moderni sull’iconografia della diaspora africana, ha esaminato un caso cinquecentesco molto peculiare. Al di là dell’opera in sé, e del significato che aveva nel suo tempo, essa ha inconsapevolmente prodotto un modello le cui proiezioni diacroniche ne hanno stravolto il significato. Si tratta del ritratto di Laura Dianti, amante del duca Alfonso I d’Este di Ferrara, che Tiziano dipinse attorno alla metà degli anni Venti del Cinquecento. Su di essa Kaplan produsse

¹ P. BURKE, *Testimoni oculari. Il significato storico delle immagini* (ed. it. di ID., *Eyewitnessing: The Uses of Images as Historical Evidence*, London, Reaktion, 2001; ried. Ithaca, Cornell University Press, 2002), Roma, Carocci, 2002 (rist. 2011), p. 214.

² Ivi, pp. 110-11, 120.

nel 1982 un fondamentale saggio centrato sulle origini del motivo del “paggio nero”, e oltre trent’anni dopo ha ripreso ed esteso quella sia analisi per un volume collettivo, da me curato, a cui hanno collaborato i massimi studiosi europei e americani delle rappresentazioni della diaspora africana. Utilizzando lo studio iconografico e la storia culturale, il libro *Il chiaro e lo scuro*³ ha mostrato come durante il Rinascimento le condizioni di vita degli schiavi subsahariani fossero non solo meno dure, ma accogliessero sensibili fenomeni di empatia umana e scambio interculturale.

A prolungamento di quelle ricerche, la prima parte di questo mio contributo (paragrafi 1 e 2) studierà, nella comunicazione visuale, gli antefatti delle trasformazioni morali, politiche e giuridiche intercorse a partire dalla metà del XVIII secolo e, parallelamente, il modo in cui le dinamiche spaziali e i simboli dell’interazione umana introdotti da Tiziano siano stati ripresi nel tempo, stravolgendone i significati in coincidenza dell’enorme espansione della tratta schiavistica. Nel nuovo contesto del colonialismo atlantico si assiste infatti a un radicale e opportunistico inasprimento dei pregiudizi contro gli africani neri, sorretto dal pretestuoso argomento della loro inadeguatezza umana, morale e sociale, funzionale a legittimare l’istituto della schiavitù nel corso del Seicento e del Settecento. Nella seconda parte (paragrafi 3 e 4) metteremo a confronto i discorsi schiavistici e antischiavistici, soprattutto di genere pamphlettistico, non solo con le immagini che vi si ricollegano, ma anche con la produzione letteraria e teatrale che vi si ispira, problematizzandone le contraddizioni e le ambivalenze che possono diversamente manifestarsi in *media* diversi. Infine, nella terza parte (paragrafi 5, 6, 7 e 8), solleveremo problemi di natura concettuale e categoriale inerenti ai diversi discorsi schiavisti, antischiavisti e abolizionisti, focalizzandoci sull’Illuminismo (ivi inclusi i suoi precedenti e le sue conseguenze), e riprendendo anche la rassegna diacronica dell’iconografia e dei testi correlati. Ma l’intera indagine nasce da un’immagine prototipica, e dalla manipolazione retorica e semantica dello schema dialettico che essa proponeva. Simili manipolazioni individuano un processo nel quale singole figure possono agire da controfigure o contraffazioni di qualcos’altro, in un regime di estrema instabilità dei significati visuali, e della discorsività ideologica in generale. Contraddizioni interne, instabilità semiotica e manipolazioni retoriche dei discorsi costituiscono il *fil rouge* lungo il quale ci muoveremo.

Il nucleo discorsivo dell’immagine creata da Tiziano poggiava su una semiosi costituita dalla direzione degli sguardi, e dalla prossimità fisica dei soggetti, inaugurando una tipologia protomoderna di “ritratti doppi” dove una figura umana è di pelle bianca, l’altra di pelle nera (Fig. 1). Laura Boccacci (poi meglio nota come Laura Estochia o Laura Dianti) era pubblicamente riconosciuta alla corte estense come amante del duca Alfonso. Quella corte nutriva una certa passione per i paggetti neri: la madre del duca, Eleonora d’Aragona, faceva a gara con la figlia Isabella (trasferitasi sedicenne a Mantova per sposare Francesco II Gonzaga) nel cercare di procurarsi fanciulli e fanciulle subsahariane tramite il mercato veneziano⁴. Nel *Ritratto di Laura Dianti* la figura africana, come annota Kaplan, «appare in una raffinata livrea a strisce» e «rappresenta il potere della sua padrona in vari modi: le regge i guanti, e volge la testa in alto, verso il suo volto, con

³ G. SALVATORE (a cura di), *Il chiaro e lo scuro. Gli africani nell’Europa del Rinascimento tra realtà e rappresentazione*, Lecce, Argo, 2021.

⁴ P.H.D. KAPLAN, *Titian’s Laura Dianti and the Origins of the Motif of the Black Page in Portraiture*, pt. 1 e 2, in «Antichità Viva», 21, 1 e 21, 4, 1982, pp. 10-11 della prima parte; K. LOWE, *Isabella d’Este and the Acquisition of Black Africans at the Mantuan Court*, in Ph. JACKSON, G. REBECCHINI (a cura di), *Mantova e il Rinascimento italiano. Studi in onore di David S. Chambers*, Sometti, Mantova, 2011, pp. 65-76.

sguardo ammirato e quasi rapito. La pelle scura del suo mento esalta il baluginante pallore della mano sinistra di lei: quella mano che si posa con atteggiamento familiare sulla spalla del ragazzo, tanto che i due personaggi sembrano stringersi l'uno all'altro». Anche se il soggetto africano «resta relegato nell'angolo in basso a destra», spicca uno «scambio di sguardi amorevoli, dal fanciullo verso Laura», mentre la donna sembra guardare qualcuno al di fuori del quadro. Il significato degli sguardi è duplice, e la duplicità degli sguardi costruisce il senso complessivo del quadro. Da un lato, questi sguardi servono a «simboleggiare quelli tra Laura e Alfonso». Nello stesso tempo le due figure simboleggiano anche «una gerarchia sociale, laddove la relazione fra il bambinetto e Laura riporta a un'analoga subordinazione, quella di Laura nei confronti del duca»⁵.



Fig. 1. Tiziano, *Ritratto di Laura Dianti*, (ca. 1520–1525), Kreuzlingen, Collezione Kisters

⁵ P.H.D. KAPLAN, *Il bianco e il nero nei ritratti doppi*, in G. SALVATORE, *op. cit.*, pp. 75-76. Per approfondire il soggetto, e per un'ampia bibliografia, cfr. L. GIGANTE, *I vestiti della principessa Laura Dianti fra Tiziano e qualche xilografia*, in «Engramma», 186, novembre 2021, pp. 85-107.

Il rispecchiamento tra la figura bianca e quella nera viene evidenziato anche dal fatto che entrambe portano orecchini, all'epoca una moda europea nuova (sia pur con precedenti antichi e medievali, poi caduti in disuso⁶), recentemente importata dall'Africa; l'acconciatura di Laura, detta "scuffia" o "scuffiotto" (ma anche, nelle sue varianti, "capigliara" o "balzo") richiama inoltre un turbante, europeizzando un dettaglio comune alle rappresentazioni sia "turchesche" che "moresche"⁷. A ciò devo anche aggiungere che, contrariamente a quanto dato per scontato dagli storici dell'arte che hanno studiato il quadro, il personaggio nero non è un paggetto ma una paggetta, come indica la delicata volumetria di un seno ancora acerbo. Ciò costituisce un ulteriore elemento di reciprocità tra la sorte di Laura e quella della sua personale famula africana, con i loro abiti di tessuti pregiati, i preziosi orecchini, l'amore che a entrambe viene portato dai rispettivi "padroni", ma nell'impossibilità di un pieno riconoscimento: pur trattandola come una principessa, infatti, il duca non sposò mai Laura, la cui presenza a corte era plausibilmente oggetto di maldicenze e di forzata, ipocrita cortesia.

La paggetta conosce la pena di Laura, e glielo trasmette con gli occhi. Laura conosce la solidarietà della piccola nera, e glielo manifesta con la mano. Si stabilisce un circuito sensoriale, basato sull'intimità e la condivisione. Nel suo complesso, l'immagine svolge un ruolo di empatico testimone dell'indicibile, esprimendo un'identificazione simbolica: la paggetta è una controfigura di Laura, e viceversa. Accostate, l'una il riflesso dell'altra, esprimono un controcanto in bianco e nero sulla condizione umana in generale, e su quella femminile in particolare, nelle contraddizioni e nelle ingiustizie della vita cortigiana, dove i contrassegni del privilegio – la bellezza, l'eleganza, il gioiello – sono solo una mascherata. L'Africa resta sullo sfondo, come metafora; il discorso verte su Laura. Ma la chiave generale di lettura sta nella condizione di chi è ben vestito, ben voluto, perfino amato, eppure impossibilitato a decidere del proprio destino. Così il dipinto offre anche una rappresentazione indiretta della condizione esistenziale degli africani nelle corti cinquecentesche, trattati come persone "quasi" di famiglia.

Grazie alla fama del suo artefice e all'ampia diffusione in riproduzioni litografiche, l'immagine creata da Tiziano contraddistinguerà la storia culturale dell'iconografia schiavistica, ma solo a prezzo di un drammatico ribaltamento di senso, basato sulla manipolazione retorica dello sguardo affettuoso e devoto della piccola figura di colore, dal basso verso l'alto. La manipolazione agirà nel trattare quello sguardo come indice di una soggezione umana e razziale accettata e coltivata dal soggetto di colore: succube volontario, consapevole della sua inferiorità, e ardente d'ammirazione per il suo padrone.

Ma la verticalizzazione e il tono emotivo dello sguardo della paggetta di Laura non comportava connotazioni razzializzate. Esiste un altro dipinto rinascimentale, realizzato

⁶ L'uso degli orecchini, già noto nelle culture del Mediterraneo antico, era scomparso nell'Europa occidentale nel corso del Medioevo, salvo presso le donne ebraiche; ma durante il primo quarto del Cinquecento gli orecchini si affermano come moda femminile presso le nobildonne veneziane e dell'Italia settentrionale in generale (D. OWEN HUGHES, *Distinguishing Signs: Ear-Rings, Jews and Franciscan Rhetoric in the Italian Renaissance City*, in «Past & Present», 12, agosto 1986).

⁷ Dette "scuffie" o "scuffiotti", ma anche (nelle loro varianti) "balzi" o "capigliare", simili acconciature - realizzate con una lunga striscia di stoffa arrotolata che raccoglieva al suo interno la chioma, con decorazioni anche preziose - sono documentate dagli anni Venti del Cinquecento, e rimasero in voga per una trentina d'anni (T. SIZONENKO, *Solving the Mystery of the Sitter in Bartolomeo Veneto's Portrait of a Lady in a Green Dress*, in «California Italian Studies», 6, 1, 2016, pp. 8-9, 16-17; A. LUZIO, *Il lusso di Isabella d'Este, Marchesa di Mantova*, in «Nuova Antologia», 65, 1896, pp. 261-286).

una decina d'anni prima del ritratto doppio di Tiziano (e mai analizzato in chiave antropologica, né nel contesto diasporico) che può dimostrarlo. Si tratta di un' *Adorazione dei Magi* dipinta da un ignoto maestro fiammingo attorno al 1515 (Fig. 2): per molti versi – salvo per il dettaglio che evidenzieremo – si tratta di un quadro di genere.



Fig. 2. An. fiammingo, *Adorazione dei Magi* (ca. 1515), Anversa, Snijders&Rockox Huis.

Dopo i Vangeli, l'agiografia popolare e l'iconografia che vi si ispirava creò e alimentò la leggenda che i Magi fossero re, e che uno provenisse dall'Africa nera, spesso (ma non sempre) identificato con il più giovane dei tre, Baldassarre, portatore del dono della mirra al neonato divino. In queste scene il magio nero viene spesso accompagnato da un giovane attendente, anch'esso di colore, che nell' *Adorazione* fiamminga gli porge il prezioso vaso della mirra da donare a Gesù. Giovanissimo e di statura minuscola, il paggio nero partecipa così al primo omaggio offerto alla regalità di Gesù, che è quella di un re-Messia, indicata a tutto il mondo conosciuto da un anomalo fenomeno cosmico, quale quello della cometa lanciata nello spazio a guidare tre saggi dall'Oriente verso Betlemme (*Matteo*, 2, 1, 12). Questo paggio – come la paggetta di Laura Dianti – è di statura minuscola, alto poco più della metà del re africano, e guarda estasiato il suo signore che sta partecipando attivamente a un evento epocale, di portata mistica. In quello sguardo vibrano dunque la fedeltà, l'ammirazione e l'orgoglio di un suddito a cui la storia umana, e la storia delle religioni, concedono di partecipare a un privilegio unico e irripetibile. Si tratta anche qui della condivisione di un'esperienza, come accade a Laura e alla sua paggetta nel sofferto ritratto doppio. Il quadro fiammingo evidenzia però che le proporzioni minuscole unite allo sguardo adorante non implicano di per sé alcun pregiudizio razziale, visto che magio e attendente, pur nell'evidente rapporto gerarchico, sono entrambi africani neri.

Alla luce di questo precedente semiotico, l'immagine creata da Tiziano ha la sola responsabilità di aver ritratto una figura nera minuscola accanto a una di pelle bianca e ben più imponente. Ma ha anche il pregio di affidare a un contatto fisico, a uno sguardo trepidante, e alle allusioni ad affetti "diversi" tra persone "diverse" la relativizzazione del rapporto gerarchico, in ragione di un'empatia umana e universale.

Tuttavia, negli anni Venti del Seicento, viene introdotta nell'iconografia europea una cinica rifunzionalizzazione di quel modello, costruita per ribaltare il discorso di cui l'immagine tizianesca era originariamente portatrice. Che la falsificazione si basi sul

precedente di Tiziano lo dimostra una riproduzione litografica del *Ritratto di Laura Dianti*, realizzata attorno al 1622-23, cent'anni esatti dopo la realizzazione del prototipo (Fig. 3).



Fig. 3. Aegidius Sadeler II, *Ritratto di Laura Dianti*, incisione da Tiziano (ca. 1622-23), Londra, British Museum

L'incisione porta la dedica in latino a Luca van Uffel, mercante e armatore olandese residente a Venezia, e la realizzazione della litografia fu promossa, a quanto pare, da Antoon van Dyck, perché ne conosciamo anche un'altra prodotta dal pittore di Anversa per il medesimo committente, un "ritratto doppio" del vecchio Tiziano con la sua giovane

amante⁸ (Fig. 4): e non sembra casuale che la matronale presenza femminile sovrasti letteralmente il vegliardo, che la contempla appassionatamente, mentre lo sguardo di lei si rivolge, di sbieco, a qualcosa o qualcuno che resta esterno all'immagine. Il braccio destro dell'amata poggia su una nicchia contenente un teschio, a mo' di *memento mori*: il che rende evidenti sia le intenzioni ironiche dell'immagine, sia lo spirito con cui van Dyck si accostava all'eredità artistica e discorsiva del maestro italiano, pur lodandolo nella dedica al committente contenuta in didascalia.

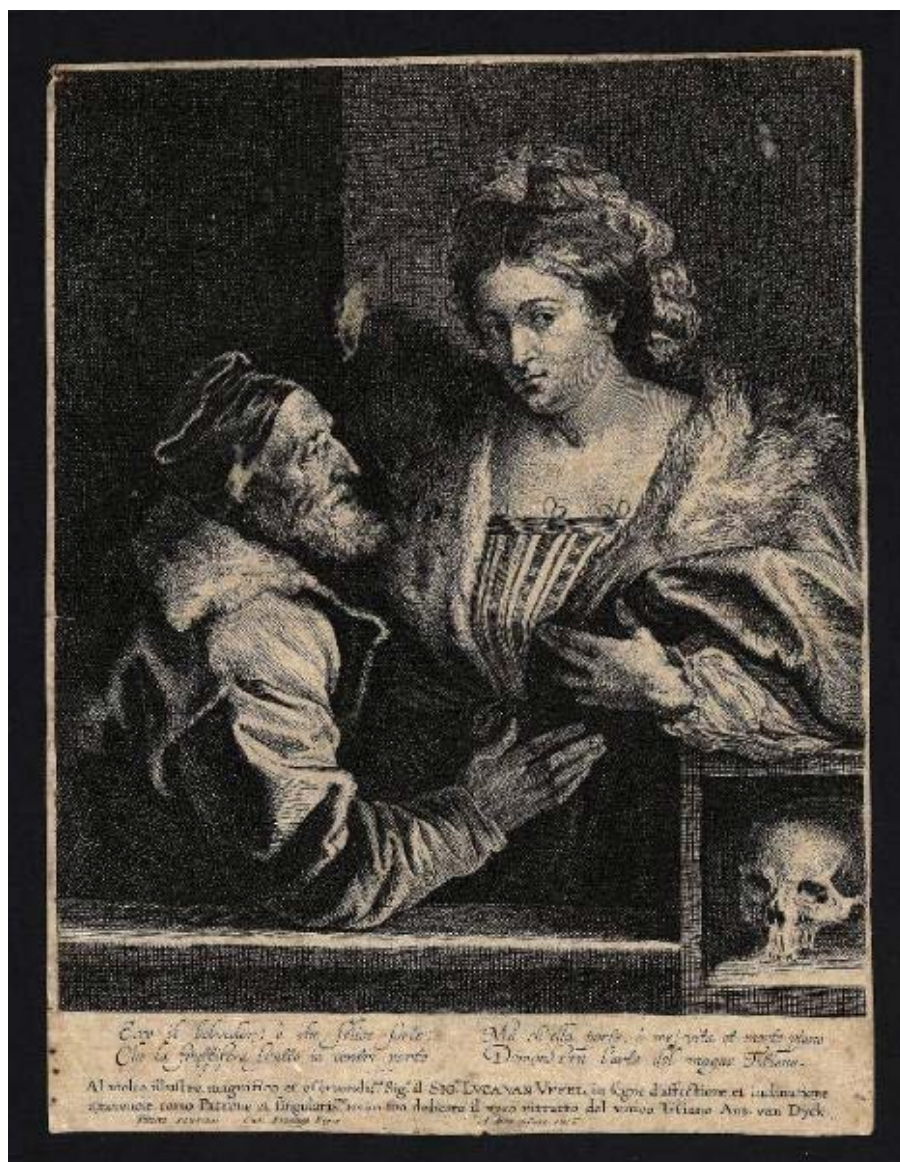


Fig. 4. Antoon van Dyck, *Tiziano Vecellio e la sua amante* (ca. 1622-23; incisione da Tiziano?), Brescia, Musei Civici di Arte e Storia. Pinacoteca Tosio Martinengo

⁸ Per quanto questo soggetto sia a volte riferito come tratto da un dipinto dello stesso Tiziano, l'opera originale – ammesso sia mai esistita – non è mai giunta fino a noi. Oltre alla copia conservata al British Museum, la stampa è presente a Roma al Gabinetto Disegni e Stampe dell'Istituto Centrale per la Grafica (Fondo Nazionale; Pio; vol. 11 F.PIO; n. di inventario S-FN1569). Cfr. M. CATTELLI ISOLA (a cura di), *Immagini da Tiziano. Stampe dal sec. XVI al sec. XIX*, Roma, De Luca, 1976, p. 54, e la scheda SIRBeC: <<https://www.lombardiabeniculturali.it/stampe/schede-complete/C0060-00275/>>.

Più volte riprodotta negli anni, l'incisione tratta dalla *Laura Dianti* di Tiziano diede inizio, assieme a vari dipinti originali di van Dyck, a una nuova tradizione iconografica dei ritratti con servi o schiavi neri, di segno opposto, che prese piede soprattutto in Inghilterra e in Francia, ma anche nei Paesi Bassi: cioè nelle nazioni che in quel periodo si affermavano come massime potenze coloniali e schiavistiche nelle Americhe, mentre il ruolo dei paesi iberici nella tratta, assieme alle loro economie nazionali, andava declinando⁹.

Corpi neri: contraffazioni e controvoce

Uno dei più amari paradossi della storia diasporica moderna sta nel fatto che le tre massime potenze colonialiste europee del Sei-Settecento erano state tutte, nella loro precedente tradizione giuridica, puntigliosamente antischiaviste. Per secoli, l'Inghilterra, la Francia e i Paesi Bassi avevano rifiutato la schiavitù¹⁰, prima di sacrificare – o meglio tradire – le proprie tradizioni morali e giuridiche di fronte alle immense prospettive economiche aperte dal sistematico sfruttamento di risorse territoriali e umane, di cui ci si impossessava strappandole con la violenza e la sopraffazione. Questo ribaltamento storico e politico ben si rispecchia in una nuova iconografia sia cortese che borghese, che prende piede soprattutto in Inghilterra (con appendici francesi) a opera di van Dick e altri artisti olandesi. Il doppio ritratto con servitore nero, riprendendo e perfidamente aggiornando il modello inaugurato da Tiziano, diventerà nel corso del Seicento il principale vettore iconografico di una nuova discorsività, che relega gli africani in un ruolo crudelmente

⁹ Per la verità nel 1558, oltre trent'anni dopo il *Ritratto di Laura Dianti*, Tiziano dipinse anche un doppio ritratto abbastanza simile a quelli poi prodotti da van Dyck e relativi imitatori, con un piccolo paggio nero che guarda dal basso il suo signore, Fabrizio Salvaresio (o Salvaressa): non un aristocratico, ma un semplice mercante di grano e legumi, di famiglia messinese, che in quegli anni servì la Repubblica di Venezia in un periodo di crisi alimentare e scarso approvvigionamento di cereali, procurandosi grandi derrate in Bosnia e Albania (P.H.D. Kaplan, *Sicily, Venice and the East: Titian's Fabricius Salvaresius with a Black Page*, in H. Fillitz, M. Pippel, *Europa und die Kunst des Islam 15 bis 18 Jahrhundert*, Akten des XXV Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte, Wien, 4-10 September 1983, vol. 6, Vienna, Böhlau, pp. 127-136). Salvaresio voleva probabilmente costruirsi una (fittizia) immagine pubblica di cortigiano, investendo parte delle sue recenti ricchezze in un proprio ritratto dipinto da uno dei più grandi artisti dell'epoca. Nel ritratto, la sua eleganza è discutibile: solo il piccolo schiavo che gli dona un mazzolino di fiori, e un lussuoso orologio, introducono elementi di distinzione. Tuttavia Tiziano non enfatizza la presenza del paggetto. La sua immagine nell'angolo inferiore destro del quadro risulta solo accennata: l'artista ne offre una visione parziale ed esigua, e gli stampa sul viso un accenno di sorriso che non ritroveremo mai nelle imitazioni manipolate del *Ritratto di Laura Dianti*. Data la scarsa rappresentatività sociale di Salvaresio, il dipinto non ebbe alcuna circolazione a stampa e può essere considerato come un'autogrificazione privata, senza alcun riscontro o influenza nei circoli aristocratici, né in quelli artistici.

¹⁰ In Francia vigeva il principio che «le sol français affranchit l'esclave», risalente a un editto di Luigi X del 1315 che difendeva il diritto naturale; anche in Inghilterra chi arrivava come schiavo sul suolo inglese poteva essere considerato libero, perché la schiavitù non era formalmente riconosciuta dalla Common Law; e nei Paesi Bassi non esisteva una legge che permettesse formalmente la schiavitù, che restava molto rara nei territori metropolitani. La situazione cambiò quando questi paesi entrarono nel sistema della tratta transatlantica. Nella vasta bibliografia al riguardo si possono segnalare: H. BREWER, «*Creating a Common Law of Slavery for England and its New World Empire*», in «*Law and History Review*», 39, 4, 2021; S. PEABODY, «*There Are No Slaves in France*»: *The Political Culture of Race and Slavery in the Ancien Régime*, Oxford, Oxford University Press, 1996; P.C. EMMER, *The Dutch Slave Trade, 1500–1850*, New York-Oxford, Berghahn Books, 2005.

ambiguo, ritraendo una condizione relativamente privilegiata - per la collocazione nell'economia familiare di ricche dimore - ma al tempo stesso umiliante: l'esposizione di corpi neri come contrassegno di potere, di ricchezza, di eleganza.

Nei nuovi imperi colonialisti si produce così, tra Sei e Settecento, un'iconografia dove servi e paggi di colore appaiono vestiti sfarzosamente, vivono come famigli nella corte e nella casa padronale, e sono raffigurati in un controverso rapporto di prossimità: che però non è intimità, ma un artificioso scenario della subordinazione. Sono immagini che esprimono il possesso di un bene lussuoso, e la sua ostentazione come manifestazione di *status*. In questa nuova esercitazione retorica, tranne isolate eccezioni, nessuna reciprocità emotiva riesce più a emergere nel rapporto gerarchico. Ogni eventuale dubbio circa la lettura di queste immagini viene eliminato dal linguaggio del corpo, dalla prossemica, e dalla sostituibilità dei valletti di colore, nelle varianti iconografiche, con altri "oggetti pregiati". Van Dyck testimonia e alimenta il processo di reificazione del paggio africano in corso negli anni Venti del Seicento, lo stesso periodo in cui si produceva e diffondeva la litografia del ritratto doppio di Laura Dianti. A partire dalla sua ammirazione per il maestro italiano, il maestro fiammingo si farà artefice di desolanti contraffazioni del modello costituito da Laura Dianti e dalla sua paggetta. Egli giungerà al ribaltamento del paradigma rinascimentale con alcuni famosi e influenti "ritratti doppi" di gran dame con i propri servi neri, destinati a standardizzare l'accostamento in una nuova chiave, inequivocabilmente protorazzista.



Fig. 5. Antoon Van Dyck, *Sileno ebbro* (1620), Dresda, Gemäldegalerie Alte Meister.

Ma già da prima, alla corte di Giacomo I a Londra, van Dyck eseguiva una serie di quadri altrettanto rivelatori di questo declino morale. Il re Giacomo aveva ereditato la passione della corte scozzese nel collezionare personale di colore, passione che portò a Londra succedendo dal 1603 a Elisabetta I sul trono d'Inghilterra, e regnando fino al 1625. In una serie di scene storiche, mitologiche o di genere realizzate alla corte

londinese, il pittore si compiace di effondere squallide allusioni alla presunta stupidità, crudeltà e lascivia degli africani, come quello che nel *Sileno ebbro* (1620) (Fig. 5) sporge insinuante la lingua verso le gocce di vino che scorrono sulla barba del vecchio personaggio mitologico che beve a garganella, dove l'oscenità del gesto è sottolineata dal suo sguardo fisso su una ninfa; o quello che nella *Continenza di Scipione* (1621) sfiora le terga della fanciulla che viene presentata al condottiero africano come bottino di guerra, volgendo lo sguardo sornione allo spettatore (Fig. 6); o ancora quello che strabuzza gli occhi mentre ammira la cliente del pescivendolo, sorridendo stolidamente dopo essersi rovesciato un cesto sulla testa, nel *Mercato del pesce* realizzato a quattro mani con Frank Snijders nello stesso periodo (ca. 1621) (Fig. 7).



Fig. 6. Antoon Van Dyck, *Continenza di Scipione* (1621), Università di Oxford, Christ Church Collection.



Fig. 7. Antoon Van Dyck (con Frans Snijders), *Mercato del pesce* (ca. 1621), Vienna, Kunsthistorisches Museum.

Con le opere immediatamente successive, basate sul modello della *Laura Dianti* di Tiziano, van Dyck opera la fatale inversione di senso, vera e propria falsificazione, di un paradigma che esprimeva tutt'altro. Aderisce alla montante retorica coloniale anglo-europea, dove il pregiudizio prende la forma discorsiva di una lussuosa reificazione che è anche, allusivamente, un'animalizzazione della servitù nera, sontuosamente sceneggiata; e inventa quello che mi piace definire come il paradosso di una "distanza nella prossimità". Nel *Ritratto di Elena Grimaldi* (1623) (Fig. 8) la moglie del marchese genovese Giacomo Cattaneo è raffigurata in movimento mentre il paggio nero la segue a un dipresso, reggendo per lei un parasole rosso: un simbolo di alta distinzione, il cui uso risale a principi e papi¹¹.



Fig. 8. Antoon Van Dyck, *Ritratto di Elena Grimaldi Cattaneo* (1623), Washington, National Gallery of Art.

¹¹ P. BURKE, *Scene di vita quotidiana nell'Italia moderna*, Bari, Laterza, 1987 (ed. it. di ID., *The Historical Anthropology of Early Modern Italy: Essays on Perception and Communication*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 200.

L'incombenza incolla lo schiavo alla padrona, costringendolo a seguirla a tentoni, passo passo, sforzandosi di assecondarne i movimenti, per mantenerla sempre al riparo del parasole. Peter Erickson vi ha individuato la rappresentazione di una subalternità passiva¹². Ma nello schiavo che arranca, ostacolato dall'ampia scampanatura dell'abito di lei, riconosciamo un modo ulteriore di rappresentare la distanza nella prossimità, enfatizzando la presunta devozione del servo e l'indifferenza della padrona.

Per giunta anche qui, come per la femminilità della paggetta di Tiziano, qualche importante tassello discorsivo è finora sfuggito. Andrebbe infatti notato che la Grimaldi è incinta, e che il servitore ha orecchie animalesche, da satiro. Van Dyck vi sfrutta così, sia pur allusivamente, la sua propensione a rappresentare i neri come creature stolide e libidinose, ma soprattutto introduce la sua contraffazione che costituisce e impone un nuovo paradigma, che ribalterà totalmente il modello di Tiziano, sebbene proprio da esso prendesse le mosse.



Fig. 9. Antoon Van Dyck, *Ritratto di Enrichetta di Lorena con un paggio nero* (1634), Londra, Kenwood House (Iveagh Bequest Collection).

Il ribaltamento si esprime anche nel *Ritratto di Enrichetta di Lorena* (Fig. 9), che il pittore realizzò nel 1634 quando era temporaneamente tornato nei Paesi Bassi, e dove il piccolo servitore esprime solo deferenza, dal basso della sua dimensione minuscola e

¹² P. ERICKSON, *Invisibility Speaks: Servants and Portraits in Early Modern Visual Culture*, in «The Journal for Early Modern Cultural Studies», 9, 1, 2009, p. 34.

irrisoria, l'espressione tra succube e supplice mentre porta l'omaggio floreale. Il suo sguardo alla padrona attraversa una distanza fisicamente ridottissima, ma enfatizzata dalle squilibrate proporzioni delle due figure. Qui Erickson ha giustamente fatto notare che la mano di lei, grande quasi quanto la testa del paggio, sembra trattenerlo, come tirandolo indietro, a marcare la soggezione¹³: la costante concettuale e discorsiva, per noi, resta quella di rimarcare il contrasto tra l'apparente prossimità – esistenziale e logistica – e la distanza reale.

