

STRUMENTI
PER LA DIDATTICA E LA RICERCA

– 158 –

LABORATORIO DI STORIA MODERNA
Unità di ricerca Dipartimento S.A.G.A.S.
labstormod.wordpress.com

Consiglio Scientifico

Prof. Lea Campos Boralevi (Università di Firenze, SAGAS)
Prof. Giovanni Cipriani (Università di Firenze, SAGAS)
Prof. Lucia Felici (Università di Firenze, SAGAS)
Prof. Ida Gilda Mastroso (Università di Firenze, SAGAS)
Prof. Rita Mazzei (Università di Firenze, SAGAS)
Prof. Igor Melani (Università di Firenze, SAGAS)
Prof. Rolando Minuti (Università di Firenze, SAGAS)
Prof. Renato Pasta (Università di Firenze, SAGAS)
Prof. Ann Thomson (European University Institute, HEC)

Titoli pubblicati

Alterità. Esperienze e percorsi nell'Europa moderna, a cura di Lucia Felici

Alterità

Esperienze e percorsi nell'Europa moderna

a cura di
Lucia Felici

Firenze University Press
2014

Alterità : Esperienze e percorsi nell'Europa moderna / a cura di Lucia Felici. – Firenze : Firenze University Press, 2014.

(Strumenti per la didattica e la ricerca ; 158)

<http://digital.casalini.it/9788866555988>

ISBN 978-88-6655-593-3 (print)

ISBN 978-88-6655-598-8 (online)

Copertina: Alberto Pizarro Fernández, Pagina Maestra snc
Immagine di copertina: © Kuco | Dreamstime.com

Certificazione scientifica delle Opere

Tutti i volumi pubblicati sono soggetti ad un processo di referaggio esterno di cui sono responsabili il Consiglio editoriale della FUP e i Consigli scientifici delle singole collane. Le opere pubblicate nel catalogo della FUP sono valutate e approvate dal Consiglio editoriale della casa editrice. Per una descrizione più analitica del processo di referaggio si rimanda ai documenti ufficiali pubblicati sul catalogo on-line della casa editrice (www.fupress.com).

Consiglio editoriale Firenze University Press

G. Nigro (Coordinatore), M.T. Bartoli, M. Boddi, R. Casalbuoni, C. Ciappei, R. Del Punta, A. Dolfi, V. Fargion, S. Ferrone, M. Garzaniti, P. Guarnieri, A. Mariani, M. Marini, A. Novelli, M. Verga, A. Zorzi.

© 2014 Firenze University Press
Università degli Studi di Firenze
Firenze University Press
Borgo Albizi, 28, 50122 Firenze, Italy
<http://www.fupress.com/>
Printed in Italy

SOMMARIO

PREMESSA	VII
<i>Lucia Felici (Università di Firenze)</i>	
CONVERSIONI E PASSAGGI IDENTITARI: EBREI, MUSULMANI E PROTESTANTI TRA COSTRIZIONI, RESISTENZE E ASSIMILAZIONI	1
<i>Marina Caffiero (Università La Sapienza Roma)</i>	
LA POLITEIA BIBLICA NEL PENSIERO POLITICO DELL'EUROPA MODERNA	11
<i>Lea Campos Boralevi (Università di Firenze)</i>	
LA STREGA, L'ALTRO	23
<i>Matteo Duni (Syracuse University Florence)</i>	
NUOVI PARADIGMI DELL'ALTERITÀ NELLA PRIMA ETÀ MODERNA	35
<i>Lucia Felici (Università di Firenze)</i>	
TRA ALTERITÀ E MODERNITÀ: SPAGNA E CUBA ALL'ESPOSIZIONE UNIVERSALE COLOMBIANA DI CHICAGO DEL 1893	47
<i>Alessandra Lorini (Università di Firenze)</i>	
UN AMBASCIATORE VENETO TRA POLITICA E SCRITTURA. L'ARRIVO DI ANDREA NAVAGERO IN SPAGNA (APRILE-MAGGIO 1525)	65
<i>Igor Melani (Università di Firenze)</i>	
LE CITTÀ D'ACCOGLIENZA NELL'EUROPA DEL CINQUECENTO	75
<i>Rita Mazzei (Università di Firenze)</i>	
LA CULTURA ILLUMINISTICA E L'ISLAM	87
<i>Rolando Minuti (Università di Firenze)</i>	
LONDRA COME CENTRO DI ACCOGLIENZA DEI PROTESTANTI STRANIERI NELLA PRIMA ETÀ MODERNA	101
<i>Stefano Villani (Università di Pisa)</i>	

PREMESSA

Lucia Felici

I contributi qui raccolti sono il frutto della decennale esperienza del Laboratorio di Storia moderna del Dipartimento S.A.G.A.S. (Storia, Archeologia, Geografia, Arte, Spettacolo), già Dipartimento di studi storici e geografici, dell'Università degli studi di Firenze. Il Laboratorio è nato per iniziativa e con la collaborazione dei docenti della disciplina al fine di offrire agli studenti l'opportunità di una didattica innovativa, integrativa di quella disciplinare, contribuendo così all'ampliamento degli ambiti formativi previsto dai nuovi ordinamenti universitari.

La didattica proposta si basa su un ciclo annuale di seminari (a cadenza mensile) dal titolo *Temi e problemi di Storia moderna*, dedicati ad argomenti di notevole rilevanza storica e oggetto del dibattito nazionale ed internazionale. Gli incontri sono curati dai singoli docenti con la partecipazione di colleghi e giovani studiosi (dottorandi e dottori di ricerca) specialisti dell'argomento, sia del Dipartimento sia di Università o centri di ricerca italiani e stranieri. I relatori presentano i risultati delle loro ricerche, anche in corso di realizzazione, secondo le loro diverse ottiche storiografiche. Alle possibilità di penetrare nel vivo il lavoro storico, nelle sue varie metodologie e interpretazioni, e di aprirsi al panorama scientifico internazionale, si unisce così quella di discuterne liberamente gli esiti tra i partecipanti. I seminari costituiscono pertanto momenti significativi di approfondimento di aspetti e problemi della storia moderna rispetto alle lezioni ordinarie, strumenti privilegiati di raccordo tra l'attività didattica e l'attività di ricerca, luoghi di confronto e di discussione su punti di vista molteplici. L'intento dei docenti del Laboratorio è infatti di contribuire sia all'accrescimento delle conoscenze scientifiche degli studenti sia allo sviluppo del loro senso critico – elemento, questo, indispensabile per la formazione intellettuale e civile dei giovani – sia di rafforzare la collaborazione scientifica internazionale del Dipartimento ed interna ad esso. La frequentazione del ciclo annuale di lezioni rappresenta altresì un vantaggio per la carriera degli studenti della laurea triennale in Storia (L-42) e della laurea magistrale in Scienze storiche (LM-84) poiché garantisce l'ottenimento di sei crediti formativi, previa integrazione con un programma di studio concordato con i docenti.

Gli argomenti affrontati nei seminari sono scelti dai curatori in relazione alle loro competenze, ma anche attraverso un'opera di costante dialogo e di coordinamento con i colleghi affinché l'offerta sia sempre varia,

ampia e stimolante. I seminari hanno spaziato da problemi dell'età del Rinascimento e della Riforma sino a temi relativi della colonizzazione ottocentesca, all'Unità d'Italia e al marxismo, passando attraverso l'età dei Lumi, di Napoleone e la Restaurazione. Istituzioni politiche, religiose e sociali, scienza, viaggi, relazioni interculturali tra l'Oriente e l'Occidente, diritti, tolleranza, dottrine religiose e politiche, storia delle donne, paradigmi, strumenti e atteggiamenti intellettuali, le risorse digitali, sono stati tra i soggetti analizzati, con angolature e sguardi differenti. L'immagine dell'età moderna, così come il lavoro di ricerca e di interpretazione storica sono apparsi in tal modo nella loro complessità e nelle loro numerose sfaccettature. Alcuni titoli dei seminari ne danno conto: *La Toscana e l'Europa nel '700*, a cura di Giovanni Cipriani, con Alessandra Contini (Archivio di Stato di Firenze), Emiliano Panconesi (Università di Firenze), Marcello Verga (Università di Firenze) (12 dicembre 2003); *Diritti e Costituzione*, a cura di Lea Campos Boralevi, con Pietro Costa (Università di Firenze), Sara Lagi (Università di Firenze), Diego Quagliani (Università di Trento) (16 gennaio 2004); *Umanesimo e Rinascimento nelle recenti interpretazioni*, a cura di Riccardo Fubini, con Anthony Molho (Istituto Universitario Europeo), Marco Pellegrini (Università di Bergamo), Lorenzo Tanzini (Università di Firenze) (15 febbraio 2005); *Il furto tra peccato e reato (secc. XIV-XVIII)*, a cura di Gabriella Zarri, con Paolo Prodi (Università di Bologna) (2 novembre 2008); *L'Europa e le Americhe tra '700 e '800*, a cura di Rolando Minuti e Bartolomé Yun Casalilla, con Eric Foner (Columbia University, New York), Alessandra Lorini (Università di Firenze), Irene Fattacciu (Istituto Universitario Europeo, Firenze), Ida Pugliese (Istituto Universitario Europeo, Firenze) (26 novembre 2009); *Modelli femminili e strategie matrimoniali in antico regime*, a cura di Rita Mazzei, con Daniela Lombardi (Università di Pisa), Manuela Militi (Università di Roma La Sapienza), Gabriella Zarri (Università di Firenze) (3 novembre 2010); *Centri e forme della propaganda ereticale nell'Italia del Cinquecento*, a cura di Lucia Felici, con Rosanna Gorris (Università di Verona), Chiara Lastraioli (CESR, Tours), Ottavia Niccoli (Università di Trento) (26 marzo 2010); *Le Americhe di José Martí: culture politiche e società*, a cura di Alessandra Lorini, con Antonio Annino (Università di Firenze), Antonio Melis (Università di Siena) (18 aprile 2011); *Forme della comunicazione politica in età moderna*, a cura di Renato Pasta, con Filippo Del Vivo (Birkbeck College London, Villa I Tatti, Firenze), James Raven (University of East Anglia, Essex/Cambridge) (20 febbraio 2012).

I seminari del Laboratorio hanno già dato occasione a due pubblicazioni, molto impiegate per la didattica: Leandro Perini, Corrado Vivanti, Igor Melani, *Storici moderni del Novecento*, Roma, CISU, 2005; *Viaggi di donne, Donne in viaggio, viaggi di donne. Uno sguardo di lungo periodo*, a cura di Rita Mazzei, Firenze, Le Lettere, 2009. Il presente volume inaugura una

serie di Quaderni del Laboratorio di Storia moderna che auspichiamo sia lunga ed utile in ambito tanto scientifico quanto didattico. Il tema prescelto è al centro dell'interesse mio e di altri colleghi del Dipartimento, sebbene declinato in varie forme ed epoche, ed è stato affrontato più volte nei seminari – il primo, nel 2003, era per l'appunto intitolato *Lo sguardo dell'altro: il problema della tolleranza nell'età moderna*. Oltre ai contributi dei curatori degli incontri, vi figurano pertanto quelli di studiosi che vi hanno partecipato. Altre due importanti considerazioni hanno però determinato la nostra scelta. Il problema dell'alterità ci è parso significativo per iniziare la serie dei Quaderni data la sua centralità nell'epoca moderna come nei tempi presenti, ma anche per la rispondenza allo 'spirito' del Laboratorio, di valorizzare e favorire il confronto, la riflessione critica, l'apertura culturale, come pure di contribuire alla creazione di una comunità scientifica dialogante ed arricchita dalle esperienze della diversità.

A tal fine, col tempo l'attività del Laboratorio si è ampliata con l'organizzazione di lezioni, conferenze, presentazioni di libri, convegni, giornate di studio e seminari: tra questi, il seminario internazionale *Traduzioni e circolazione delle idee nella cultura europea tra '500 e '700* (22-23 settembre 2006) (atti editi: Napoli, Bibliopolis, 2009); i cicli di incontri *Società, cultura e riforme nell'Europa del Settecento* (23 febbraio-4 maggio 2006) e *Viaggi ed esperienze di diversità in età moderna (XVI-XIX sec.)* (1-30 marzo 2007); le giornate di studio *Viaggio e politica* (23-24 febbraio 2006), *Pensiero critico e Sacra Scrittura*, (12 dicembre 2009), *Pensiero critico e alterità* (9 dicembre 2010); le lezioni di Clorinda Donato (California State University, Long Beach): *La circolazione europea dell'Encyclopédie d'Yverdon* (19 gennaio 2006), di Daniel Roche: *Le siècle des lumières en province. Académies et académiciens provinciaux, 1680-1789, Paris-La Haye 1978. Riflessioni e discussioni su un libro celebre a trent'anni dalla sua pubblicazione* (8 novembre 2006), di John Christian Laursen (University of California, Riverside): *Cinicism and Cosmopolitanism at the Roots of Freedom of the Press: the case of Denmark-Norway* (4 dicembre 2007), di Lim Sangwoo (Center for European Studies, Sogang University of Seoul): *Beyond the Eurocentric Conception of World History* (30 aprile 2008) e *Contemporary issues in the 20th century Korea: Geopolitics and Colonialism, War, Economy and Democracy* (7 maggio 2008), di Maria Todorova (University of Illinois at Urbana-Champaign): *Imagining the Balkans: ten years later* (28 novembre 2008) (per un elenco completo delle attività si rinvia al sito labstormod.wordpress.com).

Il coinvolgimento di un considerevole numero di studiosi italiani e stranieri e i rapporti instaurati, attraverso di essi, con Università e centri di eccellenza italiani e stranieri (l'Istituto Universitario Europeo di Firenze, la Scuola Normale Superiore di Pisa, il Centre d'études supérieures sur la Renaissance di Tours, l'Harvard University Center for Italian Renaissance Studies Villa I Tatti di Firenze, l'American University in Bulgaria,

l'Institute for Neohellenic Research di Atene, il Center for European Studies, Sogang University of Seoul ecc.) ha reso il Laboratorio un punto di riferimento istituzionale e scientifico nell'ambito degli studi sull'età moderna. Nell'a.a. 2012-2013 esso è divenuto Unità di ricerca nel Dipartimento S.A.G.A.S.

Desidero esprimere un sincero ringraziamento, anche a nome dei colleghi del Laboratorio, a tutti gli studiosi che nel corso degli anni hanno contribuito con grande generosità e impegno alla sua realizzazione. La sua attività è stata agevolata dal sostegno, non solo finanziario, della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze, del Dipartimento di studi storici e geografici, ora della Scuola di Studi umanistici e della Formazione e del Dipartimento S.A.G.A.S.: a queste istituzioni va la nostra riconoscenza, per l'impegno profuso, anche attraverso il Laboratorio, nella didattica innovativa e nell'internazionalizzazione degli studi.

I saggi qui presentati, iscritti nell'ambito di ricerca degli autori, hanno tratto ispirazione anche dai seminari svoltisi nel corso dell'attività del Laboratorio di Storia moderna.

Il saggio di Lea Campos Boralevi da: *Origini delle teorie sulla proprietà in età moderna fra politica, diritto e religione*, a cura di Lea Campos Boralevi, con Janet Coleman (London School of Economics) (18 settembre 2008); *La Politeia biblica nel pensiero politico europeo*, a cura di Lea Campos Boralevi, con Lucia Bianchin (Università di Trento), Camilla Hermanin (Università di Firenze), Sara Lagi (Università di Firenze) (2 marzo 2010).

Il saggio di Marina Caffiero da: *Controllo e repressione dell'alterità nell'Europa moderna*, a cura di Lucia Felici, con Marina Caffiero (Università di Roma La Sapienza), Giorgio Caravale (Università di Roma Tre), Camilla Hermanin (Università di Firenze) (14 novembre 2006).

Il saggio di Matteo Duni: *Recenti studi sull'Inquisizione romana*, a cura di Lucia Felici, con Matteo Duni (Syracuse University Firenze), Vincenzo Lavenia (Università di Macerata), Adriano Prosperi (Scuola Normale Superiore, Pisa) (25 novembre 2010).

Il saggio di Lucia Felici da: *Lo sguardo dell'altro: il problema della tolleranza nell'età moderna*, a cura di Lucia Felici, con Antonio Rotondò (Università di Firenze), Luisa Simonutti (CNR), Pina Totaro (CNR) (30 ottobre 2003); *Controllo e repressione dell'alterità nell'Europa moderna*, a cura di Lucia Felici, con Marina Caffiero (Università di Roma La Sapienza), Giorgio Caravale (Università di Roma Tre), Camilla Hermanin (Università di Firenze) (14 novembre 2006); *Frontiere. Problemi e figure della circolazione culturale nell'Europa Moderna*, a cura di Lucia Felici, con Rita Mazzei (Università di Firenze), Antonella Romano (Istituto Universitario Europeo, Firenze), Justin Stagl (Università di Salisburgo) (24 gennaio 2008); *La Riforma radicale*, a cura di Lucia Felici, con Chiara Lastraioli (CESR, Tours), Vincenzo Lavenia (Università di Macerata) Christopher Martinuzzi (Scuola Normale Superiore, Pisa) (20 aprile 2012).

Il saggio di Alessandra Lorini da: *Le Americhe di José Martí: culture politiche e società*, a cura di Alessandra Lorini, con Antonio Annino (Università di Firenze), Antonio Melis (Università di Siena) (18 aprile 2011).

Il saggio di Rita Mazzei da: *L'immagine della Polonia nell'Europa moderna. Per una riflessione storica sull'Europa che si allarga a Est*, a cura di Rita Mazzei, con Lucia Felici (Università di Firenze), Gaetano Platania (Università della Tuscia), Renato Risaliti (Università di Firenze) (21 aprile 2004); *La "France Italienne". La presenza italiana nella Francia dei Valois*, a cura di Rita Mazzei, con Michele Cassandro (Università di Siena), Stefano

Dall'Aglio (The Medici Archive Project), Angela Orlandi (Università di Firenze) (26 ottobre 2007); *La città europea come centro di accoglienza nella prima età moderna*, a cura di Rita Mazzei, con Laura Galoppini (Università di Pisa), Camilla Hermanin (Università di Firenze), Leandro Perini (Università di Firenze), Stefano Villani (Università di Pisa) (24 gennaio 2008); *La presenza italiana nella Ragusa del Cinquecento*, a cura di Rita Mazzei, con Sergio Bertelli (Università di Firenze), Giuseppina Carla Romby (Università di Firenze) (5 ottobre 2011).

Il saggio di Igor Melani da: *Aspetti e figure della diplomazia in età moderna*, a cura di Rita Mazzei, con Riccardo Fubini (Università di Firenze), Igor Melani (Università di Firenze), Paola Volpini (Università di Pisa) (21 ottobre 2009).

Il saggio di Rolando Minuti da: *L'Europa illuminista e l'Oriente*, a cura di Rolando Minuti, con Guido Abbattista (Università di Trieste), Claudio Zanier (Università di Pisa) (5 maggio 2004); *Europa e India in età moderna: società, politica e religione*, a cura di Rolando Minuti, con Paolo Aranha (Istituto Universitario Europeo), Roberto Davini (Istituto Universitario Europeo), Hakim Ikhlef (Istituto Universitario Europeo), Martin Müller (Istituto Universitario Europeo) (6 aprile 2009); *La cultura illuministica nel mondo balcanico*, a cura di Rolando Minuti, con Lea Campos Boralevi, Paschalis M. Kitromilidas (Institute for Neohellenic Research di Atene, University of Athens), Giorgio Stamboulis (Università di Firenze) (4 aprile 2012).

Il saggio di Stefano Villani da: *La città europea come centro di accoglienza nella prima età moderna*, a cura di Rita Mazzei, con Laura Galoppini (Università di Pisa), Camilla Hermanin (Università di Firenze), Leandro Perini (Università di Firenze), Stefano Villani (Università di Pisa) (24 gennaio 2008).