Quelli di van Dyck sono dipinti realizzati da un pittore dei Paesi Bassi per l'Inghilterra: due paesi che, nell'affermarsi come massime potenze coloniali e schiaviste, acquistavano un interesse propagandistico a figurare gli africani come esseri umanamente inferiori, utili idioti di cui l'Europa poteva disporre come voleva, portando alla definitiva disgregazione dell'inclusività rinascimentale testimoniata nei ritratti doppi. Eppure, la civiltà da cui van Dyck proveniva era stata esente da pregiudizi antiafricani: i Paesi Bassi avevano accolto generosamente gli africani liberi, e per secoli li avevano rappresentati positivamente nella propria pittura. Grazie alle leggi giurisdizionali che proibivano il possesso schiavile, si erano create ad Amsterdam e ad Anversa comunità civiche di donne e uomini neri, prevalentemente marinai o affittacamere per marinai di passaggio, oppure lavoratori e servitori di condizione libera. Ed è stato calcolato che l'arte olandese e fiamminga ha prodotto più figure nere di qualsiasi altra nazione europea, Inghilterra inclusa¹⁴, fin dal 1460, rappresentando precocemente (con Rogier van der Weyden) il motivo del magio nero accolto ad assistere alla nascita del Salvatore, introducendo figure di colore anche in altri episodi biblici¹⁵, e dedicandosi dal Cinquecento a realistiche figure nere di soldati, musicisti, danzatori, e anche servi, ma non schiavi.

Anche quando cominciò a organizzarsi la politica coloniale olandese, e fino alla metà del Seicento, in patria la schiavitù rimase ufficialmente proibita: in alcune città, come Amsterdam, chiunque entrasse da schiavo nella giurisdizione del territorio diventava libero, e se rivendicato da un proprietario poteva rivolgersi alla corte municipale¹⁶. Ma evidentemente, poco prima della metà del Seicento, il divieto di schiavitù cominciava a essere eluso, in corrispondenza di una trasformazione economica che incideva profondamente sulla società e sui suoi valori, introducendo discorsi *ad hoc*. Nella seconda metà del secolo l'Olanda avrebbe accettato, anche moralmente, la schiavizzazione degli

¹³ *Ibidem*. Il ritratto costituì un modello intercambiabile, imitato da una miriade di pittori inglesi che nel corso del Seicento lo sfruttarono per gratificare nobildonne inglesi servite e accudite dal loro schiavo personale: cfr. C. MOLINEUX, *Faces of Perfect Ebony: Encountering Atlantic Slavery in Imperial Britain*, Cambridge (MA)-London, Harvard University Press, 2012, p. 31. Molineaux, tuttavia, mostra idee confuse rispetto al significato relazionale delle due figure nei ritratti doppi, prima parlando di autentica «intimità emotiva», poi dicendola «costruita», infine definendola un semplice «mito di benevolenza e attenzione» (ivi, pp. 35-37).

¹⁴ A. BLAKELY, *Blacks in the Dutch World: The Evolution of Racial Imagery in a Modern Society*, Bloomington, Indiana University Press, 1993, pp. 104-105.

¹⁵ Ivi, p. 83-98. Dopo van der Weiden, tra le prime *Adorazioni* col magio nero nei Paesi Bassi spiccano nei primi anni Settanta quelle di Hugo van der Goes e di Hans Memling. Memling fu il primo a interessarsi anche alla peculiare cinesica degli africani neri, ispirato — a quanto pare — dall'aver assistito personalmente a una «danza moresca» (A. BLAKELY, *op. cit.*, pp. 85-86; G. SALVATORE, *Memling e il viaggio dei Magi. La «cinetica africana» e l'ossessione della danza nella percezione rinascimentale*, in «L'Idomeneo», 21, 2016, pp. 141-194).

¹⁶ B. VAN HAUTE, *Anthony van Dyck and the trope of the black attendant*, in «Acta Academica», 48, 2, 2016, p. 19; M. PONTE, *Black in Amsterdam around 1650*, in E. KOLFIN, E. RUNIA, *Black in Rembrandt's Time*, catalogo dell'omonima mostra (The Rembrandt House Museum, Amsterdam, 5 marzo-31 maggio 2020), Zwolle, WBooks, 2020, pp. 52-53, 56.

africani come fondamento della propria economia. I difensori dello schiavismo transatlantico avevano cominciato a usare il mito biblico della maledizione di Cam come argomento, giustificando la soggezione dell'Africa in quanto "voluta da Dio"; e si diffuse la visione europea degli africani incivili, lascivi, ignoranti e mentitori, oltre che di aspetto orribile¹⁷. Di questo processo van Dyck era stato un precursore, avendo avuto la possibilità di tradurre in immagini la nuova discorsività a beneficio dei colonialisti britannici. D'altronde, negli anni in cui egli dipingeva i suoi neri in adorazione di padroni infami, i Paesi Bassi si annettevano parte del Brasile (già colonia portoghese), dove il braccio destro del locale governatore olandese teorizzava che gli schiavi neri andassero picchiati e umiliati per vincere la loro ostinazione e costringerli a lavorare¹⁸.

Eppure, nel contesto politico e socioculturale dei Paesi Bassi, Rubens e Rembrandt producevano i loro schizzi, disegni e dipinti "dal vero" di africani rappresentati in tutt'altra vena. Di Rubens sono particolarmente convincenti i *Quattro studi per la testa di un nero* (datati all'incirca al 1609, o al 1615), dove il pittore dipinge a olio su tavola quattro diverse posture ed espressioni di un individuo di colore, con baffi e pizzetto, vestito di una giacca giallastra, restituendo quattro aspetti caratteriali o comunicativi del suo soggetto (Fig. 10): la malinconia, il sorriso, l'attenzione, l'introspezione. Al di là dell'esercizio tecnico, questi ritratti psicologici costituiscono un formidabile riconoscimento di soggettività, di piena dignità umana, restituito con palpabile empatia¹⁹. Di Rembrandt sappiamo che, abitando dal 1631 ad Amsterdam nel quartiere degli ebrei portoghesi, aveva africani di religione ebraica come vicini di casa, sia schiavi che liberi, e che ne ritrasse vari, in bozzetti, litografie, dipinti.



Fig. 10. Pieter Paul Rubens, *Quattro studi per la testa di un nero* (1609? ca. 1614-16?), Bruxelles, Oldmasters Museum.

¹⁷ S. ARCHANGEL, 'As If They Were Mere Beasts', in E. KOLFIN, E. RUNIA, *op. cit.*, pp. 77-78.

¹⁸ Ivi, p. 75.

¹⁹ Attorno al 1620 Rubens ritrarrà ancora lo stesso modello, con la testa reclinata e un'espressione triste negli occhi (B. VAN HAUTE, *Black tronies in seventeenth-century Flemish art and the African presence*, in «De Arte», 91, 2015, p. 23 e fig. 8).

In *Due africani* (*Twee mooren in één stuck*, 1661) (Fig. 11) uno dei due soggetti è togato, e tiene una posizione eretta che sembra alludere a uno *status* superiore; l'altro appare invece in cerca di appoggio, anche fisico, semiaccasciato col mento sulla spalla del compagno, oscillando tra «l'angoscia, lo stordimento e l'handicap»²⁰. Sentimenti forti, realizzati da grandi artisti che esprimevano vere e proprie controvoce al crescente degrado morale dei Paesi Bassi. Inversamente a quanto accaduto in Inghilterra, dove il modello affermato da van Dyck schiacciava ogni soggettività dei soggetti diasporici, la grande pittura prodotta dalle città e dagli artisti culturalmente più avanzati dell'Olanda contribuiva a riconoscere, e a far riconoscere, l'umanità degli africani²¹, conservando e difendendo gli antichi valori della regione.



Fig. 11. Rembrandt Harmenszoon van Rijn, *Due africani* (*Twee mooren in één stuck*, 1661), L'Aja, Mauritshuis.

²⁰ P. ERICKSON, *op. cit.*, p. 39.

²¹ Rubens e Rembrandt non rappresentano casi isolati. Gli studi di africani neri schizzati dal vero avevano già una certa tradizione: Hugo van der Goes (1440-1482) fu tra i precursori, e dopo di lui i ritratti singoli - detti *tronies* - di neri si distinguono per quantità, qualità, ed espressione di soggettività. Vi si trovano non solo studi di teste africane (schizzi o terrecotte), ma anche dipinti che ritraggono singoli individui neri in elaborati costumi esotici, come il giovane effigiato da Gerrit Dou nel 1635 circa, o il nero ritratto in armi e turbante con pennacchio da Karel van Mander III (ca. 1650-60), o ancora la *Natura morta con servo nero* di Juriaen van Streeck (ca. 1660-70) (per un panorama generale cfr. E. KOLFIN, *Black in the Art of Rembrandt's Time*, in ID., E. RUNIA, *op. cit.*, pp. 13-37 e figg. 3, 11, 20, 22-28, 64, 65, 67). Quando la servitù nera compare nei più ampi ritratti famigliari, il giovane paggio o la giovane domestica possono trovare una relativa centralità, vestiti secondo la moda locale (si vedano gli esempi in E. KOLFIN, *op. cit.*, p. 21 e fig. 8; P. ERICKSON, *op. cit.*, pp. 37-38; A. BLAKELY, *op. cit.*, p. 113 e fig. 48). Ma questa vena si contrappone a molti ritratti di ammiragli in stile marziale che Allison Blakely definisce giustamente «abbietti», come la stampa di Lambert Visscher (ca. 1600-09) in cui Cornelis Tromp, in armatura e reggendo un regolo posto su una carta geografica, schiaccia col gomito sinistro la testa del piccolo attendente che gli reca l'elmo (ivi, pp. 5-6).

“Prese di posizione” (iconografiche e discorsive) nel Seicento inglese

Intanto van Dyck faceva affari e proseliti in Inghilterra, dove la domanda di celebrazioni iconografiche delle risorse generate dalla politica schiavistica andava intensificandosi. Anche il successore di re Giacomo, Carlo I, si distingueva per l'impiego di servitù nera, legandola all'immagine sua e della regina consorte nel dipinto *Carlo I ed Enrichetta Maria in partenza per la caccia*, che Daniel Mytens, un altro pittore olandese accolto alla corte inglese, realizzò tra il 1630 e il 1632 (Fig. 12), addirittura in tre copie.



Fig. 12. Daniel Mytens, *Carlo I ed Enrichetta Maria in partenza per la caccia* (ca. 1630), Londra, Buckingham Palace, Royal Collection Trust.

L'africanità dello stalliere nero, enfatizzata nei tocchi esotici del gonnellino a stola e della fascia a pelle di leopardo che gli pende dalla spalla, fa *pendant* con la graziosità deforme del nano di corte Jeffrey Hudson che sul lato sinistro del dipinto trattiene due cani inquieti per l'approssimarsi del cavallo: due “diversi”, entrambi destinati a occuparsi di animali. Il nano ritorna l'anno dopo in un altro dipinto, stavolta di Dyck (*La regina Enrichetta Maria con il nano Jeffrey Hudson*, 1633) (Fig. 13), che ritrae la regina con un abito analogo, nella stessa posa (invertita da sinistra a destra), e con un altro animale di compagnia, una scimmietta, a lei recata dal nano. La regina l'accarezza distrattamente, senza neppure guardarla, esattamente come si fa con i paggi neri. Anche questa scimmia è un bene africano di lusso e di compagnia, un essere “quasi umano”, come “quasi normale” è il nano, e “quasi umano e quasi normale” un africano in grado di lavorare come paggio o stalliere. Figure del genere sono intercambiabili, accomunate dalla loro condizione di esseri viventi condannati, dalla loro “diversità”, a un destino – nel migliore dei casi – decorativo.



Fig. 13. Antoon van Dyck, *La regina Enrichetta Maria con il nano Jeffrey Hudson* (1633), Washington, National Gallery of Art.

Nel frattempo, il colonialismo inglese cresceva in proporzione geometrica. Gli inglesi avevano stabilito possedimenti prima nelle Barbados, nel 1625, e poi in Giamaica, nel 1655; e gli schiavi africani nelle colonie britanniche erano passati dai ventitré del 1623 agli oltre ventimila del 1657²², funzionali alla veloce espansione locale dell'agricoltura, in particolare nella canna da zucchero. In un terzo di secolo le vittime dello schiavismo britannico, dei suoi investimenti agricoli e del suo giro d'affari aumentavano di circa mille volte; e la rappresentazione della servitù nera in Inghilterra passava dai riti aristocratici

²² K.F. HALL, *Things of Darkness: Economies of Race and Gender in Early Modern England*, Ithaca, Cornell University Press, 1995, p. 121.

delle battute di caccia dei gentiluomini, o delle passeggiate delle nobildonne, all'esaltazione dei ruoli militari o commerciali nell'economia politica imperiale. Un dipinto anonimo di scuola francese²³ databile tra gli anni Cinquanta e Settanta del Seicento ritrae il principe Rupert del Reno, all'epoca governatore coloniale di una regione del Canada per conto dell'Inghilterra (Fig. 14).



Fig. 14. An. francese (?), *Ritratto del principe Rupert del Reno* (ca. 1653-54?), già nella Duke of Brunswick Collection.

Il principe, che era anche conte palatino e duca di Baviera, era coinvolto nel commercio schiavistico anche a titolo personale. Nella mano destra egli regge il cannocchiale con cui esplora i mari che solca, promuovendo la tratta, mentre tiene la sinistra sul capo di una

²³ Per ragioni di spazio dobbiamo qui rinunciare a commentare esaurientemente la produzione pittorica francese che in parte riprende questa retorica razziale e schiavista, in parte presenta notevoli eccezioni. La produzione ebbe inizio durante l'ultimo ventennio del Seicento con artisti quali Pierre Mignard e Claude François Vignon e proseguì lungo l'intero Settecento, tra riproposizioni del modello colonialista stabilito da van Dyck e ritratti di neri ricchi di soggettività. Per una trattazione esauriente di questo duplice repertorio iconografico rimandiamo a A. LAFONT, *L'art et la race. L'Africain (tout) contre l'œil des Lumières*, Dijon, les presses du reel, 2019.

fanciullina mulatta che lo guarda rapita, a simboleggiare i suoi successi nella navigazione, il ruolo che come governatore riveste nel commercio atlantico, le sue ambizioni africane, i suoi profitti. È un'esaltata rappresentazione della ricchezza generata dallo sfruttamento della merce umana²⁴, e la combinazione dei due "oggetti" esibiti, il cannocchiale e la fanciullina, dà luogo a un vero e proprio "ritratto di schiavista con schiavetta".

La fortuna iconografica di questa specifica varietà di ritratti doppi (e a volte multipli)²⁵ troverà alcune estensioni anche politiche, ad esempio in quello di Cecil Calvert, il secondo Lord Baltimore, col suo nipotino e un paggio nero, realizzato in Inghilterra da un altro pittore fiammingo, Gerard Soest, nel 1669-70 (Fig. 15).



Fig. 15. Gerard Soest, *Ritratto di Cecil Calvert* (1669-70), Baltimora, Enoch Pratt Free Library, State Library Resource Center.

²⁴ P. ERICKSON, *op. cit.*, p. 36 e n. 20.

²⁵ Per restare a quanti ricavano un vantaggio diretto dalla tratta si può citare anche un dipinto meno noto, proveniente della famosa collezione della famiglia Lenthall: il ritratto con paggio nero di Mary Verney (1692), moglie di un membro della Royal African Company che gestiva la tratta per il governo britannico (S.D. AMUSSEN, *Caribbean Exchanges: Slavery and the Transformation of English Society, 1640-1700*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 2007, pp. 191-192 e fig. 2).

Calvert fu per quarantadue anni il governatore coloniale britannico del Maryland, dove l'investimento sulla coltivazione intensiva del tabacco portò dal 1642 a una sempre più ingente campagna di acquisto e deportazione di schiavi africani, senza precedenti per dimensioni e durata. Un piccolo paggio nero tiene lo sguardo incollato alla cartina geografica del Maryland che Calvert sta passando simbolicamente al nipote, a ricordare che il titolo di Lord Baltimore era proprietario ed ereditario (si sarebbe prolungato per sei generazioni). La direzione dello sguardo del valletto, nelle intenzioni del committente, doveva simboleggiare le fortune economiche del territorio, basate sullo sfruttamento degli africani: è una chiara rappresentazione della funzionalità della tratta allo sviluppo del sistema capitalistico coloniale²⁶.

Con gli anni Settanta del Seicento il ricco monopolio schiavistico inglese nei Caraibi viene affidato alla Royal African Company, fondata nel 1660 (e ora gestita dal fratello del nuovo re Carlo II), che si occupava, tra gli altri commerci nelle colonie britanniche in America, della deportazione degli schiavi. Grandi ricchezze affluiscono anche agli alti funzionari associati nel commercio atlantico, e la moda del doppio ritratto con schiavo elegante si estende agli aristocratici più facoltosi. Attorno al 1675, tenere in casa dei lussi viventi come i paggi africani, merce pregiatissima, o gli altrettanto pregevoli animali da compagnia, diventa una pratica così comune presso le signore alla moda da ispirare un nuovo filone pamphlettistico di genere satirico: per essere una vera "Misse" bisognava possedere un cane di razza e uno schiavo nero²⁷.

Perfino gli antichi simboli dell'inumanità dello schiavismo, una volta recuperati nella vita e nell'iconografia sei-settecentesca, si ritrovano coinvolti in una dimensione retorica diversa, che banalizza i drammatici significati originari, traducendoli in ostentazione lussuosa. In molti dipinti o ritratti doppi con paggi o inservienti neri, questi portano collari che imitano ferri e ceppi della schiavitù più dura, in un contesto però "civilmente" domestico ed estetizzato. Tali contrassegni vengono posti al collo di eleganti valletti, a sovrastare le loro sfarzose e sgargianti livree, e spiccano coi loro luminosi riflessi, preziosi "ornamenti" d'argento o d'oro²⁸, sulle pelli nere, a nobilitare non chi ne porta il giogo, ma i padroni. Spesso i collari imposti ai paggi neri sono esplicitamente equiparati a quelli

²⁶ Il ritratto è riprodotto da David Bindman senza far riferimento ai privilegi dei Baltimore sul Maryland (D. BINDMAN, *The Black Presence in British Art: Sixteenth and Seventeenth Centuries*, in ID., H.L. GATES (a cura di), *The Image of the Black in Western Art. From the "Age of Discovery" to the Age of Abolition: Artists of the Renaissance and Baroque*, vol. 3, pt. 1, Cambridge, Harvard University Press, 2010, fig. 143). D'altronde Bindman vede incomprensibilmente in questo ritratto - e in quello analogo di Enrichetta di Lorena dipinto da van Dick - un gesto affettuoso (ivi, p. 256 e fig. 140). Kim Hall ritiene invece che nel ritratto di Cecil Calvert il paggio nero guardi il figlio del governatore per concentrare «lo sguardo dello spettatore sul futuro del Maryland piuttosto che sul suo tormentato presente» (K.F. HALL, *op. cit.*, p. 235 e fig. 17).

²⁷ C. MOLINEUX, *Hogarth's Fashionable Slaves: Moral Corruption in Eighteenth-Century London*, in «English Literary History», 72, 2, estate 2005, p. 498.

²⁸ Kim Hall nota che il collare metallico imposto a un elegante paggio fa da contrappunto alla splendida collana indossata dalla dama al fianco della quale egli viene raffigurato, stabilendo una chiara relazione tra due ben diversi *status symbols* (K.F. HALL, *op. cit.*, p. 247). Bindman precisa che questi collari "domestici" potevano non essere solo ornamentali: almeno in alcuni casi non era possibile toglierli senza possederne la chiave, e inoltre portavano spesso inscritta l'indicazione del padrone, il suo blasone, a volte anche il suo indirizzo (D. BINDMAN, *op. cit.*, p. 259). In effetti in almeno un caso - il ritratto di famiglia di Lord James Cavendish, che risale alla prima metà del Settecento - il collare del valletto nero che serve da bere porta un visibile lucchetto (S.D. AMUSSEN, *op. cit.*, p. 215 e figg. 17-18).

dei cani di lusso, come nel ritratto di un'amante di Carlo II, la duchessa di Mazzarino, dipinta nelle vesti di Diana da un allievo del Guercino, Benedetto Gennari, nel 1688 (Fig. 16).



Fig. 16. Benedetto Gennari jr., *Ritratto di Ortensia Mancini, Duchessa di Mazzarino* (1688), Londra, Tate Gallery.

Qui sono addirittura quattro i ragazzini neri in livrea che circondano la dama, tutti col collare d'argento, e uno di loro cavalca un cane della contessa, che porta un prezioso collare del tutto analogo, rinnovando così il repertorio dell'animalizzazione: non a caso, Diana è la divinità protettrice delle bestie selvatiche. Inoltre, diversamente dal canone stabilito da van Dyck, dove i paggi neri deferenti non sorridono mai, nel ritratto della Mazzarino essi ammiccano o ridacchiano: ma stanno semplicemente svolgendo la loro funzione di clown, a beneficio della padrona (e due di loro occhieggiano compiaciuti il seno nudo della novella dea, reiterando lo stereotipo del nero libidinoso già sfruttato da van Dyck nei primi anni Venti).

Ma proprio in quei decenni della seconda metà del Seicento, a contraltare della

vergognosa realtà boriosamente rappresentata nell'iconografia, l'Inghilterra produceva una prima serie di scritti antischiavistici, che avrebbero fondato le premesse di una tradizione, anche teorica, di riferimento²⁹. Viene progressivamente elaborato, formalizzato e diffuso un contesto ideologico, in grado di contrapporsi alla disumanità di quella logica puramente mercantile che fondava la perversa etica del colonialismo, presupposto del capitalismo e dell'imperialismo. Assistiamo così a una contromossa del pensiero umanitario, da cui potevano nascere i presupposti di un contropotere dei sentimenti e delle idee.

Tali presupposti, comunque, restarono a lungo alla ricerca di una coerenza interna. È vero che, tra il tardo Cinquecento e il Seicento, non poche personalità religiose o culturali si opposero al considerare le differenze razziali (benché il termine "razza" avesse all'epoca un senso più vago di quello moderno) come indici di inferiorità umana o morale: vescovi e gesuiti spagnoli, e linguisti, pensatori e sacerdoti inglesi³⁰. E tuttavia ciò non si dimostrava sufficiente a costruire una solida mentalità antischiavista, perché molti discorsi antirazzisti incorrevano – per *bias* cognitivi, tradizioni dogmatiche, convinzioni personali, limiti argomentativi – in flagranti contraddizioni. Ad esempio, il teologo e predicatore puritano Richard Baxter, a sostegno della cristianizzazione degli schiavi, cominciò a diffondere idee umanitarie e un'etica della benevolenza, che influenzarono la chiesa anglicana e iniziarono a essere recepite anche dalle leggi coloniali; ma considerava ancora la schiavitù come una conseguenza legittima di guerre, crimini o povertà³¹. Era un precedente pericoloso: limiti e contraddizioni di questo genere si sarebbero infiltrati perfino nel pensiero laico, razionalista e universalista degli Illuministi, come vedremo.

Tuttavia, già durante la seconda metà del Seicento si assisteva alla nascita di posizioni più articolate e coerenti. Ad esempio, nel campo dell'attivismo religioso, un altro predicatore, il missionario anglicano Morgan Godwyn, sosteneva che gli schiavi andavano battezzati e di conseguenza liberati: negando il diritto degli schiavi all'evangelizzazione, il sistema delle piantagioni si dimostrava anticristiano³². Un analogo atteggiamento discorsivo, proiettato a far emergere le contraddizioni logiche, etiche, religiose e culturali del sistema schiavistico, fu portato avanti anche da due autori laici, in *media* diversi: il mercante e studioso di scienze naturali Thomas Tryon, in un trattato, e la scrittrice Aphra Behn, in un romanzo. Entrambi osservavano e criticavano la gestione dell'istituzione schiavista nei possedimenti caraibici.

Nelle Barbados, dove si era recato negli anni Sessanta del Seicento per il commercio dello zucchero, Tryon era rimasto sconvolto nell'osservare le condizioni in cui vivevano i neri nelle piantagioni. Una ventina d'anni dopo avrebbe sviluppato le sue considerazioni

²⁹ Tralasciamo qui, per ragioni di spazio, di parlare dell'antischiavismo e dell'abolizionismo dei Quaccheri, alcuni dei quali iniziarono a mettere in discussione la schiavitù fin dal 1657, e nel 1688 produssero un primo documento che condannava la schiavitù come immorale (anche se a una condanna ufficiale da parte di un'assemblea quacchera, col divieto ai membri di possedere schiavi, arrivò solo settant'anni dopo, nel 1758). In proposito si possono consultare: J.R. SODERLUND, *Quakers and Slavery: A Divided Spirit*, Princeton, Princeton University Press, 1985; B. CAREY, G. PLANK (a cura di), *Quakers and Abolition: Essays on the Antislavery Thought of Quakers 1658-1890*, Urbana-Chicago-Springfield, University of Illinois Press, 2014; J.R. KERSHNER, *"To Renew the Covenant": Religious Themes in Eighteenth-Century Quaker Abolitionism*, Leiden-Boston, Brill, 2018.

³⁰ D. HUGHES, *Race, Gender, and Scholarly Practice: Aphra Behn's Oroonoko*, in «Essays in Criticism», 52, 1, gennaio 2022, pp. 6-7.

³¹ D.B. DAVIS, *The Problem of Slavery in Western Culture*, Oxford-New York-Toronto, Oxford University Press, 1966, p. 338.

³² PH. ROSENBERG, *Thomas Tryon and the Seventeenth-Century Dimensions of Antislavery*, in «The William and Mary Quarterly», 3ª serie, 61, 4, ottobre 2004, p. 622.

al riguardo nella seconda e terza parte di un trattato rivolto ai proprietari terrieri delle colonie, intitolato *Friendly Advice to the Gentlemen-Planters of the East and West Indies*, pubblicato nel 1684 a Londra e firmato con lo pseudonimo di Philotheos Physiologus. La prima parte è semplicemente uno studio di frutti ed erbe caraibiche (Tryon fu anche un precursore della filosofia vegetariana), ma nel seguito del trattato rivolto ai coloni americani l'autore volle assumere il punto di vista dell'africano deportato e dar voce alle sue rivendicazioni, in forma di *pamphlet*.

Tryon è stato molto più studiato nella storia del vegetarianesimo che in quella dello schiavismo. Alla sua visione del mondo, e del posto che l'uomo vi occupa, vengono generalmente imputati alcuni limiti derivanti dalla sua propensione al misticismo, al settarismo, alla teleologia³³. E tuttavia, grazie alla sua formazione, Tryon è forse il primo autore inglese a riuscire a immedesimarsi simbolicamente nello schiavo. Egli ne forgia una rappresentazione ben lontana dall'edulcorazione domestica-europea della proprietà di un bene lussuoso esibita nell'iconografia dei pittori olandesi in Inghilterra. La nuova chiave rappresentativa, pur riguardando strettamente le responsabilità europee, è invece tutta coloniale-americana. E nella forma che Tryon conferisce alla perorazione è lo schiavo nero a mettersi in posizione: non nella collocazione muta e periferica in cui veniva ritratto nell'addomesticazione inglese, ma parlando dall'interno della piantagione caraibica in cui è relegato.

Come autore, Tryon sceglie di dare la parola a uno schiavo simulandone i sentimenti e i discorsi: nella seconda parte del trattato il personaggio si esprime in prima persona, per poi dialogare col suo padrone nella terza. Nel lungo monologo³⁴, una settantina di pagine, fin dall'inizio sembra risuonare l'approccio già proposto da Godwin rispetto alla «suprema disumanità tra quanti si dicono cristiani»³⁵, i colonizzatori dei Caraibi; e proprio al dio dei cristiani l'Io parlante rivolge il suo lamento, interpolandovi accorate domande retoriche idealmente rivolte a schiavisti e proprietari di schiavi, e al tempo stesso invocando su di loro la collera divina. Sottotraccia si dipana anche un filo narrativo: il personaggio racconta l'esperienza della schiavitù in prima persona, parlando a nome di tutti gli africani deportati. Prima venduti come bestie a un mercante, stipati in una nave, tenuti quasi digiuni, incatenati e ammassati fino a soffocare. Poi, una volta inseriti in una piantagione americana, insultati come cani dannati, mostruosi diavoli neri, figli di prostitute africane, non ritenuti degni nemmeno della pietà che si usa verso i propri animali. Essi sono quotidianamente sottoposti a una quantità di lavoro incessante in un clima torrido, nutriti di ritagli di carne marcia e pesce avariato, bastonati, frustati con cinghie e speroni di ferro, appesi per le mani o per i piedi anche solo per aver rotto accidentalmente un bicchiere; e a volte, se avevano tentato la fuga, bruciati vivi. Sono inoltre costretti ad accettare che le loro mogli e figlie vengono trattate dai padroni come concubine, e che i figli di questi rapporti illegittimi – pur generati in parte dal sangue dei bianchi – siano essi stessi schiavi.

Nella formulazione delle sue accuse, il discorso sui proprietari di schiavi e sui loro alibi morali presenta argomentazioni chiare e nette. Essi spacciano il proprio potere per un diritto, ritenendosi umanamente, religiosamente, fisiologicamente, mentalmente e

³³ PH. ROSENBERG, *op. cit.*, pp. 613-614.

³⁴ TH. TRYON, *The complaints of the negro-slaves against the hard usages and barbarous cruelties inflicted upon them (THE Negro's Complaint OF THEIR Hard Servitude, AND THE CRUELITIES Practised upon them By divers of their Masters professing Christianity in the West-Indian Plantations)*, in ID., *Friendly advice to the gentlemen-planters of the East and West Indies*, London, Andrew Sowle, 1684.

³⁵ Ivi, p. 76.

culturalmente superiori, senza tener conto del fatto che il colore è una variabile insignificante, derivando semplicemente dal clima in cui si è nati e cresciuti, come accade anche alla pigmentazione dei cosiddetti “bianchi”. Di contro, lo schiavo afferma che gli africani sono fisicamente superiori, difficilmente eguagliabili nella corsa, nei salti, nel nuoto³⁶; che alcuni di loro appartenevano in Africa a classi gentilizie, e possiedono ascendenze aristocratiche che solo i migliori fra i bianchi possono vantare; che anch’essi sarebbero in grado di padroneggiare la dialettica, le arti e le scienze come i bianchi, se solo forniti di un’educazione adeguata; e che sul piano della fede e del sentimento religioso sono certamente più devoti e pii dei propri padroni. Una delle principali accuse rivolte ai bianchi è infatti quella dell’ipocrisia religiosa, privando gli africani della pietà e della compassione predicate dal cristianesimo. I padroni rifiutano loro il battesimo, preferendo che essi, a rischio delle loro anime, restino pagani – come già denunciava Godwin –, per sentirsi legittimati a negargli ogni minimo rispetto e pietà. Il loro vero dio è l’Idolo della crapula, in onore del quale non fanno altro che rimpinzarsi, ubriacarsi, dedicarsi all’indolenza e agli eccessi, mentre lasciano che gli schiavi – pur essendo proprio il loro lavoro a consentirgli di coltivare i peggiori vizi – soffrano e periscano di fatica e di stenti. E oltre che crudeli sono stupidi: nemmeno il pensiero del danno economico a cui vanno incontro, quando perdono uno dei loro schiavi, li esenta dal sottoporli alla violenza e alla prostrazione.

Sotto quest’afflato lucido e sofferto, di appassionata ma serrata argomentazione, il monologo fornisce anche una quantità di informazioni sul regime a cui erano sottoposti gli schiavi nelle Indie Occidentali. Erano costretti nel giorno del Signore, esausti, a coltivare privatamente un proprio pezzetto di terra per non morire di fame, riducendosi a volte a catturare e mangiare cani, gatti e topi, e spesso portati dalla disperazione a suicidarsi, impiccandosi, annegandosi, tagliandosi la gola. Tutto vero: le condizioni di lavoro, nelle colonie dei Caraibi, erano effettivamente atroci, com’era ben noto agli inglesi anche in patria³⁷. Ma lo schiavo a cui Tryon dà voce sottolinea anche la mortalità dovuta agli stenti, molto alta, e il fatto che, quando uno schiavo periva per aver subito maltrattamenti e violenze, la punizione legale per il padrone si limitava a una multa, a volte neppure in denaro, ma calcolata in una certa quantità dello zucchero coltivato nelle piantagioni.

Verso il finale del monologo l’Io parlante loda però quei pochi proprietari di schiavi giusti e compassionevoli, che li nutrono adeguatamente, gli si rivolgono con gentilezza e non li insultano, non li sottopongono a sforzi impossibili, gli concedono il riposo di cui hanno bisogno per tirare avanti; nel novero include anche coloro che, pur trattando le schiave da concubine, non le offendono, sono gentili con loro, e se restano incinte le alloggiano adeguatamente, portando riguardo per la prole che ne verrà. Qui, all’interno della straordinaria rappresentazione della sensibilità dello schiavo e della sua capacità discorsiva, si apre dunque una crepa, che s’allargherà nella terza parte del trattato (A

³⁶ Il riferimento va inteso agli “schiavi ribelli”, che costituivano una vera e propria categoria giuridica secondo i *Black Codes* approvati nei Caraibi nel corso degli anni Sessanta del secolo, e le punizioni durissime che essi prevedevano: cfr. R.S. DUNN, *Sugar and Slaves: The Rise of the Planter Class in the English West Indies, 1624-1713*, Chapel Hill, The University of Carolina Press, 1972, pp. 244-246.

³⁷ Queste condizioni trapelarono perché oggetto di una petizione rivolta nel 1656 al loro governo da due ribelli inglesi deportati alle Barbados come schiavi (i criminali potevano subire questa sorte, analoga a quella degli schiavi africani), Marcellus Rivers e Oxenbridge Foyle (in EID., *England’s Slavery; or, Barbados Merchandise*, London, 1659, p. 5). Nella petizione si denunciavano anche i sistematici eccessi di violenza (J. SHEPPARD, *The “Redlegs” of Barbados: Their Origins and History*, New York, KTO Press, 1977, p. 19).

Discourse in Way of Dialogue, Between an Ethiopian or Negro-Slave and a Christian that was his master in America). Questa sezione, ancor più lunga della seconda, ne ripete ed espande gli argomenti in forma dialogica, attribuendo allo schiavo nero - ora dotato di un nome, Sambo - una capacità dialettica non inferiore a quella dei bianchi. Ma la sua perorazione si fa più conciliatoria, e anche l'interlocutore esprime le sue ragioni, sostanzialmente basate sulla superiorità dei padroni in quanto cristiani e sull'inferiorità degli africani in quanto pagani. Verso la fine dell'articolato scambio dialettico, Sambo ammetterà che alcuni schiavi - sia pure a causa dell'oppressione che hanno subito - si sono dimostrati intrattabili, vendicativi e crudeli; ma assicura che i "buoni padroni" sono protetti e difesi dagli schiavi più fedeli, pronti a denunciare i complotti orditi dai peggiori fra loro. Così tutto si conclude con una specie di patto fra il "bravo schiavo" e il "buon padrone". Il primo propone una mediazione, ricordando i benefici apportati dal rispetto per gli schiavi, evitando la punizione divina e ottenendo produttività e vantaggi economici; il secondo, che all'inizio aveva dato a Sambo dell'impudente, apprezza infine il suo discorso perché fondato sulla ragionevolezza e su esempi concreti. Nell'*happy ending* il padrone si dice convinto dal discorso di Sambo, e lo schiavo ringrazia per avergli dato facoltà di parlare³⁸.

La sconcertante ingenuità dell'intero apparato dialogico si basava sul presupposto che virtualmente lo schiavo potesse accettare di buon grado la propria condizione, rispettando gli interessi di chi gliel'aveva imposta. Quanto sia debole una simile conclusione è flagrante. Tuttavia l'opera, nel suo complesso, costituisce un riconoscimento pieno delle qualità umane e intellettuali degli africani, non inferiori in nulla a quelle occidentali; ed esprime la più estesa denuncia delle crudeltà metodicamente inflitte agli schiavi nelle colonie caraibiche, come strumenti politici di dominio. In uno dei passaggi più brillanti del dialogo, Sambo si appella alla paura degli europei nei confronti degli ottomani, che rapivano i cristiani per deportarli nei loro domini nordafricani³⁹: le loro sofferenze erano ben note «tramite una quantità di *pamphlets*, petizioni e tentativi di raccolta di fondi rivolti a riscattare queste vittime della sventura» sottoposte «alla combinazione di abuso e soggezione implicata nella schiavitù»⁴⁰. In questo modo, veniva proposto - in aggiunta a quelli basati sulla carità cristiana e sulla dignità umana - un nuovo argomento utile a dirimere la questione, sollecitando reazioni di empatia.

Quel che emerge nel secondo Seicento è dunque un progresso conquistato soprattutto sul piano argomentativo. In quel periodo il colonialismo inglese, nel praticare e osservare lo schiavismo sia "a casa" che "sul terreno", produce al tempo stesso orrori e petizioni. In entrambi quegli spazi storici e geografici, simbolicamente teorizzati e ideologizzati nelle rappresentazioni sia visuali che letterarie, si possono osservare strutture discorsive basate su una contrapposizione. A seconda dei *media* impiegati, la contrapposizione si esprime tramite l'economia formale delle figure nella costruzione dello spazio pittorico (con le loro diverse proporzioni a costruire, assieme al diverso colore e all'unilaterale gioco di sguardi, quella "distanza nella prossimità" che abbiamo illustrato), oppure tramite una struttura dialogica, un "faccia a faccia" basato sulla parola. Tuttavia, lo schema discorsivo, e la logica che vi è sottesa, restano analoghi. Da parte degli inglesi (e in generale degli europei colonialisti e schiavisti) gli schiavi vengono "posizionati", nel senso della teoria filosofica delle relazioni che gli stessi anglosassoni definiscono oggi *Positionalism*, e che trova applicazioni ontologiche, etiche, epistemologiche,

³⁸ TH. TRYON, *op. cit.*, pp. 216-222.

³⁹ Ivi, pp. 200-201.

⁴⁰ PH. ROSENBERG, *op. cit.*, p. 625.

sociologiche, e anche post-coloniali. Ma il paradigma, in un modo o nell'altro, è sempre ribaltabile nelle intenzioni e nel senso, sia nei ritratti doppi più infami, manipolatori del modello tizianesco, sia nella giustapposizione di monologo e dialogo in Tryon.

Il posizionamento ha valore retorico, ma può essere sviluppato in vari modi. Per le immagini prodotte in patria il discorso schiavista si esprime nella prossemica, negli sguardi unilaterali, nei contatti distratti, in forme "signorili" di dispotismo e di asservimento, tra reificazione e animalizzazione. L'esposizione dell'africano nero vi è strettamente funzionalizzata alla posizione a sua volta assunta dal padrone in relazione alla presenza dello schiavo: presenza che "parla" di un'inferiorità estetizzata, ma palesemente funzionale alla fortuna economica e sociale della classe dirigente. Invece in un'opera di proiezione letteraria come quella di Tryon - il quale, nonostante i suoi limiti, si esprimeva da sincero idealista e utopista - il passaggio dal monologo al dialogo fa prendere posizione allo schiavo su un altro terreno, quello della sua deportazione coloniale, rappresentandolo come soggetto consapevole, autonomo autore di una sua propria discorsività e di una piena capacità dialettica, benché viziata da una sostanziale accettazione della propria condizione. Il trattato di Tryon può essere perciò considerato come il primo segnale chiaramente percepibile di un lento movimento tellurico, l'epitome di una serie di crepe che cominciavano ad aprirsi nella questione del "diritto" allo schiavismo, finalmente problematizzato dalla coscienza britannica. Tryon costruisce un passo moralmente e discorsivamente importante nella tormentata elaborazione di un pensiero antischiavista, la cui prospettiva finale non poteva che essere abolizionista.

Ovviamente, nella sua portata coloniale e transatlantica, il percorso dialettico britannico fu molto accidentato, dati gli enormi interessi implicati, e con la quasi unanime opposizione da parte degli inglesi che erano proprietari terrieri e di schiavi nelle Americhe. Tuttavia, anche nel suo lento e contraddittorio sviluppo, portò presto dei frutti. In Inghilterra, dalla fine del Seicento, perfino le coscienze di alcuni operatori della tratta schiavistica cominciarono a sentirsi turbate. All'interno della Royal African Company qualcuno si mobilitò per combattere, o almeno limitare, gli atteggiamenti più disumani: nel 1694 il capitano Thomas Phillips denunciò i colleghi i quali, agli schiavi che rifiutavano il cibo o tentavano di gettarsi in acqua, amputavano braccia e gambe a scopo dimostrativo⁴¹. Egli considerava inoltre incomprensibile il disprezzo della pelle nera, tale per via del clima, e dunque della volontà divina, riformulando così l'antica teoria climatica che, trasmettendosi da Plinio il Vecchio e Macrobio alla scienza medievale, si era prestata ad argomentare l'inferiorità civile e intellettuale degli africani; e concludeva che nessun colore poteva intrinsecamente possedere un valore superiore a un altro.

Purtroppo, l'affermazione di questa nuova sensibilità morale, critica e dialettica fu rallentata e gravata da pesanti contraddizioni e ambiguità. Alcune tra le menti più illuminate investirono politicamente ed economicamente nella tratta. John Locke, difensore dei diritti umani inalienabili e anticipatore dell'Illuminismo, oltre a collaborare alla stesura delle *Fundamental Constitutions of Carolina* (1669), che riconoscevano il diritto dei proprietari di tenere schiavi⁴², fu egli stesso azionista della Royal African

⁴¹ W.D. JORDAN, *White over Black: American Attitudes Toward the Negro 1550-1812*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1968, p. 11.

⁴² Della costituzione della Carolina si vedano in particolare l'art. 110, che recita: «Every freeman of Carolina shall have absolute power and authority over his negro slaves, of what opinion or religion soever» («Ogni uomo libero della Carolina avrà potere assoluto e autorità sui suoi schiavi neri, di qualunque opinione o religione siano»), e l'art. 107: «No negro, mulatto, or Indian shall be capable of being a freeholder, or of having any vote in the election of any public officer» («Nessun negro, mulatto o indiano potrà essere proprietario terriero né avere diritto di voto nell'elezione di alcun pubblico ufficiale»). Sulle diverse

Company, e divenne segretario del Board of Trade and Plantations del governo britannico: dimostrando così nella vita pubblica e privata di considerare giustificabile l'istituto schiavistico, e guadagnandoci sopra. Il caso paradossale di Locke esprime meglio di qualsiasi altro pensatore, giurista o teologo dell'epoca quel dualismo tipicamente anglosassone tra la difesa del diritto naturale e la giustificazione della schiavitù, costituendo un esempio paradigmatico di ambivalenza e manipolabilità⁴³.

E tuttavia, ciascuno a suo modo e scontando le proprie contraddizioni, sul finire del Seicento sia Tryon che Locke costituiscono un contraltare all'esaltazione dello schiavismo che l'Inghilterra diligentemente costruì sul piano iconografico durante tutto il secolo. Essi ben rappresentano le crepe, le contraddizioni, le fragilità e le incoerenze che si aprivano su due fronti opposti: nella spietata organizzazione della tratta degli schiavi, da un lato; nella discutibile coerenza dei pensatori che anticipavano la difesa illuminista dei diritti umani, dall'altro.

Oroonoko: scritture, contraddizioni, riscritture tra Sei e Settecento

L'insieme delle questioni inerenti ai diritti umani ci sottopone una problematica congerie di sfasature, ambiguità e incoerenze che, oltre ad ammassarsi nelle fonti storiche e filosofiche, s'aggravano nel parallelo mondo delle rappresentazioni. E non solo nelle immagini, ma anche nelle narrazioni letterarie, e nelle arti sceniche. La farragine persiste lungo un arco temporale che dal Seicento si prolunga fino ai primi decenni dell'Ottocento, quando il dibattito sullo schiavismo era ormai in una fase molto avanzata. Letteratura e teatro espongono un campionario assortito o problematicamente giustapposto (ma proprio in ciò rivelatorio) di principi ed eccezioni, accuse e contraccuse, mosse e contromosse del pensiero e dei discorsi. Un guazzabuglio che genera la sua forma caotica pescando tra campi argomentativi paralleli ma eterogenei: i riflessi del dibattito intellettuale, la restituzione di percezioni provenienti dalla vita quotidiana europea e coloniale, le esperienze e le opinioni personali degli autori coinvolti nel dibattito.

Nel tardo Seicento inglese questi tre campi convergeranno in una scrittrice che da giovane aveva vissuto per qualche tempo nel Suriname, all'epoca ancora una colonia britannica (prima di passare agli olandesi). Aphra Behn fu poetessa, romanziera, drammaturga, traduttrice, oltre a distinguersi come la prima letterata inglese in grado di vivere del suo lavoro, e a sfidare la censura in opere spesso accusate di oscenità e incitazione al libertinaggio. Lavorò perfino come spia e agente segreta per Carlo II: il sovrano inglese sotto il cui regno era stata fondata la Royal African Company, e che fece ritrarre la sua amante come la dea Diana, circondata da quattro schiavetti neri col collo stretto in un collare d'argento. Ma in barba a questo legame la scrittrice nel 1688 pubblicò un romanzo sulla tragica vicenda di uno schiavo africano di nobili origini: *Oroonoko: Or, the Royal Slave*, sottotitolato *A true history*.

Cinque anni prima Behn aveva scritto una poesia in lode di un trattato di Tryon, *The Way to Health, Long Life, and Happiness* (1683), dedicato al modo di conciliare frugalità, salute e benessere. Se non conosceva Tryon personalmente, certamente ne conosceva le opere. Le corrispondenze tra i due autori nella rappresentazione dei neri sono state

posizioni assunte dagli studiosi circa il coinvolgimento del filosofo, e le questioni connesse, cfr. W. UZGALIS, *John Locke*, in part. il par. 4.3, *Of War and Slavery*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, consultabile anche online (<<https://plato.stanford.edu/entries/locke/#HistBackLockLife>>).

⁴³ D.B. DAVIS, *op. cit.*, p. 413.

sottolineate nel 1962 da Ruthe J. Sheffey, che ne individuò parecchie. In *Oroonoko* non solo le critiche all'ipocrisia e alla falsità dei cristiani, ma anche la riluttanza degli africani a comprendere o ad accettare alcuni dogmi della Chiesa, come la Resurrezione e la Trinità, sembrano riprese da Tryon. Vi spicca anche l'idea di una contrapposizione di saperi, che nel romanzo come nel trattato vede i neri riconoscere ai bianchi una cultura più evoluta, ma anche rivendicare la conoscenza innata che gli africani possiedono sulla natura e sulle sue proprietà. In entrambe le narrazioni si dà ampio spazio alle perorazioni dei personaggi neri circa l'infondatezza delle differenze razziali, e si rivendica il fascino che un nero, nel suo dialogo coi bianchi, è in grado di esercitare su di loro⁴⁴.

Queste corrispondenze, stranamente poco considerate dai numerosi studiosi successivi del romanzo di Behn, sono assai significative sia per il nostro discorso generale, sia per individuare una certa continuità nelle rappresentazioni letterarie dello schiavismo di fine Seicento, assieme ai loro apporti allo sviluppo del dibattito. Prescindendo dal precedente di Tryon, *Oroonoko* è stato definito da Catherine Molineux «una critica all'ideologia del dominio che sosteneva la schiavitù»⁴⁵, da Laura Brown «un testo precoce e cruciale di quella tradizione sentimentale dell'antischiavismo che si sarebbe progressivamente accresciuta durante il XVIII secolo»⁴⁶, da Debbie Clare Olson «uno dei primi tentativi di ritrarre le vite di personaggi africani da un punto di vista africano»⁴⁷, e da Angeline Goreau «forse la prima importante affermazione abolizionista nella storia della letteratura inglese»⁴⁸. Ma la bibliografia critica su *Oroonoko* è vastissima, le interpretazioni molto varie, i giudizi spesso contrapposti e controversi⁴⁹. Proviamo dunque a rileggere il romanzo seguendo le piste parallele delle sue coraggiose affermazioni e delle sue emblematiche ambiguità.

In apertura del romanzo l'autrice annuncia che si tratta di una storia vera, i cui fatti principali le sarebbero stati raccontati dal protagonista in numerose conversazioni, mentre di altri dettagli si dichiara testimone diretta. Affermazione da non prendere alla lettera, visto che difficilmente Behn avrebbe potuto assistere al tragico epilogo della vicenda; né ovviamente esso può esserle stato raccontato dal protagonista, che soccombe. Ma ciò non inficia la sua competenza sulla situazione schiavistica nel Suriname, che la scrittrice - a quanto racconta - acquisì sul posto. Il romanzo denuncia le crudeltà della tratta degli schiavi, la brutalità coloniale, l'ipocrisia degli europei che si professano civili e cristiani, ed esalta lo stoico eroismo del protagonista, giovane principe dell'Africa occidentale, valoroso e colto: egli è il prototipo del personaggio del "nobile schiavo" che nel corso del Settecento diventerà familiare al pubblico, anche in chiave abolizionista, sia nella

⁴⁴ R.T. SHEFFEY, *Some Evidence for a New Source of Aphra Behn's "Oroonoko"*, in «Studies in Philology», 59, 1, gennaio 1962, pp. 55-58.

⁴⁵ C. MOLINEUX, *Faces of Perfect Ebony: Encountering Atlantic Slavery in Imperial Britain*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2012, p. 77.

⁴⁶ L. BROWN, *The Romance of Empire: Oroonoko and the Trade in Slaves*, in *The New Eighteenth Century*, a cura di EAD., F. NUSSBAUM, New York, Methuen, 1987, p. 42.

⁴⁷ D.C. OLSON, in R.M. JUANG, N. MORRISSETTE (a cura di), *Africa and the Americas: Culture, Politics, and History - A Multidisciplinary Encyclopedia*, Santa Barbara, ABC-CLIO, 2008, vol. 1, p. 852 (s.v.).

⁴⁸ A. GOREAU, *Reconstructing Aphra: A Social Biography of Aphra Behn*, New York, The Dial Press, 1980, p. 289.

⁴⁹ Altri critici hanno ritenuto che il romanzo supporti, anziché attaccare, il colonialismo e l'istituzione schiavistica, perché la narratrice appartenerrebbe a una classe sociale di proprietari di schiavi, e per il fatto di lamentare la perdita inglese del Suriname, passato ai Paesi Bassi col nome di Guyana Olandese (cfr. M. FERGUSON, *Oroonoko: Birth of a Paradigm*, «New Literary History», 23, 2, primavera 1992). Ma errori, forzature e approssimazioni nelle interpretazioni moderne di *Oroonoko* vengono individuati e autorevolmente discussi in D. HUGHES, *op. cit.*, pp. 11-22.

letteratura che nel teatro⁵⁰. Nipote, e unico discendente sopravvissuto, del re della sua terra (l'odierno Ghana), generale e condottiero dall'età di diciassette anni, il protagonista aveva ereditato la responsabilità di gestire la tratta, che si basava sulla vendita dei prigionieri di guerra come schiavi agli europei. Ma si distingueva per la sua grande umanità, e per il fatto di possedere i rudimenti di una cultura "eurocentricamente intesa", essendo stato introdotto alla filosofia morale e alle scienze matematiche e geografiche da alcuni istruiti trafficanti europei, e avendo imparato a parlare francese, inglese e spagnolo⁵¹. Perfino nella descrizione del suo aspetto gli si concede qualcosa di europeo: pur nero come l'ebano e l'inchiostro, egli aveva un naso "romano", dritto e prominente, non schiacciato⁵².

Le convinzioni personali e l'empatia sociale del protagonista lo aprono a una dimensione interculturale, e il suo sentimento di regale dignità non resta circoscritto al retaggio africano. Oroonoko ammirava gli antichi romani, di cui aveva sentito parlare, e compiangeva la morte del re inglese Carlo I, decapitato durante la Seconda guerra civile. Da una parte della critica moderna ciò è stato interpretato come l'accettazione di una subalternità culturale, apprezzata dalla mentalità colonialista per la riproduzione dei suoi stessi valori; qualcuno ha addirittura scritto che il personaggio «sotto ogni aspetto si comportava come se la sua educazione fosse avvenuta in qualche corte europea»⁵³. Contraddittoriamente, però, il romanzo è stato imputato anche di eccessivo esotismo⁵⁴. Oppure è stato accusato di esaltare il "nobile schiavo" solo in quanto aristocratico⁵⁵, fino a sostenere che le intenzioni dell'autrice derivassero da un'esaltazione della politica reale degli Stuart⁵⁶. In realtà Oroonoko vive a cavallo di due culture, non per acculturazione forzata (come tanti africani e afrodiscendenti vittime dello schiavismo), ma per vivacità intellettuale, apertura mentale, interessi personali. Il romanzo costituisce un'implicita critica al pregiudizio etnocentrico che intelletto e finezza siano esclusive prerogative degli europei: le capacità dialettiche e la saggezza del protagonista testimoniano il contrario.

Nella ripresa di una capacità discorsiva già dimostrata dal personaggio di Sambo si palesa un altro richiamo a Tryon, che riconosceva tale dote a tutti ai popoli extraeuropei vittime del colonialismo⁵⁷. Pochissimi anni dopo i dialoghi dell'utopista inglese, Behn forniva il suo protagonista «di tutta la cultura, lo spirito e la grazia a cui lo schiavo di Tryon aveva aspirato»⁵⁸. Ma anche qui le contraddizioni non mancano. Nella prima parte della vicenda il principe africano viene catturato con l'inganno da mercanti europei

⁵⁰ A.G. BARTHELEMY, *Black Face, Maligned Race. The Representation of Blacks in English Drama from Shakespeare to Southerne*, Baton Rouge-London, Louisiana State University Press, 1987, p. 174.

⁵¹ Per i richiami al testo ci serviamo della traduzione italiana con testo originale a fronte: A. BEHN, *Oroonoko nobile schiavo*, Roma, Rogas, 2020, pp. 26-33, 138-141. Sulle divergenti interpretazioni dell'educazione (in parte) europea del protagonista cfr. ad es. L. BROWN, *op. cit.*, p. 48; *contra*: D. HUGHES, *op. cit.*, pp. 17-18.

⁵² Ivi, pp. 36-37.

⁵³ C. GALLAGHER, *Nobody's Story: The Vanishing Acts of Women Writers in the Marketplace, 1670-1920*, Berkeley-Los Angeles, University of California Press, 1994, pp. 56 ss.

⁵⁴ Cfr. ad es. A. HISCOCK, "Tis there eternal spring": Mapping the Exotic in Aphra Behn's Oroonoko, in «Journal of the Short Stories in English», 29, autunno 1997.

⁵⁵ Tra gli altri, da D. JAHNER, *The Paradoxes of Slavery in Thomas Southerne's Oroonoko*, in «Comparative Drama», 42, 1, primavera 2008, p. 65.

⁵⁶ Per questa tesi, si veda la bibliografia indicata ivi, p. 71 n. 50.

⁵⁷ Tryon aveva esposto – sempre in forma dialogica – questo suo riconoscimento anche in *A Dialogue Between an East-Indian Brackmanny or Heathen Philosopher and a French Gentleman Concerning the Present State of Affairs of Europe*, London, Andrew Sole, 1683. Cfr. R.T. SHEFFEY, *op. cit.*, pp. 54-57.

⁵⁸ Ivi, p. 57.

assieme ai suoi compagni, amici, servi e cortigiani⁵⁹, e ridotto in schiavitù nelle piantagioni inglesi del Suriname, dove però gioisce nel ritrovare sua moglie Imoinda. La descrizione del suo carattere, delle sue convinzioni e del suo comportamento lascia perplessi per lo sguardo olimpico e distaccato sulla condizione sua e dei suoi compagni, e per il coinvolgimento (sia pur dovuto alla tradizione familiare) con il sistema schiavistico africano: il protagonista giustifica la motivazione economica della schiavitù perfino quando egli stesso vi viene ridotto. D'altronde alcuni dei coloni lo rispettano, per la sua origine aristocratica; lo chiamano addirittura Cesare, lo trattano come un amico; ed egli li difenderà eroicamente dagli attacchi dei nativi americani.

In questa prima parte del romanzo Oroonoko riveste, nella piantagione americana, quel tipo di «*status ornamentale* [...] che riecheggia la schiavitù metropolitana»⁶⁰: quello dei paggi sottoposti in Europa a un padrone benevolo, ben vestiti e beneducati, a maggior gloria della civiltà e della ricchezza britannica. Tuttavia, ciò costituisce solo un antefatto al tragico sviluppo della vicenda. Nel corso della narrazione il protagonista acquisterà progressivamente una piena autocoscienza delle atrocità della condizione schiavistica, ed è su questa sua evoluzione che si sviluppa il *plot*. Indignato per la condizione servile a cui lui, i suoi compagni, e soprattutto Imoinda sono costretti, egli organizza una rivolta. Ma il tentativo fallisce. Seguendo un tragico codice d'onore, per non lasciare Imoinda e il suo nascituro alla mercé della violenza sessuale e della vendetta dei padroni, Oroonoko uccide la moglie incinta (insidiata dal governatore) col consenso di lei e con le proprie mani. Anche lui finirà ucciso, dopo aver subito atroci torture e mutilazioni: vi riconosciamo la stessa sorte inflitta dalla Royal African Company agli schiavi più turbolenti, come testimoniava la citata denuncia del capitano Thomas Phillips. Ma anche nel suo supplizio l'eroe manterrà fino all'ultimo lo sprezzo del dolore fisico e la dignità regale, che gli perviene in quanto principe, sì, ma africano: non da ammiratore degli inglesi o degli antichi romani. Addirittura, mentre lo fanno a pezzi, egli si mostra stoicamente indifferente, fumando la pipa.

A parte il significato emblematico dei più drammatici dettagli narrativi, è intrigante la discorsività attribuita al protagonista, complessa e articolata. Discutendo col governatore inglese, Oroonoko gli aveva severamente replicato «che i bianchi non conoscevano la giustizia e che i loro Dei istruivano a falsi principi», aggiungendo che «per nessun uomo civile sarebbe stato possibile vivere in mezzo alla barbarie occidentale»⁶¹: ribaltando così le pretese di superiorità etica e civile e gli alibi di natura religiosa su cui si fondava la falsa morale dello schiavismo. Nello stesso tempo però egli stesso si convince che i suoi compagni, in gran parte dileguatisi al momento della rivolta, siano «gente sottomessa per natura, [...] sciocchi infelici a cui piaceva essere trattati come oggetti o strumenti dai Cristiani», e dunque «degni schiavi di padroni vili e codardi»⁶². Il traumatico giudizio sarà confermato dal tragico epilogo: mentre viene fustigato a sangue dagli inglesi, all'inizio della sua tortura, «tutti gli schiavi, gli stessi che poche ore prima lo avevano venerato al pari di una divinità, stringevano una frusta in mano, pronti a usarla contro di lui»⁶³.

La narrazione stabilisce così una doppia posizione critica, sia verso gli schiavisti europei che verso gli schiavi africani. Spicca la denuncia della complicità africana nella tratta

⁵⁹ A. BEHN, *op. cit.*, pp. 142-143.

⁶⁰ C. MOLINEUX, *loc. cit.*

⁶¹ Ivi, pp. 292-293.

⁶² Ivi, pp. 294-295.

⁶³ Ivi, pp. 298-299.

schiavistica, un argomento che ancora oggi turba le coscienze degli africanisti e degli studiosi della diaspora africana⁶⁴. Moralmente nessuno si salva: in ciò risplende la vera dimensione tragica del romanzo. Ma questa dimensione non offre soluzioni, nella convinzione che gli africani, vili o eroici che siano, siano destinati a soccombere. E soprattutto saltano tutte le più schematiche opposizioni binarie tra “buoni e cattivi”, tra quel che è giusto e quel che è sbagliato, tra le false polarità di ogni opportunistica teorizzazione della “differenza”, contribuendo ad aprire quelle crepe nei meccanismi retorici dello schiavismo, e anche dell’antischiavismo, che stiamo osservando nell’etica, sia pensata che agita, del secondo Seicento⁶⁵.

Nel 1695 il romanzo trovò un riadattamento teatrale a opera di Thomas Southerne, in una *pièce* di duraturo successo, che riprendeva il titolo di *Oroonoko: or the Royal Slave* e vi aggiungeva il sottotitolo di *The Prince of Angola*, spostando l’origine del protagonista dall’Africa occidentale a quella meridionale: Luanda era diventata uno dei principali punti d’imbarco degli schiavi destinati alle colonie britanniche nelle Americhe. Il dramma fu replicato oltre trecento volte nel corso del Settecento e andò in scena più occasionalmente fin quasi alla metà del secolo successivo. Nel 1788 la poetessa e drammaturga Hannah Moore, vicina alla British Society for Abolition, pubblicò un poemetto, *Slavery*, in cui lodava Southerne per il ruolo ispirativo, e per aver concentrato nel personaggio di Oroonoko la tragedia di milioni di vittime dello schiavismo (vv. 32-58)⁶⁶. In una produzione del 1825 il ruolo del protagonista fu addirittura affidato a un attore nero, Ira Aldridge, popolare interprete di *Otello* e altre tragedie shakespeariane. Tuttavia l’adattamento è stato ampiamente criticato negli studi moderni sullo schiavismo. L’approccio generale è più blando che nel romanzo di Aphra Behn: ad esempio, Wylie Sypher e Anthony Gerard Barthelemy ritengono che la contrapposizione della nobiltà d’animo del principe nero alla corruzione morale del governatore inglese venga illustrata più come una critica ai cristiani depravati che come una lode degli africani⁶⁷. Nello stesso tempo, i limiti dell’approccio di Behn risultano amplificati.