CONVERSIONI E PASSAGGI IDENTITARI:
EBREI, MUSULMANI E PROTESTANTI
TRA COSTRIZIONI, RESISTENZE E ASSIMILAZIONI

Marina Caffiero

1. Conversioni: la Casa dei catecumeni di Roma

L'analisi delle relazioni con l'«altro» e il «diverso» da parte delle società europee di età moderna passa anche attraverso il discorso sulle conversioni, intesa come possibile soluzione definitiva del problema dell'alterità.

L'ossessione per la conversione di ebrei, musulmani e altri «infedeli» dominò per tutta l'età moderna la Chiesa cattolica – assai meno le chiese protestanti – e diede vita a istituti particolarmente deputati alla missione proselitistica. Tra di essi centrali furono le Case dei catecumeni e, in particolare, quella romana che sorse per prima, nel 1543, fondata da papa Paolo III. Essa si sviluppò anche sul piano architettonico e della visibilità nello spazio urbano attraverso il «sistema» edilizio perfezionato da Urbano VIII, nel 1634, che unì alla Casa le diverse istituzioni collegate, come il Collegio dei neofiti e il monastero della SS. Annunziata per le neofite, collocandole in un unico edificio appartenente e contiguo alla Chiesa della Madonna ai Monti, opera pregevole cinquecentesca di Giacomo Della Porta. Sul modello romano sorsero poi altre Case dei catecumeni in diverse città sia dello Stato della Chiesa che degli altri Stati regionali italiani. Le Case, fulcro e motore della politica conversionistica della Chiesa della Controriforma, rivolsero la maggiore attenzione agli ebrei quali soggetti principali a cui indirizzare il proprio operato, essendo la loro acquisizione al battesimo assai più rilevante e significativa sul piano della valenza simbolica e apologetica rispetto a quella dei musulmani e degli altri «infedeli». Del resto, che oggetto privilegiato dell'attività conversionistica fossero gli ebrei era confermato anche dal fatto che, a Roma, fossero proprio loro a mantenere finanziariamente l'istituto. Tuttavia, anche il numero dei musulmani battezzati che emerge dai registri di battesimo è assai consistente. Dal 1614 al 1797 risultano convertiti nella Casa madre romana 1958 ebrei e 1086 mamomettani. Un ricovero dunque di diverse categorie di «stranieri», dal punto di vista sia confessionale che etnico e geografico.

La Pia Casa dei catecumeni di Roma accoglieva ebrei, musulmani e pagani che occorreva avviare, dopo l'istruzione religiosa, al rito di passaggio e di aggregazione costituito dal battesimo. Già di per sé, in quanto luogo di accoglienza, di assistenza e permanenza per periodi abbastanza

lunghe di queste minoranze raccolte tutte insieme – convertite o in via di conversione, ma anche renitenti –, essa costituiva un microcosmo di alterità e di convivenza di pluralismi culturali che rifletteva il fenomeno, in parte noto ma in realtà ancora poco pensato nelle sue conseguenze, della diffusa presenza di diversi nuclei di minorità religiose, di ‘stranieri’ nell’Italia controriformistica e soprattutto nella capitale stessa del mondo cattolico. Se si riflette poi alla fondazione a Roma (1673) di un istituto come l’Ospizio dei convertendi, destinato unicamente alla conversione dei protestanti che si recavano a Roma nelle loro diverse confessioni, e anch’esso preparatore di inserimenti sociali, lavorativi e culturali nel tessuto urbano, emerge ancora di più la rilevanza storica di tale fenomeno.

Le Case dei catecumeni, a cui si accedeva per richiesta spontanea o coattivamente, erano dotate di registri di battesimo che costituiscono per lo storico una fonte inestimabile che consente l’analisi non solo del fenomeno delle conversioni in sé, ma anche dell’alto livello di mobilità, a motivazione non esclusivamente religiosa, che ne costituisce una delle caratteristiche nonché dei livelli di inserimento e assimilazione nella città. I catecumeni erano sottoposti a una stretta vigilanza all’interno dell’istituto e a limitazioni di movimenti fuori di esso ed erano piuttosto blandamente catechizzati e istruiti nella nuova fede, spesso con l’intervento di sacerdoti neofiti che conoscessero le lingue madri degli ‘ospiti’. Ma, mentre nei casi di coloro che vi erano stati rinchiusi coattivamente era messa in opera soprattutto una fortissima pressione morale e psicologica, affinché accettassero il battesimo, nel corso di una prigionia di quaranta e più giorni detta la quarantena, nei confronti di coloro che avevano richiesto spontaneamente il battesimo era più agevole curare l’aspetto dottrinale, la catechesi e la predicazione. Restano tuttavia ancora da chiarire le differenze tra il metodo e il tipo di istruzione adottati per gli ebrei, spesso affidati ai padri domenicani deputati alla predica coatta a cui erano sottoposti settimanalmente i membri della comunità, e quelli indirizzati ai musulmani o addirittura agli idolatri. In generale, la formazione, che durava almeno due mesi, contemplava l’apprendimento a memoria dei fondamenti della dottrina cristiana, seguendo il catechismo di Roberto Bellarmino in lingua volgare, l’insegnamento delle preghiere, del Credo, dei Comandamenti e dei Sacramenti, la lettura delle Vite dei Santi, l’esercizio della devozione delle Quarantore, la partecipazione a feste solenni e alla recita del rosario. Nel corso del tempo i regolamenti e i metodi di istruzione dottrinale e comportamentale divennero più rigorosi, anche per tentare di tenere separati i battezzati da coloro che ancora non lo erano. In ogni modo, al fine di evitare che i catecumeni, una volta ottenuto insieme al battesimo il sussidio loro destinato, fuggissero da Roma per apostatare, la normativa vietava loro di allontanarsi dalla città prima che fossero trascorsi tre anni dal battesimo e imponeva la frequenza settimanale alla dottrina cristiana e agli eser-

cizi spirituali. Anche il sussidio destinato al convertito – e che spesso costituiva un motivo per chiedere il battesimo – veniva amministrato dalla Casa che lo investiva in Luoghi di Monte (titoli di Stato).

Difficile è attingere alle motivazioni profonde di chi decideva di convertirsi e ricostruire esperienze intime e psicologiche e percorsi interiori individuali, anche perché racconti e autorappresentazioni dei convertiti non costituiscono fonti sempre attendibili data la loro finalità apologetica e spesso strumentale. Certamente è facile, invece, ritrovare le motivazioni più evidenti e esteriori – economiche, sociali ma anche affettive ed emozionali – che conducevano a questo passo. Povertà, isolamento sociale, fughe e rotture con l'ambito sociale e familiare, desiderio di riscatto e di ascesa sociali, aspirazioni matrimoniali, strategia per sfuggire alla giustizia per reati commessi o alla condizione di schiavitù (quanto ai musulmani), desiderio di libertà nella nuova identità che forniva anche nuovi nomi e cognomi, costituivano le spinte materiali e psicologiche delle conversioni. Esse erano ben conosciute, del resto, dalle autorità ecclesiastiche che diffidavano sempre della sincerità dei convertiti. Quanto agli ebrei, la documentazione romana conferma la prevalenza di poveri, maschi e di giovane età fra i catecumeni, mente colpisce il dato relativo al minor numero di conversioni spontanee femminili. Lo stesso ruolo delle Case dei catecumeni in qualità di enti distributori di risorse materiali, oltre che sociali e simboliche, nonché di privilegi, fa emergere l'inevitabile strumentalità delle conversioni. Ma esse, sempre per gli ebrei, erano spesso suggerite anche da considerazioni non strettamente utilitaristiche, ma piuttosto attinenti alle fasi di crisi del sistema di relazioni tra individuo e contesto comunitario o familiare. Erano, cioè, strategie di risposta a momenti di conflitto all'interno delle famiglie nella distribuzione ineguale delle risorse domestiche tra i figli – e soprattutto tra maschi e femmine, con maggiore vantaggio per queste ultime –, ma anche occasioni per evitare pene giudiziarie o, ancora, per effettuare vendette personali e rivalse all'interno della comunità. Non vanno sottovalutate, in ogni modo, né la complessità psicologica di motivazioni non riducibili semplicemente al dato materiale, né la dinamica articolata che conduce alla costruzione della nuova identità. In molti casi, le conversioni sorgevano anche da relazione affettive tra ebrei cristiani che inducevano ad abbracciare la religione del partner anche per poter accedere al sacramento del matrimonio. In ogni caso, la maggior parte dei convertiti apparteneva agli strati sociali più deboli. Meno numerose erano le conversioni di donne, per motivazioni riconducibili al ruolo specifico e particolare svolto dalle ebreo all'interno della famiglia.

2. Ebrei, musulmani, protestanti: passaggi di fede e nuove identità

Dal punto di vista delle conversioni, dunque, sia la città di Roma sia soprattutto il microcosmo che riflette e amministra tale fenomeno, cioè la Casa dei catecumeni, ci appaiono come vere e proprie terre di confine, frontiere e aree di crocevia delle minoranze religiose e culturali in cui i passaggi dall'una all'altra religione, e anche da un paese all'altro, erano frequenti e soprattutto visibili, ritualizzati, resi noti e pubblici. Sia nel caso che si tratti di passaggi al cattolicesimo, e dunque di trasferimenti nell'Urbe, sia nei casi inversi di apostasie, abbandoni e fughe dalla città, quasi sempre in direzione dei paesi del più tollerante Islam, il bacino del Mediterraneo si presenta fittamente percorso da traiettorie intrecciate che convergono a Roma o si dipartono da Roma: città la cui stessa dimensione conversionistica e la cui pretesa di egemonia religiosa e universalistica la rendono meta o punto di partenza di una mobilità allo stesso tempo fisica, geografica e spirituale, italiana, per così dire 'nazionale', e internazionale.

Qui il discorso riguarda soprattutto i musulmani convertiti o da convertire, che si possono dividere in due gruppi: i 'rinnegati' o 'ristiani di Allah' e gli islamici originari, liberi o schiavi, che chiedevano il battesimo. Il primo gruppo era composto da cristiani che per vari motivi, perché disertori o rapiti o fatti prigionieri e ridotti in schiavitù da musulmani oppure per libera scelta, si erano convertiti all'Islam e, una volta recuperata la libertà, anche tramite riscatto, e tornati in Occidente, richiedevano di essere riammessi in seno alla Chiesa cattolica. In questi casi, specialmente se i rinnegati si presentavano spontaneamente, le autorità si limitavano alla assoluzione dalla scomunica e a lievi penitenze, con un trattamento piuttosto mite anche se erano considerati colpevoli del grave reato/peccato di apostasia, pur di favorirne il rientro nella religione cattolica. Più dure le pene per i rinnegati catturati prima che potessero chiedere il perdono, che venivano sottoposti a processi inquisitoriali che in genere si concludevano con l'abiura e la riconciliazione. Il secondo gruppo era quello dei mori o turchi musulmani originari, raziati dai corsari cristiani e fatti schiavi o fuggitivi in Occidente: questi cercavano di migliorare la propria condizione attraverso il battesimo che, però, non comportava affatto l'automatica emancipazione dalla schiavitù. Nella Casa romana, il ruolo secondario dei musulmani convertiti era dovuto al fatto che, a differenza degli ebrei, si trattava di individui isolati, spesso schiavi, in fuga da mondi lontani e non provenienti da comunità ben organizzate come quelle ebraiche e, in ogni modo, considerati assai meno pericolosi, e assai meno appetibili, sul piano religioso.

Se altissimo fu il numero di cristiani apostati all'Islam in età moderna, dal Cinque al Settecento – se ne calcolano circa 300.000 per l'Europa,

soprattutto spagnoli e italiani –, tale fenomeno attesta uno scambio tra mondo cristiano e mondo islamico, spesso dovuto alla ricerca di una nuova vita e alle opportunità di trovare fortuna e di affermazione offerte dall'Islam. Però, contrariamente a quanto si pensa, i padroni musulmani non obbligavano sempre alla conversione i cristiani resi schiavi e, in ogni modo, gli schiavi convertiti restavano tali. Questo scambio tra due mondi culturali era invece del tutto impensabile quanto ai passaggi dal cristianesimo all'ebraismo, che infatti furono rarissimi. Più diffusi erano invece i fenomeni di ebrei convertiti che regiudaizzavano e che potevano venire puniti severamente per la loro apostasia e in alcuni paesi occidentali anche con la morte. I cristiani convertiti all'islamismo solo raramente restavano in Occidente, dove potevano rischiare pene rigorose per il delitto di apostasia. Le esperienze dei rinnegati, e i loro racconti di assimilazione nel mondo orientale, dove non erano solo schiavi ma giunsero fino all'occupazione di posti di alta responsabilità, come avvenne per il ligure Osta Morato che nel 1637 diventò bey di Tunisi, poterono indurre un senso di relatività delle religioni e di universalità della salvezza attraverso la fede nell'unico Dio e persino forme di sincretismo religioso. È inoltre degna di nota la mitezza dell'Inquisizione romana e delle gerarchie cattoliche nei confronti dei cristiani che avevano aderito all'Islam, dovuta al desiderio di reintegrarli rapidamente nel cattolicesimo e alla loro scarsa pericolosità religiosa, specie in confronto con il trattamento assai più duro riservato a ebrei e giudaizzanti.

La conversione culminava nelle cerimonie del battesimo e della riconciliazione che venivano celebrate, soprattutto nei casi più clamorosi di conversione, con pompa trionfale e solenne esibizione pubblica del battezzato. Tale esibizione costituiva soprattutto una sorta di spettacolo di grande richiamo per il la società cristiana, dalla forte valenza apologetica a favore della Chiesa e del papato. Più alti erano la 'qualità' e lo *status* sociale del convertito e maggiore era la gloria che ne derivava alla Chiesa e a Roma. Grande risalto, anche attraverso relazioni stampate che circolavano nel pubblico, venne dato nel 1704 al battesimo di un facoltoso mercante ebreo di Livorno, Angelo Vesino, e di tutta la sua famiglia. Analogo trionfo fu organizzato nel caso della cerimonia del battesimo del principe del Marocco Mulay Acmet, celebrata con grande solennità in San Pietro, nel 1733, e di cui la relazione a stampa diffuse i particolari. Il cambiamento del nome e l'acquisizione di quello dei padrini – i papi e i cardinali in persona, nei battesimi più spettacolari – sanciva il rito di passaggio che culminava nella costruzione della nuova identità, individuale e sociale, e nell'integrazione del neofita entro la nuova comunità, dove viveva spesso nell'orbita di protezione del padrino. Anche le processioni dei cristiani riscattati e dei rinnegati che avevano abiurato erano grandiose e, da Vene-

zia a Roma, costituivano fastose e trionfali rappresentazioni, veri spettacoli urbani finalizzati all'esaltazione della Chiesa.

Oltre alla conversione di ebrei e musulmani al cattolicesimo, occorre considerare anche quelle dei protestanti. Al di là degli impegni conversionistici dei Nunzi, dei missionari e degli ordini religiosi nelle città e negli Stati tedeschi – ad esempio a Colonia –, ancora una volta, Roma è protagonista di questo fenomeno, sia sul piano numerico – 1863 convertiti dal protestantesimo, dal 1673 al 1700, con punte di 100 in alcuni anni – data l'attrazione per chi aspirava a convertirsi nel centro della cattolicità, sia sul piano della organizzazione istituzionale. A Roma, infatti, oltre alla Casa dei catecumeni, si trovava, come si è detto, anche l'Ospizio dei Convertendi, fondato nel 1673 con lo scopo di assistere i protestanti delle varie confessioni, in genere poveri, che giungevano nell'Urbe dai diversi paesi europei e di offrire loro sostegni materiali e spirituali che li spingesse ad abbracciare il cattolicesimo. Il fenomeno della conversione di protestanti riguardavano diversi strati sociali e soprattutto quelli più caratterizzati da alti gradi di mobilità e dunque da una maggiore capacità di scioglimento da legami e appartenenze confessionali e affettivi: artigiani, soldati, marinai, viaggiatori, studenti, pellegrini. Raramente i convertiti tornavano nei paesi di origine ed erano perciò aiutati dall'Ospizio a inserirsi socialmente nella città o nel resto d'Italia, in genere attraverso l'ingresso in ordini religiosi, l'impiego in eserciti, nelle botteghe artigiane e nel servizio di qualche personaggio, o anche il matrimonio. Ma non sono da dimenticare le conversioni di personaggi 'illustri', come quella di Cristina di Svezia nel 1655 o di intellettuali come Lucas Holstenius.

3. Il valore sociale dei convertiti

Lo studio sociale dei convertiti e dei loro destini ne fa emergere, oltre al valore simbolico, quali fattori di apologia e esaltazione della Chiesa e del papato della Controriforma, quello sociale, rilevante per la nutrita serie di vantaggi economici e giuridici concessi. Tra i privilegi 'romani' spiccavano per rilevanza l'ottenimento automatico dei diritti di cittadinanza e il diritto di avere un giudice particolare o 'privativo'. Inoltre i convertiti erano esentati dal pagamento di alcune tasse, come quelle sulle strade per l'apertura di botteghe. Infine, e questa non era certo la concessione minore in una società 'corporata' come quella di Antico regime, erano sottratti all'osservanza degli statuti, dalle imposte e delle regole di monopolio delle corporazioni di mestiere: ciò che consentiva loro una libertà produttiva e d'intrapresa impraticabile per la generalità dei lavoratori.

La dinamica complessa tra privilegi e controllo risulta evidente da una istituzione del tutto particolare – di là dall'impianto sostanzialmente comune a quello assistenziale e devozionale delle altre confraternite – quale

fu la confraternita dei neofiti intitolata a S. Giovanni Battista e nata nel 1620 «per confermare maggiormente detti Neofiti nella Santa Fede». La confraternita romana assunse ben presto la qualifica di arciconfraternita, ciò che la poneva a capo di tutte le associazioni similari sorte nel mondo cattolico. Erano tenuti ad iscriversi ad essa e a frequentarne funzioni e prediche non solo tutti i convertiti, ma i loro discendenti fino al quarto grado e perfino i mariti, cristiani originari, delle neofite e gli sposi, anch'essi originari cristiani, delle figlie di neofiti. In cambio di tale obbligo i coniugi cristiani delle convertite venivano a godere di tutti i privilegi che le costituzioni apostoliche riservavano ai neofiti. Gli Statuti obbligavano poi i confratelli a recarsi nell'oratorio della confraternita in tutte le feste comandate per ascoltare la predica. Di conseguenza, ad esplicitare la diffidenza che si conservava nei confronti dei convertiti e della loro affidabilità, neofiti e cristiani nativi a loro imparentati erano tutti sottoposti al medesimo regime di controllo e a alla stessa pratica della predica coatta a cui erano obbligati gli ebrei.