Quando, verso l’inizio del dramma (a. I, sc. 2), due donne inglesi esprimono compassione per gli schiavi, la cosa che più le scandalizza è che sia stato catturato e venduto un principe: per giunta la scena ha un tono incongruamente comico. La condizione aristocratica di Oroonoko, che fa di lui un’eccezione tra gli schiavi, diventa il

⁶⁴ La questione della schiavitù in Africa ha visto tentativi di relativizzazione fin dal Settecento. Un attivista afro-inglese ex schiavo, l’abolizionista Olaudah Equiano (di cui parliamo più avanti), sosteneva che la condizione degli schiavi in Africa era molto diversa da quella nelle colonie inglesi, e non comportava più lavoro di quanto toccasse agli altri membri della comunità (G.E. BOULUKOS, *Ouladah Equiano and the Eighteenth-Century Debate on Africa*, in «Eighteenth-Century Studies», 40, 2, inverno 2007, p. 248): una tesi poi sposata anche da parecchi critici moderni, ma smentita da più accurate ricerche storiche e sul campo. Per un inquadramento storico generale: P.E. LOVEJOY, *Transformations in Slavery: A History of Slavery in Africa*, 2ª ed., New York, Cambridge University Press, 2000. Sull’attuale rimozione africana della memoria storica dello schiavismo interno, il suo meccanismo consolatorio, e il rapporto con istituzioni tradizionali come la stregoneria, cfr. M. PAVANELLO, *Schiavitù e stregoneria in Africa tra Non-detto, Indicibile e Occulto*, in «Rivista di antropologia contemporanea», 1, 2, 2020, pp. 369-388.

⁶⁵ Tra quanti hanno riconosciuto l’influenza del romanzo sugli abolizionisti sette-ottocenteschi, cfr. in particolare D.B. DAVIS, *op. cit.*, pp. 478-479, e J. SPENCER, “*Oroonoko*”, *Aphra Behn’s Afterlife*, Oxford, Oxford University Press, 2000, pp. 223-264.

⁶⁶ S.B. IWANISZIW, *Oroonoko: Adaptations and Offshoots*, London-New York, Routledge, 2006 (rist. 2019), pp. 258, 263-264.

⁶⁷ W. SYPHER, *Guinea’s Captive Kings: British Anti-Slavery Literature of the XVIIIth Century*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1942, rist. New York, Octagon, 1969, p. 116; A.G. BARTHELEMY, *op. cit.*, p. 177. Nel romanzo la critica ai cristiani era però espressa in modo più diretto e più drammatico (D.B. DAVIS, *op. cit.*, p. 478).

fulcro dell'empatia per il protagonista, distraendo da ogni discorso antischiavistico di portata più generale e dalle questioni inerenti ai diritti umani. E soprattutto Southerne cambia il finale: sapendo che i coloni stanno per arrivare a catturarlo, Oroonoko si suicida per evitare di essere umiliato. Ciò esclude la tortura e la mutilazione del protagonista, certo irraggiungibile, ma non collocata nemmeno fuori scena, rinunciando così alla testimonianza atroce ed eroica della stoica sopportazione dello strazio, che nel romanzo costituiva il più drammatico atto d'accusa all'inumanità del sistema schiavistico. La discorsività che Behn concentrava su Oroonoko viene trasferita da Southerne su un altro personaggio, Aboan, l'attendente del protagonista, che nel romanzo ne condivideva le origini aristocratiche, ma restava poco sviluppato. Nella versione teatrale viene invece ridotto a un africano qualsiasi, sottoposto agli aspetti più brutali della vita da schiavo, ma che assume un ruolo rilevante, quasi da coprotagonista. La storica del teatro Diana Jaher loda il personaggio perché «durante l'intera *pièce* [...] dimostra più iniziativa di Oroonoko che, alla mercé della sua tragedia personale con Imoinda, è spesso passivo», accontentandosi di essersi ricongiunto a sua moglie⁶⁸. Sarà proprio Aboan a scuoterlo, convincendolo con ampiezza di argomenti dell'ingiustizia della condizione schiavile, e della necessità della rivolta, di cui un abulico Oroonoko si persuade solo pensando al figlio che sta per nascergli (e che sarebbe stato trattato come uno schiavo qualsiasi), e alla moglie che rischia di essere disonorata dal lussuoso governatore, di cui si attende l'arrivo. In pratica, nella riscrittura operata da Southerne, Aboan assume tutte le iniziative che in Behn aveva il protagonista (e finirà suicida, fuori scena, in seguito al fallimento della rivolta). Jaher vi riconosce una positiva contraddizione (o, per meglio dire, un controdiscorso) inerente al dramma⁶⁹: benché il testo sembri dare per scontato che gli schiavi siano naturalmente inferiori, il personaggio di Aboan fornisce una sorta di contrappunto interno, di controcanto, a questa tesi. Ma il controcanto si dimostra flebile, perché lo stesso Aboan è vittima di contraddizioni irrisolte: «egli è d'accordo con Oroonoko che non tutti gli schiavi meritino la libertà», e in un passaggio cruciale del dramma (a. III, sc. 4, vv. 85-87) addirittura «riecheggia attitudini favorevoli alla schiavitù»⁷⁰. Tra la passività del protagonista e le contraddizioni del suo attendente, i discorsi più importanti ne restano virtualmente inficiati.

La sostanziale compromissione del potenziale antischiavista della vicenda fu riconosciuta da Johann Heinrich Füssli, il massimo pittore romantico svizzero, che svolse la maggior parte della sua carriera in Inghilterra, e che occasionalmente produsse rappresentazioni di neri da cui furono tratte stampe e illustrazioni⁷¹. Nei suoi *Remarks on the Writing and conduct of J.J. Rousseau* del 1767 Füssli giudicava la versione teatrale di *Oroonoko*, relativamente al passaggio in cui il protagonista disperato stigmatizza i suoi compagni africani come «schiavi per natura» (il loro destino viene paragonato da Southerne a quello di «cani dei loro padroni»), come qualcosa che autorizzerebbe l'inumanità contro i principi difesi dalla religione e dalla ragione, istupidendo il pubblico e istigandolo a credere che i neri meritino la schiavitù⁷².

⁶⁸ D. JAHER, *op. cit.*, p. 55.

⁶⁹ *Ivi*, p. 64.

⁷⁰ *Ivi*, p. 65.

⁷¹ A. Pop, *The Importance of Being Oroonoko: An Art Historical Morality Play*, in «The Art Bulletin», 103, 4, dicembre 2021, figg. 1, 6, 12, 14, e *passim*.

⁷² Interpretando l'opera pittorica e il pensiero di Füssli, Andrei Pop (che riporta il passaggio tratto dai *Remarks*) considera l'artista svizzero come il testimone attivo di una nuova ambiguità settecentesca, riportando - oltre a diverse letture della sua opera grafica ricollegabile allo schiavismo - la sua convinzione che le forme africane potessero saldarsi alla bellezza ideale (*ivi*, pp. 64, 66 e *passim*).

Eppure, da altri, nel corso del Settecento, *Oroonoko* fu considerato come un dramma virtualmente abolizionista⁷³, e capace di suscitare sentimenti positivi verso la causa antischiavista. Un aneddoto circolante a metà del secolo riferisce di un giovane aristocratico africano ridotto in schiavitù ma poi liberato grazie alle proteste del padre, uno dei leader dell'etnia Fante, e portato assieme a un suo compagno in Inghilterra, dove venne affidato al conte di Halifax, presidente del Board of Trade and Plantations. Il conte - che l'aveva vestito all'europea, introdotto in società e presentato perfino al re - lo portò a teatro a un allestimento di *Oroonoko*. Il giovane africano, sconvolto, non poté sopportarne la visione oltre la fine del quarto atto, mentre il suo compagno, rimasto al suo posto, pianse tutto il tempo. Una popolare rivista dell'epoca, il *Gentleman's Magazine*, riferiva che il pubblico era stato commosso dalla loro reazione più ancora che dalla *pièce* in sé e per sé⁷⁴. Il meno che si possa dire è che l'*Oroonoko* di Southerne era stato concepito come una macchina semiotica in cui tutti gli spettatori, qualunque fosse la loro opinione sulla schiavitù, potessero riconoscersi.

Il successo proseguì dunque trionfalmente, anche grazie a svariati adattamenti della *pièce* operati da altri drammaturghi e registi poco dopo la metà del Settecento⁷⁵, e spesso più centrati in senso antischiavista. Man mano che i discorsi abolizionisti prendevano piede, l'opera si modificava nel tempo. La versione di Francis Gentleman eliminava la scena che in Southerne (a. III, sc. 2) vedeva il protagonista giustificare la schiavitù gestita dai coloni perché gli schiavi erano già tali nel sistema schiavistico africano, ed erano stati regolarmente acquistati⁷⁶. La versione di John Ferriar⁷⁷ faceva altrettanto, e concedeva maggiore spazio alle sofferenze del protagonista e del suo attendente Aboan. Ma soprattutto, in un'apposita prefazione, Ferriar - membro del *Committee for Effecting the Abolition of the Slave Trade* - criticava le versioni precedenti dichiarando il suo intento di approfondire la drammatica questione della tratta⁷⁸.

Il suo lavoro poté così alimentare il dibattito antischiavistico⁷⁹, almeno a livello locale. Ma alcuni aspetti controversi del trattamento di Southerne rimasero in piedi da una versione all'altra, stravolgendo le relazioni razziali su cui si basava la narrazione nel romanzo di Aphra Behn: Imoinda, la moglie di Oroonoko, era stata infatti trasformata in una schiava bianca. Le trasposizioni teatrali intorbidivano così la vicenda, con intenzioni forse semplicemente spettacolari, e anche per questo premiate da un grande successo di pubblico. Lo dimostra l'iconografia correlata, che contribuì a costruire ambiguità e a specularvi sopra, strumentalizzando l'originale dimensione tragica del romanzo in modo imbarazzante, e tuttavia emblematico.

Nella versione di Southerne è Imoinda ad aiutare Oroonoko ad ucciderla, mettendo la propria mano sul pugnale e spingendoselo nel petto. Ma il volantino realizzato per un allestimento del 1776 (Fig. 17), riproducendo questa scena, la falsifica.

⁷³ Per i riferimenti si vedano W. SYPHER, *op. cit.*, p. 231, e D. JAHNER, *op. cit.*, p. 68 n. 13.

⁷⁴ J. SPENCER, *op. cit.*, p. 238.

⁷⁵ V.M. VAUGHAN, *Performing Blackness on English Stages, 1500-1800*, Cambridge-New York-Melbourne-Madrid-Cape Town-Singapore- São Paulo, Cambridge University Press, 2005 (rist. 2006), p. 151 e n. 5.

⁷⁶ F. GENTLEMAN, *Oroonoko: or the Royal Slave, A Tragedy. Altered from Southerne*, Glasgow, Robert and Andrew Foulis, 1970.

⁷⁷ J. FERRIAR, *The Prince of Angola. A Tragedy, Altered from the Play of Oroonoko. And Adapted to the Circumstances of the Present Times*, Manchester, J. Harrop, 1788.

⁷⁸ S.B. IWANISZIW p. 203.

⁷⁹ Ivi, p. 163.



Fig. 17. Barralett (disegno), Charles Grignion (litografia), volantino dell'adattamento teatrale di *Oroonoko* di Thomas Southerne, col protagonista interpretato da John Horatio Savigny (1776), Edimburgo, National Galleries of Scotland.

Qui si vede un nero che sferra una pugnalata sul petto di una donna di fattezze europee, la quale si limita a sollevare un braccio, come se invocasse di risparmiarla, mentre lui nemmeno la guarda, come sottolinea la didascalia. L'immagine omette la partecipazione di Imoinda alla pugnalata: non viene riprodotto il suo gesto, che nella tragedia accompagna e asseconda il colpo ponendo la sua mano su quella di Oroonoko. Per chi non aveva ancora assistito alla messa in scena e non ne conosceva la trama né i dettagli della morte del personaggio femminile il volantino sembrava fatto apposta per solleticare ingannevolmente l'indignazione contro lo schiavo nero del potenziale spettatore, e trascinarlo così a teatro. Salvo poi lì, una volta venduti i biglietti, contare sulla sua sorpresa e sulla sua commozione per incentivare ulteriormente la pubblicità e il successo

al botteghino⁸⁰. Qui veramente, come intuiva Füssli, le premesse create da Southerne potevano – sia pur manipolate da strumentalizzazioni sensazionalistiche – istupidire e istigare il pubblico.

L'ambivalenza su cui sia le narrazioni che l'iconografia possono lavorare (a scopi morali, oppure meramente commerciali) si dimostra dunque vastissima, ma resta sempre reversibile. Nel 1999 il drammaturgo e regista nigeriano 'Biyi Bandele ha rielaborato e messo in scena *Oroonoko* a Londra per la Royal Shakespeare Company, puntando su un cast prevalentemente nero, un'attenuazione dell'accento sulle origini aristocratiche del protagonista, un orientamento femminista nel disegno di Imoinda (che qui, fra l'altro, ritorna nera), ma anche su un approccio più vastamente politico e civile, a tutela delle culture native minacciate dalla globalizzazione, nonché inteso a stimolare il confronto interrazziale e a sottolineare la creatività implicita negli incroci di culture⁸¹. Così, trecento anni dopo la prima formulazione della vicenda, il cerchio finalmente si chiude.

Il Settecento illuminista e abolizionista: discorsi e controdiscorsi

Appena dopo la metà del Settecento, proclamando il diritto naturale alla felicità e al benessere di tutta l'umanità, l'*Encyclopédie* di Diderot e D'Alembert avrebbe sostenuto l'impossibilità di perdere tale diritto. Il dibattito illuminista cominciò a problematizzare in modo decisivo la responsabilità schiavistica della Francia; ma al tempo stesso pose la questione delle responsabilità africane, anticipata da *Oroonoko* di Aphra Behn, e poi superficialmente ripresa da Montesquieu⁸², per essere infine definitivamente sancita nella voce "Traite des negres" dell'*Encyclopédie*, redatta da Louis de Jaucourt nel 1766. Jaucourt presentava la responsabilità africana come un fatto acquisito. Ma soprattutto egli proponeva una delle prime applicazioni integrali della filosofia del Diritto naturale alla schiavitù, e condannava i mercanti europei per un commercio non legittimabile («les hommes & leur liberté ne sont point un objet de commerce»)⁸³. Si sarebbero così gettate le basi dell'abolizionismo radicale ottocentesco⁸⁴.

Tuttavia, fin dai suoi pionieri, anche il dibattito illuminista in merito alla schiavitù non fu esente da contraddizioni. Ad esempio Montesquieu, riconosciuto come «il primo filosofo importante a sottomettere il problema [della schiavitù] agli strumenti critici

⁸⁰ Wataru Fukushi, pur senza commentare questo volantino, scrive che «la strategia della compagnia teatrale per attrarre il pubblico consisteva nel fornirgli l'opportunità di condividere un'esperienza toccante [...]. Nel teatro del XVIII secolo, tutti [gli spettatori] potevano trovare soddisfazione nella produzione di *Oroonoko* solo se la realtà della schiavitù veniva distorta e riadattata, a vantaggio del profitto di una compagnia teatrale e della felicità del pubblico». A ciò Fukushi ascrive anche la scelta di modificare il personaggio di Imoinda in una schiava bianca, per "universalizzare" le emozioni e suscitare una commossa identificazione da parte delle spettatrici inglesi (W. FUKUSHI, *Visible Passion and an Invisible Woman: Theatrical Oroonoko*, in «Studies of Human Science», 8, marzo 2012, pp. 18-19).

⁸¹ E. KOWALESKI WALLACE, *The British Slave Trade and Public Memory*, New York-Chichester, Columbia University Press, 2006, pp. 179-206.

⁸² Nel 1721 Montesquieu segnalava che sovrani e capi di villaggi africani «vendent leurs sujets aux princes d'Europe, pour les porter dans leurs colonies en Amerique»: ma spendeva questo riferimento solo per commentare lo spopolamento della costa guineana (*Lettres persanes*, CXIX).

⁸³ «Personne n'ignore qu'on les achete de leurs princes» (vol. 16, p. 532; la voce si può leggere anche online nell'*Edition Numérique Collaborative et Critique* a cura dell'Académie des sciences dell'Institut de France: <https://enccre.academie-sciences.fr/encyclopedie/article/v16-1600-5/>).

⁸⁴ D.B. DAVIS, *op. cit.*, p. 416.

dell'Illuminismo»⁸⁵, pur affermando che «tutti gli uomini nascono liberi e indipendenti», e che «la schiavitù è contro il Diritto naturale»⁸⁶, adottò posizioni molto ambivalenti, ora riconoscendo il valore economico degli schiavi, ora accettando antiche formulazioni, come la teoria climatica, che alimentavano le ideologie protorazziste sull'inferiorità umana degli africani. Il pensiero di Montesquieu presentava tali e tante ambivalenze da essere applicato da vari autori sette-ottocenteschi (come Gordon Turnbull, Edward Long, Thomas R.R. Cobb, Edmund Burke) alla difesa del diritto allo schiavismo, col sostenere che le nozioni europee di libertà e giustizia erano valide, ma applicabili solo in Occidente. Distorcendo i discorsi di Montesquieu si poteva arrivare ad affermare che i neri acquistati in Africa non venivano schiavizzati dagli europei perché, per ragioni inerenti alla storia e alla politica africana, erano già schiavi; e perfino che l'Africa era talmente tirannica che, a diventare schiavo in America, un africano aveva tutto da guadagnarci⁸⁷.

Anche altre posizioni illuministe si sarebbero dimostrate rischiose per il loro possibile uso filo-schiavista. Come ha mostrato lo storico americano David Brion Davis, il primo studioso ad affrontare estesamente l'argomento, nel pensiero di Rousseau il paradigma della Volontà generale poteva essere usato a giustificazione dello schiavismo⁸⁸. Altrettante incognite presentavano sia le ricerche anatomiche del naturalista Buffon, sia l'atteggiamento eurocentrico dell'amico-nemico scozzese di Rousseau, David Hume, circa lo svantaggio culturale degli africani⁸⁹. Perfino la posizione personale di Voltaire sulla schiavitù è stata considerata equivoca: il filosofo viene imputato di aver scritto una lettera a supporto della tratta, e di credere nell'inferiorità dei neri⁹⁰.

Di varie debolezze scientifiche, incoerenze teoriche, soluzioni di compromesso con lo *status quo*, approfittò l'influente Edward Long, che oltre a essere stato governatore della Giamaica (e poi arbitro dei contenziosi giuridici nelle colonie americane) si propose ambiziosamente come storico, a tutto vantaggio della causa schiavistica. Tra gli argomenti sostenuti nei tre volumi della sua *History of Jamaica* (1774), oltre ad appellarsi al diritto allo schiavismo in continuità con la servitù medievale, Long chiamava in causa la sua necessità per la sopravvivenza delle colonie americane. La tesi, purtroppo, era avvalorata anche dalla voce *Nègres* dell'*Encyclopédie* che, «rammaricandosi per lo stato delle cose, designa gli schiavi presenti in America, di cui sfortunatamente non si può fare a meno poiché i bianchi non sopportano il clima dei tropici»⁹¹. Ma Long giungeva anche ad alterare le sue fonti. Proclamava l'inferiorità umana degli africani neri strumentalizzando le tesi di Hume «sui neri ritenuti incapaci di procedere sulla strada del perfezionamento, dimenticando però di segnalare l'aperta avversione del filosofo scozzese verso lo

⁸⁵ D.B. DAVIS, *op. cit.*, p. 403.

⁸⁶ *Pensées*, in M.A. MASSON (a cura di), *Œuvres complètes de Montesquieu*, t. II, Paris, Nagel, 1950, pp. 57-59.

⁸⁷ D.B. DAVIS, *op. cit.*, pp. 395-398 e n. 12. Il fatto che spesso Montesquieu si esprimesse in stile satirico complicò ulteriormente la situazione, facendo scambiare alcune sue battute iper-razziste, coniate in amor di paradosso, per oro colato (ivi, p. 403). Ciò accadeva in particolare nel libro XV, cap. V, di *L'Esprit des lois*, componendo, in chiave di antifrasi e di ironia, un discorso intessuto di cliché razzisti (A. LAFONT, *op. cit.*, pp. 51-52).

⁸⁸ Per altre contraddizioni insite nel pensiero di Rousseau sulla libertà e sullo stato servile, cfr. ivi, p. 415.

⁸⁹ «Per Buffon, come per molti teorici del XVIII secolo, l'uomo bianco rappresentava la norma umana, il Nero la deviazione [...] come risultato di cause climatiche e chimiche» (ivi, pp. 456-457).

⁹⁰ Ivi, p. 392 n. 2, con rimando a E.D. SEEGER, *Anti-Slavery Opinion in France During the Second Half of the Eighteenth Century*, Baltimora, The John Hopkins Press, 1937, pp. 65-66.

⁹¹ A. MICHEL, *Il bianco e il negro. Indagine storica sull'ordine razzista* (ed. it. di Ead., *Un monde en nègre et blanc. Enquête historique sur l'ordre racial*, Paris, Seuil, 2020), Torino, Einaudi, 2021, p. 117. Stranamente, il libro della Michel non cita mai Edward Long e le sue argomentazioni.

schiavismo», e manipolando i dati offerti da Buffon «sulle somiglianze anatomiche tra gli scimpanzé e la specie umana – tacendo però sulle conclusioni del *philosophe* a favore del monogenismo e di una netta distinzione scientifica tra uomini e scimmie»⁹². Di fatto, la fortuna della *History of Jamaica* fornì una strenua difesa alla prosecuzione della tratta atlantica, e aprì la strada al razzismo più fanatico e violento, utilizzando una forma di manipolazione retorica “per omissione” (quella che gli anglosassoni definiscono *cherry picking*) delle tesi di filosofi e scienziati vicini all’Illuminismo.

Ovviamente nessuno nega o ignora le positive influenze illuministe, sia pur indirette, sull’affermazione delle tesi antischiaviste, sui discorsi di denuncia della diaspora forzata degli africani e del sistematico calpestamento dei loro diritti. Ma la manipolazione dei discorsi era sempre in agguato, approfittando di certe *défaillances* degli impianti teorici; né giovavano le incertezze e contraddizioni presenti nella coscienza stessa di molti pensatori. Peraltro, il nuovo razionalismo avviato dalla scienza illuminista generò anche un tragico paradosso: mentre sganciava in modo finalmente efficace l’antropologia da ogni assunto teologico, agevolava indirettamente la nascita delle teorie scientifiche (o sedicenti tali) a sostegno dell’inferiorità razziale. Per fortuna, a controbilanciare il paradosso, parallelamente alla formazione delle basi pseudo-scientifiche del razzismo correva la positiva evoluzione delle campagne abolizioniste, che dalle formulazioni illuministe dei diritti universali traevano linfa vitale. Ma anche queste, come vedremo, soffrivano di contraddizioni interne, ereditate da quelle dei discorsi antischiavisti, e dure a morire. La storia culturale fornita dagli eventi, da iniziative e posizioni personali e collettive, e dalle modalità retoriche e dialettiche della loro presentazione, ci mette in guardia dal prendere alla lettera definizioni *in progress* come “antischiavismo”, “abolizionismo”, “universalismo”, essenzializzando il magma delle sensibilità e delle idee.

Innanzitutto, nello storico dibattito sullo schiavismo - che include la filosofia dell’Illuminismo ma la precede, e prosegue poi anche oltre la sua conclusione -, una corretta collocazione di testi e contesti, consapevole delle problematiche che vi sono connesse, dovrebbe astenersi da ogni stretta e fallace dicotomia. Come dimostrano i numerosi esempi, sia storici o filosofici che di pura *fiction*, fin qui raccolti, il quadro epistemico generale appare assai più intricato di quanto simili nozioni possano suggerire. C’è poi il problema della modulazione delle idee, che può aprire a discorsi alternativi, ma anche consentire manipolazioni retoriche. Da un lato interviene l’uso fallace e perverso del mero sofisma, ben esemplificato dalle false argomentazioni di Edward Long, poi ripreso e diffuso da chiunque difendesse la tratta schiavistica; dall’altro cogliamo le stimolanti contraddizioni che nella vicenda narrata da Aphra Behn in *Oroonoko* costituiscono un implicito invito a liberarsi da artificiali antinomie di tipo binario, rinunciando a essenzializzare retoricamente quanto è “pro” e quanto è “contro”.

I testi schiavisti si servono strumentalmente delle dicotomie più rigide: opposizioni concettuali quali bianco/nero, umano/disumano, cristiano/pagano, razionale/emotivo, civilizzato/barbaro, e così via. Questo sistema binario, intrinsecamente gerarchico, è funzionale a costruire l’identità del soggetto colonialista europeo in opposizione

⁹² V. FERRONE, *Il mondo dell’Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Torino, Einaudi, 2019, p. 139. Le tesi di Hume si trovano esposte in una nota alla seconda edizione del suo *Of National Characters*, dove il filosofo inoltre derideva il giamaicano Francis Williams - figlio di due schiavi affrancati, che aveva potuto compiere studi universitari in Inghilterra e che tornato in patria aprì una propria scuola - paragonandolo a un pappagallo (S. SETH, *Materialism, Slavery, and The History of Jamaica*, in «Isis», 115, 2014, pp. 765, 769-770).

all'“Altro”. Ma la logica binaria può incrinarsi sotto il peso delle sue stesse ambivalenze, come hanno insegnato varie correnti del post-strutturalismo. Quella logica l'ha da tempo smontata, ad esempio, la filosofia di Jacques Derrida, mostrando che i termini opposti non hanno autonomia ma si costruiscono l'uno in relazione all'altro, e introducendo la nozione di *différance* [sic: nella resa italiana *differanza*], un gioco del differire e rinviare che rende instabile ogni significato⁹³. Smantellare le opposizioni binarie che strutturano il pensiero occidentale ha lo scopo di rivelare che i termini sono interdipendenti, e consente di analizzare le strutture di potere e i presupposti che vi sono nascosti. Lo strumento metodologico formulato da Derrida è quello della decostruzione, basata su uno sguardo critico alle relazioni fra un testo e il suo significato, mettendovi in luce gli impliciti giudizi di valore, le tensioni e le contraddizioni interne, e facendo emergere una nuova possibilità di lettura, un senso “terzo” che sfugge al controllo del sistema concettuale.

Il pensiero post-coloniale non sempre si è giovato delle pratiche decostruttive. Ad esempio, Edward Said, nella sua analisi del discorso coloniale, ha trattato in *Orientalism*⁹⁴ l'artificiosa costruzione identitaria dell'“Altro” da parte dell'Occidente; ma la sua critica, pur restando per molti versi fondamentale, parte da una visione binaria e dicotomica (la tradizionale opposizione Oriente/Occidente), senza realmente decostruirla. A Derrida ha invece attinto Homi Bhabha per criticare radicalmente il pensiero binario tramite l'elaborazione di alcuni concetti innovativi, quali *mimetismo*, *ibridazione*, “terzo spazio” e *ambivalenza culturale*.

Tramite questi concetti Bhabha applica la *différance* alla cultura e all'identità, evidenziando l'instabilità di categorie binarie quali colonizzatore/colonizzato, bianco/nero, occidentale/orientale e come esse si decostruiscano nel contatto coloniale, dove le differenze vengono negoziate. I testi coloniali e le rappresentazioni dell'Altro non riflettono mai fedelmente la realtà, perché sono pieni di fantasie, proiezioni, timori, come anche Said aveva sottolineato; e possono essere letti contro il loro intento originario, rivelando le contraddizioni interne del potere, come ha insegnato un altro maestro post-strutturalista, Michel Foucault⁹⁵. A lui Bhabha attinge il concetto che i testi rivelino contraddizioni interne che ne minano l'autorità, e l'applica al discorso coloniale per dimostrare l'ambivalenza e l'instabilità del potere che esso esprime. Il discorso coloniale pretende di essere coerente e dominante, ma il suo carico di ambivalenze e paure nei confronti dell'Altro lo costringe a ripetere e imitare continuamente sé stesso per mantenere il potere. Proprio da questa ripetizione nascerebbe, secondo Bhabha, lo scarto, l'errore, la sovversione.

Ma per minare l'autorità dei testi e delle idee repressive esiste anche un metodo più tradizionale: ribaltare gli argomenti altrui, ricorrendo a strumenti retorici per loro natura sovversivi. Come l'ironia, magari affidata a quel vero e proprio contropotere discorsivo che può essere svolto dalle immagini. O validi alleati dell'ironia, quali il paradosso e

⁹³ Derrida intraprese quest'avventura teorica criticando, da un lato (in *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967; ed. it. *Della grammatologia*, Milano, Jaca Book, 1969), le dicotomie rigide e le coppie oppostive tradizionali della metafisica, quali presenza/assenza, bene/male, maschile/femminile, ma mettendo parallelamente in discussione, nella raccolta *L'écriture et la différence*, basata sulla critica del logocentrismo (Paris, Seuil, 1967; ed. it. *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi, 1967), altre dicotomie - quali voce/scrittura, interiorità/esteriorità, naturale/culturale, identità/differenza - che riguardano l'intera struttura del pensiero occidentale, il modo in cui esso produce il senso.

⁹⁴ E.W. SAID, *Orientalism: West Conceptions of the Orient*, New York, Pantheon Books, 1978; ed. it. *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Torino, Einaudi, 1991).

⁹⁵ H. BHABHA, *The Location of Culture*, Abingdon-New York, Routledge, 1994, rist. 2004, pp. 95-112.

l'antinomia. Con essi è possibile sfruttare quella che Foucault ha definito, in *La volontà di sapere*, la «polivalenza tattica dei discorsi», grazie alla quale è possibile decostruire e ribaltare ogni discorsività correlata a un potere⁹⁶. E proprio tramite questi strumenti si avviò, nel corso del Settecento, un processo attivo di risignificazione delle narrazioni ufficiali e dei discorsi dominanti, di segno opposto a quello che dal ritratto di Tiziano di Laura Dianti aveva portato alle rappresentazioni reificate e animalizzate degli schiavi africani.

Particolarmente efficaci si rivelarono le tattiche controdiscorsive di natura sintetica e salace attivate tramite lo strumento della satira, in grado di sferzare le coscienze in modo obliquo, prendendo come obiettivo, ad esempio, gli epifenomeni della mentalità schiavistica, che poteva essere attaccata nei suoi riflessi sulla vita quotidiana dell'aristocrazia. Queste tattiche si affermano soprattutto durante il Settecento, quando l'uso degli africani come meri emblemi dell'accumulazione di ricchezze europee e di *status symbols* tipicamente britannici comincia a essere sistematicamente deriso. Dobbiamo agli scritti dei grandi moralisti e satiristi inglesi – come Jonathan Swift, Alexander Pope, Henry Fielding – la creazione di una nuova tradizione letteraria attorno ad alcuni spunti già occasionalmente apparsi durante l'ultimo quarto del Seicento, criticando ogni moda legata a inedite stravaganze, e ridicolizzando la brama per i beni di lusso, schiavi domestici inclusi. Ma un icastico correlato visuale si manifestava nell'opera pittorica e grafica di William Hogarth, che secondo Catherine Molineux anticipava nei quadri e nei disegni, così come negli scritti che ci ha lasciato, quella «trasformazione della moda degli schiavi nella moda della schiavitù» che sarebbe diventata un ulteriore bersaglio a disposizione degli argomenti antischiavisti e abolizionisti⁹⁷.