Tuttavia, il ruolo culturale e sociale dei neofiti era più complesso, in quanto figure liminali e di confine in grado di esercitare una funzione di mediazione e scambio, più o meno conflittuale, tra gruppi religiosoculturali diversi: elemento che è naturalmente più evidente quanto ai rapporti tra le comunità ebraiche e il contesto maggioritario cristiano. In questo ambito, la funzione mediatrice dei convertiti era evidente nel caso di conversioni 'illustri', di rabbini e dotti ebrei, spesso utilizzati nella pratica delle prediche e delle conversioni degli ex correligionari, ma anche nelle attività di censura dei libri degli ebrei. Altro fenomeno che denuncia tale funzione di questo gruppo si rivela nell'incoraggiamento da parte delle istituzioni dei matrimoni che potremmo definire 'misti', cioè tra cristiani originari e convertiti dalle diverse fedi. Benché gli studi siano appena avviati su questo importante versante, appare confermato come nella funzione di cerniera tra i diversi mondi fosse centrale l'apporto delle donne neofite, sulle quali puntavano le strategie ecclesiastiche per accelerare l'integrazione dei convertiti nella società cristiana. Tuttavia, tali unioni matrimoniali presentavano anche altri risvolti, più materiali e concreti. Se il meccanismo più sicuro per rinsaldare la fede dei neofiti/e era quello di farli sposare con cristiani/e originari, per i maschi cristiani sposare una neofita costituiva anche un ottimo investimento sia per le doti a cui avevano diritto le donne convertite, sia per i privilegi economici, fiscali e lavorativi che si acquisivano automaticamente con l'unione e che si aggiungevano alla dote. Le neofite costituivano un capitale sociale ed economico non indifferente ed entravano perciò nel mercato matrimoniale in posizione di forza e di assoluto privilegio. Inoltre, il divieto di matrimonio tra neofiti, a meno che essi non fossero già coniugi nelle religioni originarie, e la forte incentivazione, anche sul piano materiale, di matrimoni 'misti', rompendo

matrimoni preesistenti – tranne che per i protestanti, i cui matrimoni erano riconosciuti validi –, servivano a impedire eventuali pratiche di regiu-daizzazione, di reislamizzazione o pentimenti e costituivano anche per questo aspetto un elemento assolutamente centrale della strategia ecclesiastica della integrazione religiosa e sociale dei convertiti.

Il valore sociale e simbolico delle neofite, che offrivano ai futuri mariti garanzie di onestà e di buoni costumi, oltre a una sicura dote, induce a riflettere sull'incardinamento e l'assorbimento totali dei convertiti, e soprattutto delle convertite, nel tessuto sociale e lavorativo cristiano, senza troppi traumi. Insomma, contrariamente a quanto sarebbe avvenuto nel Novecento, con le leggi razziali italiane del 1938, soprattutto a Roma il matrimonio integrava totalmente i convertiti nell'identità e nella società cristiane e li inseriva nell'intero tessuto urbano. Di conseguenza, se spesso la conversione dei singoli individui/e appare strumentale, tesa all'ottenimento del miglioramento della propria posizione economica e sociale anche attraverso la possibilità di contrarre una 'buona' unione con cristiani e cristiane, è anche vero, tuttavia, che il matrimonio 'misto' si rivela la strategia più efficace di conversione e di definitiva e radicale assimilazione.

4. Rivoluzione e conversioni

Interessante quale quella italiana ma diverso per la tipologia dei convertiti e per le motivazioni che li spinsero fu il fenomeno delle conversioni al cattolicesimo di ebrei e protestanti, fra Sette e Ottocento, nel mondo germanico. Quanto agli ebrei, a fronte dei processi di secolarizzazione della società e di emancipazione degli ebrei innescati dall'Illuminismo e dalla Rivoluzione francese, si verificò una ondata di conversioni dalle caratteristiche assolutamente peculiari. Non si trattava infatti, come nelle conversioni tradizionali, di individui culturalmente, economicamente e socialmente emarginati della comunità, per i quali il battesimo costituiva una speranza di miglioramento, bensì di un esito del processo crescente di assimilazione e di 'acculturazione' degli strati superiori della società ebraica. Non a caso, un istituto tradizionale dedicato alla missione e alla conversione degli ebrei, come l'*Institutum Judaicum* di Halle, sorto nel 1724, cessò le sue attività nel 1791. Ora erano letterati, banchieri, personaggi colti e ricchi, a scegliere il battesimo o il matrimonio misto, sulla base di una utopia di religione razionale, tollerante e priva di dogmi e per meglio inserirsi nell'alta società. Anche in questo caso protagoniste del fenomeno furono le donne, quelle colte e le *salonnières*, che non tardarono a vedere nella conversione un mezzo per sfuggire a uno stato sociale di inferiorità o a

coronare un libero e romantico progetto d'amore: Dorothea Mendelssohn Schlegel e Henriette Herz ne furono gli esempi maggiori.

Quanto ai protestanti che passarono al cattolicesimo negli stessi decenni, divenendo con tale scelta 'minoranza' e 'alterità' per la società maggioritaria, le motivazioni furono opposte. Vale a dire, fu proprio il trauma della Rivoluzione francese, che rimise in circolo l'idea del rapporto indissolubile Riforma-Rivoluzione, a determinare il ritorno alla Chiesa di Roma. Così, nel corso della Restaurazione, nei primi due decenni dell'Ottocento furono numerose le conversioni di protestanti, in genere appartenenti ai ceti più colti e elevati. Esse erano vissute come un ritorno in seno alla Chiesa dalla cifra marcatamente politica e ideologica, in quanto reazione agli sconvolgimenti rivoluzionari, adesione a valori tradizionali e volontà di restaurare l'antico ordine sociale e politico: tutti elementi che solo la Chiesa cattolica sembrava in grado di garantire con il suo progetto di ristabilimento della società cristiana secondo il mito della cristianità medievale. Le conversioni di personaggi anche famosi, come l'intellettuale svizzero Karl-Ludwig von Haller, di aristocratici e principi tedeschi, come il duca Federico di Saxe-Gotha, il duca di Mecklemburg-Schwerin, il conte Federico Leopoldo di Stolberg, di ministri protestanti, come il francese Pierre de Joux, ricevettero ampio rilievo dalla pubblicistica apologetica cattolica italiana e europea, di stampo intransigente e reazionario, che se ne servì per dimostrare – anche agli Stati – la filiazione genealogica della Rivoluzione dalla Riforma protestante e la necessità del ritorno a una cristianità unita per fronteggiare le minacce del mondo e della cultura moderne e per il ristabilimento dell'ordine.

BIBLIOGRAFIA

- B. e L. Bennisar, *Les Chrétiens d'Allah. L'histoire extraordinaire de renégats, XVIe-XVIIe siècles*, Perrin, Paris 1989
- M. Caffiero, *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Roma, Viella, 2008²
- (a cura di), *Rubare le anime. Diario di Anna Del Monte ebrea romana*, Viella, Roma 2008
- (a cura di), *Forzare le anime. Conversioni tra libertà e costrizione in età moderna*, numero monografico della «Rivista di Storia del Cristianesimo», 2010, 2
- *Legami pericolosi. Ebrei e cristiani tra eresia, libri proibiti e stregoneria*, Einaudi, Torino, 2012
- (a cura di), *Incontrarsi a Roma. Schiavitù, conversioni e apostasie di musulmani tra Inquisizione e Casa dei Catecumeni in età moderna*, «Dimensioni e problemi della ricerca storica», 2013 (in corso di stampa)

- C. Canonici, L'aversion pour l'une le dégoûta de l'autre. *Lumi, filosofia, rivoluzione nelle conversioni al cattolicesimo fra Settecento e Ottocento*, «Rivista di storia del cristianesimo», 2010, 1, pp. 127-138
- G. Fiume (a cura di), *Schiavitù, e conversioni nel Mediterraneo*, numero monografico di «Quaderni storici», 126, 2007
- J. Katz, *Out of the Ghetto*, Harvard University Press, Harvard 1973
- R. Matheus, *Konversionen in Rom in der Frühen Neuzeit. Das Ospizio dei Convertendi 1673-1750*, De Gruyter, Berlin 2012
- W.H. Rudt De Collenberg, *Le baptême de juifs de Rome de 1614 à 1798 selon les registres de la "Casa dei Catecumeni"*, «Archivum historiae pontificiae», 24, 1986, pp. 91-231; 25, 1987, pp. 105-261; 26, 1988, pp. 119-294
- *Le baptême des musulmans esclaves à Rome aux XVIIe et XVIIIe siècle*, «Mélanges de l'Ecole Française de Rome. Italie et Méditerranée», 101, 1989, pp. 9-181; pp. 519-670
- E. Saurer, *Romantische Konvertitinnen. Religion und Identität in der Wiener Romantik*, in C. Aspalter et al. (a cura di), *Paradoxien der Romantik. Gesellschaft, Kultur und Wissenschaft in Wien im frühen 19. Jahrhundert*, Wuv, Wien 2006, pp. 229-255

LA POLITEIA BIBLICA NEL PENSIERO POLITICO DELL'EUROPA MODERNA

Lea Campos Boralevi

*Alla memoria di Vittorio Conti,
studioso dei modelli repubblicani*

1. Politeia biblica e pensiero politico europeo nell'età moderna

Nell'Europa della prima età moderna, in un'epoca in cui la *prisca sapientia*, la conoscenza degli antichi, serviva ad illuminare le ricerche scientifiche più avanzate, non solo gli autori classici latini e greci, ma anche la Bibbia e in particolare l'Antico Testamento, grazie allo sviluppo degli studi di ebraistica che portarono all'istituzione del *Collegium* trilingue, occuparono un posto centrale nello sviluppo del pensiero politico europeo.

Noi siamo abituati a separare la politica dalla religione, in una prospettiva che viene rafforzata da tutti gli studi moderni di storia del pensiero politico europeo, almeno fino alla seconda metà del Novecento. Questa separazione tuttavia non trova cittadinanza nella cultura europea della prima età moderna: basti pensare all'immaginario repubblicano traboccante di elementi biblici, come i due simboli della libertà repubblicana a Firenze, impersonati rispettivamente da Giuditta con in mano la testa appena recisa di Oloferne, e soprattutto dal ben più famoso David, il biblico re David, simbolo non solo a Firenze, ma ad esempio anche in Olanda, della libertà repubblicana, della lotta del piccolo stato virtuoso contro la tirannia, rappresentata negativamente anche dalla mostruosità fisica di Golia. Del resto il nuovo Municipio di Amsterdam fu costruito nel 1575 seguendo le indicazioni di Villapando sulle divine proporzioni del Tempio di Salomone, che già aveva ispirato Francesco Sansovino nella progettazione del Palazzo Ducale della Repubblica di Venezia.

La religione dell'Antichità praticata dagli umanisti – di cui Machiavelli ci presenta suggestivamente i riti nella celebre lettera a Francesco Vettori del 10 dicembre 1513 – comprendeva anche la Bibbia, i testi sacri e i commenti, accanto ai classici greci e latini: Mosè era considerato da Machiavelli un grande legislatore-fondatore, alla pari di Romolo, Licurgo e Solone (Campos Boralevi 2008).

Lo stesso rapporto fra 'storia sacra' e la 'storia' *tout-court* non era percepito dalla cultura umanistica e tardo-umanistica come un rapporto di contrapposizione, ma di continuazione: in caso di conflitto era la versione legittimata dalle Sacre Scritture ad avere la prevalenza, e non viceversa.

'Separare' oggi arbitrariamente ciò che allora era inscindibilmente legato, significa anticipare o considerare compiuti dei processi di secolarizza-

zione che spesso in quell'epoca erano appena iniziati. Il capolavoro di Spinoza, che secondo alcune recenti interpretazioni sarebbe l'ispirazione fondante per buona parte dell'Illuminismo radicale, si intitola *Tractatus Theologicus-politicus*, e d'altra parte il primo dei *Two Treatises on Government* di John Locke è interamente dedicato alla confutazione del tipo di esegesi biblica utilizzata da Filmer nel suo *Patriarcha*.

La centralità della religione, che appare ai nostri occhi come un elemento disgregatore, in un periodo in cui in suo nome si dichiaravano e si conducevano guerre sanguinosissime, fu allo stesso tempo anche un potentissimo aggregante di gruppi, capace di generare odi e guerre, ma anche forze, energie e speranze. In un'epoca così profondamente impregnata di religiosità, il riferimento alla Sacra Scrittura venne continuamente utilizzato non solo per la legittimazione delle istituzioni esistenti e/o per la contrapposizione e la resistenza ai diversi regimi nelle tristemente famose guerre di religione, ma anche come fonte di ispirazione per nuovi progetti, nonché come repertorio inesauribile di *exempla* etico-politici, costituendo di fatto una fonte privilegiata per l'elaborazione del pensiero politico in età moderna.

Non meraviglia dunque che dalla Bibbia, ed in particolare dall'Antico Testamento, praticamente tutti gli autori del tempo traessero anche dei modelli politico-costituzionali: giacché la Bibbia contiene la storia epica e politica di un popolo, gli antichi ebrei, che diventano il popolo di Dio attraverso il patto e la legge; contiene la storia di uno Stato fondato da questo popolo, delle sue diverse forme di governo, delle sue divisioni interne, degli scontri e delle lotte fino alla sua dissoluzione, distruzione e all'esilio.

Nella letteratura politica del Cinque e Seicento i richiami biblici erano continuamente presenti, sia nelle opere più conservatrici, sia in quelle più radicali, perché la Bibbia faceva parte del bagaglio culturale, oltretutto religioso, di tutti, e, grazie alla Riforma ed alla diffusione della stampa, serviva a rivolgersi non solo alle persone colte, ma anche al gran pubblico. Ad esempio il riferimento al celebre capitolo ottavo del Libro di Samuele permetteva di utilizzare un testo universalmente noto – perché il suo uso 'politico', sulla questione dei limiti al potere monarchico, faceva già parte della tradizione occidentale – ma che, in un'epoca in cui in Europa si assisteva all'affermazione delle grandi monarchie assolute, acquistava sul piano politico significati e valenze particolarmente nuovi e drammaticamente attuali. Ben più chiaro a tutti i contemporanei e più 'internazionale' di qualunque citazione dai classici greci o latini, il riferimento esclusivo ed ellittico ai versetti 8-22 di *Sam. I*, 8, presente in un'opera politica e/o teologica, costituiva nell'Europa dei secoli XVI e XVII un segnale inequivocabile del sentimento 'repubblicano' del suo autore (Bianchin 2002).

Dalla lettura della Bibbia, tuttavia, non si può desumere un unico modello sociale e politico, poiché i testi scritturali coprono un'enorme esten-

sione temporale e offrono quindi modelli diversi di *Politeia biblica*, dal periodo patriarcale a quello della schiavitù in Egitto, dall'Esodo al Patto e alla legislazione mosaica, dal periodo dei Giudici a quello della monarchia davidica, fino alla dissoluzione dello stato ebraico e all'esilio, che sono stati efficacemente descritti come altrettanti 'paradigmi' di tipo kuhniano. Questi paradigmi diedero origine a modelli – e quindi a progetti politici ad essi ispirati – profondamente diversi: basti pensare ad esempio al Patto – fra Dio e popolo e fra Re e popolo – posto al centro delle *Vindiciae contra Tyrannos* e, sulla sponda opposta, al ruolo centrale attribuito invece da Filmer al periodo patriarcale.

La discussione teologico-politica riguardava le istituzioni civili e sociali e le diverse forme di governo assunte dall'antico Stato d'Israele che aveva le sue radici nella divinità stessa, descritto nella Bibbia ed esposto nelle parole stesse della lingua di Dio, che rendevano questo modello sacro, e quindi più potente di qualsiasi altro. Proprio per la sua forza normativa, era ad esempio cruciale chiarire quale fosse la forma di governo caratteristica di quella che allora veniva chiamata *Respublica Israelis* (da Martin Bucer), o *Politia Mosis* (da Franciscus Junius nel *De politiae Mosis observatione*, 1593), *Politia Judaica* (da Bonaventura Bertram, *De Politia Judaica, tam civili quam ecclesiastica*, 1574 e da Johannes Althusius nella sua *Politica methodice digesta atque exemplis sacris et profanis illustrata*, 1603), ovvero *Respublica Hebraeorum*, come fu chiamata da Carlo Sigonio, da Petrus Cunaeus e più tardi da Spinoza, e successivamente *Commonwealth of the Hebrews* (da Clement Barksdale, il traduttore inglese di Cunaeus nel 1653) e *Commonwealth of Israel*, come invece la chiamarono James Harrington e John Milton, poiché essa costituiva la fonte più autorevole per legittimare situazioni esistenti o proporre delle ri-forme, capaci di ri-avvicinare le istituzioni coeve a quelle del modello ideale. Per questo motivo la discussione per accertare quali fossero 'veramente' questa forma infiammava gli animi, coinvolgendo nelle dispute non solo studiosi di ebraistica, ma anche politici, giuristi, teologi, filologi e scienziati.

La letteratura che presenta, discute o rifiuta tali modelli fondandosi sull'autorità della Sacra Scrittura, utilizzando in modo nuovo gli immensi 'depositi' medievali dell'esegesi cristiana ed ebraica per offrire un'interpretazione teologico-politica delle istituzioni dell'antico Stato d'Israele – in veri e propri trattati specifici, oppure all'interno di opere più generali – conobbe nel corso dei secoli XVI e XVII una vera e propria esplosione, che coinvolse studiosi e politici in modo trasversale rispetto ai contesti nazionali e ai diversi schieramenti religiosi, non solo nei paesi calvinisti, dove certo l'influenza fu maggiore e più duratura, ma anche nei paesi fedeli alla Chiesa di Roma: una delle fonti più autorevoli era costituita dal *corpus* di trattati di 'scienza biblica' posto in appendice alla grande Bibbia poliglotta da Benedetto Arias Montano, il grande ebraista che Filippo II aveva inviato ad Anversa per sovrintendere all'ortodossia della sua

Biblia Regia, uscita presso Plantin nel 1569-1572; mentre uno dei testi fondanti di questa tradizione, il *De Republica Hebraeorum* di Carlo Sigonio, pubblicato nel 1582 a Bologna e dedicato a Papa Gregorio XIII, fu ristampato a Francoforte nel 1585 e poi numerose altre volte nel secolo successivo in Germania e Svizzera.

Il dibattito sui temi biblici raggiunse il momento più alto e più intenso sicuramente fra la metà del Cinquecento e la seconda metà del Seicento, anche se iniziò ben prima e continuò a lungo dopo, e coinvolse studiosi, intellettuali e politici di tutta l'Europa, soprattutto in Italia, in Francia e in Svizzera, in Olanda e in Inghilterra, con importanti influenze e sviluppi nei paesi baltici e in America. Questa esplosione della letteratura sulla *Politeia biblica*, che riveste grande importanza nella storia del pensiero politico europeo, è dovuta da una parte all'eccezionale qualità dei contributi – opera dei massimi pensatori del tempo, da Savonarola, Erasmo e Calvino, a Bodin, Montano, Sigonio, Althusius e Grozio, a Cunaeus e Selden, Harrington e Milton, e poi a Spinoza, Locke e Toland – e, dall'altra, allo spessore e alla rilevanza delle discussioni dei 'temi biblici' che servivano a dirimere questioni cruciali in quel tempo: non solo scomuniche, matrimoni, successioni, contratti, calendari, pesi e misure – temi allora importanti, ma oggi oggetto di interesse antiquario ed erudito – ma anche questioni scottanti ancora nei nostri giorni, come il rapporto fra potere civile e religioso, i limiti al potere assoluto delle monarchie, ma anche del potere politico in quanto tale; la classica discussione sulle forme di governo, aggiornata però con la proposta di nuove forme come la poliarchia ed il federalismo (*foedus* è la traduzione latina di *berith*-patto, alleanza: l'antico Israele diventa quindi nella prima età moderna lo Stato federale per eccellenza); le leggi agrarie; diritto naturale e tolleranza; il rinnovato rapporto fra diritto naturale, diritto romano, canonico e diritto comune; contratti, prestito di denaro e proprietà; ma anche il rapporto fra politica, storia e cronologia, e fra libertà, proprietà e giustizia sociale, in una parola fra *ethos* e politica.

Pur costituendo un fenomeno europeo, questo modello si coagulò, prese forma concreta ed ebbe uno sviluppo straordinario e decisivo nei Paesi Bassi, prima sottoposti e poi ribellatisi alla dominazione spagnola, infine confederati nella Repubblica della Provincie Unite, con le loro tipografie, le loro università e le loro attivissime minoranze religiose, attraverso i continui paragoni fra le istituzioni della *Politeia biblica* e le strutture della neonata realtà statale, come corollario della sua piena identificazione come 'nuovo Israele', un *topos* diffuso anche in altri paesi calvinisti. Nei Paesi Bassi tuttavia esso raggiunse intensità e pervasività senza uguali nella storia europea, perché qui non si limitò alla sfera religiosa, ma, utilizzando materiale biblico, cioè popolare, noto a tutti, ma anche ricco di contenuti etici, seppe farsi 'civica', 'nazionale', strumento di '*nation-building*' (Gorski 2000) ovvero di identità nazionale, grazie alla consapevole azione delle *élites* politiche e culturali olandesi nel legittimare la ribellione contro

l'autorità legale e nella mobilitazione patriottica, attraverso l'utilizzazione dell'«associazione per analogia», sia con gli antichi batavi, che con l'antico Israele (Schama 1993).

Il carattere unificante dell'identificazione fra i Paesi Bassi e l'antico Israele – che contraddistingue il caso olandese da tanti altri esempi, come nel caso dei *Commonwealthmen* inglesi, dove l'elemento biblico assunse carattere polemico, esclusivo e settario – è dovuto al ruolo decisivo svolto dalla sua classe dirigente, che della identificazione israelitica seppe accentuare il carattere eminentemente politico, 'nazionale', grazie ad un preciso disegno che nasceva nei circoli colti degli umanisti e degli ebraisti con il quale il mito venne consapevolmente trasformato in potente modello repubblicano, fondato sulle ineguagliate conoscenze di ebraistica, sulle solide basi della tradizione di studi di Anversa, della *Biblia Regia* di Montano, dei circoli erasmiani e sui loro contatti col mondo ebraico e marrano (Van Gelderen 2002).

Fra gli istituti dell'antico Israele che attirarono l'attenzione degli studiosi europei vi furono, in particolare, le leggi dell'anno sabbatico e del Giubileo ebraico, descritte in dettaglio nel capitolo 25 del Levitico: esse imponevano ogni cinquant'anni la liberazione degli schiavi, la remissione dei debiti, ma soprattutto la riappropriazione delle terre ai cittadini di Israele che ne fossero stati privati per i motivi più diversi. Nel testo biblico 'riappropriazione' significa la reintegrazione dei proprietari originari nelle terre che erano state attribuite alla loro famiglia e alla loro tribù nella divisione della terra di Canaan appena conquistata sotto la guida di Giosuè. Il diritto alla terra era la pre-condizione per l'osservanza delle leggi, e quindi per l'esercizio della libertà, in altri termini il pre-requisito per il diritto di cittadinanza. L'aumento eccessivo del numero dei cittadini «incapaci» comprometteva l'esercizio della libertà e della giustizia per tutta la comunità politica. Per questo, ogni cinquant'anni, questi cittadini venivano reintegrati nella loro 'capacità' dalle leggi del Giubileo, realizzando un periodico riequilibrio sociale che tornava a beneficio di tutto il paese, ne era anzi fonte e garanzia di libertà. In questo modo la proclamazione del Giubileo ogni cinquant'anni riproduceva periodicamente il paradigma della storia biblica della liberazione dall'Egitto, a beneficio degli schiavi che avevano perduto la libertà personale (cioè la proprietà del proprio corpo), dei debitori insolventi e dei proprietari che avevano perso la terra loro originariamente assegnata per eredità, secondo la linea: schiavitù – liberazione – patto – legge – proprietà – diritti di cittadinanza – libertà.

Le leggi del Giubileo ebraico erano diventate un tema di bruciante attualità, che si inseriva nel grande dibattito sulla trasformazione del diritto di proprietà. Guardando all'antichità alla ricerca di una legittimazione, i pensatori e gli uomini politici del Cinque e Seicento trovarono nell'antico Israele, rivisitato dalla loro cultura e dalla loro *forma mentis* eclettica di tardi umanisti, la fonte cui attribuire non solo una presunta antichità, e quindi

nobiltà, ma anche la sacralità di una nuova politica degli spazi, dei domini e della proprietà, che trasformava l'idea classica di libertà.

Fra gli studiosi cristiani che approfondirono questo tema il più importante fu indubbiamente Petrus Cunaeus, latinista, giurista, studioso di lingue semitiche e di Giuseppe Flavio, membro del patriziato olandese e professore di politica all'università di Leida, dove fu anche rettore e dove nel 1617 pubblicò presso gli Elzevier il *De Republica Hebraeorum*. L'opera di Petrus Cunaeus ebbe una circolazione straordinaria in tutta l'Europa del Seicento, con più di sette edizioni in latino, e varie traduzioni, fra le quali quella ad opera di Clement Barksdale, il traduttore inglese di Grozio, col titolo *The Commonwealth of the Hebrews*, che uscì nel 1653. Nel 1656 James Harrington pubblicò *The Commonwealth of Oceana*, dove le libertà e proprietà individuali erano garantite dalla legge agraria (cioè ad un assetto politico-sociale che garantisce la stabilità nella distribuzione della proprietà, ed impedisce la formazione di eccessive concentrazioni di ricchezza e quindi di disuguaglianza), che insieme alla legge elettorale è la legge fondante della libertà dell'*Immortal Commonwealth of Oceana*, in un'elaborazione che unisce alla concezione greco-romana della libertà un forte influsso proveniente dagli studi di ebraistica del tempo, ed in particolare dalle opere di Cunaeus, Selden e Siconio (Campos Boralevi 2011). Un simile concetto di libertà, legata all'equilibrio proprietario, è contenuto nella discussione sulla 'vera' libertà sviluppata ne *The Tenure of Kings and Magistrates* (1649) da John Milton, forse il più 'biblico' dei *Commonwealthmen*.

Dopo aver raggiunto l'acme fra il 1570 e il 1670, il modello della *Politeia biblica* iniziò tuttavia a declinare nella prima metà del secolo XVIII in Europa, mentre continuò a prosperare oltreoceano nelle colonie inglesi, che avrebbero costituito gli Stati Uniti d'America. Tuttavia, seppure in declino e spesso poco evidente, la presenza dei modelli politici e sociali di *Politeia biblica* continuò ad esercitare la sua influenza sul pensiero politico europeo, anche in epoche e in personaggi che a prima vista ne sembrerebbero assai lontani, come in Proudhon, che, prima di apparire sulla scena intellettuale francese con il suo provocatorio *Qu'est-ce que la propriété*, aveva partecipato ad un altro concorso bandito dall'Accademia di Besançon, intitolato *Dell'utilità della celebrazione della domenica sotto i rapporti dell'igiene e della morale, delle relazioni familiari e civiche* con lo scritto *De la célébration du dimanche* (1839). In questo saggio, considerato da alcuni «antireligioso», egli contrapponeva al «vuoto ozio della domenica» la valenza sociale delle leggi mosaiche sull'Anno Sabbatico e sul Giubileo, costruendo una prima, fondamentale distinzione fra proprietà e usufrutto, fra «droit domanial» e «droit possessionel», che verrà poi rielaborata nell'opera successiva. La legge «agraria» era la migliore legislazione per garantire stabilità ed uguaglianza tramite il ciclico riequilibrarsi delle condizioni e la rinuncia a ogni forma di proprietà di tipo esclusivo. «In conseguenza di ciò [...] la passione di

guadagnare veniva soffocata all'origine, e nei cittadini era naturale che prosperassero il lavoro, l'attività, la diligenza». Eguali condizioni e solidarietà dei destini concorrevano a creare «una comunione di fede e di amore», a cui mirava Mosè con la sua legislazione, per formare non un agglomerato di individui, ma una vera «società fraterna»¹.

Come sottolinea Sara Lagi, ancora nel 1893, quando più forte era la tendenza a rivendicare la totale autonomia del pensiero politico, «il giurista e teorico del Diritto Georg Jellinek si occupò più volte, e sempre in modo originale, del rapporto tra dimensione religiosa e dimensione politica. Egli studiò a lungo l'influenza che il Vecchio Testamento, la caduta e in particolare la figura di Adamo esercitarono sulle dottrine dello Stato fiorite in epoca medievale e moderna». Sara Lagi ci ricorda che «Jellinek rivendicava la centralità della figura di Adamo e della caduta nelle dottrine medievali sullo Stato. Egli distingueva tra quelle che si erano richiamate al peccato originario per affermare la supremazia non solo religiosa ma anche politica della Chiesa e quelle che nella monarchia vedevano l'unica forma di governo adatta a dominare sugli uomini irrimediabilmente contaminati dalla caduta. L'idea, comune ad entrambe queste dottrine, che «lo Stato [fosse] necessario in virtù del peccato» sopravvisse, secondo Jellinek, al tramonto dell'età di Mezzo per essere poi riproposta in piena Riforma da Melantonio, Lutero, Hemming, Winkler. Anche in questo caso, l'attenzione dello storico si appunta sull'uso del materiale biblico, impiegato per servire ai fini più diversi: è lo stesso Jellinek a rivendicare come, nella storia del pensiero politico «la figura di Adamo non era stata utilizzata solo e soltanto a vantaggio di concezioni politiche assolutiste: essa era presente – in maniera più o meno dichiarata – anche nelle dottrine che avevano promosso il valore e il principio della libertà umana, come, ad esempio, nelle dottrine moderne del diritto naturale» (Lagi 2009).

¹ P.-J. Proudhon, *De la célébration du dimanche* (1839), tr. it. Itinerari, Lanciano 1988, p. 29: «L'israelita sfortunato o rovinato poteva impegnare la propria eredità, l'eredità di suo padre, come pure dare a nolo la sua persona e le sue braccia: ma, nell'anno giubilare tutte le proprietà erano affrancate e ritornavano ai rispettivi padroni, tutti i servi erano liberi.» Come altri pensatori di epoche precedenti, Proudhon non vedeva contraddizioni fra l'elogio dell'antico Israele e la sua feroce antipatia nei confronti della borghesia ebraica del suo tempo.

2. Una questione di metodo

La storia della *Politeia biblica* nel pensiero politico europeo dell'età moderna non si occupa quindi di ricostruire una *querelle* fra oscuri autori di *pamphlet* andati perduti o sepolti nella polvere delle biblioteche, ma di rileggere con una nuova prospettiva i contributi a questo dibattito contenuti nelle opere dei più grandi pensatori politici nell'Europa dell'età moderna. Gli studi sull'importanza della *Politeia biblica* come modello politico e sociale nella storia del pensiero europeo sono tuttavia abbastanza recenti, poiché risalgono agli anni '90, con l'opera pionieristica di Ligota (Ligota 1992), la ripubblicazione dell'opera di Cunaeus nel 1996, e con il seminario organizzato nel 1998 all'Università di Trento su *La Respublica Hebraeorum nella letteratura politica europea nell'età moderna*, che si concretizzò successivamente nel numero monografico de «Il pensiero politico» dedicato alla *Politeia biblica* nel 2002. Nello stesso anno The Warburg Institute di Londra ospitò un International Colloquium su *Moses The Legislator: the Impact of the Institutions of Ancient Israel on Medieval and Early Modern Political Thought*, organizzato da Christopher Ligota e Lea Campos Boralevi. A quasi un ventennio di distanza dall'avvio di questi studi, che hanno nel frattempo conosciuto un grande sviluppo, con contributi che anche recentemente hanno sollevato a livello internazionale un importante dibattito storiografico (Dunkelgrün; Nelson), è possibile confermare la validità dell'approccio a quello che rimane un grande tema politico-culturale, capace di rimettere in discussione alcuni luoghi comuni della storiografia sul pensiero politico europeo, come quelli riguardanti la progressiva, crescente secolarizzazione (spesso esageratamente retrodatata), la 'nazionalizzazione' delle culture politiche e l'affermazione di un linguaggio politico/civico 'puro'.

Su quest'ultimo aspetto in particolare, gli studi sulla *Politeia biblica* hanno portato una critica sostanziale agli indirizzi storiografici che, affrontando un'epoca in cui si pongono «i fondamenti del pensiero politico moderno», in particolare repubblicano, si sono limitati all'analisi dei linguaggi puri, del linguaggio «civico», «classico», «neo-romano» (Skinner 2002), senza tener conto delle tante forme ibride, che proprio per questo furono talvolta più feconde di contenuti nuovi. Tali ricostruzioni talvolta offrono un quadro assai poco rispondente alla realtà dei testi e dei contesti, in un mondo fortemente impregnato di religiosità, di roghi e di guerre, ma anche di misticismo, di grande spiritualità, di bisogno di assoluto (che forse solo nel XXI secolo cominciamo a comprendere): escludendo questa dimensione, l'idea di un linguaggio puro dell'Umanesimo civico esclude anche un mondo di significati legati alla fortissima influenza della teologia, del discorso biblico, della profezia, ma anche dei temi biblico-politici dell'Esodo, della liberazione dalla tirannia, della resistenza politica fondata sull'obbedienza religiosa. Se inserito in quest'ottica, che riguarda eminentemente

temente la storia del pensiero politico europeo, l'analisi della produzione e della circolazione di trattati politici e teologico-politici sulla *Politeia biblica* e lo studio della formazione e della diffusione dei modelli politici in essi proposti, pongono una serie di questioni storiografiche, che riguardano la periodizzazione ed il rapporto fra teologia e politica, e ci costringono a interrogarci sui motivi per i quali il modello dello Stato ebraico, così com'è descritto nella Bibbia, diventi ad esempio un modello politico 'repubblicano' prevalente in Europa, nel pieno dell'età moderna, comunemente indicata come un'epoca caratterizzata dall'affermazione delle grandi monarchie nazionali e da una progressiva secolarizzazione. Giacché i caratteri di novità nei trattati teologico-politici dell'epoca, come ad esempio nella *Politica methodice digesta* di Althusius del 1603, erano costituiti non dalla cancellazione di ogni riferimento alla teologia, ma al contrario dal tentativo cosciente di negare la preminenza della teologia nel momento in cui si rivendicava l'importanza dell'uso politico del grande deposito culturale fornito dalla tradizione teologica. Questi trattati sulla *Politeia biblica* appartengono a una ben individuabile tradizione, caratterizzata da un comune linguaggio, apparato concettuale ed approccio metodologico, e dai continui rimandi interni agli autori, alle opere e soprattutto ai temi di questa tradizione, regolarmente citati con deferenza graduata più dalla considerazione per il livello dello studioso e per la consonanza delle vedute politiche, che non dalla sua appartenenza all'una o all'altra confessione religiosa.

Il titolo stesso di *Politeia biblica* è stato scelto appositamente a indicare la valenza 'universale' nell'Europa moderna, contro i numerosi tentativi di ridurne la portata a costituire un capitolo di «Jewish Studies», come nella rivista «Hebraic Political Studies». In realtà, gli autori che nell'età moderna scrivono trattati sulla *Respublica Hebraeorum*, pur appartenendo a diverse confessioni – cattolici, calvinisti, luterani, anglicani – sono tutti cristiani, con l'unica grande eccezione di Spinoza (Nelson 2010), e rileggono i testi scritturali, ma anche i commenti rabbinici, attraverso l'incredibile capacità sincretistica della cultura umanistica e tardo-umanistica, impegnata a ricomporre e ricostruire un senso nuovo e diverso a tradizioni apparentemente inconciliabili, come l'annuncio evangelico con la lezione dei classici greci, o come il retaggio istituzionale del feudalesimo con quello dell'Antico Testamento.

Lo studio della tradizione europea di letteratura politica sulla *Politeia biblica* significa in altri termini fare una storia delle idee, in cui protagonisti siano gli uomini che le hanno pensate ed espresse, visti non solo nei loro rapporti con le istituzioni e le comunità di origine, ma anche nella rete dei loro rapporti personali e politici, e, soprattutto, culturali, dottrinali, ideali. Solo così i rapporti tra studiosi di ebraistica, teologi, studiosi della politica cristiani e rabbini non rimangono confinati alla storia sociale, nell'ambito dei rapporti fra maggioranza e minoranze, ma servono ad illuminare per-

corsi nuovi e interessanti come quello che porta Johann Jacob Frey a teorizzare la tolleranza «*Sine scandalo Christianorum*» (Hermanin 2005). Allo stesso modo lo studio dello sviluppo e della diffusione della letteratura sulla *Respublica Hebraeorum* come modello politico e sociale nell'Europa moderna non può limitarsi a registrare e documentare la diffusione e la ricezione di questo modello nei settori più diversi (nelle arti figurative, nel teatro, nella poesia) (Walzer 1986; Schama 1993), ma deve necessariamente interrogarsi sui motivi di questa straordinaria diffusione in questo periodo. Ad esempio il paradigma dell'Esodo e rivoluzione (Walzer 1986) – che poi funse da punto di riferimento nella rivolta olandese contro l'impero spagnolo e nella guerra civile inglese – era di fatto così 'dinamico', che forse appariva 'troppo' rivoluzionario e pericolosamente sovversivo, in un'Europa ancora percorsa dal fremito preoccupato con cui aveva assistito al serpeggiare dell'incendiaria Guerra dei Contadini in Germania, ed annichilita di fronte agli esiti della notte di S. Bartolomeo. La vera e propria esplosione della trattatistica politica francese, ed anche europea, all'indomani del massacro della Saint-Barthélemy – dalle *Vindiciae contra Tyrannos*, alla *République* di Bodin, fino alla *Politica* di Althusius – può essere compresa anche alla luce di una generale esigenza di 'raffreddamento' del potenziale rivoluzionario di una concezione dinamica della libertà come liberazione, e della necessità di incanalarla in una proposta politica alternativa, non semplicemente sovversiva, in cui la libertà derivata dalla liberazione si declinasse in un progetto politico che garantisse stabilità.

A queste preoccupazioni comuni in tutta l'Europa del tempo rispondevano pure i trattati di politica della neonata Repubblica delle Provincie Unite, che in particolare cercavano – una volta realizzata l'indipendenza del loro Stato – di trovare una strada per irreggimentare la forza evocativa e mobilitante del mito fondativo biblico dell'Esodo in una compagine statale e sociale stabile, o almeno da stabilizzare: la *libertas* come liberazione mosaica doveva potersi declinare in modo meno sovversivo, non solo attraverso il ricorso ai modelli romani ed aristotelici, ma anche utilizzando paradigmi biblici più 'istituzionalizzanti'. Un esempio mirabile di questa attenuazione si trova nell'opera di Cunaeus, geniale 'mediatore culturale', che interpreta le leggi ebraiche sul Giubileo 'traducendole' nella *Lex agraria Hebraeorum*, e introducendole così nel dibattito su libertà e proprietà – un binomio che avrebbe innervato il pensiero politico europeo ed americano nei successivi quattro secoli. Grazie alle leggi de Giubileo l'antico Israele era presentato da Cunaeus come un modello, caratterizzato da un interessantissimo rapporto fra politica, terra e popolo, e cioè fra legge, proprietà e libertà/cittadinanza. Guardando all'antico Israele, rivisitato dalla cultura e dalla *forma mentis* eclettica del tardo Umanesimo, i pensatori e gli uomini politici olandesi ed europei del Cinque e Seicento trovarono la fonte cui attribuire la sacralità di una nuova politica degli spazi che trasformava l'idea classica di *libertas* in senso dinamico, raffreddandone però il

potenziale rivoluzionario attraverso un meccanismo rotatorio. In questo modo la *libertas* repubblicana olandese, solo in apparenza ‘neo-Roman’, divenne ben presto la *Vrijheid*, nutrita di fonti bibliche, ebraiche, ellenistiche e patristiche, mirabilmente fuse in un *political discourse* che utilizzava termini dell’antichità classica, ma che nelle tematiche copriva un ventaglio concettuale ben più ampio. Con l’interpretazione delle leggi del Giubileo come *Lex agraria Hebraeorum*, Cunaeus aveva indicato in modo geniale una strada per ‘istituzionalizzare’ il paradigma dell’Esodo, incanalandone il potenziale rivoluzionario in una *Lex* della *Respublica*.