Fig. 18. William Hogarth, *A Harlot's Progress*, n. 2 (1732), Londra, Buckingham Palace, Royal Collection Trust

⁹⁶ Cfr. M. FOUCAULT, *La volontà di sapere. Storia della sessualità 1* (ed. it. di ID., *La volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976), Milano, Feltrinelli, 1978, 22ª ed. 2020), pp. 89-91 e *passim*.

⁹⁷ C. MOLINEUX, *Hogarth's Fashionable Slaves*, cit., p. 515.



Fig. 19. William Hogarth, *Taste in High Life* (ca. 1742), già Londra nella Iveagh Collection

Sotto il profilo retorico, in Hogarth si può cogliere un brillante ribaltamento controdiscorsivo della più fatua mentalità schiavistica. Egli riprende la rappresentazione di fanciulli neri, cagnolini e scimmiette come segni intercambiabili e reciprocamente dialoganti di oggetti di rappresentanza e di lusso, con la reificazione e l'animalizzazione degli schiavi marcate dai consueti contrassegni infantilistici o buffoneschi, ma ne modifica la funzionalità discorsiva per farne strumenti di una critica spietata alla frivola superficialità delle loro padrone aristocratiche o borghesi, che rivestono i propri giocattoli biologici di panni ridicolmente lussuosi, e li trattano con imbarazzante condiscendenza pseudo-materna (si vedano la seconda litografia della serie *A Harlot's Progress*, del 1732 [Fig. 18], e il dipinto *Taste in High Life* di circa dieci anni dopo [Fig. 19]).

Con Hogarth, grazie all'immediatezza della satira visuale, il discorso antischiavista comincerà a incidere sulle coscienze in una prospettiva più vasta di quella concessa alla circolazione di testi prodotti da teologi, missionari, ideologi, filosofi, indicando una strada per forgiare nuove opinioni collettive.

Fu anche grazie a questi apporti che si avviò in Inghilterra, nel corso del Settecento, un lungo processo dialettico in grado di sviluppare una vasta attività critica in grado di agire a vari livelli nella cultura dell'epoca, tramite tattiche capaci di supportare le teorie e le ideologie più sofisticate. Il fatto che lusso e potere generati dalla tratta corrompano la virtù dei cittadini, come segnalato dalla satira, è un argomento che viene assorbito da Montesquieu e da Rousseau. Le crudeltà inflitte agli schiavi generano solidarietà ed empatia verso le vittime quando Diderot, prima ancora di comporre il *Trattato sulla tolleranza* e il *Dizionario filosofico*, le trasfigura in una narrazione. Il suo personaggio Candide piangerà quando, arrivato in quello stesso Suriname dove l'Oroonoko di Aphra Behn era stato fatto a pezzi, ha occasione di parlare con un giovane nero a cui avevano tagliato un braccio e una gamba: nel lucido discorso del giovane, quello era il prezzo che si pagava per assicurare agli europei lo zucchero che essi tanto amavano.

Discorsi come questi si riveleranno utilissimi anche nel preparare l'opinione pubblica e la gente comune alle mozioni abolizioniste che già circolavano nel dibattito ideologico, nella politica, nella filosofia e nell'arte. Attorno al 1770, sulla scia di quanto seminato da Hogarth e dai satiristi inglesi, anche la pubblicistica popolare, in Inghilterra come in Francia, cominciò a denunciare diffusamente il prezzo di lacrime e sangue pagato per l'ostentazione europea del lusso⁹⁸. Anche se isolatamente anticipata cent'anni prima da *Oroonoko*, è in questo periodo che trova sviluppo presso i narratori europei una folta letteratura sugli schiavi africani (a partire dal racconto *Zimeo* di Saint-Lambert, del 1765-70 circa) che continuerà a svilupparsi durante i primi decenni dell'Ottocento (ad esempio col romanzo *Bug Jargal* di Victor Hugo, sottotitolato *La rivolta dei negri a San Domingo*, del 1818), attorno a un nuovo *leit-motiv*: «il rifiuto degli schiavi di accettare la loro condizione, la loro affermazione del diritto di essere liberi, che si manifestava nella loro propensione a fuggire»⁹⁹, o a ribellarsi. In questo processo alcune espressioni culturali e artistiche si assumono così il compito di entrare attivamente nei discorsi che sono alla base del riconoscimento della pari dignità umana dei popoli extraeuropei, dell'affermazione delle politiche antischiaviste e anticolonialiste, e più in generale della difesa dei diritti fondamentali e inalienabili dell'uomo senza distinzioni razziali: il fondamento stesso del pensiero illuminista, che ne risulta consolidato e propagato nei suoi principi fondamentali. Grazie al loro specifico potenziale comunicativo, il mondo delle rappresentazioni narrative e iconografiche apporta – dopo le contraffazioni introdotte da van Dyck e le ambiguità di Southerne – un fondamentale contributo antirazzista e antischiavista.

Sotto le maschere

In questa vivace temperie critica, animata anche dai discorsi tangenziali diffusi attraverso *media* alternativi e popolari, si cominciano ad affermare, in Inghilterra, intraprendenti abolizionisti neri, tutti ex schiavi africani, che produssero scritti importanti e influenti durante l'ultimo ventennio del Settecento. Tra questi bisogna ricordare almeno Quobna Ottobah Cugoano e Olaudah Equiano, ma anche il compositore Ignatius Sancho, autore di un importante epistolario¹⁰⁰.

Quobna Ottobah Cugoano nacque sulle coste dell'attuale Ghana e fu portato schiavo prima nelle Indie Occidentali, poi in Inghilterra, dove il suo padrone lo affrancò ed egli poté entrare al servizio di Richard Cosway, pittore della corte del principe di Galles, diventando un leader della propria comunità. Cugoano pubblicò nel 1787 un libro abolizionista nel quale teorizzava il dovere morale degli schiavi a opporre resistenza, e dichiarava tutti gli inglesi corresponsabili dell'oppressione degli africani (ne spedì copie a varie personalità politiche, inclusi il re Giorgio III e il principe di Galles). Nato in Nigeria attorno al 1745, ma rapito da piccolo e trasportato dapprima nei Caraibi e poi a

⁹⁸ D.B. DAVIS, *op. cit.*, p. 411 e n. 57.

⁹⁹ M. DUCHET, *Reactions to the problem of the slave trade: an historical and ideological study*, in *The African slave trade from the fifteenth to the nineteenth century: Reports and papers of the meeting of experts organized by Unesco at Port-au-Prince, Haiti, 31 January to 4 February 1978*, vol. 2 di *General history of Africa: Studies and documents*, Paris, The United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization, 1979, p. 41.

¹⁰⁰ La bibliografia storico-critica su queste figure è in continua crescita, ma per stringate ed esaurienti sintesi biografiche ci si può affidare alla storia degli africani neri in Gran Bretagna di P. FRYER, *Staying Power: The History of Black People in Britain*, London, Pluto Press, 1984 (rist. 2010), pp. 89-112.

Londra, dove imparò a leggere, Olaudah Equiano - noto anche col suo nome europeo di Gustavus Vassa - divenne il primo leader politico della comunità nera inglese, girò mezzo mondo, e mise la sua intraprendenza e le sue capacità oratorie al servizio della causa abolizionista, sorretta dal 1787 da un nascente movimento radicale. Equiano collaborò con Cugoano e pubblicò nel 1789 (l'anno della Dichiarazione dei diritti dell'uomo) la propria autobiografia, che raggiunse un vasto pubblico e fu incessantemente ristampata. Ignatius Sancho, nato su una nave negriera, fu portato in Inghilterra a due anni, dove divenne un protetto del duca di Montagu, si alfabetizzò da autodidatta, lesse i libri regalatigli dal duca e scrisse poesie, due lavori teatrali, un testo di teoria musicale, diventando amico di Samuel Johnson e Laurence Stern. Oltre a decine di composizioni, Sancho fu autore di una raccolta di lettere che, pubblicate nel 1782 due anni dopo la sua morte, furono un grande successo editoriale.

Pare che Richard Cosway si fosse molto affezionato a Cugoano quand'era suo domestico, e l'avrebbe poi supportato nel suo attivismo antischiavista. L'artista ci ha lasciato un'incisione che inserisce l'africano in un "ritratto triplo" di famiglia, ma che a uno sguardo distratto potrebbe richiamare lo stereotipo della rappresentazione dello schiavo devoto e della padrona indifferente (Fig. 20).



Fig. 20. Richard Cosway, *Richard e Maria Cosway, e Ottobah Cugoano* (1784), New Haven. Yale Centre for British Art.

L'opera risale al 1784, quando Cugoano era stato appena assunto dal pittore; il collaboratore è raffigurato in piedi, di fianco alla coppia seduta sotto un albero, in un magnifico giardino. Con un leggero inchino egli coglie grappoli d'uva da un tralcio di

vite e li offre su un vassoio alla moglie del padrone, che distrattamente allunga la mano a prenderne uno mentre è voltata dall'altro lato, verso il marito, il quale tiene una mano sulla mano di lei mentre guarda davanti a sé, rapito da una delle sue fantasie. Ma l'immagine raffigura sostanzialmente una coppia felice, richiamando solo superficialmente lo stereotipo figurativo di cui abbiamo tracciato la persistenza. La figura di Ottobah non vi appare minuscola, ma quasi sovrasta la coppia seduta; e soprattutto, diversamente dai precedenti iconografici sei-settecenteschi, egli sorride. È servitore, ma non schiavo; la sua presenza si armonizza nell'edificante quadretto; la dimensione familiare in cui s'inserisce non ha un tono arrogante, ma affettivo. In altri termini, la gerarchia che egli sta accettando è di classe, non di razza. Questo è quanto ci viene restituito dall'immagine creata da un europeo amichevole nei confronti di un liberto africano: la "distanza nelle prossimità" viene negoziata, si fa più intima.

Nell'influente epistolario di Sancho il compositore ha invece restituito il punto di vista di chi, nel suo iniziale stato servile, aveva avuto occasione di osservare da vicino i vizi e le dissolutezze delle classi alte occidentali¹⁰¹: le critiche di Hogarth e dei satiristi inglesi vi trovano un importante riflesso esperienziale. Nel suo stile garbato e perfino autoironico egli si esprimeva contro i peggiori pregiudizi sui neri, ricordava le sofferenze degli schiavi, si diceva consapevole dello schiavismo in Africa ma rimproverava i bianchi di supponenza e di abusi, incoraggiava i propri amici a leggere e scrivere, e si autodefiniva come un semplice "ospite" della civiltà britannica. Nella prima di numerose lettere inviate a Laurence Sterne gli chiedeva di prendere posizione circa il trattamento degli schiavi nei Caraibi, e il successo editoriale dell'epistolario fece di lui, per il movimento abolizionista, l'epitome delle qualità intellettuali e artistiche dei neri.

Tuttavia queste due eminenti figure, Cugoano e Sancho, non sono state esenti da critiche da parte degli storici culturali della diaspora. A Cugoano è stato imputato un cedimento verso la gerarchia imperiale, quando proponeva agli inglesi come soluzione di «sostituire la tratta schiavistica con il commercio in beni non umani», che sarebbe stato comunque un elevato "ornamento" per la Gran Bretagna, aggiungendo anche, forse un po' servilmente, che ciò avrebbe portato affetto e collaborazione da parte dei lavoratori africani¹⁰². Anche Sancho, che non fu mai un attivista, è stato biasimato come ossequioso e assimilazionista¹⁰³, e gli è stato rimproverato di aver commerciato in zucchero e in tabacco - prodotti provenienti dal lavoro degli schiavi africani nelle Americhe - e di aver usato un biglietto da visita che ne ritraeva la raccolta¹⁰⁴. Ma la complessa personalità di Sancho emerge forse più pienamente dalle sue ambizioni teatrali. Egli era attratto dal personaggio comico di Mungo in *The Padlock* (di cui diciamo più avanti)¹⁰⁵; e nell'epistolario esprime addirittura il desiderio di interpretare sulle scene il ruolo di Oroonoko¹⁰⁶, a dispetto delle contraddizioni insite nella tradizione del testo. Ci teneva talmente che negli anni Sessanta riuscì a realizzare questo suo desiderio,

¹⁰¹ S.D. SCHOTLAND, *Africans as Objects: Hogarth's Complex Portrayal of Exploitation*, in «Journal of African American Studies», 13, 2, 2009, p. 156.

¹⁰² C. MOLINEUX, *Face of Perfect Ebony*, cit., p. 515.

¹⁰³ S. SANDHU, *Ignatius Sancho: An African Man of Letters*, in ID., R. KING, J. WALVIN, J. GIRDHAM (a cura di), *Ignatius Sancho: An African Man of Letters*, London, National Portrait Gallery Publications, 1997, pp. 49, 56-57, 65-69; J. WALVIN, *Ignatius Sancho: The Man and His Times*, ivi, pp. 100-105.

¹⁰⁴ R. KING, *Ignatius Sancho and Portraits of the Black Élite*, ivi, p. 37; J. WALVIN, *op. cit.*, p. 97.

¹⁰⁵ J. WRIGHT, *Ignatius Sancho (1729-1780), African Composer in England*, in «The Black Perspective in Music», 7, 2, autunno 1979, p. 139.

¹⁰⁶ V.M. VAUGHAN, *op. cit.*, p. 163.

reprimendo l'imbarazzo indotto dalla sua pronuncia blesa¹⁰⁷. Evidentemente anche Sancho, come il principe Fante protetto dal conte di Halifax, doveva trovare elementi di immedesimazione e di commozione in quel testo teatrale così contraddittorio e controverso. Vedersi rappresentati – o addirittura rappresentarsi in prima persona – costituiva evidentemente un valore, per i principali esponenti neri della causa abolizionista: un altro modo di accorciare le distanze.

Nel caso di Equiano, però, l'impegno antischiavista e abolizionista degli africani affrancati e divenuti attivisti o ideologi è stato considerato passibile di più gravi contraddizioni, o quanto meno di impegnative negoziazioni con lo *Zeitgeist*. Sebbene la sua opera offra una preziosa narrazione di prima mano sulla tratta transatlantica e la condizione dello schiavo, molti studiosi¹⁰⁸ si sono sentiti disturbati dal suo lavoro sulle navi della tratta, che implica l'accettazione dell'istituto della schiavitù in Africa, deducendone un suo diretto o indiretto supporto alla colonizzazione africana, e denunciandone le incoerenze discorsive.

Ne è derivata una messa in questione della reale personalità di Equiano, e della sua stessa identità: questione già implicita nel suo doppio nome, Equiano/Vassa, e che ha ossessionato i suoi critici moderni¹⁰⁹. Alcuni hanno parlato di una sua identità liminale, o fratturata; ma George Boulukos ha preferito indagare l'interrelazione tra le *due* sue identità: l'identificazione progressiva (benché critica) con gli inglesi, e il senso di fratellanza con l'etnia Igbo da cui proveniva (pur nella negazione di ogni identità panafricana). Nel capitolo in cui racconta il suo battesimo e l'adozione della religione cristiana, comunicando il proprio senso di devozione, felicità e illuminazione, egli adotta il linguaggio e i codici culturali del padrone coloniale, e in superficie sembra aderire al modello europeo dell'"uomo civile". Tuttavia, questa adesione è strategica: presentandosi come cristiano, razionale ed educato, Equiano può smontare dall'interno le giustificazioni schiaviste.

Gary Gautier ha prudentemente proposto una lettura del suo abolizionismo come discorso riformista, più che rivoluzionario¹¹⁰. Ma parecchi altri studiosi, molti dei quali africani, vi hanno riconosciuto un artificio discorsivo - che non esclude le altre interpretazioni, anzi, potrebbe inglobarle in un unico assunto - equivalente all'indossare una sorta di *maschera*. Tramite quella schermatura, si è detto, Equiano poteva lanciare e rendere accettabili, persuasivi, condivisibili i propri messaggi abolizionisti¹¹¹, presentandosi come un africano che si sentiva profondamente europeo. Si tratta pur sempre di un compromesso. Franz Fanon l'avrebbe forse definita una "maschera bianca", rispecchiante il trauma identitario del colonizzato che interiorizza la visione della propria inferiorità espressa dal colonizzatore, in una sorta di nevrosi¹¹². Ma la maschera indossata

¹⁰⁷ Per questa notizia cfr. H. MARSHALL, M. STOCK, *Ira Aldridge: The Negro Tragedian*, Carbondale, Southern Illinois University Press, 1968, pp. 54-55.

¹⁰⁸ Una rassegna bibliografica in G.E. BOULUKOS, *op. cit.*, p. 251 n. 7.

¹⁰⁹ Anche su questo tema G.E. BOULUKOS offre una rassegna bibliografica: *ivi*, pp. 250 n. 3, 252 n. 18.

¹¹⁰ G. GAUTIER, *Slavery and the Fashioning of Race in Oroonoko, Robinson Crusoe, and Equiano's Life*, in «The Eighteenth Century: Theory and Interpretation», 42, 2, 2001, p. 174. Cfr. *ivi*, pp. 170 (Gautier ricorda che la famiglia di Equiano possedeva schiavi), e 178 nn. 33-35 per i riferimenti bibliografici ai tentativi critici di ridefinire la sua identità. Una vastissima bibliografia generale su Equiano è stata compilata da Paul E. Lovejoy (<<https://www.equianosworld.org/bibliography.php>>).

¹¹¹ M.N. EKE, *(Re)Imagining Community: Olaudah Equiano and the (Re)construction of Igbo (African) Identity*, in C.J. KORIEH (a cura di), *Olaudah Equiano & the Igbo World*, Trenton (NJ), Africa World Press, 2009, pp. 23-24 e 42-43 n. 2.

¹¹² F. FANON, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil, 1952; ed. it.: ID., *Pelle nera, maschere bianche*, Pisa, ETS, 2015.

da Equiano – coscientemente o istintivamente, poco importa – mi sembra anticipi piuttosto il concetto di *double consciousness* poi teorizzato all’inizio del Novecento da W.E.B Du Bois, sociologo, storico e attivista statunitense che fu tra i primi intellettuali afroamericani a conseguire un dottorato a Harvard. In quella duplicità della coscienza Du Bois riassumeva la condizione psicologica e sociale di chi vive tra due identità, quella nera, e quella bianca occidentale, dove la frattura dell’Io può anche trasformarsi in una forma di consapevolezza superiore, una forza critica e creativa¹¹³.

Costruendo una tattica – pur molto criticata – intesa a negoziare il proprio messaggio, Equiano ha in fondo operato un ribaltamento delle presentazioni dei paggi neri prodotte da schiavisti e arricchiti, che li travestivano da oggettini eleganti, e che i pittori, sulla scia di van Dyck, restituirono “mascherandoli” da famuli minuscoli, trepidanti e devoti. La sua maschera Equiano se l’era deliberatamente scelta, e se ne serviva come uno strumento persuasivo. È l’estrema manifestazione di quell’ambivalenza su cui ha poi insistito Homi Bhabha, laddove l’identità postcoloniale si forma nello “spazio intermedio” tra culture, e che può rivelarsi produttiva per una giusta causa: quando la cultura imposta dal potere coloniale viene imitata o tradotta nei contesti locali, qualcosa sfugge al controllo, e si ha una sovversione di quel potere. Nell’imperfetta imitazione (*mimicry*) da parte del colonizzato si apre uno spazio di resistenza, di sabotaggio del discorso coloniale¹¹⁴. Anche i concetti di ibridazione culturale e di spazio interstiziale elaborati da Bhabha si prestano a chiarire la presenza di certi nodi, e a scioglierli. Nel “terzo spazio” culturale¹¹⁵ che Equiano – e tanti come lui – va a occupare, egli non è più l’“africano pagano”, ma neppure semplicemente un “inglese cristiano”. La sua identità è ibrida, forgiata nel trauma della schiavitù, nel viaggio, nella conversione e nell’istruzione. In questo spazio ibrido, Equiano costruisce una soggettività nuova, che non rientra nei binarismi bianchi/neri, civilizzati/barbari. La sua autobiografia costituisce un buon esempio di ibridazione culturale in quanto adotta forme discorsive occidentali per trasmettere un’esperienza africana, e una denuncia della tratta: in questo senso, una “maschera bianca” sul volto e sui discorsi di un nero. Altrettanto faceva Sancho nelle sue composizioni musicali, corrette ma convenzionali (e senza la minima traccia di musicalità africana), e nelle sue passioni teatrali, oscillanti fra la drammatizzazione romantica ed eroica e l’autoparodia.

Una tardiva ma esemplare narrazione della tratta dall’Africa si concluderà denunciando quella maschera, quando è frutto di tragedia, colpa e sconfitta. Vide la luce in Francia all’indomani dell’Illuminismo: un periodo molto delicato, quando la deportazione di africani, proibita nel paese nel 1815, era tuttavia ancora tollerata, e si svolgeva eludendo gli incrociatori inglesi che sorvegliavano la costa del Golfo di Guinea. Si tratta di *Tamango*, un racconto, pubblicato nel 1829 da Prosper Mérimée, all’epoca ventiseienne, e considerato dalla critica come «la più importante rappresentazione della tratta schiavistica in lingua francese, e forse la rappresentazione in assoluto più influente», in

¹¹³ W.E.B. DU BOIS, *The Souls of the Black Folks: Essays and Sketches*, Chicago, A.C. McClurg & Co., 1903. Il concetto di *double consciousness* è stato poi rielaborato da Henry Louis Gates Jr., uno dei massimi studiosi afroamericani delle retoriche sviluppate dagli afrodiscendenti nella civiltà occidentale, teorizzando la pratica del *Signifyin(g)*, artificio retorico tipico della cultura afroamericana che realizza una risignificazione degli stereotipi americani bianchi, incluse le prese in giro dei neri (H.L. GATES, JR., *The Signifying Monkey: A Theory of African-American Literary Criticism*, New York-Oxford, Oxford University Press, 1988).

¹¹⁴ H. BHABHA, *op. cit.*, pp. 122-129.

¹¹⁵ Per la definizione di “Third Space” cfr. H. BHABHA, *op. cit.*, pp. 53-56.

qualsiasi *medium*, «della tratta francese»¹¹⁶. La vicenda che vi viene svolta possiede un tale potenziale drammatico che nel 1965 il regista americano (ma emigrato in Europa) John Berry ne trasse l'omonimo film con Alex Cressan, Dorothy Dandridge e Curt Jurgens (Fig. 21).



Fig. 21. Locandina del film *Tamango*, di John Berry (1965), liberamente tratto dal racconto omonimo di Prosper Mérimée (1829).

Mérimée non scriveva a casaccio. Si era documentato su alcune credenze africane, come la leggenda del demone Mama-Jumbo (*Maamajombo* o *Mama Dyumbo* in lingua mandinga, *Mumbo Jumbo* nella tradizione afroamericana), che vendica i mariti traditi (Fig. 22)¹¹⁷, e su alcuni precisi aspetti materiali della tratta, che spesso trovarono riscontri anche nell'iconografia: le tecniche africane (diverse da quelle europee) per aggiogare gli schiavi in modo che non fuggissero durante la loro marcia forzata verso le imbarcazioni negriere¹¹⁸ (Figg. 23-24), o il trattamento animalesco che li stipava nelle stive, seduti o distesi corpo a corpo, fin quasi a non potersi muovere (Fig. 25), salvo l'ora d'aria sul

¹¹⁶ C.L. MILLER, *The French Atlantic Triangle: Literature and Culture of the Slave Trade*, Durham, Duke University Press, 2008, p. 179.

¹¹⁷ P. MÉRIMÉE, *Tamango*, tr. it. con testo or. a fronte, Milano, Leone, 2016, pp. 36-39. Gli esegeti di Mérimée non si sono preoccupati di rintracciare le radici etnografiche di questa figura mitologica. *Maamajombo* o *Mama Dyumbo* è un demone mandingo interpretato da una maschera in particolari rituali, intesi a incutere timore nei presenti e ristabilire l'ordine sociale. Il termine mandingo, entrato nelle lingue europee tramite i resoconti dei viaggiatori coloniali, è stato adattato in inglese come "Mumbo Jumbo" e desacralizzato fino a diventare sinonimo di ciarlataneria, discorso incomprensibile, rituale privo di senso. Cfr. A.S. GATSCHET, *Various Ethnographic Notes: African Masks and Secret Societies*, e *Mumbo Jumbo*, in «Journal of American Folk-Lore», 12, 46, 208-209 e 209-211.

¹¹⁸ P. MÉRIMÉE, *op. cit.*, pp. 16-17.

ponte in cui li si costringeva a ballare al suono del violino di un marinaio (Fig. 26), «così come si fanno scalpitare i cavalli imbarcati per una lunga traversata»¹¹⁹.

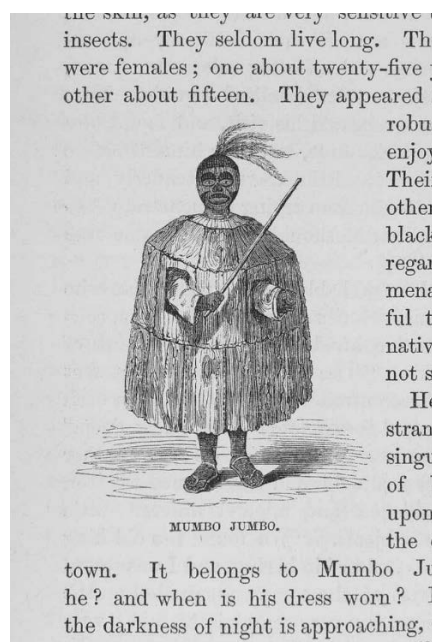


Fig. 22. *Mumbo Jumbo*, da Robert Maxwell Macbrair, *The Africans at Home: Being a Popular Description of Africa and the Africans, condensed from the accounts of African travellers from the time of Mungo Park to the present day*, 2^a ed., Londra, Longman, 1864, p. 52.

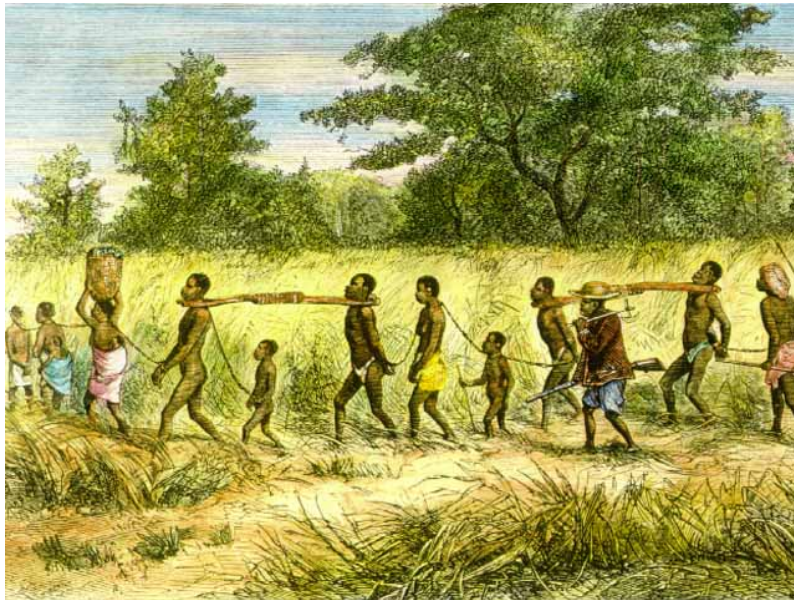


Fig. 23. Africani aggiogati a coppie, incisione su legno (colorizzata), New York, The Granger Historical Picture Archive.

¹¹⁹ Ivi, pp. 34-35.

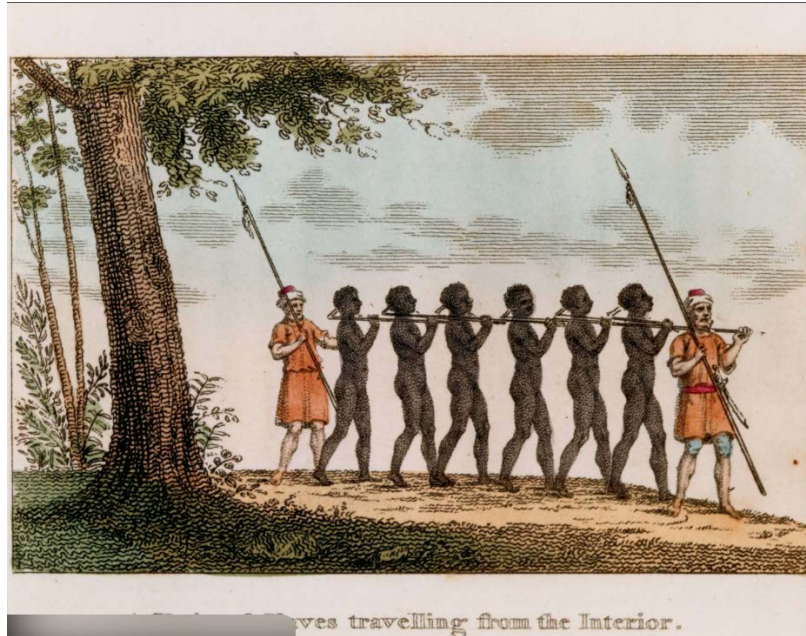


Fig. 24. Frederic Shoberl, *A group of slaves travelling from the Interior*, da Id., *The World in Miniature*, vol. 3, *Africa*, London, R. Ackerman, 1830.

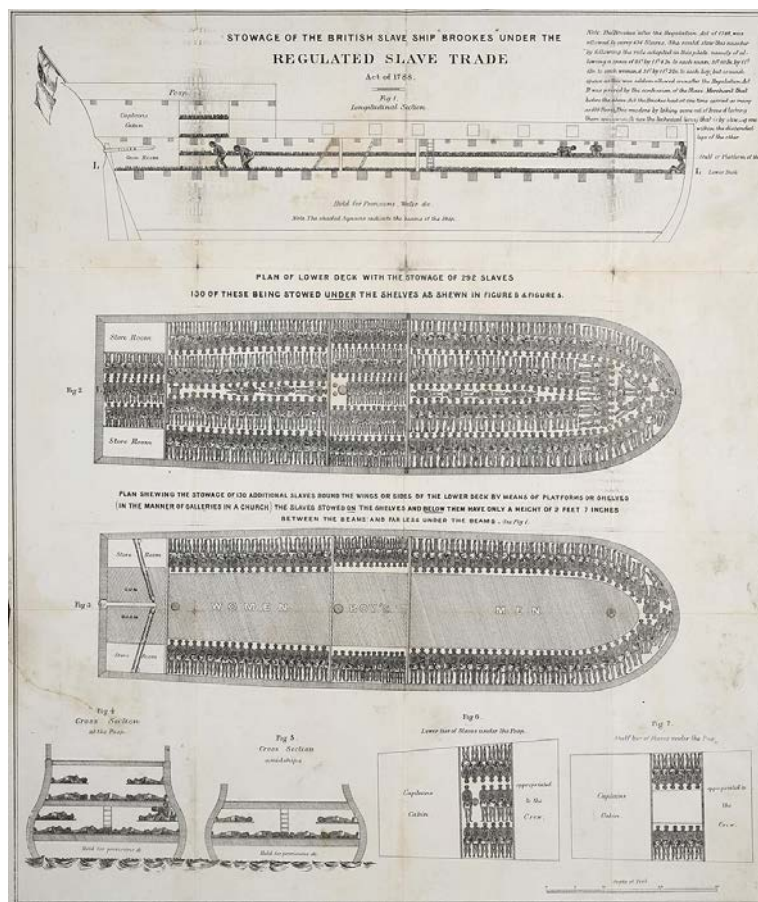


Fig. 25. Piano della nave britannica Brookes di Liverpool, dopo lo *Slave Trade Act* del 1788, che limitava il numero degli schiavi trasportabili in relazione alla cubatura (Londra, British Museum, 2019,7052.1; Washington, Library of Congress, *Prints and Photographs division*, ID cph. 3a34658)



Fig. 26. *Forcing captives to dance* (ca. 1800), New York, The New York Public Library, Schomburg Center for Research in Black Culture, Photographs and Prints Division.

Una volta impostata questa cornice, il racconto si orienta a descrivere in modo scioccante tanto la disumanità degli schiavisti europei quanto la complicità dei mediatori africani, rappresentati dal protagonista. La narrazione insiste anche sulla ferocia degli schiavi ribelli, che dopo aver ucciso tutti i bianchi dell'equipaggio li taglieranno a pezzi, prima di gettarli in mare; e costruisce un'ulteriore tragedia sulla differenza culturale. Rendendosi conto di non essere in grado di guidare la nave, né di interpretare la bussola, gli schiavi infatti, terrorizzati, si ubriacano con l'acquavite trovata a bordo e si stonano a cantare e danzare per giornate intere, mentre i loro feriti muoiono e gli esperti di arti magiche tentano inutili sortilegi, finché molti si suicidano o periscono a forza di bere, altri fuggono su due scialuppe che però affondano.

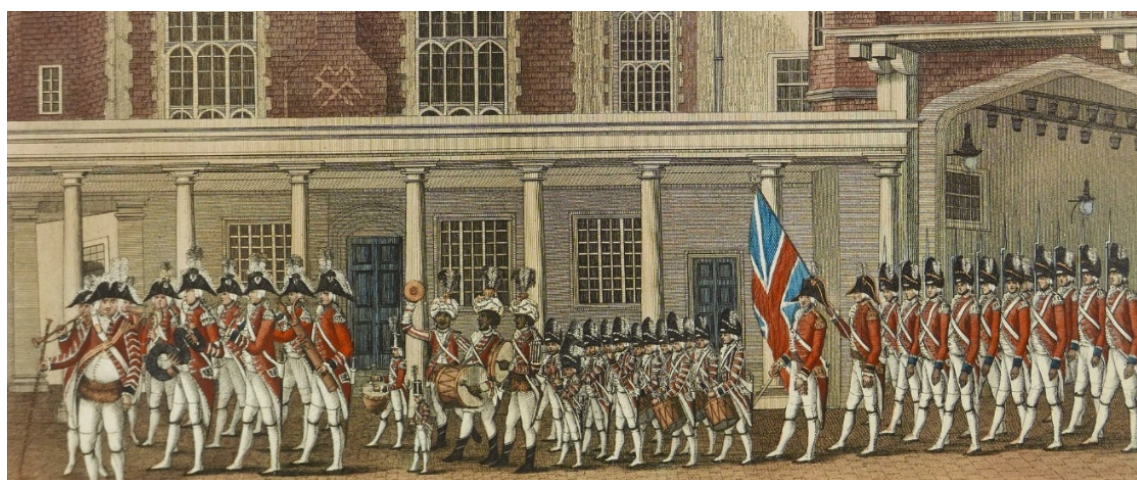


Fig. 27. An., *Guard-Mounting, St. James' Palace* (banda militare con percussionisti africani, ca. 1790), stampa, Londra, British Museum 1880, 1113.2137.

Solo Tamango verrà salvato da una fregata inglese, ma il prezzo che pagherà sarà quello di un'umiliante carnevalata. Egli finirà per diventare un suonatore di piatti in un reggimento britannico: una sorta di curiosità da esposizione dell'ipocrisia britannica, maschera tragicamente grottesca dell'estetizzata funzionalità dell'immagine dello schiavo al sistema schiavistico (Fig. 27).

Ancora una volta, quasi un secolo e mezzo dopo *Oroonoko*, nessuno si salva. In *Tamango* aleggia anche una parabola sugli africani e sul loro destino, dipingendoli come vittime non tanto di una perversa connivenza morale con gli schiavisti, di cui nel racconto fanno strage, ma di un *gap* culturale e tecnologico, che segna un'incolmabile distanza. Il vecchio argomento della loro inferiorità culturale, che era stato uno dei pretesti per la loro discriminazione e il loro sfruttamento, viene ripreso nella chiave tragica offerta da problematiche ancora oggi drammaticamente attuali, come lo scontro di culture, e la concentrazione del potere presso chi possiede le tecnologie più avanzate.

Sotto le proprie maschere, personaggi di *fiction* come Oroonoko e Tamango, e figure storiche come Ouladah Equiano, dipingono realisticamente la tragedia dello schiavismo e della tratta, chiamando in causa anche le responsabilità africane, e proponendo una contronarrazione della "differenza", diversamente riformulata rispetto agli stereotipi correnti.

Specchi retorici dei luoghi e dei tempi: schiavi e liberti nel teatro spagnolo e in quello veneziano

Anche i testi teatrali sulla condizione diasporica africana propongono maschere, a volte: ma più spesso specchi retorici. Una volta descritta la scena inglese, possiamo gettare uno sguardo anche alla produzione dei paesi iberici, primi protagonisti della tratta schiavistica, per poi proiettarci – dopo un'ultima appendice inglese – sui suoi più tardi riflessi in Italia. Consideriamo dunque un arco temporale che sta al di qua e al di là dell'*Encyclopédie*: dal Seicento – quando le idee umanitarie e le prime critiche al regime schiavistico, che troveranno riflessi teatrali, cominciano ad arrivare da missionari, predicatori, utopisti, romanzieri, perfino mercanti e capitani di navi – e il primo Ottocento, alla fine dell'Illuminismo, con gli ultimi esiti scenici della rappresentazione dello schiavismo.

Il teatro spagnolo costituisce, assieme a quello portoghese, il più vasto repertorio protomoderno rappresentativo degli effetti della diaspora schiavistica, con alcune importanti primogeniture. Già a partire dal Rinascimento esso offrì più volte – a contrasto con le posizioni prorazziste immancabili in uno stato schiavista – sorprendenti esempi di riconoscimento della soggettività degli africani diasporici, soffermandosi su figure di neri capaci di contestare la propria condizione, non tramite ribellione o violenza, ma su un piano argomentativo, sostenuto da fierezza e senso dell'iniziativa¹²⁰. Attorno al 1625 ne troviamo la massima espressione in *El valiente negro en Flándes*, di Andres de Claramonte (ca. 1625), dove il protagonista Juan de Merida appare specificamente

¹²⁰ Ho affrontato questi testi, discutendo i principali studi prodotti su di essi e paragonandoli con i coevi repertori italiani, in G. SALVATORE, *Ritratti sonori. Musica, lingua, vita e socialità afroeuropea dal teatro iberico alle canzoni moresche*, in ID. (a cura di), *Il chiaro e lo scuro*, e in *Singing Black Pride in the Renaissance: Slaves' Agency and communitarian feelings from poetry and theatre to the song cycle of "canzoni moresche"*, in «Palaver», 12, 1, 2023.

costruito a rappresentare la capacità di *agency* necessaria a un nero per farsi largo nella società spagnola dell'epoca. Il "nero valente" di Claramonte reclama gli stessi diritti dei bianchi, e le sue rivendicazioni stupiscono per l'ampiezza e la puntualità delle argomentazioni, paragonabili a quelle che saranno riprese dal Sambo di Tryon, ma espresse con più carattere e veemenza, e drammaturgico rilievo. Egli afferma che tutti discendiamo da Adamo a prescindere dal colore («Blancos y negros / proceden de un hombre, un ser los anima»), un mero accidente geografico o climatico («sólo la región o el clima / los diferencia»), e fin dall'inizio della commedia proclama che se i bianchi prevalgono sui neri è solo in virtù del potere che hanno: «y si exceden / los blancos en perfección / a los negros, es por ser / desdichados y tener / sobre ellos jurisdicción» (I, vv. 17-27)¹²¹. Juan esprime la rabbia di chi è oggetto di ingiuste emarginazioni esclamando: «cos'ha la Spagna più della Guinea?» (493c), ma anche la lucidità e la capacità argomentativa necessaria a neutralizzare la supremazia simbolica del bianco sul nero, ideologia di origine biblica, e il potenziale discriminatorio della teoria climatica, politicizzando il discorso.

Ma su questa scena iberica i contrasti suonano particolarmente stridenti. A fronte di alcuni picchi di *agency* africana rappresentati in Spagna nel teatro "alto", nei generi di destinazione popolare, come i *romances* (componimenti in versi affidati alla declamazione o alla recitazione, in monologhi o a più voci) e gli *entremeses* (breve intermezzi comici in prosa e in un solo atto), si toccava il fondo. Nel 1643 fu pubblicato in un'antologia spagnola un *romance* in versi di Francisco de Quevedo, *Boda de negros*¹²², che descriveva un pranzo di nozze tra africani. L'autore vi si scaglia convenzionalmente contro l'aspetto fisico e l'assurda vanità degli schiavi neri (vv. 21-24), e in generale contro i loro costumi e comportamenti, rielaborando vecchi pregiudizi ed esaltando la dicotomia bianco/nero nel linguaggio delle cose quotidiane. Quevedo enfatizzava gli stereotipi considerati più ributtanti dagli europei, in una misura e in un assortimento senza precedenti. I neri sono dei pulciosi («que los abrasaban de pulgas / por perrengues, o por perros», vv. 43-44), insozzano le strade con il muco dei loro starnuti (v. 13), sono sessualmente aberranti e promiscui: il novello sposo «es clavo / que quiere hincársele en medio» («è un chiodo / che vuole conficcarsi proprio in mezzo», vv. 35-36), e una volta congiunto alla moglie «parecerán sus dos cuerpos, / junto al uno con el otro, / algodones y tintoros» («i loro due corpi, l'uno vicino all'altro, sembreranno cotone e calamai», vv. 10-12). Al pranzo di nozze si servono solo cibi neri, col rischio che qualcuno per sbaglio si addenti un dito (vv. 63-66). La puzza aleggia, gli invitati l'annusano come cornacchie, e quando vanno a lavarsi la loro acqua insozza l'intero regno (vv. 19-20, 79-80)¹²³. Lo stile è burlesco, ma il contenuto è infame.

Il *romance* di Quevedo troverà purtroppo più di un'imitazione, dai toni ancor più spregevoli: in un *Entremés de los negros* noto anche come *Bayle entremesado de negros*, di Francisco de Avellaneda, stampato a Madrid nel 1663, si rappresenta un'altra festa nuziale di neri i cui partecipanti, tutti straccioni e disabili (muti, zoppi, gobbi, monchi) vengono crudelmente ridicolizzati¹²⁴; e un anonimo *romance* settecentesco distribuito su

¹²¹ A. DE CLARAMONTE, *Comedia famosa. El negro valiente en Flándes*, Valencia, en la Imprenta de la Viuda de Joseph de Orga, 1764.

¹²² In *Romances varios de diversos autores*, Saragozza, Pedro Lanaja, 1643; poi ripubblicato nell'edizione postuma delle opere di Quevedo, *El Parnaso español*, a cura di Josef Antonio González de Salas, Madrid, Diego Diaz de la Carrera, 1648.

¹²³ I. ARELLANO, *La poesía burlesca áurea, ejercicio de lectura conceptista y apostillas al romance «Boda de negros» de Quevedo*, in «Revista de filología románica», 5, 1987-88, pp. 272-274.

¹²⁴ A. MARTÍN CASARES, M.G. BARRANCO, *Popular Literary Depictions of Black African Weddings in Early*

un foglio volante, la *Nueva relacion y curioso romance, en que se refiere la celebridad, galanteo y acaso de una Boda de Negros*, racconta di analoghe nozze dove l'umiliazione e lo svilimento raggiungono un grado di spaventosa abiezione, col novello sposo che in seguito a un incidente si rompe l'osso del collo sulle scale, mentre per curare la sposina esanime a terra viene chiamato un veterinario che le somministra un clistere, lasciandola a giacere nelle sue feci¹²⁵.

Istituendo il genere satirico delle "nozze di neri", Quevedo dà dunque la stura a una feroce e longeva operazione retorica di disumanizzazione. Ma da un'opera all'altra il grande letterato spagnolo seminava contraddizioni sconcertanti, trovando, in ulteriori rappresentazioni di personaggi neri, espressioni empatiche e apertamente solidali. Nel capitolo 37 di *La Hora de todos y la Fortuna con seso*, un'opera in prosa terminata nel 1636, egli immaginava un'assemblea di africani, riferendone due interventi. Un primo nero sostiene argomenti "di repertorio", spiegando che la schiavitù della sua razza si deve solo al colore, un semplice accidente dovuto al calore del sole africano, e ricorda - come avevano già fatto nel Cinquecento il letterato afrodiscendente ispanico Juan Latino nel suo poema *Austrias Carmen*¹²⁶, e pochi anni prima di Quevedo il protagonista di *El valiente negro en Flándes* - che uomini dal suo stesso colore di pelle si sono distinti in tutte le epoche per valore militare e letterario, domandando: «perché dunque soffriamo disprezzo e miserabile castigo?». Dopo di lui interviene un nero più anziano, che tira in ballo «i difetti dei bianchicci e dei cenerognoli, come i Fiamminghi e i Tedeschi», fautori di rivolte, guerre ed eresie, proponendo una mozione per tutti i re d'Europa: «se il colore è causa della schiavitù si ricordino dei rossi malpelo [gli ebrei], su intercessione di Giuda, e si dimentichino dei Negri, per il ricordo di uno dei tre re che andarono a Betlemme». Messi assieme, il monito sull'inconsistenza delle teorie pseudoscientifiche sull'inferiorità dei neri e l'appello ai valori cristiani, assieme alla forma monologica/dialogica degli interventi, e alle domande retoriche con cui si formula l'assurdità dei pregiudizi e delle violenze funzionali al sistema schiavistico, anticipano a loro volta il *pamphlet* scritto da Tryon cinquant'anni dopo.

Una parte della critica ha cercato di ridurre le nefandezze di *Boda de negros* in una semplice attivazione di tropi: si svilirebbe il nero per criticare qualcun altro, per colpire un diverso o più vasto obiettivo. Ad esempio Mindy Badía ricorda che l'espressione che dava il titolo al *romance* di Quevedo è anche una metafora della confusione o della disorganizzazione, sostenendo che la rappresentazione del caos sociale e morale nel *romance* costituisce un'operazione metonimica, riferita al disordine collettivo avvertito in Spagna¹²⁷; e sottolineando che l'intervento del secondo nero in *La hora de todos* fornisce un'occasione all'autore per un attacco agli ebrei, traslato da un africano che nel suo intervento invita a distinguere la sua razza da quella giudea, molto più meritevole di

Modern Spain, in «Renaissance and Reformation / Renaissance et Réforme», 31, 2, primavera 2008, p. 113.

¹²⁵ Ivi, pp. 115-116.

¹²⁶ Sulla vita e le opere di Latino, e sul suo contesto storico-culturale, si può vedere E.R. WRIGHT, *The Epic of Juan Latino*, Toronto-Buffalo-London, University of Toronto Press, 2016.

¹²⁷ M.E. BADÍA, *Movement and Metonymy in Francisco de Quevedo y Villegas's Boda de negros*, in «Notandum», 29, 2012, p. 11. Per Nicholas Jones il riferimento metonimico va anche alle «crisi sociali e monetarie» dell'impero spagnolo e della sua decadenza, viste «attraverso l'etichetta sociale e le pratiche culturali»: per allestire le nozze gli sposi neri si dissanguano economicamente, come accadrà alla Spagna nel Seicento (N.R. JONES, *Nuptials Gone Awry, Empire in Decay: Crisis, Lo Cursi, and the Rhetorical Inventory of Blackness in Quevedo's "Boda de negros"*, in «Arizona Journal of Hispanic Cultural Studies», 20, 2016, pp. 31, 37). Ricordiamo che sotto Filippo III e Filippo IV la Spagna fu afflitta da una gravissima crisi economica.

un destino da schiavi. Ma resta il fatto sconcertante che nel *romance* Quevedo rappresenta gli africani neri come bestie, in *La hora* come individui dotati di argomenti e di *agency* discorsiva. La contraddizione non è spiegabile, a meno di non accontentarsi di ascrivere l'ambivalenza di Quevedo - uno degli autori più complessi del Siglo de Oro, campione delle stravaganze del *conceptismo* - alla temperie stilistica, per l'accumulazione di valori e paradossi ideologici che egli usava allineare anche all'interno di uno stesso componimento, e per le *agudezas* polisemiche e le contraddizioni dialettiche portate sul piano lessicale e retorico¹²⁸. Ma *Boda de negros*, anche se considerabile come schermo e veicolo di altri obiettivi polemici, si presenta come una rappresentazione dei neri abietta e crudele, basata sull'ammissibilità sociale di insolenze e retoriche spietatamente razziste perpetrate ai loro danni; le sue popolari imitazioni sei-settecentesche proseguiranno, senza alcun alibi, sulla medesima falsariga.

Durante il Settecento, comunque, il tema diasporico e schiavistico sembrò sparire dal teatro europeo più elevato, con l'eccezione dell'ambiguo ma duraturo successo dell'*Oroonoko* di Southerne e delle sue rielaborazioni, e di un'altra tragedia, sempre inglese ma significativamente ambientata in Spagna: *The Revenge (La vendetta)* di Edward Young (1721). Scritta forse sull'onda del successo di Southerne e compagni, essa ne costituisce però una sorta di ribaltamento, benché anch'esso di notevole successo¹²⁹. Il protagonista è qui uno schiavo nero vendicativo e maligno, Zanga, che in Africa era un principe come Oroonoko, ma che appare del tutto privo di nobiltà d'animo. Per portare alla rovina il suo padrone - che lo aveva personalmente catturato, in una battaglia degli spagnoli contro i Mori, dopo avergli ucciso il padre - Zanga gli insinua che la moglie sia infedele, spingendolo a ucciderla. Il personaggio è una sorta di rifacimento dello Iago shakespeariano, e la tragedia rovescia anche lo schema dell'*Otello*: qui il "cattivo" è nero, la sua vittima un europeo bianco¹³⁰. Ma anche nei confronti di *The Revenge* il disaccordo degli esegeti e le eccezioni retoriche addotte appaiono disarmanti. C'è chi ha visto in Zanga una forza della natura che sfugge alle convenzioni morali, un eroe byroniano *ante litteram*, una tempesta di emozioni in grado di soddisfare il gusto degli spettatori dell'epoca per il sublime, il terribile, l'orrido: quel che Edmund Burke, nel suo trattato *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* (1757), avrebbe definito un *delightful horror* ("piacevole orrore"). Ma forse è più significativo il fatto che *The Revenge* ebbe anche varie parodie, in forma di *burlesques*, «che esageravano le sue assurdità»¹³¹, con la disinvolta efficacia degli specchi deformanti. D'altronde, le uniche altre produzioni teatrali inglesi della seconda metà del Settecento con personaggi di africani diasporici li rappresentavano sempre in una chiave comica, ma più paternalistica che dispregiativa, semplici e bonaccioni servi neri in case padronali¹³², in fondo non troppo diversi da quelli ritratti da Hogarth. Tuttavia il personaggio di Mungo in *The Padlock* di Isaac Bickerstaffe - uno sviluppo del racconto di Cervantes *El celoso extremeño*, che esordì nel 1768 ma continuò a riscuotere successo fino agli anni Venti

¹²⁸ Questa la tesi discussa da I. ARELLANO, *op. cit.*

¹²⁹ *The Revenge* continuò ad andare in scena ancora nell'Ottocento, e il ruolo del protagonista fu interpretato anche da uno dei più grandi attori del teatro britannico, Edmund Kean (cfr. V.M. VAUGHAN, *op. cit.*, pp. 152, 155, 159).

¹³⁰ Sui rispecchiamenti del terzo, quarto e quinto atto dell'*Otello*, e la ripresa quasi letterale di parole e frasi, cfr. *ivi*, p. 161.

¹³¹ *Ivi*, p. 155 (cfr. pp. 165-166).

¹³² T. ODUMOSU, *Africans in English Caricature 1769-1819: Black Jokes White Humour*, London-Turnhout, Brepols/Harvey Miller Publishers, 2017, p. 26.

dell'Ottocento¹³³ - è duplice: da un lato accetta di sfacchinare e di essere punito purché possa cantare e suonare il suo *banjar* alla fine della giornata di lavoro, dall'altro (specie quando è brillo) si lamenta di continuo del trattamento inflitto agli schiavi, fino a immaginare la propria ribellione. Così, pur anticipando ambigualmente i *minstrel shows* statunitensi, caricaturali e potenzialmente razzisti, *The Padlock* è stato considerato come un veicolo in *blackface* alle mozioni antischiaviste dell'epoca¹³⁴, e non a caso attrasse Ignatius Sancho, egli stesso nella vita autoironico e bonario, ma voce importante di quelle mozioni.

Oltre a *The Revenge*, un'altra notevole eccezione alla parziale eclissi del tema diasporico nel teatro "alto" del Settecento avanzato è costituita da una commedia poco nota e poco studiata di Goldoni, il *Terenzio*. La *pièce* è significativa in quanto proviene dal contesto culturale veneziano, storicamente aperto a vantaggi, svantaggi, e scaltrite ambiguità del rapporto commerciale e politico con l'alterità levantina e in generale extraeuropea, e coincide con un fase evolutiva del lavoro di Goldoni in cui il commediografo «scrive una serie di tragicommedie in versi di ambientazione remota ed esotica: la Persia, la Georgia, i Balcani, il Perù, le lontane Americhe, ma anche l'Olanda e l'Inghilterra in via di riscoperta»¹³⁵. È interessante anche la sua collocazione storica e cronologica, perché il *Terenzio* fu scritto nel 1754, due anni dopo il completamento della pubblicazione dell'*Encyclopédie*, ma dieci anni prima che il pensiero illuminista cominciasse a essere diffuso sistematicamente anche in Italia grazie a Pietro Verri, al fratello Alessandro e a Cesare Beccaria, animatori a Milano della rivista *Il Caffè*. Il Terenzio del titolo è il commediografo romano, uno schiavo proveniente da Cartagine. Svetonio, nel *De poetis*, lo descriveva menzionandone la carnagione scura e i capelli ricci (*Vita Terentii*, 5), lasciando in dubbio se la sua nascita andasse collocata nel Maghreb, o se egli fosse invece uno dei tanti subsahariani portati schiavi a Cartagine tramite la tratta carovaniera, attiva già all'epoca per rifornire l'Africa mediterranea¹³⁶. A casa del suo proprietario, il senatore Publio Terenzio Lucano, lo schiavo aveva ricevuto un'istruzione letteraria e retorica, e nella sua produzione teatrale volle distaccarsi, per eleganza e raffinatezza di temi, lingua, stile, dall'eredità plautina, più ridanciana e popolaresca. Egli incarnava la questione dell'integrazione culturale degli schiavi, con la possibilità di un riconoscimento del loro talento e di una loro adesione a uno stile "alto", come in varie vicende diasporiche dell'età moderna, quale quella rinascimentale di Juan Latino, autore di poemi e professore all'università di Granada, e nel Settecento quella di Ignatius Sancho, che come sappiamo riuscì a imporsi in Inghilterra come compositore di musica barocca - alta espressione dell'identità europea più sofisticata - oltre che come attivista e abolizionista.

Nella commedia di Goldoni è però centrale il tema dell'affrancamento, sia pur allacciato all'inevitabile vicenda amorosa. Per i suoi meriti Terenzio sarà reso libero, ma a patto che

¹³³ R. HORNBACK, "Extravagant and Wheeling Strangers": Early Blackface Dancing Fools, *Racial Impersonation, and the Limits of Identification*, in «Exemplaria», 20, 2, 2008, p. 216.

¹³⁴ Hans NATHAN, *Negro Impersonation in Eighteenth Century England*, in «Notes», 2ª serie, 2, 4, settembre 1945; J.M. GIBBS, *Performing the Temple of Liberty: Slavery, Theater, and Popular Culture in London and Philadelphia, 1760–1850*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2014, pp. 44-45. Per lo stile musicale costruito sul personaggio di Mungo cfr. E. WILBOURNE, *Voice, Slavery, and Race in Seventeenth-Century Florence*, New York, Oxford University Press, 2023, 300-312, 315.

¹³⁵ M. PIERI, *La geografia dell'altro fra Cinque e Settecento*, in *La maschera e l'altro*, a cura di Maria Grazia Profeti, Firenze, Alinea, 2005, p. 308.

¹³⁶ Plinio il Vecchio (*Naturalis Historia* 5, 1; 6, 35-36) descrive i commerci transahariani: dall'"interior Africa" arrivavano oro, avorio, animali esotici e anche uomini.

non si unisca alla sua amata Creusa, schiava greca di Lucano, che se n'è invaghito. Ciò ritarderà la sua manumissione, ma alla fine il padrone cederà, e il liberto africano potrà unirsi all'amata. Quel che è sostanziale, ai fini della nostra disamina, è però il tema delle opportunità – e degli opportunismi – che sovrintendono alla concessione della libertà, o alla sua negazione. Nella discussione che precede tale decisione, Lucano e i suoi interlocutori si preoccupano ad esempio del fatto che lo schiavo, una volta reso libero, può spesso rivelarsi ingrato. Alla fine si decide comunque di farlo, perché a Roma le sue commedie sono ammirate per lo stile, gli intrecci, l'originalità, e di conseguenza il suo affrancamento sarà gradito dagli edili (i magistrati che si occupavano del funzionamento urbano e degli spettacoli) e il padrone dell'ex schiavo sarà lodato (a. II, sc. 2). Nonostante certe debolezze dell'intreccio e alcune superficialità degli assunti, il *Terenzio* di Goldoni apre così una finestra sulle ipocrisie che potevano celarsi a monte degli affrancamenti dell'epoca illuminista, e del suo imperfetto antischiavismo, che non necessariamente convive con un reale rispetto della dignità umana e dei suoi inalienabili diritti, ma può esser frutto, almeno al livello delle scelte individuali, di falsa liberalità e mediocre vanità. Il *Terenzio* mette in scena una maschera dell'ipocrisia bianca, e uno specchio dei tempi. Il messaggio è forte.

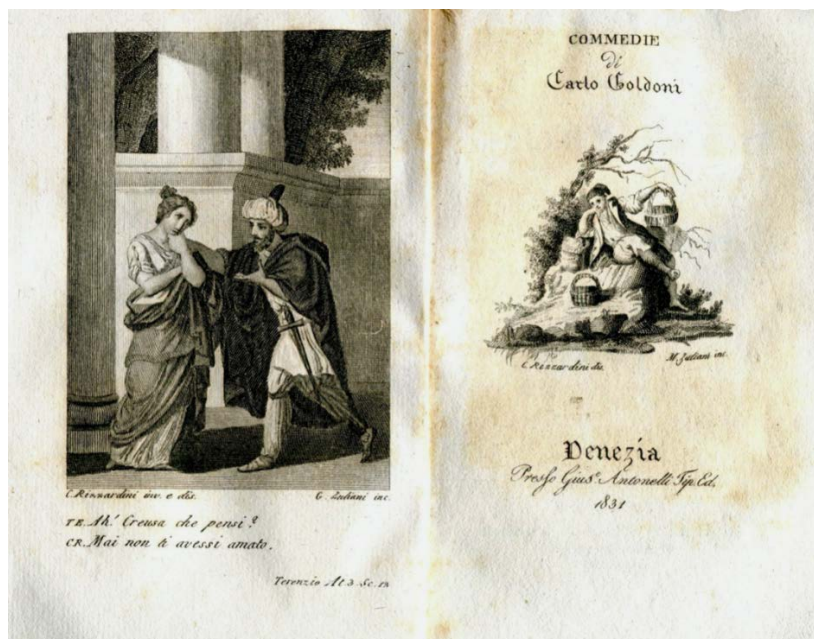


Fig. 28 - Illustrazione del *Terenzio*, in *Commedie di Carlo Goldoni*, Venezia, presso Giuseppe Antonelli, 1831.

Ma le sue basi erano fragili. Come già accaduto all'*Oroonoko* di Southerne, la coalescenza del discorso scenico con le immagini a cui se ne affidava la promozione – e implicitamente la volgarizzazione – poteva stravolgerne il significato nella visione collettiva. Nella frivola illustrazione creata per un'edizione ottocentesca delle commedie goldoniane, la figura dello schiavo africano viene ricondotta alla vecchia confusione tra "mori" e "turchi", precipitando nei più triti stereotipi dell'alterità, e deprivando il personaggio della sua personalità di africano e di schiavo in un mondo di bianchi da cui dipende il suo destino (Fig. 28).

Ancora una volta, l'iconografia di supporto ai lavori teatrali più cruciali sul tema

schiavistico, manipolando o banalizzando la sua funzione di «sostituto significante di qualcosa d'altro»¹³⁷, esprime il suo potenziale semiotico in quanto “può essere usata per mentire”, secondo una celebre definizione della disciplina semiotica coniata da Umberto Eco. I medesimi segni possono essere impiegati per dire la verità o per distorcerla (o, come in questo caso, annacquarla), affermando o suggerendo qualcosa di falso. È la premessa semiotica alla polivalenza tattica dei discorsi teorizzata da Foucault. E i medesimi segni, nella loro funzione discorsiva, possono essere usati per contestare un potere o per rafforzarlo: la tesi controdiscorsiva di Foucault, purtroppo, vale anche al “contrario del contrario”. Nella storia culturale delle immagini, l'illustrazione grafica all'*Oroonoko* di Southerne e quella al *Terenzio* di Goldoni sembrano fatte apposta per confondere o manipolare i messaggi veicolati dai testi teatrali, allo scopo di renderli più appetibili ai fruitori più sprovvisti. A volte semplicemente riflettendo la banalità umana di chi si trova a confezionare o a usare le immagini. Altre volte la sua cattiva coscienza, come nel ribaltamento del modello tizianesco operato da van Dyck.