BIBLIOGRAFIA

- L. Campos Boralevi, D. Quaglioni (a cura di), *Politeia biblica*, numero monografico de «Il pensiero politico», 25, 2002, 3 (come volume autonomo, Olschki, Firenze 2003)
- L. Campos Boralevi, *Mosé legislatore*, «Il pensiero politico», 50, 2008, pp. 268-282
- James Harrington’s “Machiavellian” anti-Machiavellism, «History of European Ideas», 37, 2011, pp. 113-119
- *Classical Foundational Myths of Republicanism: The Jewish Commonwealth*, in M. Van Gelderen, Q. Skinner (a cura di), *Republicanism*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 2 voll., I, pp. 247-261
- L. Bianchin, *Politica e scrittura in Althusius. Il diritto regale nell’interpretazione di I Sam. 8, 11-18 e Deut. 17, 14-20*, in *Politeia biblica* cit., pp. 409-430
- V. Conti, *Carlo Sigonio e il De repubblica Hebraeorum*, in *Politeia biblica* cit., pp. 399-408
- *Consociatio Civitatum. Le repubbliche dei testi elzeviriani (1625-1649)*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1997
- P. Cunaeus, *De Republica Hebraeorum (The Commonwealth of the Hebrews)*, a cura e con introduzione di L. Campos Boralevi, Centro Editoriale Toscano, Firenze 1996
- T. Dunkelgrün, «*Neerlands Israel*»: *Political Theology, Christian Hebraism, Biblical Antiquarianism and Historical Myth*, in L. Cruz e W. Frijhoff (a cura di), *Myth in History, History in Myth*, Brill, Leiden 2009
- P. S. Gorski, *The Mosaic Moment: An Early Modernist Critique of Modernist Theories of Nationalism*, «*American Journal of Sociology*», 105, 2000, pp. 1428-1468
- C. Hermanin, «*Sine scandalo Christianorum*», *proposte di convivenza ebraico-cristiana nel XVIII secolo: le riflessioni erudite di Johann Jacob Frey*, Olschki, Firenze 2005
- S. Lagi, *Georg Jellinek storico del pensiero politico (1883-1905)*, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2009

- C.R. Ligota, *L'histoire à fondement théologique: la République des Hébreux*, in *L'Écriture Sainte au temps de Spinoza et dans le système spinoziste*, «Travaux et documents du Groupe de recherche spinoziste», 4, 1992, pp. 149-167
- E. Nelson, *The Hebrew Republic, Jewish sources and the Transformation of European Political Thought*, Harvard U. P., Cambridge Mass. 2010
- S. Schama, *Il disagio dell'abbondanza. La cultura olandese dell'epoca d'oro*, Mondadori, Milano 1993
- M. Walzer, *Esodo e rivoluzione*, Mondadori, Milano 1986

LA STREGA, L'ALTRO

Matteo Duni

La strega, essere maligno ritenuto capace di nuocere magicamente mediante un potere sovrumano, è stata una presenza di lungo periodo nella storia dell'umanità, né ha cessato ancora di esserlo. In quasi tutte le culture e le epoche, infatti, è possibile rintracciare la credenza nella magia, benefica e malefica, e nell'esistenza di persone in grado di utilizzarla grazie a loro caratteristiche specifiche. Solo nell'Occidente cristiano, però, la capacità di arrecare magicamente il male è stata messa in rapporto stretto ed essenziale con il principio antagonistico dell'ordine divino del mondo, cioè con il diavolo, del quale la strega era vista come complice volontario e subordinato. Traditore, o più spesso traditrice, di Dio, asservita al volere del Nemico e quindi essa stessa nemico/a del genere umano quanto del Creatore, la strega fu espressione massima dell'*Altro*, rappresentando la negazione personificata di tutti i valori ritenuti positivi dalle società europee del tempo.

In questo senso, è significativo che gli atti della strega fossero descritti dai demonologi come improntati sistematicamente non solo al rigetto dei principi della religione e alla violazione dei suoi simboli più sacri, ma anche al capovolgimento dei suoi riti e, più in generale, al rovesciamento delle norme e delle convenzioni sociali comunemente accettate. Il ritrovo delle streghe è il sabba, ossia manifesta fin nel nome il rifiuto del cristianesimo. Al sabba, l'ostia è profanata, la croce è calpestata. Il segno della croce è fatto non con la mano destra, ma con il piede sinistro. Il bacio della pace della messa è sostituito dall'*osculum infame* sul posteriore del diavolo. Mentre l'atteggiamento di chi prega Dio prevede d'inginocchiarsi rivolti verso l'altare, di piegare la testa verso terra e di volgere le mani supplici verso l'alto, le streghe davano la schiena al diavolo, piegando le mani verso il basso e la testa all'indietro, lanciando i piedi verso l'alto. Il sabba, insomma, è l'esatto opposto della messa, come il diavolo e la corte dei suoi demoni sono l'opposto di Dio e degli angeli. La strega è quindi l'immagine speculare e invertita del santo, il suo patto col diavolo una copia deformata e sacrilega del battesimo, il maleficio col quale uccide o storpia il contrario del miracolo, che sana e restituisce la vita.

1. La costruzione della strega

Il processo storico di costruzione dell'immagine della strega s'intreccia ai suoi inizi con la persecuzione del dissenso religioso, e in seguito interagisce con la criminalizzazione e l'oppressione delle minoranze etniche (in particolare della minoranza ebraica). L'eretico e, per certi aspetti, l'ebreo, sono i precursori della strega vista come nemico capitale della società e della religione.

A partire dal XII secolo, la rinascita economica e sociale della società europea favorisce il diffondersi di idee religiose non conformi a quelle proposte dal magistero ecclesiastico, e la formazione di veri e propri movimenti ereticali organizzati. I catarì, setta di seguaci di una teologia dualista basata sull'idea della contrapposizione tra un dio malvagio, creatore della materia compreso il corpo umano, e un dio benigno, creatore dello Spirito, furono i primi ad acquistare un seguito notevole a partire dalle regioni meridionali della Francia, per poi propagarsi all'Italia settentrionale. Analoga fu l'area di diffusione dei valdesi, fautori del ritorno alla povertà e umiltà apostoliche e del protagonismo dei laici nella vita delle comunità cristiane. La risposta della Chiesa unì alla condanna teologica la repressione anche cruenta, grazie al sostegno prestato largamente dal potere politico (*in primis* il sacro romano imperatore). L'apporto dei nuovi ordini religiosi mendicanti, francescano e domenicano, fu d'importanza fondamentale in quanto mise a disposizione della Chiesa sia la capacità dei frati di comunicare efficacemente con il popolo dei fedeli, attraverso la predicazione, sia le loro armi intellettuali, che ne facevano dei teologi e giuristi agguerriti nella lotta al dissenso religioso.

Nel corso del XIII secolo diversi pontefici impiantarono su basi nuove il sistema repressivo dell'eresia, scegliendo tra le fila di domenicani e francescani i primi inquisitori, giudici delegati del papa. Proprio in alcune bolle papali agli inquisitori (per esempio nella *Vox in Rama* di Gregorio IX, 1233) le descrizioni delle usanze e dei misfatti degli eretici cominciano ad includere particolari come riunioni notturne nelle quali si omaggiano rospi o gatti innaturalmente grossi baciandoli in parti anatomiche indecenti, si profana l'ostia consacrata, si pratica la promiscuità sessuale e si professa fede in Lucifero. Si tratta dei primi documenti ufficiali che collegano l'eresia a comportamenti aberranti, stravolgendo certe caratteristiche delle dottrine eterodosse e presentandole come ispirate direttamente dal demone.

All'inizio del Trecento i processi celebri, fatti intentare dal re di Francia Filippo IV il Bello, che portano allo scioglimento del potente ordine dei Templari, riecheggiano le accuse già espresse da Gregorio IX, diffondendo il sospetto dell'esistenza di complotti diabolici che minacciavano la società. Intorno allo stesso periodo la circolazione di una ricca letteratura magico-

astrologica, frutto di una fusione di varie tradizioni culturali (greco-romana, ebraica, araba), promuoveva la credenza nelle proprietà occulte dei corpi celesti e degli elementi naturali, e nella possibilità di sfruttarle per produrre effetti mirabili. Questa prospettiva, accolta favorevolmente nelle ristrette cerchie dei ceti intellettuali, non mancava di attirare le dure condanne della Chiesa, che sospettava insito nell'attività dei maghi, per quanto orientata alla ricerca naturalistica, il rischio dell'intervento del diavolo, conoscitore profondissimo dei segreti del creato. Le preoccupazioni per il diffondersi delle pratiche magiche ispirarono l'importante intervento di papa Giovanni XXII, che con la bolla *Super illius specula* (1326 o '27) per la prima volta condannava in quanto ereticale la pratica della magia dotta (ad esempio la fabbricazione d'immagini magico-astrologiche), perché basata sul patto stretto dal mago con il diavolo. L'idea del patto col diavolo, d'origine alto-medievale, veniva così a costituire uno dei pilastri fondamentali della nuova concezione della magia, ora vista come basata su di culto religioso impropriamente e sacrilegamente reso al demonio invece che a Dio.

L'impatto della Peste nera del 1347-50, nella quale però circa un terzo della popolazione d'Europa, innescò una ricerca spasmodica delle cause della tremenda catastrofe, che in molte parti del continente condusse a incolpare la popolazione ebraica. Processi falsati dall'uso della tortura e dalle tecniche suggestive d'interrogatorio – le stesse che saranno usate nella caccia alle streghe – rivelarono che gli ebrei avevano congiurato, agli ordini del diavolo, per diffondere la pestilenza ed eliminare i cristiani. Tra pogrom ed espulsioni di intere comunità, l'idea del complotto da parte di una minoranza di 'traditori' di Dio, dediti al culto di Satana e miranti a distruggere la cristianità, acquistava così pieno credito e sarebbe rimasta nei secoli successivi come elemento centrale delle teorie demonologiche.

Nei decenni successivi, la drammatica crisi della Chiesa causata dallo Scisma d'Occidente (1378-1417) e il forte seguito che alcune dottrine eterodosse ottenevano in alcune aree d'Europa – ad esempio gli hussiti in Boemia – contribuì a mantenere alta la tensione e ad alimentare il timore che fenomeni del genere siano causati dall'accresciuto intervento del diavolo nelle vicende umane. Gli atti e le credenze degli eretici, come anche le pratiche magiche di ogni tipo – comprese le 'superstizioni' popolari fino ad allora tollerate – cominciavano gradualmente ad apparire come sfaccettature diverse di una stessa realtà spaventosa: si trattava di un'eresia di tipo nuovo, caratterizzata dal collegamento diretto degli aderenti con il demonio.

Numerosi documenti della prima metà del Quattrocento testimoniano come l'immagine della strega abbia ormai acquisito molte delle caratteristiche che sarebbero rimaste una costante nei secoli successivi. Bolle papali, prediche (importanti in particolare quelle di Bernardino da Siena), trattati

teologici e, soprattutto, i primi processi per stregoneria diabolica, denunciano la minaccia rappresentata da maghi e fattucchiere che hanno stretto un patto col diavolo, e si riuniscono di notte in sua presenza per rinnovargli la loro fedeltà. Il raduno delle streghe col diavolo, chiamato in molti modi diversi nelle varie parti d'Europa, ma spesso 'sinagoga del diavolo' o 'sabba' (una terminologia che evidenzia i punti di contatto con l'antigiudaismo medievale), è, insieme al patto diabolico, l'elemento qualificante della nuova setta di eretici. Da un lato, la sua stessa esistenza e il suo ripetersi ad intervalli regolari permettono di affermare che le streghe – a differenza dei maghi 'tradizionali', operanti individualmente – costituiscono un gruppo organizzato i cui membri praticano la magia malefica in complicità tra di loro e sotto la guida di Satana. Il loro fine è di nuocere ai cristiani e offendere Dio al massimo grado, in particolare conquistando alla loro causa il maggior numero possibile di persone. Dall'altro lato, il sabba costituisce un sistema coerente ed elaborato di segni ed azioni che affermano la dedizione delle streghe al diavolo nella misura in cui negano e violano ogni norma umana e divina. La profanazione dei sacramenti, le pratiche sessuali più esecrate – dall'incesto, all'omosessualità, al sesso con i demoni in forma umana o animale – i crimini più nefandi (l'infanticidio), gli atti più orribili (il cannibalismo), fanno del sabba una vera e propria anti-società, retta da regole aberranti che sono la perversione (e l'inversione) di quelle universalmente accettate nella *societas christiana*.

Il sabba, per quanto possa aver luogo in località precise (ad esempio, il noce di Benevento per le streghe dell'Italia centro-meridionale, il Barco di Ferrara per quelle emiliane, il Tonale per le streghe della Valcamonica, e così via), di solito non viene raggiunto con mezzi di trasporto consueti, ma volando in vari modi. Le streghe possono cavalcare animali, o scope, o pale da forno, possono ungersi di grasso ricavato dai corpi dei bambini che hanno ucciso con i loro malefici, e volare poi a grandissima velocità raggiungendo luoghi molto lontani. Si tratta, in ogni caso, di un volo reso possibile dall'intervento del diavolo, essere spirituale che, grazie ai suoi poteri straordinari (ma non soprannaturali), può fabbricarsi un corpo leggerissimo e invisibile, e con esso trasportare esseri umani attraverso l'aria. Così, nel quadro della fisica e della metafisica aristotelico-tomistica, la stregoneria assumeva i contorni di un vero e proprio cambiamento di scala nella storia dell'eresia: poteva contare, infatti, su di un numero di seguaci senza precedenti, i quali, grazie al volo diabolico, potevano riunirsi in luoghi impervi senza timore di essere scoperti né visti durante il viaggio, e li abbandonarsi indisturbati alla più sfrenata licenza.

Nel cinquantennio che va all'incirca dalla metà degli anni Trenta alla metà degli anni Ottanta del Quattrocento, una serie impressionante di trattati, opera perlopiù di inquisitori e teologi domenicani (tra i principali Johannes Nider, Jean Vineti, Nicolas Jacquier, Girolamo Visconti), fornisce

le prime descrizioni dettagliate delle streghe e dei loro misfatti. Nel 1486 Heinrich Kramer (in latino Institoris), anch'egli inquisitore domenicano, pubblica *Malleus maleficarum*, l'opera che più ampiamente di ogni altra apparsa fino ad allora analizza ogni risvolto teologico della stregoneria, ne espone la meccanica, e propone una guida giuridica alla sua repressione. Un rilievo del tutto particolare assume agli occhi di Kramer la questione della debolezza e malvagità del sesso femminile. La tradizione misogina dell'Occidente medievale permette all'autore del *Malleus maleficarum* di presentare la donna, volubile, carnale e vendicativa, come il complice naturale del diavolo, e quindi più facilmente dell'uomo arruolata nei ranghi della setta stregonesca. Al diavolo la strega si unisce sessualmente per soddisfare la sua lussuria, concependo così una progenie diabolica che è mezzo ulteriore della proliferazione della stregoneria. L'ira divina per i misfatti delle streghe spiega perché Dio lasci al diavolo sempre maggiore libertà di tentare il genere umano, e come ciò porti a sua volta all'aumento ulteriore delle streghe: un circolo vizioso terribile, che spinge Kramer a vedere nella diffusione della stregoneria il segno – e la causa – principale dell'imminente fine del mondo.

2. La caccia alle streghe, secoli XV-XVII

L'avvio della grande persecuzione delle streghe avviene all'incirca in contemporanea alle prime bolle papali che denunciano la nuova setta ereticale, ossia intorno al terzo decennio del Quattrocento, in un'areale geografico abbastanza compatto: diverse zone della Svizzera romanda (Vallese), del Delfinato, della Savoia e dell'attuale Valle d'Aosta (ma con alcuni processi anche in Italia centrale). Di lì, essa si diffonde nella Francia settentrionale (una delle prime grandi cacce avviene ad Arras nel 1460), in Piemonte, nelle vallate alpine tra Lombardia, Svizzera e Trentino, in Tirolo e poi nei territori tedeschi dell'Impero. Proprio nell'interazione tra la demonologia degli inquisitori che condussero i primi processi e le credenze popolari delle donne e gli uomini processati è da rintracciare l'origine di alcuni elementi essenziali della stregoneria, come la credenza nella capacità delle streghe di trasformarsi in animali o di causare tempeste, nonché le componenti folkloriche della stessa immagine del sabba: essa non fu creazione esclusiva dell'*élite* intellettuale, ma incluse (distorcendoli) miti e tradizioni d'origine antichissima.

Mentre il quadro teologico-legale della persecuzione andava acquistando la sua forma definitiva, i primi dubbi e le voci contrarie alla nuova teoria trovavano autorevole espressione nelle opere di un fronte eterogeneo di giuristi, medici, letterati laici, ma anche di uomini di Chiesa, che non credevano alla realtà di alcune (o di nessuna) delle imprese attribuite

alle streghe. Le loro obiezioni facevano perno sull'inaffidabilità delle confessioni delle streghe, perlopiù donne d'infima origine e moralità e quindi preda delle illusioni diaboliche, per affermare l'impossibilità del volo e l'inesistenza del sabba, e concludere per la non punibilità dei presunti seguaci del diavolo. Tra di essi particolarmente significativi furono due giuristi: il cancelliere del Tirolo Ulrich Molitor, autore di un fortunatissimo *De lamiis seu pythonicis mulieribus* (1489, prima opera stampata sulla stregoneria che contenga illustrazioni), e l'avvocato piacentino Giovanfrancesco Ponzinibio, che nel suo *De lamiis et excellentia utriusque iuris* (1511) denunciò la credenza nella stregoneria come infondata dal punto di vista non solo delle leggi umane e naturali, ma anche da quello della teologia.

L'avvio della Riforma protestante, e poi il suo consolidarsi nei decenni centrali del secolo, ebbe l'effetto iniziale di rallentare il ritmo della persecuzione, anche a causa delle trasformazioni profonde che essa causò nei sistemi legali e nelle istituzioni giudiziarie (*in primis*, l'abolizione del diritto canonico e della giurisdizione ecclesiastica nei territori protestanti). Ben presto, tuttavia, la drammatica spaccatura religiosa dell'Europa cominciò ad alimentare e rafforzare le ansie e i timori già evocati dai demonologi delle prime generazioni. La nascita e la diffusione delle dottrine riformate, che avevano rotto l'unità tra i cristiani, erano interpretate come opera del diavolo da parte cattolica, mentre i protestanti descrivevano la Chiesa di Roma come creazione diabolica e buona parte dei riti cattolici come stregoneria. Per quanto la demonologia protestante non si distinguesse nettamente da quella cattolica, nel pensiero di Lutero e Calvino vi sono appelli frequenti alla necessità di stare in guardia contro le continue tentazioni, conseguenza della presenza attiva ed aggressiva del diavolo. Le tentazioni comprendono anche, se non soprattutto, le pratiche magiche presunte benefiche, come quelle curative, accomunate ai sacramentali cattolici (segno della croce, acqua e olio santi, ecc.): i riformatori le rifiutano tutte come forme di superstizione, perché basate non sulla fede del credente, ma sull'efficacia materiale di gesti, elementi materiali, parole – insomma sulla magia. Se dunque, per i protestanti, il cattolico, in quanto ricorreva alla magia, diventava l'*Altro* non diversamente dalla strega, la risposta cattolica insisteva sul sabba come parodia della messa, sulla profanazione dei sacramenti e sul capovolgimento della liturgia da parte delle streghe, sottolineando che tutto ciò confermava la validità del rituale cattolico di contro alle obiezioni dei riformati. Per i demonologi cattolici la stregoneria costituiva quindi paradossalmente la prova principale della legittimità e autenticità dei riti e dei simboli del cattolicesimo, e al tempo stesso rendeva manifesta la natura diabolica del protestantesimo, visto che i riformati screditavano e disprezzavano ciò che anche le streghe violavano.