La catena e la pipa: due ultime immagini

Le immagini di neri prodotte in quella Venezia di metà Settecento, con poche eccezioni, rispecchiavano un'iconografia alquanto convenzionale. Ad esempio, in case e chiese del sestiere di Dorsoduro, e nell'importante Museo del Settecento Veneziano di Ca' Rezzonico, s'incontrano, per lo più, personificazioni del continente africano, Sibille libiche, magi neri. Vi troviamo anche i soliti paggi diasporici in interni borghesi o aristocratici. Solo un ritratto appare inquietante, perché raffigura un individuo reale: un liberto nero elegantissimo, devoto catecumeno, trattato come un figlio dal patrizio veneziano che gli aveva dato il suo cognome, ma che indossa un sinistro collare d'argento¹³⁸ (Fig. 29). Nessuna di queste immagini, tuttavia, corrisponde alle rappresentazioni ritrattistiche, ipocrite e servili, di “distante prossimità” con i padroni, basate sul modello stabilito da van Dyck: e ciò contrassegna sicuramente un progresso.

Più controverso appare invece lo sviluppo veneziano di una nuova moda diffusasi in Europa fin dalla fine del Seicento, quando la scultura decorativa in legno aveva cominciato a esaltare la potenza e la grazia di giovani africani adulti, prevalentemente maschi, dal fisico giovane e possente¹³⁹.

¹³⁷ U. ECO, *Trattato di semiotica generale*, Milano, Bompiani, 1975, p. 17.

¹³⁸ Cfr. P. KAPLAN, *Sestiere Dorsoduro*, in ID., S. BASSI, *Venezia africana. Arte, cultura, persone, wetlands*, Venezia, 2024, pp. 119-130.

¹³⁹ Neri “decorativi”, dal fisico giovane e possente, vennero ampiamente raffigurati, non solo a Venezia, sopra (o a supporto di) oggetti e suppellettili come colonne, vasi, lampade, tazze, e vari elementi di mobilia. Figure lignee di neri in costumi esotici o storici reggono coppe preziose che pesano sulla loro testa, o sul dorso di struzzi che essi tengono al guinzaglio; oppure adornano oggetti di gran pregio come gli orologi da tavolo (J.M. MASSING, *The World of the Collector*, in D. BINDMAN, H.L. GATES (a cura di), *The Image of the Black in Western Art. From the “Age of Discovery” to the Age of Abolition*, vol. 3, pt. 2, *Europe and the World Beyond*, Cambridge-London, Harvard University Press, 2011, pp. 381, 388-394, figg. 255, 261-64, 266-70). Dall'inizio del Settecento tali figure diventano sempre più fantasiose e prestanti: cavalcano cammelli, elefanti, cavalli, o trasportano la dea Venere in portantina (alcuni di questi esemplari, combinati a materiali preziosi come oro, argento, pietre preziose, si trovano nella collezione di Augusto II di Polonia a Dresda: cfr. A.L. CHILDS, *Sugar Boxes and Blackamoors: Ornamental Blackness in Early Meissen Porcelain*, in A. CAVANAUGH, M.E. YONAN, *The Cultural Aesthetics of Eighteenth Century Porcelain*, London-New York, Routledge, 2010, p. 171). In Francia vanno di gran moda i tavolini detti *gueridons* (termine associato a paesani giovani e seducenti, ma anche ad africani danzanti), adatti a reggere fiaccole:

A Venezia tale moda venne reinterpretata da Andrea Brustolon: gli arredi da lui realizzati¹⁴⁰, elegantemente decorati o accompagnati da statue lignee, sono considerati il massimo capolavoro dell'ebanisteria veneta settecentesca. Tale repertorio - in cui compaiono adulti, ragazzi, bambini, donne di colore: tutti di statuaria bellezza - fu commissionato da Pietro Venier, appartenente a una potente famiglia che aveva espresso tre dogi, per arredare il suo palazzo di famiglia, e viene oggi ospitato al museo di Ca' Rezzonico. Queste smaglianti figure in legno dipinto, sfarzosamente vestite o completamente nude, tengono sulle spalle grossi vasi di porcellana, o reggono poltrone di cui costituiscono l'ossatura o le gambe.



Fig. 29. Francesco Guardi, *Ritratto del catecumeno Lazzaro Zen* (1770), Venezia, collezione d'arte IPAV (Istituzioni Pubbliche di Assistenza Veneziane).

popolarissimi sotto Luigi XIV (il cui impero coloniale aveva promosso nel 1674 la deportazione di schiavi africani verso le Antille, e promulgato nel 1685 il *Code Noir* a regolamentare ma anche limitare la schiavitù), i *gueridons* avevano spesso gambe o piedi scolpiti in forma di africani neri (PH. CORDEZ, *Peau noire, bois d'ébène. Les meubles-esclaves d'Andrea Brustolon pour Pietro Venier* (Venise, 1706), in V. BORSÒ, A. VON HÜLSEN-ESCH (a cura di), *Materielle Mediationen im französisch-deutschen Dialog*, Berlin, De Gruyter, 2019, pp. 117-119, 124).

¹⁴⁰ Il repertorio include tre statue di neri a grandezza naturale, e altre nove (di metà altezza) che reggono vasi cinesi (E.J. CAMPBELL, *Balancing Act: Andrea Brustolon's 'La Forza' and the Display of Imported Porcelain in Eighteenth-Century Venice*, in A. CAVANAUGH, M.E. YONAN, *op. cit.*, p. 108).

Le opinioni degli studiosi, al riguardo, sono come al solito piuttosto varie. Rebecca Semple indica come fonte locale di ispirazione i quattro Atlanti neri presenti nella chiesa di Santa Maria Gloriosa dei Frari (Fig. 30), scolpiti da Melchior Barthel tra il 1665 e il 1669 per la tomba del doge Giovanni Pesaro (1589-1659), che si era impegnato nella campagna navale a difesa dell'isola di Creta, allora ancora un possedimento veneziano, contro l'impero ottomano¹⁴¹. Ritene perciò che i veneziani che possedevano arredi come quelli di Brustolon celebrassero non tanto lo schiavismo, quanto le vittorie di Venezia sugli ottomani, la potenza navale e commerciale della città, le sue generali ambizioni sul mondo conosciuto¹⁴².



Fig. 30. Melchior Barthel, Tomba del doge Giovanni Pesaro (1665-69), Venezia, chiesa di Santa Maria Gloriosa dei Frari.

¹⁴¹ Su questo monumento cfr. P. KAPLAN, *Italy, 1490-1700*, in D. BINDMAN, H.L. GATES, *op. cit.*, pp. 183, 186.

¹⁴² R. SEMPLE, *The Legacy of Blackamoor Art: An Analysis of the Ca' Rezzonico Venier Collection*, in «Render», 6, luglio 2018, pp. 3-8.

Una visione civica autoreferenziale, forse, prima ancora che coloniale o universalista. Philippe Cordez insiste invece su una concezione più privata, perché quegli schiavi evocherebbero anche le ricchezze, derivate dal commercio, di chi li possedeva, e le loro funzioni di prestigiosa rappresentanza, dal servizio nei banchetti (come già in molti dipinti di Paolo Veronese¹⁴³) al loro ruolo nell'intrattenimento privato¹⁴⁴. Cordez immagina pure che chi sedeva su una di quelle poltrone si trovasse a posare le mani sulle teste di questi schiavi lignei, e il gesto gli ricorda una carezza¹⁴⁵; ma noi sappiamo quanto il significato di quelle prossimità e di quei contatti fisici, già esibiti tra Cinque e Seicento in ritratti doppi di padroni e schiavi, potesse essere ambiguo. Il diavolo, com'è noto, si nasconde nei dettagli; ma perfino la natura del diavolo si evolve nel tempo, scendendo a compromessi. Gli schiavi neri di Brustolon possono infatti svelare uno sviluppo estremo e tardivo di quell'ambiguità protomoderna che abbiamo passato in rassegna. Un dettaglio trascurato, ma in sé esplicito, può essere individuato nel fatto che le figure plastiche di alcuni dei "moretti" (così detti all'epoca) di Brustolon siano incatenate con vere catenelle, non scolpite, ma *avvolte* attorno alle sculture. Queste catenelle celano una sfumatura semantica finora sfuggita agli iconografi.

Qui serve una premessa. Una delle opportunità che mi ha dato lavorare per il Prin di cui questo libro offre i risultati di ricerca è consistita nell'esplorare, o tornare a visitare, numerose chiese, gallerie, musei e collezioni italiane, visionando opere pittoriche, plastiche e decorative contenenti, in primo piano o nei dettagli di sfondo, africani neri. Ho potuto così realizzare decine e decine di fotografie che, unite alle centinaia da me scattate in giro per l'Europa occidentale negli ultimi dieci o quindici anni, costituiscono un archivio di immagini su soggetti diasporici poco o mai studiate, o almeno meritevoli di approfondimenti. Questi viaggi di ricerca mi hanno infatti anche offerto la possibilità di osservare da vicino moltissime opere che già conoscevo per averle studiate su riproduzioni, fornendomi qualche inaspettata rivelazione a proposito di dettagli minuscoli ma importanti. In particolare, quando si tratta di opere plastiche, la possibilità di scrutarle a 360 gradi può rivelarsi molto istruttiva. La visione ravvicinata di un gruppo di tre neri di Brustolon mi ha particolarmente colpito, offrendomi una piccola illuminazione (Fig. 31).

Tre giovani africani, che reggono un vaso di porcellana, poggiano su un tavolino ligneo fiancheggiato da due sileni, che a loro volta reggono due vasi; l'intera installazione, il tavolino e quel che vi sta sopra, viene retto da un Ercole circondato dal ricordo di due fra i principali antagonisti delle sue imprese, Cerbero e l'Idra. I tre neri appaiono così equiparati a figure mitologiche, evocate in modo quasi onirico, fantastico, fiabesco. Ciò rende improponibile che essi abbiano qualcosa a che fare con i neri derelitti e sofferenti, dagli abiti stracciati, che a Venezia reggevano il seicentesco altare del Doge a Santa Maria de' Frari, per suscitare, a seconda degli osservatori, la pietà a volte codina dei cristiani devoti, o lo spietato compiacimento imperialista e schiavista. In un contesto mitologizzante, questa rappresentazione trasmette valori umani, riconoscibili ad esempio nello sguardo dei tre giovani neri. Essi fissano il vaso cinese con aria ammirata: ma non si tratta più, come nel paradigma imposto da Van Dick, di uno sguardo adorante fisso su un padrone o una padrona, e dell'umiliazione che esso proiettava sui soggetti diasporici.

¹⁴³ Veronese e la sua bottega inserirono figure di africani neri in almeno ottanta dipinti. Servi e valletti neri figurano ad es. in *La cena in Emmaus* al Louvre, *La cena in casa di Simone* alla Galleria Sabauda, *La cena a casa di Levi* alle Gallerie dell'Accademia, e *L'ultima cena* alla Pinacoteca di Brera.

¹⁴⁴ PH. CORDEZ, *op. cit.*, pp. 114-115, 124.

¹⁴⁵ Ivi, p. 115.



Fig. 31. Andrea Brustolon, Tavolino e gruppo scultoreo in legno, inizio XVIII secolo (Venezia, Museo di Ca' Rezzonico).

Certo l'esotico vaso, né più né meno degli schiavi neri autentici o rappresentati, costituiva uno *status symbol*. Ma nello sguardo degli schiavi lignei si legge il compiacimento di osservare una manifattura pregiata, non europea, che all'epoca avrebbe suscitato l'ammirazione di chiunque, a prescindere dai valori materiali della ricchezza e del possesso: il che può ricordare il gusto e le curiosità culturali attribuite da Aphra Behn a Oroonoko, e da Thomas Tryon a Sambo, a prescindere da ogni discorso eurocentrico.

Il diavolo nascosto in questi dettagli si rivelerebbe così, tutto sommato, un buon diavolo. Ma restano le catenelle avvolte attorno alle sculture. Esse si presentano però di un legno più chiaro e più leggero, e a un'osservazione ravvicinata e panoramica si sono rivelate come un accessorio molto singolare, perché *opzionale*. Non solo non sono modellate nello stesso blocco di legno delle figure africane (cosa visibile in qualsiasi riproduzione fotografica corrente), ma non vi sono neppure fissate (Fig. 32). Sono semplicemente agganciate a un supporto sul tavolino (Fig. 33): non costringono i corpi in alcun modo, e risulterebbero facilmente infilabili o sfilabili dalle teste delle tre figure. Di conseguenza, chi possedeva quell'oggetto d'arte aveva la possibilità, a sua scelta, di *escludere* le catene dall'opera.



Fig. 32. Dettaglio di fig. 31.



Fig. 33. Altro dettaglio di fig. 31.

Quest'ambivalenza fai-da-te fornisce un ulteriore tassello alla nostra rassegna dell'ambiguità retorica, o delle tattiche controdiscorsive, messe in campo da raffigurazioni iconiche, rappresentazioni sceniche e narrazioni letterarie europee settecentesche, che a volte sembrano riflettere acriticamente, altre volte decostruire in chiave critica, debolezze, ambiguità e contraddizioni sparse nel pensiero illuminista sul diritto universale alla libertà, nelle rivendicazioni degli abolizionisti, o nell'ipocrisia che poteva restare latente perfino nell'affrancare uno schiavo. Le statue dei moretti di Brustolon possono collocarsi in un campo discorsivo o nell'altro, a scelta dell'utente.

In conclusione, vorrei accennare a un'altra immagine che ho raccolto durante il mio lavoro per questa ricerca collettiva, e che mi è diventata particolarmente cara. È una veduta settecentesca della vecchia darsena del porto di Napoli, una delle diciotto realizzate da Gaspar van Wittel, colui che introdusse in Italia la pittura di veduta, influenzando Canaletto, e che fu padre di Luigi, l'architetto che progettò la reggia borbonica di Caserta. Nel porto della capitale del Sud lavorarono per secoli marinai turchi, nordafricani e subsahariani, impegnati a volte sulle galere come schiavi, a volte coinvolti nei piccoli commerci che inevitabilmente nascevano in un porto di mare così affollato e così importante¹⁴⁶. Presenze molto incisive in una città come Napoli, che a partire dal ciclo delle canzoni moresche cinquecentesche (un tema di studio a me particolarmente caro¹⁴⁷) aveva creato una serie di personaggi di colore destinati a marcare l'immaginario

¹⁴⁶ S. BONO, *Schiavi. Una storia mediterranea (XVI-XIX secolo)*, Bologna, Il Mulino, 2016, pp. 162, 165.

¹⁴⁷ Al tema ho avuto occasione di dedicare parecchi studi, ai quali rimando chi desidera approfondire quanto qui accennato: G. SALVATORE, *Parodie realistiche. Africanismi, fraternità e sentimenti identitari nelle*

collettivo locale, che continuarono a essere rappresentati nel Seicento in opere di letteratura popolare, e non solo. Quei personaggi entrarono infatti attivamente nei Carnevali del Sud (in Sicilia, ad esempio, oltre che a Napoli) nell'interpretazione estemporanea di popolani che si divertivano sfrenatamente a imitare le loro sensualissime danze. Balli che avrebbero influenzato le tradizioni popolari nell'Italia meridionale, nei paesi iberici, e poi nelle Americhe¹⁴⁸: un autentico lascito culturale della diaspora africana protomoderna all'Occidente.

La principale attività della darsena napoletana stava nel rimessaggio e nella manutenzione delle navi. Ma il quadro di van Wittel (Fig. 34), oltre a raffigurare alcune di queste navi, assieme a barche ormeggiate o in acqua, incuriosisce per la quantità di minuscole figure umane, singole o in piccoli gruppi, sul molo. Nelle riproduzioni del dipinto che sono in circolazione, tali figurine, ritratte a partire da sopralluoghi e bozzetti effettuati dall'artista sulla darsena, sono difficili da osservare singolarmente.



Fig. 34. Gaspar van Wittel, *La darsena di Napoli* (1711), Torino, Galleria Sabauda.

canzoni moresche del Cinquecento, in «Kronos», 14, 2012; *Celum Calia: African Speech and Afro-European Dance in a 16th century Song Cycle from Naples*, in «Palaver», n. s., 7, 2, 2018; *Ritratti sonori*, cit., e *Il contributo della lingua kanuri alla storia delle canzoni moresche*, in ID. (a cura di), *Il chiaro e lo scuro*, cit.; *Singing Black Pride in the Renaissance*, cit.; *Suoni diasporici. Serenate, conflitti, ideofoni e risate dei personaggi africani delle "canzoni moresche" nel soundscape della Napoli rinascimentale*, in Giancarlo Alfano, *Napoli sonora. Fonosfera e storia culturale in età moderna*, Firenze, Franco Cesati Editore, 2025; *l'imminente The Nether Regions. Scandalous Patterns and Ritualistic Roots of Early Modern Afro-European Dances*, in Janie Cole e Camilla Cavicchi (a cura di), *Music in Africa and Its Diffusion in the Early Modern World*, Turnhout, Brepols, 2026; e un'altra mia imminente monografia, *Canzoni moresche: African Diaspora and Cultural Politics in Renaissance Naples*, che uscirà anch'essa per Brepols nel 2026.

¹⁴⁸ Il legame delle danze afro-napoletane con i personaggi delle canzoni moresche è stato tratteggiato negli interventi citati nella nota precedente, ma viene ampiamente trattato in un'altra ampia mia monografia attualmente in fase di completamento (Sesto San Giovanni, Mimesis, 2027).



Fig. 35. Dettaglio di fig. 34.



Fig. 36. Altro dettaglio di fig. 34.



Fig. 37. Altro dettaglio di fig. 34.

Avvicinandosi molto all'opera, come ho potuto fare alla Galleria Sabauda di Torino, si riesce però a identificarle chiaramente (Fig. 35 e 36) nelle loro individualità e relazione col luogo: qualche pigro pescatore dilettante, gentiluomini in carrozza o in placida conversazione, famiglie di gente del popolo a passeggio, sfaccendati. Gli unici che sgobbano (Fig. 37) sono due marinai bianchi: hanno scaricato sulla banchina due balle di qualche merce proveniente da una delle navi, e svolto una grossa e pesante gomina scura, poggiata su una bassa struttura che ora sono indaffarati a coprire, o scoprire, con un telo bianco. Qui si coglie un aspetto aneddotico del quadro. Di fronte ai due marinai spicca un nero che sicuramente non è schiavo, e che - come tutti gli altri - non sta neppure lavorando, anzi: si rilassa, mentre fuma placidamente la sua lunga pipa.

Ci torna in mente quella che Oroonoko ostentava alla fine della sua vita disperata, a disprezzo di quanti lo stavano facendo a pezzi. Ma non è più la stessa pipa. Il nero sulla darsena la fuma osservando pigramente il lavoro di quegli "schiavi" dei marinai bianchi, forse nemmeno napoletani, che stanno lì a sfacchinare incessantemente, un'incombenza dopo l'altra, nel loro lavoro estenuante (Fig. 38).

A lui dedico, idealmente e affettuosamente, questa ricerca.



Fig. 38. Altro dettaglio di fig. 34.

GLI ABSTRACTS

L'uomo, l'orango, la scimmia e il selvaggio. Considerazioni su identità e confini dell'umano nelle scienze naturali sei-settecentesche, di Franco Motta

Il saggio analizza il processo storico e culturale attraverso cui, tra prima età moderna e Illuminismo, la cultura europea ha progressivamente ridefinito i confini dell'umano, passando da una concezione "aperta" e porosa dell'umanità a una definizione più stabile, biologicamente e naturalisticamente fondata. Attraverso l'incrocio tra storia delle scienze naturali, filosofia politica e storia culturale, il contributo ricostruisce il ruolo svolto dalle scienze dell'uomo sei-settecentesche nella costruzione di una grammatica scientifica dell'identità umana. Particolare attenzione è dedicata al dibattito sui primati antropomorfi e alla crisi delle tradizionali gerarchie tra uomo, animale e "metaumanità" immaginaria, ereditate dall'antichità e dalla cultura medievale. Le discussioni naturalistiche su oranghi, scimmie antropomorfe e figure liminali tra umano e animale diventano così un laboratorio epistemologico decisivo per la definizione dell'unità biologica della specie umana e, al contempo, per la costruzione di nuove gerarchie razziali e coloniali. Il saggio mostra inoltre come la naturalizzazione dell'uomo nelle scienze del vivente abbia contribuito, in modo ambivalente, sia alla progressiva affermazione dell'idea di unità del genere umano sia alla produzione di nuovi dispositivi di differenziazione interna all'umanità stessa. In questa prospettiva, la formazione dell'universalismo illuminista dei diritti appare come il risultato di un lungo processo culturale in cui biologia, filosofia, religione e pratiche coloniali concorrono alla ridefinizione dei confini dell'umano.

This article examines the historical and cultural process through which European thought, between the early modern period and the Enlightenment, progressively redefined the boundaries of humanity, moving from an "open" and fluid conception of humankind to a more stable definition grounded in biological and naturalistic criteria. By combining the history of natural sciences, political philosophy, and cultural history, the study reconstructs the role of seventeenth- and eighteenth-century human sciences in shaping a scientific grammar of human identity. Special attention is devoted to debates on anthropomorphic primates and to the crisis of traditional hierarchies separating humans, animals, and imagined "meta-human" beings inherited from classical and medieval traditions. Natural historical discussions on orangutans, apes, and liminal figures between human and animal thus emerge as a crucial epistemological laboratory for defining the biological unity of humankind, while simultaneously contributing to the construction of new racial and colonial hierarchies. The article further argues that the naturalization of humans within the life sciences contributed ambivalently both to the gradual consolidation of the idea of the unity of humankind and to the development of new mechanisms of internal differentiation within humanity itself. In this perspective, Enlightenment universalism of rights appears as the outcome of a long cultural process in which biology, philosophy, religion, and colonial practices jointly reshaped the boundaries of the human.

Parole chiave: Età moderna; storia delle idee; storia culturale europea; costruzione

dell'alterità; concetto di umanità; pensiero illuminista; colonialismo europeo; classificazioni dell'umano; saperi naturalistici e cultura politica; universalismo e diritti.
 Keywords: Early Modern period; intellectual history; European cultural history; construction of otherness; concept of humanity; Enlightenment thought; European colonialism; classifications of humankind; natural knowledge and political culture; universalism and rights.

Tra due universalismi. La tarda modernità nel paradigma della storia naturale dell'uomo, di Alessandro Maurini

Il saggio intende leggere la nuova episteme settecentesca della storia naturale dell'uomo come un paradigma capace di ridefinire il modo di pensare l'uomo, l'umanità e la diversità umana. Il saggio fonda nel paradigma della storia naturale dell'uomo due universalismi contrapposti, che fanno capo a due concetti-chiave, quello di 'umanità' e quello di 'razza', l'uno unitivo e l'altro divisivo del genere umano: il primo è l'universalismo dell'uguaglianza, messo a punto nel tardo Settecento dal costituzionalismo illuministico, il secondo è l'universalismo della disuguaglianza, sviluppato nell'Ottocento dalle teorie razziali. La dialettica tra questi due universalismi tra XVIII e XIX secolo mostra come la storia naturale dell'uomo sia un paradigma interpretativo per la comprensione della tarda modernità e delle sue eredità politiche, culturali e scientifiche.

This article examines the eighteenth-century episteme of the natural history of man as a conceptual framework that reshaped modern understandings of the human being, humanity, and human diversity. It argues that this paradigm gave rise to two competing and opposed forms of universalism, structured around two key concepts—*humanity* and *race*—one unifying and the other divisive of humankind. The first corresponds to an egalitarian universalism, articulated in the late eighteenth century within Enlightenment constitutionalism; the second to a hierarchical universalism of inequality, developed in the nineteenth century through racial theories. By tracing the dialectic between these two universalisms from the eighteenth to the nineteenth century, the article shows how the natural history of man functioned as an interpretive paradigm for understanding late modernity and its enduring political, cultural, and scientific legacies.

Parole chiave: Storia naturale; Illuminismo e diritti dell'uomo; scienza e razza; razza e razzismo; uguaglianza e disuguaglianza.

Keywords: Natural History; Enlightenment and Rights of Man; Science and Race; Race and Racism; Equality and Inequality.

Johann Gottfried Herder e la storia dell'umanità, di Manuel Disegni e Matteo Garau

L'articolo presenta il Libro XV in traduzione italiana delle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità* di Johann Gottfried Herder, preceduto da due paragrafi introduttivi che ne chiariscono la collocazione e il rilievo teorico. Il quindicesimo libro costituisce un passaggio centrale dell'opera, in quanto affronta in forma concentrata questioni quali il rapporto tra natura e storia, il problema della provvidenza e il senso del progresso umano, all'interno di una concezione immanentistica del divenire storico.

This article presents Book XV in Italian translation of Johann Gottfried Herder's *Ideas for the Philosophy of the History of Humanity*, preceded by two introductory sections outlining its position and theoretical relevance. Book XV represents a key moment in the work, as it addresses core issues such as the relation between nature and history, the problem of providence, and the meaning of historical progress within an immanent account of historical development.

Parole chiave: Johann Gottfried Herder; filosofia della storia; Idee per la filosofia della storia dell'umanità; provvidenza; natura e storia; progresso; Humanität.

Keywords: Johann Gottfried Herder; philosophy of history; *Ideas for the Philosophy of the History of Humanity*; providence; nature and history; progress; Humanität.

Diritto alla cura, dovere di custodia: il binomio psichiatrico tra diritto e sicurezza sociale in Italia e Francia, di Anna Grillini

Con l'Illuminismo e poi con la Rivoluzione francese, i medici avevano scoperto una vocazione umanitaria che aveva aperto le porte a una pratica della professione in cui, per la prima volta, il malato era riconosciuto come "incapace e come folle" e in cui la sua condizione comportava la limitazione dei suoi diritti ma non annullava la sua personalità giuridica. Espressione di questo contesto sociale, culturale e scientifico fu la legge del 30 giugno 1838 sugli alienati che rappresentò anche la prima consistente iniziativa giuridica a riconoscimento del diritto all'assistenza e alle cure in ambito psichiatrico. La legislazione era destinata a rimanere in vigore per oltre un secolo e mezzo, con solo alcune opportune modifiche e integrazioni. L'importanza di questa legge, inoltre, fu riconosciuta anche a livello europeo perché fece da apripista alle iniziative di altri paesi, tra cui vari stati italiani preunitari. Il saggio ricostruisce il dibattito medico e legale che ha condotto alla promulgazione della legge e come ha influenzato la legislazione del Regno di Napoli.

With the Enlightenment and then the French Revolution, doctors discovered a humanitarian vocation that opened the doors to a practice of the profession in which, for the first time, the sick person was recognised as "incapable and insane" and in which their condition entailed the limitation of their rights but did not nullify their legal personality. An expression of this social, cultural and scientific context was the law of 30 June 1838 on the mentally ill, which also represented the first substantial legal initiative recognising the right to psychiatric care and treatment. The legislation was to remain in force for over a century and a half, with only a few appropriate amendments and additions. The importance of this law was also recognised at European level because it paved the way for initiatives in other countries, including various pre-unification Italian states. The essay reconstructs the medical and legal debate that led to the enactment of the law and how it influenced the legislation of the Kingdom of Naples.

Parole chiave: Psichiatria ottocentesca; legislazione sugli alienati; Illuminismo e medicina; personalità giuridica del malato.

Keywords: Nineteenth-century psychiatry; mental health legislation; Enlightenment and medicine; legal personality of the patient.

L'eredità dei Lumi e i diritti della donna fra clausura e libertà: "La Religieuse" di Diderot, di Valentina Altopiedi

Il saggio analizza il ruolo svolto dal pensiero illuminista e dalla politicizzazione della letteratura nella formazione del linguaggio dei diritti della donna nella Francia di fine Settecento, assumendo come caso di studio *La Religieuse* di Denis Diderot. L'opera viene interpretata come parte di un più ampio processo culturale che, a partire dalla critica illuminista ai pregiudizi religiosi e sociali dell'Antico regime, contribuì a ridefinire la condizione femminile in termini di libertà individuale e autodeterminazione. Attraverso una ricostruzione del dibattito intellettuale che, tra XVII e XVIII secolo, elaborò il discorso sull'uguaglianza tra i sessi – da Marie de Gournay a Poulain de La Barre fino alla riflessione dei philosophes – il contributo mostra come la letteratura e il teatro tardo-illuministi abbiano rappresentato strumenti privilegiati di diffusione del nuovo lessico dei diritti. In questo contesto, il romanzo di Diderot si configura come una critica sociale alla monacazione forzata femminile, intesa come espressione paradigmatica delle forme di controllo patriarcale e delle gerarchie sociali dell'Antico regime. Il saggio mette inoltre in relazione l'opera diderotiana con la produzione teatrale e politica di Olympe de Gouges, evidenziando la continuità tra la denuncia letteraria della clausura imposta e la progressiva affermazione del principio di autodeterminazione femminile nel contesto rivoluzionario. In questa prospettiva, la critica alla clausura conventuale emerge come uno dei terreni su cui maturò il passaggio da una riflessione morale sulla condizione femminile a una più strutturata elaborazione del linguaggio dei diritti della donna.

This article examines the role of Enlightenment thought and the politicization of literature in shaping the language of women's rights in late eighteenth-century France, focusing on Denis Diderot's *La Religieuse* as a case study. The work is interpreted within a broader cultural process through which Enlightenment criticism of the religious and social prejudices of the Ancien Régime contributed to redefining the female condition in terms of individual freedom and self-determination. Through an analysis of the intellectual debate that, between the seventeenth and eighteenth centuries, developed arguments for equality between the sexes – from Marie de Gournay and Poulain de La Barre to the philosophes – the article shows how late Enlightenment literature and theatre functioned as key tools for disseminating a new language of rights. In this context, Diderot's novel emerges as a social critique of forced female monastic vocation, interpreted as a paradigmatic expression of patriarchal control and social hierarchies under the Ancien Régime. The article also connects Diderot's work with the theatrical and political production of Olympe de Gouges, highlighting the continuity between literary denunciations of imposed enclosure and the progressive affirmation of female self-determination during the revolutionary period. In this perspective, criticism of conventual enclosure emerges as one of the key cultural terrains in which reflections on the female condition evolved into a more structured language of women's rights.

Parole chiave: Illuminismo francese; diritti della donna; storia della condizione femminile; letteratura e politica; Antico regime e Rivoluzione francese.

Keywords: French Enlightenment; women's rights; history of women's condition; literature and politics; Ancien Régime and French Revolution.