Il principio del libero esame delle Scritture da parte dei fedeli, e la conseguente demolizione del principio d'autorità nel campo religioso,

portarono rapidamente alla frantumazione del campo riformato e alla nascita di numerose sette, che si distinguevano per la radicalità del messaggio religioso. Gli anabattisti, ad esempio, ritenevano valido il battesimo solo se ricevuto in piena consapevolezza e al compimento del cammino di fede, non in età infantile, di solito rifiutavano l'idea che la professione di fede dovesse essere imposta a tutti, ed evitavano spesso qualsiasi compromesso o contatto con le autorità politiche. Al contrario delle Chiese magisteriali (cattolica, luterana, calvinista), gli anabattisti non vedevano la stregoneria come un'eresia nefanda o una minaccia per la società, poiché avevano idee completamente diverse di ortodossia e di società. La loro riflessione sul diavolo si spingeva fino a concepirlo non più come un essere personale, ma come la mera proiezione della natura corrotta dell'uomo dopo la caduta – e dunque per loro, in assenza del potere del diavolo, la stregoneria si riduceva a niente. Prevedibilmente, posizioni di così marcato spiritualismo, e il rifiuto di perseguire la stregoneria, apparivano agli occhi delle Chiese magisteriali e anche dei poteri temporali non solo inaccettabili, ma ispirate direttamente dal diavolo, cosicché la persecuzione implacabile degli anabattisti fu uno dei tratti comuni nell'atteggiamento di cattolici, luterani e calvinisti di fronte al dissenso religioso. Più in generale, le *élites* politiche e religiose leggevano nel conflitto inter-confessionale, che fu particolarmente aspro nei territori dove più confessioni si confrontavano all'interno di uno stesso stato o comunque in stati confinanti, i segni inconfondibili dell'assalto diabolico finale contro la cristianità, e riponevano nella mobilitazione per reprimerlo e ristabilire l'ortodossia (quale che fosse) la speranza di placare l'ira divina.

Lo scontro violento tra le diverse fedi, pur alimentandosi in parte alle stesse fonti che avevano suscitato la caccia alle streghe, ebbe l'effetto di rallentarla temporaneamente, ad esempio nella Francia delle guerre di religione (all'incirca dal 1560 al 1598). Significativamente, tuttavia, tra gli anni Sessanta del Cinquecento e i primi tre decenni del secolo successivo, una serie impressionante di episodi di possessione diabolica, talvolta collettivi e sempre altamente pubblicizzati, assolve alla doppia funzione di ricordare all'opinione pubblica che il demonio era all'opera per distruggere la vera religione, e di indicare quale essa fosse. I diavoli che vessavano i corpi dei posseduti, infatti, opportunamente interrogati sotto esorcismo da sacerdoti cattolici, fornivano una conferma della santità della chiesa di Roma e dei suoi riti altrettanto paradossale e 'inconfutabile' di quella costituita dal sabbà e dalla sua struttura. Si rafforzava così l'argomento dei propagandisti cattolici che i protestanti non erano altro che streghe, mentre la risposta dei riformati individuava specularmente la strega nel prete cattolico che, praticando la superstizione dell'esorcismo, empicamente elevava le menzogne proferite dal diavolo al livello delle verità di fede.

La fine, o almeno l'affievolimento, dei conflitti religiosi nei decenni finali del Cinquecento dette l'avvio alla fase più intensa della caccia alle streghe, che sarebbe continuata fino alla fine del terzo decennio del Seicento nel cuore del Continente (la fascia compresa tra gli estremi dell'arcivescovato di Salisburgo a sud-est e la contea delle Fiandre a nord-ovest), fino alla fine del decennio successivo in Inghilterra, e ancora oltre in Scozia e in Scandinavia. La strega tornava ancora una volta a occupare il posto dell'eretico, ma in un quadro sostanzialmente mutato rispetto al periodo tardo-medievale. L'abolizione dell'Inquisizione in una buona parte d'Europa comportò l'assunzione di un ruolo di primo piano da parte degli stati, che si dotarono di nuovi strumenti giuridici e misero i propri apparati giudiziari al servizio della caccia. Il cambiamento non si tradusse solo in una forte crescita quantitativa della persecuzione, ma anche in una trasformazione graduale dell'immagine della strega, che ne accentuava le caratteristiche di nemica dell'ordine politico-sociale oltre che di quello religioso. Non a caso uno dei massimi teorizzatori dell'idea di sovranità, il francese Jean Bodin, nella sua *Démonomanie des sorciers* (1580) descrisse la stregoneria come l'attentato più esecrabile al potere assoluto di Dio, la strega come una ribelle colpevole di un vero e proprio crimine di lesa maestà e meritevole pertanto della pena di morte. Combattere la stregoneria, insomma, era ormai parte di una più ampia campagna volta al disciplinamento delle credenze come anche dei comportamenti delle masse, nella quale il potere politico si mosse con l'appoggio e la piena collaborazione delle Chiese, anch'esse interessate a estendere e perfezionare la rete dei sistemi di controllo del popolo dei fedeli.

3. La strega e la comunità

L'idea della strega come sovversiva, partecipe del complotto diabolico per la distruzione dell'ordine del creato e insieme della società, era stata creata principalmente dalle élites politiche e culturali, e diffusa negli strati sociali subalterni attraverso vari canali (libri e fogli volanti, immagini a stampa, predicazione ecc.). Se si leggono i processi per stregoneria, però, si trova che le accuse riguardano non attentati alla maestà divina o regale, ma immancabilmente fatti molto concreti: aver provocato la malattia o la morte di un congiunto o di un animale domestico, la distruzione del raccolto, l'amore o il disamore del coniuge o dell'amante. L'identità degli uomini, e soprattutto delle donne, accusati di maleficio, ha l'analogo sapore della vita quotidiana: si tratta di guaritori d'uomini e di bestiame, di donne (spesso anziane) esperte nel far nascere i bambini e nel curarne le malattie, di comari che sanno come «conciare» un arto fratturato e favorire un fidanzamento o un matrimonio suscitando passione ed attrazione, op-

pure impedirlo, raffreddando gli animi e i corpi. Come si spiega questo scollamento tra il modello proposto dai gruppi egemoni e la sua ricezione, quanto meno molto selettiva, da parte dei ceti popolari?

La risposta, non univoca, è da ricercarsi nella grande flessibilità e adattabilità del paradigma stregonico, che poteva rispondere a bisogni e sollecitazioni diverse allo stesso tempo. Se per i leader delle Chiese e degli stati le streghe erano ribelli a Dio e al monarca, causa delle divisioni della cristianità e segno dell'imminente apocalisse, per artigiani e contadini erano le artefici delle crisi di sussistenza locali, responsabili dello stregamento di uomini, bestie e messi – per quanto la paura del maleficio accomunasse certamente tutti i livelli sociali. Ricerche approfondite sulle serie climatiche hanno mostrato che gli ultimi decenni del XVI e i primi del XVII secolo furono caratterizzati da annate eccezionalmente fredde e piovose in buona parte dell'Europa centro-settentrionale, con conseguenze devastanti sulle economie delle aree interessate. Negli stessi decenni, quelle regioni furono teatro delle più sanguinose cacce alle streghe, spesso innescate nei villaggi dalle accuse di aver causato la distruzione dei raccolti o la morte degli animali e degli esseri umani. In una tale situazione, il rogo della strega poteva alleviare le ansie dei villaggi colpiti dal maltempo e dalle carestie, e al tempo stesso rientrare nei più ampi piani di disciplinamento della società elaborati dalle gerarchie ecclesiastiche e politiche.

Anche per il genere della strega si può constatare un analogo convergere delle opinioni dotta e popolare a partire da presupposti diversi. Già il *Mal-leus maleficarum* aveva spiegato perché le streghe fossero soprattutto donne, mobilitando l'intero arsenale della misoginia occidentale, dalle Scritture alle letterature classiche. Il fatto è, comunque, che anche nelle campagne o nei bassifondi urbani d'Europa, dove evidentemente non si aveva accesso a tali letture, le accuse di stregoneria colpivano le donne in una misura (in media) di tre volte superiore rispetto agli uomini. I complessi motivi di questa convergenza non sono riducibili semplicisticamente all'influenza delle élites sui modelli culturali delle masse, ma sono piuttosto da ricercare nelle dinamiche della vita quotidiana e nei cambiamenti socio-economici della prima età moderna. Le donne si trovavano tradizionalmente a occupare ruoli e svolgere compiti che confinavano con la magia: responsabili della salute dei familiari, conoscitrici del potere curativo delle erbe, levatrici, erano esposte al rischio di essere accusate di maleficio in caso di fallimento terapeutico o di rottura improvvisa di legami sentimentali. Se la collocazione delle donne in questi snodi sensibili della vita comunitaria non era certo una novità, essa s'inseriva nel mutato contesto culturale, religioso e legale, e trovava intellettuali, giudici e sacerdoti pronti a collegare vecchie pratiche a nuove figure di reato e di eresia.

I soli cambiamenti dei quadri giuridici e teologici, tuttavia, non basterebbero a spiegare un fenomeno come la caccia alle streghe, che si calcola

abbia causato circa centomila processi e non meno di quarantacinquantamila esecuzioni capitali legali – e chissà quante frutto di giustizia sommaria – in un arco di due secoli e mezzo. In gioco entrano anche fattori sociali ed economici, risultato di mutamenti che avvennero in modi e tempi molto diversi nelle varie parti d'Europa – il che contribuisce anche a spiegare il diverso grado d'intensità raggiunto dalla caccia a seconda delle aree interessate. Per quanto le generalizzazioni siano molto problematiche (anche perché non sempre disponiamo di serie economiche affidabili), si può dire che il forte incremento della popolazione in ampie parti dell'Europa centro-occidentale e settentrionale nel corso del Cinquecento e primo Seicento, e la conseguente crescita esplosiva dell'inflazione, ebbero l'effetto di peggiorare le condizioni di vita, e di aumentare il numero degli indigenti. Tali fenomeni ebbero impatto più forte sulla popolazione femminile, socialmente più vulnerabile, nello stesso tempo in cui i cambiamenti religiosi, come l'abolizione degli ordini religiosi, privavano le famiglie di uno strumento fondamentale per garantire una vita dignitosa alle donne nubili. Città e villaggi si trovarono dunque a fronteggiare il problema di una povertà crescente, in particolare femminile, e il conseguente aumento della mendicizia. I conflitti sociali crebbero, e mentre le autorità scorgevano sempre più nel marginale un ribelle, le comunità, complessivamente impoverite, sviluppavano disagio e risentimento nei confronti dei poveri che non riuscivano più a sostenere. Il mendicante, di frequente donna, diventa allora un fardello intollerabile per il villaggio o il quartiere: l'offerta dei suoi servigi di guaritrice – uno dei pochi mezzi di sussistenza disponibili – è quasi sempre respinta, le sue richieste d'aiuto, minacciose e disperate, si tingono di sospetti di maleficio se la sventura poi colpisce chi le ha negato la carità. Denunciata e portata in giudizio, la povera vecchia, figura dominante della marginalità, comincia ad assumere caratteri sinistri. I magistrati e le chiese vedono nei suoi comportamenti i segni della deformazione della religione, se non del patto col diavolo, e della ribellione all'autorità. La crescente professionalizzazione della medicina tende a rifiutare qualsiasi apporto della farmacopea popolare, ed esclude ogni ruolo attivo delle donne nella pratica terapeutica, bollandone il sapere come superstizioso e vano. In generale, l'affermarsi sempre più pervasivo di un modello patriarcale rigido ed univoco, nella società come nella religione e nella cultura, marginalizza le donne e, soprattutto, isola e criminalizza quelle donne che, non conformandosi ai modelli correnti, rappresentano una declinazione inaccettabile dell'identità femminile. L'anziana vedova di reputazione discutibile, che offre i suoi servigi di guaritrice in una forma mascherata di mendicizia e che insiste aggressivamente, è la candidata principale alla definizione di strega. È la nuova incarnazione dell'Altro, di quel principio di negazione dei cardini della società che tanta parte ha avuto, paradossalmente, nel rafforzare l'ordine politico e religioso dell'Occidente.

BIBLIOGRAFIA

- S. Abbiati *et al.* (a cura di), *Diavoli, streghe, inquisitori dal Trecento al Settecento*, Mondadori, Milano 1984
- R. Briggs, *Witches and Neighbours. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, Blackwell Mass., Oxford-Malden 2002²
- S. Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997
- D. Corsi, M. Duni (a cura di), «Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVII)*, Firenze University Press, Firenze 2008
- O. Di Simplicio, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, il Mulino, Bologna 2005
- D. Gentilcore, *Il vescovo e la strega. Il sistema del sacro in Terra d'Otranto all'alba dell'età moderna*, Besa, Nardò 2003²
- C. Ginzburg, *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 2002³
- R.M. Golden (a cura di), *The Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, ABC-CLIO, Santa Barbara (Calif.) 2006, 3 voll.
- B.P. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, Laterza, Roma-Bari 2008 (ed. orig. 1987)
- M. Montesano, *Caccia alle streghe*, Salerno Editrice, Roma 2012
- G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Sansoni, Firenze 2004³
- K. Thomas, *La religione e il declino della magia. Le credenze popolari nell'Inghilterra del Cinquecento e del Seicento*, Mondadori, Milano 1985 (ed. orig. 1971)

NUOVI PARADIGMI DELL'ALTERITÀ NELLA PRIMA ETÀ MODERNA

Lucia Felici

1. Il problema dell'alterità nell'Europa del Cinquecento

Una vera propria rivoluzione investì l'Europa tra il XV e XVI secolo, modificando profondamente l'identità occidentale; e, con essa, il paradigma dell'alterità. La ridefinizione identitaria comportò infatti, com'è naturale, la rimodulazione della nozione dell'«altro»: la non conformità al modello presuppone la determinazione del medesimo. In quel passaggio storico, il quadro tradizionale subì una radicale trasformazione: frontiere mentali e fisiche furono infrante, altre furono erette all'interno di un mondo divenuto globale, in via di rinnovamento sul piano culturale, politico, religioso, economico, sociale e comprensivo di molte «diversità».

A scandire tale processo furono eventi epocali come l'Umanesimo, l'invenzione della stampa, le scoperte geografiche, la Riforma protestante, la Controriforma. L'Umanesimo pose le fondamenta di questo cambiamento. Con il suo approccio critico verso il sapere, la valorizzazione dell'uomo e della ragione, la riscoperta degli antichi, il movimento umanistico mutò atteggiamenti e contenuti della conoscenza. Valori alternativi a quelli della Chiesa cattolica si imposero, mentre acquisiva dignità l'azione e la ricerca intellettuale dell'individuo, in qualunque tempo e luogo fosse stata compiuta. Il riscatto del patrimonio culturale dell'intera umanità trovò legittimazione nella filosofia neoplatonica, allora in auge, e nella sua idea della perenne rivelazione, che considerava ogni espressione umana nella storia una manifestazione del principio divino unitario. Quando gli umanisti cristiani, e principalmente Erasmo da Rotterdam, indirizzarono queste idee verso la riforma religiosa, si diffuse una nuova spiritualità e una diversa interpretazione della Sacra Scrittura. La stampa moltiplicò in modo straordinario le possibilità di conoscenza e di riflessione autonoma per un crescente pubblico di lettori, di diversi ceti sociali, rompendo il monopolio ecclesiastico della cultura, religiosa e non. Le esplorazioni geografiche, le missioni religiose e diplomatiche, l'ampliamento delle reti commerciali in Asia, Africa, America unificarono il mondo, favorendo la circolazione di merci, di uomini, di idee e il confronto con altre civiltà. Un incontro che pose gli europei di fronte a popolazioni poco note o del tutto sconosciute, come nel caso degli amerindi, ma che generalmente avvenne all'insegna della violenza e dell'intolleranza. Intanto, la Riforma protestante provocava

la clamorosa frattura del corpo cristiano, spezzando la sua millenaria unità per dar vita a nuove Chiese, ma anche movimenti, sette, eterodosie individuali, che originarono a loro volta barriere all'interno della società riformata; altre esclusero le streghe. Possenti furono quelle erette da Roma. Dalla metà del Cinquecento, la Chiesa cattolica si impegnò in un'energica azione di evangelizzazione, di repressione e di disciplinamento verso ogni espressione di non conformismo, mentre il Concilio di Trento ne rafforzava la struttura istituzionale e dottrinale.

Le divisioni religiose attraversarono tutti paesi europei, la cui mappa geopolitica fu ridisegnata per l'appoggio dato alle diverse Chiese dalle autorità politiche. In questo reticolato confessionale e politico si inserirono gli ebrei e i musulmani – i nemici storici della società cristiana, rispettivamente simboli dell'alterità interna ed esterna ad essa. Malgrado la persistenza o il rafforzamento di atteggiamenti aggressivi da parte dei cristiani – esemplare la *reconquista* della penisola iberica – la loro presenza diffusa in Occidente e la potenza ottomana ad Oriente indussero alla ricerca di modalità di coabitazione e di gestione dei rapporti con queste realtà. L'Impero ottomano offriva, invece, un modello di pluriconfessionalismo pacifico.

La dilatazione degli spazi geografici e mentali, la frammentazione della realtà religiosa, culturale, politica, il contatto con civiltà diverse imposero dunque agli europei riflessioni e relazioni con l'«altro», che ne misero profondamente in discussione i valori e l'immagine di sé. La loro reazione fu sovente di irrigidimento, di difesa, di prevaricazione. Vi furono però anche significativi tentativi di conoscenza, di inclusione, di convivenza fra diversi, che consentirono lo sviluppo di una moderna concezione e prassi della tolleranza. Ma non solo: attraverso le esperienze sempre più diffuse di multiconfessionalismo mosse i primi, timidi, passi un processo di relativizzazione dei credi e delle culture, teso a valorizzare la fede e l'etica individuale più che la dogmatica, l'unità del genere umano piuttosto che le differenze, il quale avrebbe avuto esiti fecondi nel Seicento e soprattutto nell'età dei Lumi, con l'affermazione della libertà di pensiero e del cosmopolitismo.

In conclusione, il problema dell'alterità fu, da questo periodo, centrale e fonte di idee e di sperimentazioni decisive per l'evoluzione del mondo moderno. Della caleidoscopica realtà dell'«altro» propria della prima età moderna – sotto sembianza di pagano antico, di *indios*, di schiavo africano, di mandarino cinese, di mercante indiano, di dotto ebreo, di pirata saraceno, di eretico, di strega ecc. – cercheremo qui di individuare alcuni aspetti. In particolare, ci soffermeremo su due esempi, uno esterno alla società cristiana, i nativi americani, l'altro interno, gli eretici, per gli elementi di novità che presentano rispetto al passato.

2. Oltre i confini dell'Europa cristiana: gli indios

Mentre la colonizzazione portoghese estendeva la rete commerciale in Asia e in Africa, la scoperta dell'America, nel 1492, determinò l'irruzione dell'«altro assoluto» in Europa. L'esistenza del continente e dei suoi abitanti era del tutto ignota ed estranea alla visione geografica e biblica tradizionale: il contatto produsse uno *choc* fortissimo sul piano culturale e religioso. Quale posto assegnare nel creato ad uomini di cui né la Sacra Scrittura né i sapienti antichi facevano menzione? Questo fu il problema, cruciale e dalle diverse implicazioni, che si pose immediatamente agli europei. La questione riguardava infatti sia l'inclusione o meno dei nativi nel disegno salvifico di Dio – e financo nell'umanità – sia, più concretamente, il loro sfruttamento e sottomissione. Disconoscere lo statuto di uomini agli *indios* o ammetterli con inferiore dignità nella discendenza di Adamo significava fornire un formidabile strumento ideologico di legittimazione della *Conquista* e delle modalità brutali con cui veniva realizzata. D'altra parte, inserirli nel genere umano richiedeva una giustificazione teorica e biblica, con la conseguente revisione dei quadri concettuali esistenti, monolitici e unitari. A complicare la cosa era altresì la miscela di interessi delle diverse potenze colonizzatrici e di minacciose profezie apocalittiche connesse con la scoperta del Nuovo Mondo, che resero l'America il luogo di proiezione dei conflitti e delle speranze di rinascita della cristianità allora diffuse nel mondo europeo. Il continente americano fu comunque sempre la pietra di paragone nell'elaborazione dei concetti di civiltà, barbarie, umanità. Raramente, la speculazione cinquecentesca giunse a una complessiva revisione dei paradigmi culturali occidentali, attestandosi piuttosto su uno scontro identitario dagli esiti drammatici per le popolazioni indigene, condannate al genocidio. Col tempo, tuttavia, il confronto con gli amerindi portò alla nascita di nuove idee e scienze (innanzitutto l'antropologia) e si arricchì grazie al «meticcio» fisico e culturale. Nell'orizzonte dell'alterità avevano fatto però intanto il loro ingresso gli schiavi africani, con il loro tragico carico di segregazione e di abbruttimento.

Il dibattito che si originò sugli *indios* fu, pertanto, molto acceso e molteplici le risposte date. Il grado zero della negazione della loro natura umana fu rappresentato da Ginés de Sepúlveda, che attribuì invece loro quella di «schiavi per natura» sulla base della filosofia aristotelica, legittimandone il soggiogamento. La sua posizione, funzionale alla colonizzazione selvaggia attuata dagli spagnoli, ebbe largo seguito. La politica occidentale trovò solida giustificazione anche nella ricostruzione della genealogia dei nativi, generalmente considerati progenie di antenati semitici «maledetti» da Dio trasmigrati dal Vecchio al Nuovo continente in epoche remote e, quindi, giustamente puniti dal «popolo eletto» europeo. Per rivendicare il diritto di possesso dei territori americani i diversi Stati europei interessati

alla *Conquista* vantarono d'altro canto una discendenza diretta dalla stirpe adamitica popolatrice del Nuovo mondo: ad esempio, in questa arena, le tesi dello spagnolo Gonzalo Fernandez di Oviedo si scontrarono con quelle del portoghese Antonio Galvão o del francese Urbain Chateaubriand. Non mancarono tuttavia, accanto a queste concezioni ideologiche, spiegazione monogenetiche fondate – innanzitutto quella di José de Acosta –, teorie 'scientifiche' e non bibliche dell'origine degli amerindi – fra le principali, quelle di Giambattista Ramusio e di Girolamo Garimberto – sino alle rivoluzionarie tesi poligenetiche e naturalistiche di Teofrasto Paracelso, di Girolamo Cardano, di Giordano Bruno.

L'inserimento degli amerindi nella comunità umana, pur variamente motivata, non risolse però il problema della loro collocazione all'interno di essa. Se la maggioranza si limitò a porli sul gradino più basso della scala dell'umanità, prossimo allo stato ferino – se non, come nel caso di Oviedo, a considerarli «materiali da costruzione» al pari della pietra o del ferro (Todorov 2005³) –, alcuni 'pionieri' si distinsero per il tentativo di attribuire loro una condizione paritaria: Francisco de Vitoria, illustre rappresentante della scuola di Salamanca, e il vescovo erasmiano Bartolomé de Las Casas. Le loro idee, espresse rispettivamente nella *Relazione sulle Indie* (1539) e nella *Brevissima relazione della distruzione delle Indie* (1542), marcarono una svolta nel dibattito cinquecentesco; l'impegno indefesso di Las Casas contro i soprusi spagnoli influì sulle *Leggi nuove* emanate da Carlo V in difesa dei nativi (1542-45). I nodi principali della loro riflessione furono costituiti dalla dissociazione tra religione e civiltà – ovvero al disancoramento della nozione di barbarie dall'ignoranza del cristianesimo – e dall'affermazione della presenza, in tutta l'umanità, di una dotazione cognitiva naturale, fondamento dei diritti umani comuni e del vincolo di fratellanza universale. In virtù della ragione naturale, tutti gli uomini risultavano pertanto membri, con uguale e pieno diritto, del consesso umano e capaci di dare vita a civiltà, anche se non raggiunti dalla rivelazione evangelica. De Vitoria, in particolare, gettò le fondamenta di una società ugualitaria sovranazionale e transculturale, delineando il primo «abbozzo di una moderna teoria della cittadinanza cosmopolitica» (Scuccimarra 2006) con l'affermazione di un «diritto dei popoli» e di un «diritto di socialità e comunicazione», che legittimava l'apparentamento in un'unica grande famiglia ed una serie di libertà (di circolazione, di scambio, di possesso di beni ecc.), di garanzie giuridiche, di aiuti reciproci. La differenza di civilizzazione tra i popoli era ricondotta al diverso grado di sviluppo storico, il quale trovava il suo apice nella società cristiana occidentale. Gli *indios* erano posti all'inizio di questo percorso di civilizzazione, come una sorta di infanzia dell'umanità. Tuttavia, proprio questa concezione unilineare del perfezionamento umano costituiva il limite maggiore della loro posizione, portando alla negazione della specificità dell'«altro» e dell'ingiustizia della *Conqui-*

sta. Entrambi rivendicavano infatti il dovere dell'Occidente di provvedere, anche in modo coatto, alla loro formazione culturale e religiosa per consentirgli di abbandonare i loro costumi 'arretrati', e talvolta disumani, e di raggiungere lo stadio evolutivo più alto, proprio degli spagnoli. Anzi, de Vitoria giustificava anche la 'guerra giusta' di civiltà in caso di resistenza all'azione educatrice, fornendo così nuovi argomenti alla colonizzazione occidentale.

Un deciso passo in avanti verso una considerazione paritaria degli uomini e l'inclusione nel piano salvifico divino fu compiuto dagli universalisti. La loro visione rimase cristianocentrica e il loro atteggiamento conversionistico. Ma la nozione di cristianesimo che propugnarono, sulla traccia di Erasmo, fu tale da rompere ogni barriera culturale e confessionale: la sua essenza fu difatti individuata nei principi etici ed evangelici di amore, carità, fratellanza, per loro natura universali e liberi da dogmi, riti, istituzioni ecclesiastiche. Tali principi erano patrimonio comune dell'umanità poiché iscritti nella ragione, la quale si poneva a garanzia della loro attuazione e della conseguente salvezza per tutti gli esseri umani, di qualunque epoca, cultura, confessione, indipendentemente dall'adesione al cristianesimo. Gli universalisti poterono così prospettare la creazione di una chiesa spirituale e di una nuova società universali e pacifiche. Spesso, l'annuncio della nuova era assunse caratteri profetici e apocalittici. Nel contempo, però, gli universalisti operarono concretamente per realizzare la concordia universale, attraverso iniziative di alta levatura culturale. Ad esempio, Theodor Bibliander e Guillaume Postel, tra i maggiori dotti del tempo per la loro ampia ed eclettica cultura, si impegnarono per la riconciliazione con ebrei e musulmani mediante un'opera di divulgazione della loro cultura – celebre fu la prima edizione del Corano di Bibliander (1543) –, nonché di ricerca dell'unificazione linguistica e religiosa, mantenendo comunque sempre aperta la prospettiva della creazione di una comunità umana universale. L'umanista eterodosso Celio Secondo Curione, nel suo testo *De amplitudine beati regni Dei dialogi* (1554), vi incluse esplicitamente anche i popoli del Nuovo mondo. Il latitudinarismo raggiunse il suo apice nel pensiero del 'profeta' Francesco Pucci, che prospettò la salvezza per tutti gli uomini, fino dall'eternità, in virtù del beneficio di Cristo. La fiducia in un unico Dio misericordioso che si rivelava nella ragione naturale, luogo di espressione del Verbo divino, Cristo, era il solo requisito richiesto per goderne.

La rottura del paradigma eurocentrico e cristianocentrico si ebbe tuttavia con Michel de Montaigne. Con i suoi *Saggi* (1580), l'intellettuale francese si pose all'origine della genealogia intellettuale della modernità e di una nuova concezione di tolleranza. Ad essere valorizzate furono infatti sia la diversità in generale sia la cultura dei 'selvaggi'. L'esperienza del pluralismo culturale rappresentò per Montaigne un elemento costitutivo del

mondo e del processo di costruzione dell'io, poiché dava consapevolezza dell'identità personale e della comune appartenenza al genere umano, unitario nel suo fondamento naturale e differente nella sua espressione. Nel pensiero di Montaigne, ogni cultura assumeva così pari importanza e dignità, contribuendo a comporre il quadro sfaccettato della realtà umana. Da questa visione relativista, l'impossibilità di stabilire verità assolute e gerarchie di valori e, di conseguenza, di assumere atteggiamenti giudicativi o costrittivi nei confronti degli altri. Anzi, Montaigne travalicò la semplice tolleranza verso il diverso per sposare una «radicale eterofilia» (L. Scuccimarra). Nel caso degli *indios*, ciò si tradusse nel rovesciamento dello schema concettuale occidentale e in una spietata denuncia dell'impostura ideologica della *Conquista*. Nei suoi famosi saggi *Dei cannibali* e *Delle carrozze* i nativi furono non solo emancipati dalla loro supposta condizione di inciviltà attraverso la relativizzazione delle nozioni di civiltà e barbarie – «ognuno», scriveva, «chiama barbarie ciò che non è nei suoi usi» (*Saggi*, I, XXXI) – ma, con un'anticipazione del settecentesco mito del 'buon selvaggio', considerati perfino superiori agli europei per la loro vicinanza allo stato di natura, incorrotto e autentico. L'allontanamento degli europei da questo stato primigenio era all'origine del giudizio negativo di Montaigne sulla civiltà occidentale, secondo lui affetta da storture, pregiudizi, aberrazioni, innanzitutto quella di imporre coattivamente i propri valori. Usi e costumi indigeni erano invece oggetto di elogio nei due testi, per la presenza di principi razionali ed etici universali. Lo stesso cannibalismo, il rito più esecrato dagli occidentali, veniva relativizzato da Montaigne attraverso un ribaltamento di prospettiva che si rivolgeva contro di essi: vi era più «barbarie», egli domandava, «nel mangiare un uomo vivo che a mangiarlo morto, a lacerare con supplizi e martirii un corpo ancora sensibile, farlo arrostito a poco a poco, farlo azzannare dai cani e dai porci e quel che è peggio sotto il pretesto della verità religiosa», come facevano i portoghesi? (*Saggi*, I, XXXI). La risposta era, naturalmente, che i veri barbari erano gli europei.

3. *L'alterità all'interno della 'Repubblica cristiana': gli eretici*

Prima che la rivoluzione religiosa di Lutero esplodesse, Erasmo da Rotterdam, pur restando nella Chiesa cattolica, aveva già posto le premesse per una profonda trasformazione della religiosità, dagli effetti ancor più radicali. Fra questi, vi fu un mutato atteggiamento verso l'eresia. L'identificazione, da lui compiuta, del vero cristianesimo con un messaggio sostanzialmente etico e spirituale, attuabile grazie alla ragione, portò ad una svalutazione della dogmatica e della necessità di coerenza totale con essa. La revisione critica del Nuovo Testamento realizzata nel suo famoso

Novum Instrumentum (1516, 1519, 1522, 1527, 1535) privò di basi scritturistiche la persecuzione dell'eterodossia, legittimando la tolleranza verso il dissenziente, salvo pericoli di sovvertimento della società. Alla condanna dell'errore dottrinale Erasmo sostituì dunque il giudizio sulla condotta del fedele, sulla sua consonanza o meno con il messaggio di amore e carità di Cristo, in linea con lo stesso insegnamento evangelico del Messia. Sconvolgendo i tradizionali schemi di giudizio, l'umanista olandese aprì vaste prospettive all'ammissione del diverso nella comunità cristiana, nella sua veste di eretico, di *indios*, di turco. I suoi 'eredi', tra cui si annoverarono spiritualisti, anabattisti, antitrinitari, razionalisti, le avrebbero ulteriormente ampliate, giungendo alle prime teorizzazioni di una moderna idea di tolleranza.

Con la frammentazione della società cristiana tradizionale provocata dalla Riforma protestante, l'immagine dell'eretico si sfaccettò ulteriormente e la sua valutazione assunse espressioni diverse. Il discrimine continuò a passare tra i difensori dell'ortodossia religiosa e i non conformisti, ma il reticolato confessionale allora creatosi moltiplicò i paradigmi dell'alterità: ogni Chiesa rivendicò a sé il possesso della verità religiosa, marchiando di eresia i credenti in altre dottrine. Per la Chiesa cattolica, furono eretici indistintamente i seguaci del movimento riformatore, nelle sue molteplici manifestazioni, e, con papa Paolo IV, tutti gli 'altri'. Nel mondo protestante, la categoria incluse sia coloro che non si conformavano alle ortodossie delle diverse Chiese magisteriali, i cosiddetti riformatori radicali (Williams 1992), sia i seguaci dell'«Anticristo romano». A differenziare i due 'fronti' furono semmai gli strumenti impiegati per affrontare l'eresia. Le Chiese riformate non disposero di quell'imponente apparato repressivo messo in campo in Italia con l'istituzione del tribunale dell'Inquisizione romana (1542) e, dopo vent'anni di censura libraria, con la Congregazione dell'Indice (1571). Nei paesi riformati, la possibilità di ricorso al solo Codice di Giustiniano, applicato dai tribunali civili, limitò generalmente le esecuzioni capitali agli anabattisti; l'eterodossia fu però perseguita con il bando dalla comunità, con attacchi pubblicistici, con l'emarginazione.

Il compito dei riformatori fu reso più difficile dalla fisionomia stessa della Riforma. Sin dai suoi inizi, in virtù dei suoi principi fondativi, essa si era articolata in una molteplicità di posizioni diverse. L'assoluta centralità attribuita da Martin Lutero alla fede individuale e alla libera lettura della Bibbia, autorizzando la libertà di ricerca religiosa indipendente in vista della rifondazione della 'vera chiesa' di Cristo, fece sì che un fiume di nuove idee si riversasse nel mondo cristiano. Fu una marea difficilmente incanalabile, dato che l'affermazione dell'incoercibilità della coscienza contro l'autoritarismo era stato il cavallo di battaglia nella lotta contro Roma. Accanto a quella luterana, nacquero altre Chiese magisteriali, fondate da Ulrich Zwingli e da Giovanni Calvino, ma soprattutto si sviluppò il magma-

tico movimento della Riforma radicale. Se conflitti e accese controversie non mancarono tra le nuove Chiese, esse e le autorità politiche che ben presto le sostenne furono comunque unite nell'opposizione al radicalismo religioso per la sua eversività verso dogmi e istituzioni. D'altro canto, mentre il potere ufficiale cristallizzava le figure dei diversi, proprio da questi provenivano attacchi incisivi contro i nuovi modelli di alterità, tesi a costruire una dimensione culturale e religiosa del singolo e della vita comunitaria più libera e rispettosa dell'altro.

Ad ottenere la palma della pericolosità fu l'anabattismo, sia per gli esiti rivoluzionari che ebbe nella Guerra dei contadini (1524-26) e nella 'Gerusalemme celeste' di Münster (1534-35) sia per i principi caratterizzanti il movimento, malgrado la sua grande fluidità dottrinale. La netta separazione tra Stato e Chiesa propugnata dagli anabattisti, che si esprimeva nel rifiuto del battesimo ai bambini, di prestare servizio nelle magistrature, di impugnare la spada, di prestare giuramento, li poneva infatti al di fuori della società cristiana del tempo, in cui consesso civile e religioso coincidevano. Le loro comunità di 'eletti', benché generalmente pacifiche e ispirate alla pratica dei principi evangelici, erano considerate elementi di disgregazione dell'ordine costituito. Da qui, la repressione di cui gli anabattisti furono ovunque oggetto. Ma da qui anche il nascere, al loro interno, di una riflessione sulla tolleranza, che li portò a opporsi costantemente alla persecuzione religiosa e alcuni dei loro capi (soprattutto Balthasar Hubmaier, David Joris, Menno Simons) a teorizzarne l'illiceità in quanto contraria al messaggio di Cristo.

Questa posizione fu condivisa dagli spiritualisti, diversi dei quali partecipò o vicini al movimento anabattista. La libertà religiosa era per essi la condizione propria delle fedi, in virtù del suo contenuto esclusivamente spirituale. L'illuminazione divina rigenerava intimamente i credenti, rendendo inutili e indifferenti tutti i riti e le istituzioni ecclesiastiche positive; e privando di legittimità qualsiasi tentativo di imposizione coatta. Ad una società divisa da peccati confessionali, difesi con la forza, gli spiritualisti sostituivano una chiesa invisibile e universale di uomini uniti dal vincolo dello spirito, che annullava tutte le differenze religiose e culturali per creare una nuova umanità superiore, divina. Le Chiese non tardarono a comprendere il pericolo rappresentato dal pensiero di un Juan de Valdés, seguitissimo in Spagna e soprattutto in Italia per la sua miscela di idee spiritualistiche, erasmiane, riformate e per gli svolgimenti radicali che ebbero; oppure di un Sebastian Franck, intellettuale erasmiano 'moderno' per il suo integrale individualismo, che rifiutò tutte le istituzioni ecclesiastiche, marchiandole con lo stigma dell'eresia per la loro coattività mentre, con un originale rovesciamento, celebrava gli eretici come i veri cristiani.

Meno sistematica e cruenta rispetto agli anabattisti, ma ugualmente decisa fu la condanna del movimento antitrinitario, nelle sue diverse com-

ponenti europee. La sua negazione del dogma trinitario in favore della natura solo umana di Cristo, pur giustificata in modi diversi, distruggeva il fondamento della Chiesa e l'intera visione del piano provvidenzialistico divino. L'affermata umanità di Cristo valorizzava altresì la libertà, la fede, l'etica individuali contro l'autoritarismo delle Chiese. L'antitrinitarismo risultava sovvertitore di esse, sia che fosse giustificato con posizioni valdesiane radicali, come nel caso del capo anabattista Girolamo Busale, sia con il razionalismo di un Lelio e Fausto Sozzini – i fondatori del movimento europeo detto appunto socinianesimo – sia in base a concezioni neoplatoniche e materialiste come quelle del medico spagnolo Michele Serveto.

Fu la condanna al rogo comminata a Serveto (con l'accusa di anabattismo e antitrinitarismo) nell'ottobre del 1553 a Ginevra, per decisione di Calvino e di Théodore de Bèze, a segnare uno spartiacque nel dibattito europeo su tolleranza e alterità. L'evento, sconvolgente perché avvenuto nella cosiddetta 'terra della libertà', spinse infatti i fautori dei due 'fronti' a definire le proprie posizioni; Ginevra e Basilea divennero i poli opposti della controversia. Calvino giustificò la persecuzione degli eretici in nome dell'«onore di Dio» e sulla base delle condanne veterotestamentarie contro bestemmiatori e falsi profeti, cui quelli venivano assimilati, nella *Defensio orthodoxae fidei* (1554). Nel corso del processo, il riformatore ginevrino si scagliò con virulenza anche contro il corpo stesso dell'eterodosso, giudicandolo fonte di «putrida corruzione» della società cristiana. Sebastiano Castellione, professore di greco all'Università di Basilea, rispose con *De haereticis an sint persequendi*, un'opera miscellanea che presentava la prima moderna teorizzazione della tolleranza religiosa. Sulla scia del suo maestro Erasmo, Castellione si oppose alla coercizione in considerazione della natura etica ed evangelica del cristianesimo, per la quale la priorità nella vita religiosa era assegnata alla pratica dei valori di amore e di carità invece che alla dottrina. La dogmatica era considerata il risultato di elaborazioni storiche e di interpretazioni individuali della Bibbia, che risultavano pertanto relative, fallibili, lontane dal costituire la 'verità' divina. A questa ci si approssimava, secondo Castellione, attraverso una fede spirituale, l'uso della ragione (considerata «figlia di Dio») e la conoscenza del messaggio originario del Vangelo. La libertà di ricerca e di espressione era indispensabile per la realizzazione di questo percorso religioso: la dimostrazione prima era nella natura di λόγος (parola) di Cristo. Tutte le idee acquisivano, in questa ottica, uguale valore e piena legittimità di manifestazione, laddove la coercizione appariva del tutto estranea al messaggio cristiano, nociva per la sua attuazione, indifendibile sotto ogni aspetto – «Uccidere un uomo non è difendere un'idea», affermerà Castellione successivamente, «è uccidere un uomo». La centralità assegnata all'etica e alla libertà, la relativizzazione della nozione di verità portarono Castellione a scindere per la prima volta l'errante dall'errore e trasformare il concetto di eresia, reputata ora

un atteggiamento pervicace nel sostenere le proprie opinioni e non una dottrina eterodossa. Rovesciando le tesi tradizionali, Castellione giudicò pertanto eretici gli ecclesiastici che, attribuendosi il monopolio della 'verità', reprimevano i dissenzienti. È evidente che, in tale campo concettuale, l'alterità perdeva il crisma di negatività per divenire forma delle tante manifestazioni possibili della cultura umana. Queste diverse voci dell'umanità si univano, secondo Castellione, nel coro della vera 'chiesa di Dio', invisibile ed universale.