Résonances de la bête: il volto umano dell'animalità nel XVIII secolo, di Zoe Leoni

Nel contesto dell'Illuminismo, mentre si consolidano i diritti dell'uomo e si ridefiniscono i criteri di appartenenza alla comunità politica, l'animale non umano emerge come una figura teoricamente ambigua, al tempo stesso marginale e strutturalmente necessaria, attraverso cui la modernità riflette criticamente su sé stessa. La capacità di soffrire, più che la razionalità, si impone progressivamente come nodo concettuale ed emotivo decisivo, mettendo in crisi la netta separazione cartesiana tra uomo e animale e aprendo uno spazio di interrogazione morale che non giunge tuttavia a un pieno riconoscimento dell'alterità animale. Attraverso l'analisi dei casi di Jean Meslier, Voltaire e Nicolas-Edme Rétif de la Bretonne, il testo tenta di ricostruire le modalità con cui l'animalità viene impiegata come dispositivo critico all'interno del progetto illuminista. Lungi dal configurarsi come una formulazione anticipata dei diritti degli animali, la cosiddetta "questione animale" si presenta piuttosto come un laboratorio concettuale in cui vengono elaborati nuovi linguaggi della sensibilità, della giustizia e dell'eguaglianza, pur restando saldamente iscritti entro un paradigma antropocentrico. Il superamento della figura cartesiana dell'animale-macchina si realizza prevalentemente sul piano retorico e simbolico: l'animale diventa specchio dell'umano e strumento privilegiato di critica della violenza, della superstizione religiosa e delle gerarchie sociali. Ciò che permane dell'animale nell'orizzonte illuminista è, pertanto, una presenza irrisolta: esclusa come soggetto autonomo di diritto, ma imprescindibile per pensare i limiti morali, politici e simbolici dell'umano moderno.

Within the context of the Enlightenment, as the rights of man were being consolidated and the criteria of membership in the political community were being redefined, the non-human animal emerged as a theoretically ambiguous figure, at once marginal and structurally necessary, through which modernity critically reflected upon itself. The capacity to suffer, rather than rationality, progressively asserted itself as a decisive conceptual and emotional nexus, calling into question the sharp Cartesian separation between human and animal and opening a space of moral inquiry that nevertheless fell short of a full recognition of animal alterity. Through an analysis of the cases of Jean Meslier, Voltaire, and Nicolas-Edme Rétif de la Bretonne, this article seeks to reconstruct the ways in which animality was mobilized as a critical device within the Enlightenment project. Far from constituting an early formulation of animal rights, the so-called "animal question" instead appears as a conceptual laboratory in which new languages of sensibility, justice, and equality were elaborated, while remaining firmly inscribed within an anthropocentric paradigm. The overcoming of the Cartesian figure of the animal-machine thus takes place primarily on a rhetorical and symbolic level: the animal becomes a mirror of the human and a privileged instrument for the critique of violence, religious superstition, and social hierarchies. What ultimately remains of the animal within the Enlightenment horizon is therefore an unresolved presence: excluded as an autonomous subject of rights, yet indispensable for thinking through the moral, political, and symbolic limits of modern humanity.

Parole chiave: storia dell'illuminismo, animalità, diritti dell'uomo, emozioni
Keywords: history of the Enlightenment; animality; rights of man; emotions

Kant's principle of publicity, global governance, and international negotiations: some aporias and misunderstandings, di Stéphanie Novak

This article examines the contemporary use of the Kantian concept of publicity in studies promoting greater transparency in global governance. It argues that these studies tend to overlook the growing role of negotiations in global governance and their increased influence on domestic policies, despite being an inherently opaque decisional mode (as opposed to deliberation). This first aporia is complemented by a second: despite calls for greater openness in international negotiations, and the fact that secrecy can mask illegitimate practices, there are relevant arguments in favor of closed-door negotiations. Additionally, contemporary studies of global governance that refer to Kant's concept of publicity as a precursor to public transparency requests overlook the plurality of Kant's concept. The article distinguishes the various concepts of publicity found in Kant's writings. This analysis reveals that while Kant's notion of publicity involves a universalization of the individual perspective, recent studies highlight a conception of publicity that entails the inclusion of a plurality of specific points of view. Thus, the article highlights some contemporary misunderstandings of Kant's legacy.

Questo articolo esamina l'uso contemporaneo del concetto kantiano di pubblicità negli studi che promuovono una maggiore trasparenza nella governance globale. Sostiene che questi studi tendono a trascurare il ruolo crescente dei negoziati nella governance globale e l'incremento della loro influenza sulle politiche interne, nonostante siano una modalità decisionale intrinsecamente opaca (a differenza della deliberazione). A questa prima aporia si aggiunge una seconda: nonostante le richieste di maggiore trasparenza nei negoziati internazionali e il fatto che la segretezza possa nascondere pratiche illegittime, esistono argomenti rilevanti a favore dei negoziati a porte chiuse. Inoltre, gli studi contemporanei sulla governance globale che fanno riferimento al concetto kantiano di pubblicità come precursore delle richieste di trasparenza pubblica trascurano la pluralità del concetto kantiano. L'articolo distingue i vari concetti di pubblicità presenti negli scritti di Kant. Questa analisi rivela che, mentre la nozione kantiana di pubblicità implica un'universalizzazione della prospettiva individuale, studi recenti evidenziano una concezione di pubblicità che implica l'inclusione di una pluralità di punti di vista specifici. Pertanto, l'articolo evidenzia alcuni fraintendimenti contemporanei dell'eredità kantiana.

Parole chiave: Pubblicità, Kant, Negoziati internazionali, Governance globale, universalismo.

Keywords: Publicity, Kant, International negotiations, Global governance, universalism.

"Il delinquente per l'onore perduto" di Friedrich Schiller: o della congiuntura tra letteratura, psicologia e diritto nel tardo illuminismo tedesco, di Stefania Sbarra

Il racconto *Der Verbrecher aus verlorener Ehre* (*Il delinquente per l'onore perduto*) di Friedrich Schiller viene qui esaminato come un prodotto dell'antropologia del tardo Illuminismo tedesco, che incorpora le esigenze del discorso giuridico riformista all'epoca

dell'assolutismo illuminato. La letteratura di lingua tedesca, come testimonia una delle poche opere narrative del drammaturgo e saggista, assiste in questo periodo a un radicale cambiamento di paradigma in senso universalistico e umanitario e si rivolge allo studio delle aberrazioni umane non solo come fatti, ma come processi che possono essere letti sullo sfondo dei nuovi interessi per il diritto e per la psicologia sperimentale emersi nel tardo Illuminismo europeo.

Friedrich Schiller's short story *Der Verbrecher aus verlorener Ehre* (*The Criminal of Lost Honour*) is examined here as a product of the anthropology of the late German Enlightenment, which incorporates the demands of the reformist legal discourse at the time of enlightened absolutism. German-language literature, as evidenced by one of the few narrative works of the playwright and essayist, undergoes a radical paradigm shift in a universalistic and humanitarian sense at this time and turns to the study of human aberrations not only as facts, but as processes that can be read against the backdrop of the new interests in both law and experimental psychology that emerged in European late Enlightenment.

Parole chiave: Friedrich Schiller; letteratura e diritto; antropologia settecentesca.

Keywords: Friedrich Schiller; Literature and Law; 18th century anthropology.

Dal codice di Federico V all'abolizione della schiavitù. Regolamenti e ordinanze danesi nella seconda metà del XVIII secolo, di Giuseppe Patisso

Il saggio analizza l'evoluzione della legislazione schiavista danese nelle Indie Occidentali nel corso della seconda metà del XVIII secolo, esaminando il passaggio dal sistema normativo fondato sul codice gardelino del 1733 ai tentativi di riforma ispirati al contesto illuministico europeo fino ai provvedimenti che prepararono l'abolizione della tratta nel 1792. Attraverso lo studio di codici, regolamenti e ordinanze coloniali, il contributo ricostruisce le tensioni tra le esigenze di controllo sociale delle élite coloniali e le prime istanze riformatrici emerse nel quadro del dibattito sui diritti naturali e sull'universalismo umano. Particolare attenzione è dedicata al mancato recepimento del *Reglement for Slaverne* del 1755, alla produzione normativa locale – come l'ordinanza di von Pröck del 1756 – e al successivo tentativo di riforma promosso dalla Commissione Lindemann negli anni Ottanta del secolo, che rappresentò uno dei più avanzati progetti di codificazione schiavistica dell'epoca. Il saggio evidenzia inoltre il ruolo svolto dalle rivolte e dalle tensioni sociali nelle colonie nel favorire una riflessione sulla natura della schiavitù e sui diritti fondamentali della persona, contribuendo alla maturazione di un orientamento politico favorevole al superamento del sistema schiavistico. In questa prospettiva, la vicenda legislativa danese si inserisce nel più ampio quadro delle trasformazioni giuridiche e culturali dell'età dei Lumi, mostrando come il passaggio da politiche repressive a tentativi di regolazione e riforma abbia costituito una fase cruciale nel percorso verso l'abolizione della tratta degli schiavi all'interno dell'impero coloniale danese.

This article examines the evolution of Danish slave legislation in the Danish West Indies during the second half of the eighteenth century, focusing on the transition from the legal framework established by the 1733 Gardelin slave code to later reform attempts

influenced by Enlightenment thought and to the measures that prepared the abolition of the slave trade in 1792. Through the analysis of colonial codes, regulations, and ordinances, the study reconstructs the tensions between the need for social control within plantation societies and the emergence of reformist ideas shaped by debates on natural rights and human universalism. Particular attention is devoted to the failed implementation of the *Reglement for Slaverne* of 1755, to locally produced legislation such as von Pröck's 1756 ordinance, and to the later reform project promoted by the Lindemann Commission in the 1780s, one of the most advanced slave law codification attempts of its time. The article also highlights how slave resistance and social unrest in the colonies contributed to a broader reflection on the nature of slavery and on fundamental human rights, fostering political orientations that gradually moved toward dismantling the slave system. Within this framework, Danish legislative developments are interpreted as part of wider legal and cultural transformations during the Enlightenment, showing how the shift from purely repressive policies to attempts at regulation and reform represented a crucial stage in the path toward the abolition of the slave trade within the Danish colonial empire.

Parole chiave: Schiavitù coloniale; legislazione schiavista; impero coloniale danese; Indie Occidentali danesi; abolizionismo.

Keywords: Colonial slavery; slave legislation; Danish colonial empire; Danish West Indies; abolitionism.

«*Pensavo che il mio giovane cuore si sarebbe spezzato*». *Violenza, schiavitù e diritti in "The History of Mary Prince a West Indian Slave" (1831)*, di Fausto Ermete Carbone

Il saggio analizza il valore storiografico delle *slave narratives* attraverso il caso di *The History of Mary Prince, a West Indian Slave* (1831), mettendo in relazione la testimonianza autobiografica con il dibattito abolizionista britannico e con la progressiva ridefinizione dei diritti umani nell'Atlantico ottocentesco. Dopo aver ricostruito il lungo processo di rivalutazione critica di queste fonti nella storiografia contemporanea, il contributo si concentra sulla vicenda biografica di Mary Prince, esaminandone l'esperienza di schiavitù nelle Bermuda, nelle isole Turks e ad Antigua, fino al trasferimento in Gran Bretagna e alla pubblicazione della sua autobiografia. Attraverso l'analisi dei temi centrali del testo – violenza fisica e di genere, distruzione dei legami familiari, sfruttamento lavorativo, dimensione religiosa e costruzione dell'identità soggettiva – il saggio evidenzia come la narrazione di Mary Prince contribuisca a smascherare le contraddizioni tra ideologia della libertà e realtà del sistema schiavista. Particolare attenzione è dedicata al ruolo pubblico della testimonianza nel contesto della mobilitazione abolizionista e nel processo che condusse allo *Slavery Abolition Act* del 1833.

In questa prospettiva, l'autobiografia di Mary Prince emerge non solo come fonte storica sulla schiavitù coloniale britannica, ma anche come testo politico e culturale capace di incidere nella costruzione del discorso moderno sui diritti e sull'umanità degli schiavi.

This article examines the historiographical value of slave narratives through the case of *The History of Mary Prince, a West Indian Slave* (1831), connecting autobiographical testimony to the British abolitionist debate and to the broader redefinition of human rights

in the nineteenth-century Atlantic world. After reconstructing the long process through which these sources were re-evaluated in modern historiography, the study focuses on Mary Prince's life experience, analysing her enslavement in Bermuda, Turks Islands and Antigua, her transfer to Britain, and the publication of her autobiography. Through an analysis of the text's central themes – physical and gender-based violence, destruction of family bonds, labour exploitation, religious experience, and the construction of subjective identity – the article highlights how Mary Prince's narrative exposed the contradictions between the ideology of liberty and the reality of the slave system. Particular attention is devoted to the public role of her testimony within abolitionist mobilization and in the broader process that led to the Slavery Abolition Act of 1833. Within this framework, Mary Prince's autobiography emerges not only as a historical source on British colonial slavery but also as a political and cultural text that contributed to shaping modern discourses on rights and the humanity of enslaved people.

Parole chiave: Slave narratives; schiavitù atlantica; abolizionismo britannico; diritti umani nell'Ottocento.

Keywords: Slave narratives; Atlantic slavery; British abolitionism; nineteenth-century human rights.

Fisiocrati e schiavitù. Contraddizioni e conflitti, di Simona Pisanelli

Nella seconda metà del XVIII secolo, in Francia si sviluppò un dibattito piuttosto intenso sull'opportunità di abolire l'uso della schiavitù nelle colonie. Tale confronto non riguardava solo gli aspetti etici e giuridici della questione, ma evidenziava anche l'importanza dei fattori economici legati all'organizzazione schiavile. Era tempo, infatti, di fare i conti con la sempre minore redditività delle piantagioni caraibiche. In questo contesto, sono molti gli intellettuali appartenenti alla scuola fisiocratica, o che vi gravitano intorno, che intervengono nel dibattito, cercando di orientare le decisioni politiche. Il presente articolo intende dimostrare che i fisiocrati non sempre riuscirono a essere conseguenti con la propria impostazione teorica, che preferiva il lavoro libero al lavoro schiavile in virtù dei suoi minori costi e della sua maggiore produttività. A tal fine, sono stati selezionati tre casi di rapporti conflittuali (all'interno della famiglia Mirabeau, tra Dupont de Nemour e Turgot, tra le convinzioni fisiocratiche e il ruolo di intendenti coloniali di Le Mercier de la Rivière e Pierre Poivre) che animarono il circuito intellettuale fisiocratico con riferimento all'abolizione della schiavitù.

In the second half of the 18th century, a heated debate developed in France about whether to abolish slavery in the colonies. Such a debate concerned not only the ethical and legal aspects of the issue but also highlighted the importance of economic factors linked to slave organisation. At the time, the declining profitability of Caribbean plantations was a key issue. In this context, many intellectuals belonging to or associated with the physiocratic school tried to influence political decisions on the matter.

This paper aims to show that the physiocrats were not always consistent with their theoretical approach, which favoured free labour over slave labour due to its lower costs and greater productivity. To illustrate this, three cases of conflict within the physiocratic intellectual sphere regarding the abolition of slavery are examined: within the Mirabeau family, between Dupont de Nemour and Turgot, and between physiocratic ideology and

the colonial administrative roles of Le Mercier de la Rivière and Pierre Poivre.

Parole chiave: Fisiocrazia, ragioni economiche dell'abolizionismo, costi del lavoro, produttività del lavoro.

Keywords: Physiocracy, economic reasons for the abolitionism, labour costs, labour productivity.

L'eredità dei Lumi in Italia: pubblicare Voltaire subito dopo l'Unità, di Gerardo Tocchini

L'articolo ricostruisce circostanze e retroterra polemico della pubblicazione di un inedito volterriano avvenuta nello stesso anno del Centenario del 1878: la versione italiana in endecasillabi della *Pucelle d'Orléans* nella traduzione di Vincenzo Monti. Come per un vero giallo, l'occulto demiurgo dell'operazione fu inaspettatamente il più grande poeta italiano vivente, l'allora Vate della democrazia Giosue Carducci. Non priva di risvolti giudiziari, l'esumazione dell'inedito celava infatti evidenti finalità polemiche di segno anticlericale, e finì per scatenare una battaglia di invettive su giornali e riviste, sia generaliste che accademiche, impegnando letterati e giornalisti, uomini politici e magnati dell'editoria, nonché filologi e professori universitari in una guerra senza quartiere di stroncature, invettive a mezzo stampa, persino comizi. Ciò a dimostrare quanto ancora nell'Italia laica, monarchica e post-unitaria e in regime statutario fosse difficile stampare in traduzione il Voltaire satirico, blasfemo, soprattutto anticlericale. Ma anche quanto fosse facile in piena Questione romana e in virtù del nesso Lumi-Rivoluzione, far valere come una provocazione politica e religiosa l'edizione di preziosi inediti letterari.

The article reconstructs the circumstances and polemical background of the publication of an unpublished Voltaire translation that took place in the same year as the Centennial of 1878: the Italian version in hendecasyllables of *La Pucelle d'Orléans*, translated by Vincenzo Monti. As in a true detective story, the hidden demiurge of the operation was unexpectedly the greatest living Italian poet, the then poet of democracy Giosuè Carducci. Not devoid of legal implications, the exhumation of the unpublished work concealed clear polemical aims of an anti-clerical nature, eventually sparking a battle of invectives across newspapers and magazines, both general and academic, involving writers and journalists, politicians and publishing magnates, as well as philologists and university professors—in a relentless war of criticisms, press attacks, and even speeches. This demonstrates how difficult it was in Italy—secular, monarchist, and post-unification, under a statutory regime—to publish translated satirical, blasphemous, and especially anti-clerical Voltaire. At the same time, it also shows how easy it was, during the height of the 'Questione Romana' and due to the Lumière-Revolution connection, to present the edition of precious literary unpublished works as a political and religious provocation.

Parole chiave: Risorgimento Italiano e Unità, Voltaire, politica e letteratura italiana, Anticlericalismo, Illuminismo e Rivoluzione francese.

Keywords: Italian Risorgimento and Unification, Voltaire, Italian politics and literature, Anti-clericalism, Enlightenment and French Revolution.

Contraddizioni, controfigure, controvoce. Immagini, fiction e retoriche europee tra schiavismo e antischiavismo, di Gianfranco Salvatore

Il saggio analizza il ruolo delle immagini, della narrativa e delle retoriche discorsive europee nella costruzione culturale della schiavitù e dell'antischiavismo tra età protomoderna e Illuminismo, collocandosi nel quadro della storia culturale e visuale della diaspora africana. A partire dal paradigma dell'*eyewitnessing* e dal valore storiografico delle fonti iconografiche, il contributo indaga le rappresentazioni degli africani diasporici come dispositivi complessi, capaci non solo di riflettere le gerarchie coloniali ma anche di produrre ambivalenze, controfigure e contro-narrazioni all'interno della cultura europea. Il saggio ricostruisce, in prospettiva diacronica, la trasformazione dei codici visuali e retorici legati alla rappresentazione dell'alterità africana, mostrando come simboli, convenzioni iconografiche e modelli narrativi possano mutare significato in relazione ai mutamenti storici, economici e morali prodotti dall'espansione della tratta atlantica e dal successivo sviluppo del dibattito abolizionista. Particolare attenzione è dedicata al dialogo tra immagini, pamphlettistica, letteratura e teatro nella costruzione di discorsi schiavisti e antischiavisti e nella progressiva affermazione di un linguaggio fondato sull'universalità della dignità umana. In questa prospettiva, il saggio evidenzia come l'instabilità semiotica delle rappresentazioni – tra stereotipo, empatia e contro-discorso – costituisca un elemento chiave per comprendere le contraddizioni interne della cultura europea tra colonialismo, Illuminismo e nascita delle sensibilità antischiaviste.

This article examines the role of images, fiction, and rhetorical discourses in shaping European cultural constructions of slavery and anti-slavery from the early modern period to the Enlightenment, within the broader framework of cultural and visual history of the African diaspora. Drawing on the concept of *eyewitnessing* and on the historiographical value of visual sources, the study investigates representations of diasporic Africans as complex cultural devices capable not only of reflecting colonial hierarchies but also of generating ambivalence, counter-figures, and counter-narratives within European culture. The article reconstructs, from a diachronic perspective, the transformation of visual and rhetorical codes related to the representation of African otherness, showing how symbols, iconographic conventions, and narrative models shifted in meaning in response to historical, economic, and moral changes linked to the expansion of the Atlantic slave trade and to the later development of abolitionist debates. Particular attention is devoted to the interaction between images, pamphlet literature, narrative fiction, and theatre in shaping pro-slavery and anti-slavery discourses and in fostering the gradual emergence of a language grounded in the universal dignity of humankind. Within this framework, the article highlights how the semiotic instability of representations – oscillating between stereotype, empathy, and counter-discourse – represents a key element for understanding the internal contradictions of European culture between colonialism, Enlightenment thought, and the rise of anti-slavery sensibilities.

Parole chiave: Iconografia della schiavitù; rappresentazioni della diaspora africana; cultura visuale europea; discorsi schiavisti e antischiavisti; Illuminismo e antischiavismo.
Keywords: Iconography of slavery; representations of the African diaspora; European visual culture; pro-slavery and anti-slavery discourses; Enlightenment and anti-slavery.

GLI AUTORI

VALENTINA ALTOPIEDI è ricercatrice all'Università degli Studi di Torino dove insegna Storia moderna. I suoi interessi di ricerca comprendono la storia della condizione femminile fra il XVIII e il XIX secolo e la storia dell'Illuminismo. Recentemente ha pubblicato una biografia intellettuale di Olympe de Gouges *La Rivoluzione incompiuta di Olympe de Gouges. I diritti della donna dai Lumi alla ghigliottina*, Edizioni di storia e letteratura, Roma 2023.

E-mail: valentina.altopiedi@unito.it

FAUSTO ERMETE CARBONE è dottore di ricerca in *Human and Social sciences*, assegnista di ricerca e docente a contratto in Storia moderna presso l'Università del Salento. Insegna nei percorsi universitari di formazione e abilitazione dei docenti di scuola superiore di I e II grado nelle CdC A022, A019, A012. Tra le sue pubblicazioni *Storia della schiavitù* (con G. Patisso), Firenze, D'Anna 2018; *L'impero britannico e il governo delle colonie. Il Board of Trade and Plantations* (secc. XVII-XVIII), Roma, Carocci 2019; *La Corona, gli schiavi, l'impero. Gli inglesi e il mondo atlantico*, Galatina, Congedo 2023. Relatore in diversi convegni nazionali e internazionali, è in possesso dell'abilitazione scientifica nazionale come docente di seconda fascia di Storia moderna.

E-mail: faustoermete.carbone@unisalento.it

MANUEL DISEGNI insegna materie filosofiche all'Università di Torino. La sua ricerca concerne particolarmente i temi della teoria sociale e politica della filosofia della storia nel pensiero tedesco del XIX e XX secolo. Ha pubblicato diversi contributi per riviste scientifiche internazionali e due monografie in italiano: *Critica della questione ebraica. Karl Marx e l'antisemitismo*, Bollati Bonringhieri, Torino 2024 e *Filosofia della storia*, Corriere della Sera, Milano 2025.

e-mail: manuel.disegni@unito.it

MATTEO GARAU è ricercatore (post-doc) di storia della filosofia moderna. I suoi interessi di ricerca riguardano la filosofia classica tedesca e l'idealismo tedesco, con particolare attenzione al pensiero di Hegel e alla sua ricezione, alla filosofia di Spinoza e alla sua fortuna nella tradizione tedesca, nonché al ruolo di Spinoza nell'opera hegeliana. Si occupa inoltre della filosofia di Jacobi e della sua interpretazione di Spinoza, della *Spätaufklärung* — con specifico riguardo al rapporto tra ragione e storicità — e del pensiero di Herder, Mendelssohn e Lessing. È autore di contributi su riviste scientifiche e di una monografia in uscita per ETS, *Ragione e positività. Le radici teologico-politiche del sistema hegeliano*.

E-mail: matteo.garau@unito.it

ANNA GRILLINI è assegnista di ricerca presso il Dipartimento di Studi Storici dell'Università di Torino e docente a contratto di Modern History all'Università di Pisa. Tra le sue pubblicazioni si segnalano: *La guerra in testa. Esperienze e traumi di civili, profughi e soldati nel manicomio di Pergine Valsugana (1909-1924)*, Bologna, Il Mulino, 2018; *Simulazione e autolesionismo: dalla medicina civile a quella militare, tra Ottocento e Grande Guerra*, in «Storica», n.83-84, 2022.

E-mail: anna.grillini@unito.it

ZOE LEONI è dottoranda in Scienze Archeologiche, Storiche e Storico-Artistiche presso l'Università degli Studi di Torino. Nell'ambito dell'early modern history, orienta i propri interessi di ricerca verso la storia culturale della scienza e l'evoluzione dei saperi naturalistici.

E-mail: zoe.leoni@unito.it

ALESSANDRO MAURINI si occupa di storia dei diritti, del razzismo e delle idee politiche in età moderna fra Settecento e Ottocento. È autore di *CREATED EQUAL. La rivoluzione mancante alle origini degli Stati Uniti d'America* (Edizioni di Storia e Letteratura, 2020) e dell'edizione critica di William Charles Wells, *Sulle differenze razziali tra bianchi e neri* (Accademia University Press, 2025).

E-mail: alessandro.maurini@unito.it

FRANCO MOTTA è ordinario di Storia moderna presso l'Università di Torino. È autore per Morcelliana di *Bellarmino. Una teologia politica della Controriforma* (2005) e per Libreria Stampatori di *In causa fidei. Studi sul momento teologico-politico della prima età moderna* (2017). Per Einaudi ha pubblicato, con Vincenzo Ferrone, *L'età dell'oro e del ferro. Una storia del mondo moderno* (2023).

E-mail: franco.motta@unito.it

STÉPHANIE NOVAK è professoressa ordinaria di scienza politica all'Università Ca' Foscari di Venezia.

E-mail: stephanie.novak@unive.it

GIUSEPPE PATISSO è Professore ordinario di Storia moderna presso il Dipartimento di Scienze Umane e Sociali dell'Università del Salento. Specialista di storia delle schiavitù atlantiche e delle legislazioni schiaviste in età moderna, conduce da anni ricerche sull'espansione coloniale europea tra XVI e XIX secolo, con particolare riferimento agli

imperi francese, spagnolo, inglese, portoghese, danese e svedese. È autore di numerose monografie, tra cui *L'impero del Giglio. I francesi in America del Nord (1534-1763), Codici neri. La legislazione schiavista nelle colonie d'oltremare (sec. XV-XVIII)* e *Colonie senza un impero. Società, rivolte e legislazione schiavista nei territori danesi d'oltremare* (UTET, 2024), oltre a contributi in riviste e volumi nazionali e internazionali. Ha partecipato come relatore a convegni scientifici organizzati da prestigiose istituzioni accademiche, tra cui Universidad de Sevilla, Universidade do Porto, Instituto de Historia del CSIC-Madrid, Harvard University, Università di Torino, Università di Pisa e Università di Teramo, e ha tenuto seminari e lezioni in diversi contesti di ricerca europei e latinoamericani.

E-mail: giuseppe.patisso@unisalento.it

SIMONA PISANELLI è professoressa associata di Storia del Pensiero Economico all'Università del Salento. È Consigliere del Direttivo dell'Associazione Italiana per la Storia del Pensiero Economico e socia delle principali società europee e latinoamericane del settore. Attualmente, è componente del collegio di Dottorato in “Transizione Digitale e Sostenibilità: le imprese e le Amministrazioni pubbliche nell'economia globalizzata” presso il Dipartimento di Scienze dell'Economia dell'ateneo salentino. È autrice di articoli pubblicati in riviste di settore e in volumi collettanei con collocazioni editoriali di prestigio (Springer, Peter Lang, Routledge, Oxford Voltaire Foundation, Editorial Ramón Areces) e delle monografie *Condorcet et Adam Smith. Réformes économiques et progrès social au siècle des Lumières* (Classiques Garnier, 2018) e *Slavery and Colonialism in the History of Economic Thought. The Cases of France and Great Britain* (Routledge, 2024).

E-mail: simona.pisanelli@unisalento.it

GIANFRANCO SALVATORE è musicologo ed etnomusicologo storico, attivo nel campo della storia culturale della musica e delle dinamiche simboliche e comunicative dei fenomeni musicali. Le sue ricerche, pubblicate in monografie tradotte all'estero e in articoli apparsi sulle principali riviste musicologiche europee e nordamericane, sono ampiamente recepite nella letteratura internazionale, con citazioni e sintesi nei *Companions* sulla musica, sul teatro e sulla storia culturale africana di editori come Routledge e Cambridge University Press, oltre che nella più recente enciclopedia dell'Africa pubblicata da Oxford University Press. È stato direttore per dieci anni della sezione europea del CBMR/Europe (Center for Black Music Research, Columbia College Chicago) ed è peer reviewer per numerose riviste scientifiche di Classe A, tra cui *Renaissance Quarterly*. La sua produzione scientifica si articola in due principali fasi. Tra il 1980 e il 2003 ha sviluppato ricerche all'incrocio tra musicologia, semiotica e antropologia, indagando le strategie simboliche della comunicazione musicale nelle civiltà mediterranee, nella tradizione cristiana europea e nella cultura afroamericana, con studi su jazz, popular music e processi di ibridazione culturale. Dal 2003 ha progressivamente integrato l'analisi musicologica nel quadro della storia culturale, concentrandosi sulle dinamiche transculturali tra Mediterraneo, Europa e mondo afro-atlantico, con particolare attenzione alla cultura afro-europea nella prima età moderna,

alla diaspora africana e alle forme di espressione musicale e performativa nei contesti storici europei tra Medioevo ed età moderna. Attualmente prosegue le sue ricerche sulla presenza afro-europea nella cultura musicale e performativa della prima età moderna, sulla diaspora africana nello spazio mediterraneo e sui processi di formazione delle culture musicali transculturali, con diversi volumi internazionali in corso di pubblicazione.

E-mail: gianfranco.salvatore@unisalento.it

STEFANIA SBARRA insegna Letteratura tedesca a Ca' Foscari, Venezia. Studia l'età classico-romantica (Goethe, Herder, Kleist), il Realismo (Theodor Fontane e Wilhelm Raabe) e la ricezione di F. Nietzsche negli autori del primo Novecento. Ha scritto *La statua di Glauco. Letture di Rousseau nell'età di Goethe*, (Carocci 2006) e «*Il confine, il confine. Dov'è?*» *Theodor Fontane, Friedrich Nietzsche e il Realismo tedesco* (Le Lettere 2019). Ha collaborato con A. Carpi all'edizione delle *Opere* di Kleist per la collana I Meridiani (2011) e ha scritto contributi su H. e Th. Mann, G. Benn, G. Grass e sul romanzo dal 1945 a oggi. Occasionalmente scrive di cinema.

E-mail: stefania.sbarra@unive.it

GERARDO TOCCHINI è professore ordinario di Storia moderna all'Università Ca' Foscari di Venezia. Tra i suoi libri: *I Fratelli d'Orfeo* (Firenze 1998), *Minacciare con le immagini* (Roma 2010), *Su Greuze e Rousseau* (Pisa 2016), *Arte e politica nella cultura dei Lumi* (Roma 2016; ed. inglese, Oxford 2023), *Voltaire epicureo. Il mito del "Settecento libertino"* (Roma 2024).

E-mail: tocchini@unive.it