La controversia sulla tolleranza continuò, con toni molto accesi, per tutta la vita di Castellione, arricchendosi di nuovi argomenti e di altri contributi in tutta l'Europa, soprattutto da parte degli «eretici per tutte le chiese» (Cantimori 1939), quali ad esempio Celio Secondo Curione, Giacomo Aconcio, Matteo Gribaldi Mofa, uomini che ritenevano obiettivo prioritario della Riforma la completa rifondazione della società cristiana sulla base del principio della libertà e di un latitudinarismo inclusivo della diversità. A spingere nella direzione dell'accettazione, o quanto meno della convivenza, con l'alterità in Europa fu, comunque, anche la realtà sempre più diffusa del pluriconfessionalismo, sancito dalla pace di Kappel nella Confederazione elvetica (1531), dal trattato di Augusta nell'Impero Germanico (1555) ed infine, dopo quarant'anni di guerra civile, con l'editto di Nantes in Francia (1598).

Del tutto diversa fu la situazione in Italia. Dopo una larga penetrazione delle posizioni erasmiane, le dottrine riformate dilagarono nell'intera penisola rapidamente, sin dai primi anni venti, coinvolgendo tutti i ceti sociali, incluse le classi dirigenti e le gerarchie ecclesiastiche, ed assumendo spesso espressioni autonome rispetto alle Chiese d'oltralpe, anche molto radicali. Il movimento riformatore italiano fu caratterizzato da una grande creatività e varietà dottrinale e, generalmente, dall'assenza di rigide discriminazioni confessionali al suo interno, innanzitutto a causa della comune esigenza di clandestinità: valdesiani, antitrinitari, anabattisti, non conformisti in genere vissero così accanto o addirittura all'interno di comunità orientate verso le Chiese riformate magisteriali. La Chiesa cattolica dovette arginare questo vasto e variegato 'fronte ereticale', radicato pure al suo interno per lo stato di drammatica crisi morale e religiosa in cui ormai da tempo versava. La soluzione approntata fu la creazione del tribunale dell'Inquisizione, che colpì con l'accusa di 'luteranesimo' indifferentemente tutti gli eterodossi, e la censura dei testi non conformi con la religione, la morale, la cultura definiti nella Controriforma. La repressione fu attuata con grande vigore a partire dal pontificato di Paolo IV (artefice, tra l'altro, di una rigida normativa antiebraica) e terminò negli anni Settanta, quando, venuto meno il 'pericolo ereticale' per condanne, abiure, esili, il Sant'Uffizio si dedicò alla persecuzione di forme differenti di alterità: la stregoneria, la superstizione, i comportamenti moralmente anomici, la falsa

santità ecc. La pratica censoria fu invece rafforzata con l'istituzione della Congregazione dell'Indice. La Chiesa cattolica adottò altri metodi verso i nuovi 'diversi' che entrarono nell'orizzonte cattolico, come le popolazioni asiatiche o delle cosiddette 'Indie di qua', ossia abitanti dei territori europei più remoti poco e malamente raggiunti dal cristianesimo: l'evangelizzazione e il disciplinamento. Una negazione incruenta, ma pur sempre negazione, della loro alterità.

BIBLIOGRAFIA

- R.H. Bainton, *La Riforma protestante*, Einaudi, Torino 2000⁵ (ed. orig. 1952)
 – *Erasmus della cristianità*, Sansoni, Firenze 1969
- M. Biagioni, L. Felici, *La Riforma radicale nell'Europa del Cinquecento*, Laterza, Roma-Bari 2012 (con bibliografia)
- E. Bonora, *La Controriforma*, Laterza, Roma-Bari 2009⁵
- D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, ora in A. Prosperi (a cura di), *Eretici italiani e altri scritti*, Einaudi, Torino 2002² (ed. orig. 1939)
- L. Felici, *Profezie di riforma e idee di concordia religiosa. Visioni e speranze dell'esule piemontese Giovanni Leonardo Sartori*, Olschki, Firenze 2010
- M. Firpo, *Tra alumbados e spirituali: studi su Juan de Valdés e il valdesianesimo nella crisi religiosa del Cinquecento italiano*, Olschki, Firenze 1990
 – *Riforma protestante ed eresie nell'Italia del Cinquecento: un profilo storico*, Laterza, Roma-Bari 2006²
- G. Gliozzi, *Adamo e il Nuovo Mondo. La nascita dell'antropologia come ideologia coloniale: dalle genealogie bibliche alle teorie razziali (1500-1700)*, La Nuova Italia, Firenze 1976
- H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti (a cura di), *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, Olschki, Firenze 2001, 3 voll.
- L. Scuccimarra, *I confini del mondo. Storia del cosmopolitismo dall'antichità al Settecento*, il Mulino, Bologna 2006
- J. Starobinski, *Montaigne. Il paradosso dell'apparenza*, il Mulino, Bologna 1996
- T. Todorov, *La conquista dell'America. Il problema dell'altro*, Einaudi, Torino 2005³
- G.H. Williams, *The Radical Reformation*, Sixteenth Century Journal Publisher, Kirksville (Miss.) 1992 (3a ed. ampliata)

TRA ALTERITÀ E MODERNITÀ: SPAGNA E CUBA
ALL'ESPOSIZIONE UNIVERSALE COLOMBIANA DI CHICAGO
DEL 1893

Alessandra Lorini

Ya las Exposiciones no son lugares de paseo. Son avisos: son lecciones enormes y silenciosas: son escuelas. Pueblo que nada ve en ellas que aprender, no lleva camino de pueblo (José Martí, 1884)

1. Le esposizioni internazionali tra le due sponde dell'Atlantico

Una ormai ricca storiografia ha mostrato che nella seconda metà dell'Ottocento le esposizioni internazionali, che da quella di Londra a Crystal Palace del 1851 in poi si svolsero regolarmente quasi ogni due anni di qua e di là dell'Oceano Atlantico, furono un importantissimo strumento per divulgare a diverse centinaia di milioni di persone un paradigma occidentale centrato sulla modernità, il progresso, la cultura del consumo di massa e le gerarchie socio-economiche tra nazioni. Con una miscela potente di divertimento popolare e divulgazione della conoscenza scientifica, le grandi esposizioni si diffusero dall'Europa occidentale agli Stati Uniti e alle nazioni emergenti diventando un movimento mondiale (*World's Fairs* 2005). Definite nel 1901 dal presidente statunitense McKinley «cronometri del progresso», le grandi esposizioni internazionali erano spazi appositamente costruiti per la trasmissione internazionale delle informazioni scientifiche e tecnologiche, della cultura, dei nuovi prodotti di consumo in grado di creare relazioni commerciali tra nazioni in competizione per i mercati internazionali. Ma ancora più importante, le esposizioni internazionali erano strumenti di comunicazione di massa spettacolari che rappresentavano nazioni, colonie, potenze in declino come la Spagna e imperi in ascesa quali gli Stati Uniti a fine Ottocento. Inoltre la divulgazione della nuova scienza antropologica sul terreno delle grandi esposizioni diffuse tra un vasto pubblico visioni stereotipate dell'alterità esotica delle popolazioni non bianche (Lorini 1999). Partendo da prospettive diverse gli studi sulle esposizioni internazionali hanno mostrato che le identità collettive (nazionali, razziali e di genere) esibite a questi grandi 'teatri del progresso' erano *performance* complesse nelle quali paure di destabilizzazione economica e di perdita di potere geopolitico plasmarono le definizioni stesse di modernità, progresso e alterità messe in scena proprio per nascondere tali paure: in altri termini, producevano invenzioni di tradizioni

di nazioni e di imperi, un uso pubblico della storia utile per le finalità di un presente incerto.

Uno dei pochi studi esistenti sul movimento delle esposizioni internazionali nelle nazioni emergenti in America Latina mette in luce come il Messico riuscì a proiettare un'immagine di nazione moderna partecipando alla esposizione di Parigi del 1889 dedicata al centenario della Bastiglia. I nuovi paesi che si erano liberati dal colonialismo spagnolo nel corso dei primi decenni dell'Ottocento non erano ancora ritenuti dalle grandi potenze sufficientemente 'occidentali' per essere messi accanto alle nazioni europee e non sufficientemente non-occidentali per essere rappresentati come alterità radicale: erano «il lato dimenticato dell'Occidente» (Tenorio-Trillo 1996). Altri studi si sono focalizzati sulla partecipazione di paesi latinoamericani alle esposizioni internazionali (Fernández-Bravo 2001), mettendo in luce che mentre cataloghi e rapporti ufficiali delle esposizioni universali del tardo Ottocento danno scarso peso alla presenza di questi paesi, altre fonti come la stampa locale o le cronache e testimonianze di visitatori latinoamericani, mostrano invece una significativa presenza del sub-continente americano alle esposizioni internazionali che i governi di questi paesi ritenevano eventi a cui era fondamentale partecipare. Come si spiega l'assenza delle repubbliche latinoamericane dai documenti ufficiali delle esposizioni e il grande interesse che invece suscitavano nell'opinione pubblica di quei paesi?

A fine Ottocento le repubbliche indipendenti dell'America Latina non venivano più considerate dalle potenze europee delle colonie, ma nemmeno nazioni vere e proprie. Questi paesi erano invitati a partecipare alle esposizioni internazionali come nazioni sovrane ma la loro posizione non era sullo stesso piano delle nazioni europee. Uno studio sulla partecipazione dell'Argentina alla Esposizione Universale di Parigi del 1889 mostra che questo paese decise di utilizzare il proprio spazio espositivo per proiettare un'immagine identitaria in conflitto con le percezioni esistenti dell'America Latina, un'immagine che si distaccava dall'eredità ispanica assai visibile negli stili architettonici dei padiglioni degli altri paesi latinoamericani. L'Argentina decise di dare un'immagine di sé come una nazione europea che stava dall'altra parte del mondo perfettamente in grado di attrarre la grande emigrazione europea di quel periodo. L'Argentina si immaginava più vicina all'Europa della Spagna la cui eredità era cancellata dall'iconografia nazionale argentina (Fernández-Bravo 2001). In netto contrasto con la prospettiva argentina, che accentuava le differenze con le altre repubbliche dell'America Latina, dal suo esilio di New York l'intellettuale cubano José Martí scrisse le sue riflessioni sul significato della Esposizione Universale di Parigi in una prospettiva fortemente latinoamericana. Martí non andò di persona a Parigi ma basò le sue riflessioni sui dettagliati resoconti della stampa nordamericana ed europea, delineando

un'immagine culturale e politica unitaria delle celebrazioni parigine del 1889. Secondo il punto di vista martiano, punto d'osservazione marginale ed estremamente lucido di un esule, la grande esposizione parigina era un modello di pacifica coesistenza universale dove nazioni ricche e nazioni povere, potenze egemoni e nuovi paesi, dimostravano reciproco rispetto. L'esule cubano Martí era particolarmente interessato nell'auto-rappresentazione dei nuovi stati indipendenti e nella coabitazione simbolica di tutte le nazioni nei loro rispettivi padiglioni sul teatro dell'esposizione universale. Secondo Martí l'immagine unitaria dell'America Latina era parte di una visione identitaria utopica in cui Cuba era presente anche se momentaneamente esclusa poiché ancora colonia della monarchica Spagna ed era anche minacciata dalle brame espansioniste della sua vicinissima e potente repubblica del Nord, gli Stati Uniti, in ascesa sulla scena globale.

Un recente studio di uno storico cubano ha messo in evidenza come l'iniziale partecipazione di Cuba alle esposizioni internazionali fosse pesantemente marcata dalla sua condizione coloniale (Quisa-Moreno 2010). All'esposizione di Londra del 1851 Cuba partecipò come entità spagnola: la Spagna voleva dimostrare al mondo che le sue province d'oltreoceano erano dei gioielli che davano un grande prestigio internazionale all'impero a cui appartenevano. Alla esposizione del *Philadelphia Centennial* del 1876 la Spagna voleva che Cuba mostrasse il suo grande progresso scientifico, tecnologico ed artistico che rifletteva la sua luce sulla madrepatria, una delle grandi potenze coloniali del mondo. Il fatto che Cuba fosse ormai in guerra contro la madre patria da più di otto anni – la Guerra dei Dieci Anni, 1868-1878 – non era per le autorità spagnole da considerarsi un ostacolo a che la perla del loro impero mostrasse al mondo che nonostante i patimenti sofferti per quella guerra ingiusta, la marcia del progresso non si era fermata nell'isola caraibica che continuava a dare alla Spagna il posto di rilievo che meritava tra le potenze mondiali.

Che nell'Ottocento l'articolata e ricca società civile cubana fosse l'anima dell'isola caraibica e dell'impero spagnolo è stato ben documentato dalla recente storiografia spagnola. Come risultato della Guerra dei Dieci Anni, dei processi economici interni e della relativa flessibilità della Spagna nei confronti della sua colonia, nella società civile cubana si erano radicati i partiti politici, erano cresciute le corporazioni professionali ed esisteva anche una se pur limitata libertà di associazione e di stampa. Tutto questo, insieme al movimento transnazionale che nell'Europa e negli Stati Uniti spingeva per l'indipendenza dell'isola, produsse un numero crescente di migranti cubani verso gli Stati Uniti attratti da opportunità economiche e spinti dal conflitto coloniale con la Spagna che attraversava l'isola. Grazie alla successiva estensione della costituzione spagnola del 1876 a Cuba, alla fine degli anni Ottanta il numero di associazioni professionali, ricreative,

educative, sportive, di mutuo soccorso e soprattutto di carattere scientifico, di giornali quotidiani habaneri era cresciuto notevolmente (Piqueras 2005). Questi forti segnali dell'alto sviluppo della società civile coloniale cubana passavano tuttavia in secondo piano alle esposizioni internazionali che davano maggiore visibilità ai prodotti tipicamente coloniali, oggetti che acquisivano un valore ideologico legato alle loro modalità di rappresentazione. Nel caso di Cuba, la sua specificità nell'ambito delle province spagnole derivava dall'esibizione di prodotti tipici quali tabacco e zucchero. Mentre per i responsabili delle commissioni che attribuivano premi alle varie esposizioni delle nazioni il sigaro *habano* era rappresentato come oggetto folklorico artigianale frutto della bontà dei tropici, per gli espositori creoli era invece il simbolo del successo della loro capacità economico-imprenditoriale (Quisa-Moreno 2010).

2. La Spagna e la «perla delle Antille» alla Chicago World's Columbian Exposition del 1893

Dalla straordinaria collezione di Charles D. Arnold, fotografo ufficiale della grande esposizione colombiana, si evince il senso di spettacolo architettonico che quei magnifici quanto fragili edifici producevano sulle masse di visitatori. Lo stile neo-classico dominante, gli archi e le colonne con le relative sculture davano l'illusione che vi fosse stata soltanto una mano a progettarli con decisione, una volontà unitaria che aveva voluto esprimere un'affermazione forte di armonia, messaggio semplice per un grande pubblico, semplice quanto il bianco, colore dominante di quella che fu subito chiamata la *White City* (fig. 1). La bianchezza degli edifici neoclassici, effimeri poiché molti di questi avranno una vita brevissima di pochi mesi, distrutti da incendi oppure demoliti, voleva dare un messaggio forte della grande nazione nordamericana al resto del mondo: d'ora in poi gli Stati Uniti non potevano più essere visti come 'paese troppo giovane', inferiore all'Europa sul piano culturale. Gli Stati Uniti erano una nazione con una forte identità pronti ad assumere una posizione guida tra le potenze mondiali. Inoltre la grande esposizione di Chicago doveva porre fine alle divisioni interne ereditate dalla Guerra civile poiché ora il Nord ed il Sud si erano riuniti e potevano così competere con la Francia l'allora paese guida della cultura alta. Chicago, autoproclamatasi 'Regina dell'Ovest', mirava a tale riconoscimento come incarnazione di una 'Sinfonia dal Nuovo Mondo' che il compositore ceco Anton Dvorak, emigrato a New York, compose quell'anno e diresse sul terreno della grande esposizione colombiana. Chicago voleva mostrare che tutti gli stili europei potevano essere riprodotti alla sua esposizione ed essere assimilati nel progetto di identità americana a *pluribus unum*: gli architetti del Nuovo Mondo erano in grado di

prendere il meglio del Vecchio Mondo e da questa mescolanza nascevano il «Progresso» all'insegna della «Modernità». Grazie a un nuovo materiale chiamato «staff», un miscuglio di polveri di metalli, glicerina e fibre, a bassissimo costo, si potevano realizzare facciate per tutte le strutture di templi, torri, colonnati e cupole mostrando una magnificenza fino a quel momento sconosciuta. Ma si trattava di un materiale intrinsecamente non durevole, che creava l'illusione di edifici magnifici che alla fine dell'esposizione sarebbero scomparsi.

L'agenda della Spagna alla grande esposizione di Chicago fu chiaramente stabilita dal suo ministro Enrique Dupuy de Lôme («Spain at the World's Fair», 1893). Questi era il diplomatico spagnolo che avrà un ruolo importante nel causare l'incidente diplomatico che avrebbe accelerato la guerra Ispano-Americana del 1898 (una lettera segreta dove criticava aspramente il Presidente McKinley fu intercettata dagli insorti cubani). Nel 1893 il ministro spagnolo sottolineava con orgoglio il ruolo centrale che la Spagna avrebbe avuto all'esposizione colombiana di Chicago: Colombo, uomo giunto in Spagna «povero e disprezzato», ottenne protezione ed assistenza dalle autorità spagnole, prese il comando di caravelle spagnole e morì ammiraglio spagnolo; la Spagna a Chicago era fiera di rendere omaggio alla memoria di quel genovese che l'aveva scelta come patria adottiva. La Spagna, che aveva appena concluso a Madrid i grandi festeggiamenti per l'anniversario del più grande evento della sua storia, secondo il ministro ora avrebbe mostrato con l'orgoglio della potenza che aveva scoperto un grande continente «lo splendido progresso fatto da un popolo che in quattro secoli aveva portato a maturazione tutto ciò che era stato seminato nei secoli precedenti nel Vecchio Mondo». Dopo aver detto che la «scoperta» dell'America era l'evento più importante dell'umanità dopo la nascita di Cristo, che in Spagna la fine del XV secolo coincideva con la sua massima gloria per essersi sottratta al giogo dei Mori salvando così l'intera Europa dall'invasione musulmana, il diplomatico sottolineava come le celebrazioni degli anniversari di quegli eventi storici che si erano tenute in Spagna avessero avuto scarsa rilevanza sulla stampa statunitense che non si era accorta che i popoli di lingua spagnola e portoghese erano «uniti strettamente in un'armonia fraterna», focalizzandosi invece sul ruolo degli Stati Uniti nella parata navale e nel congresso degli americanisti. Ora che le celebrazioni in Spagna erano finite, per il ministro l'impero spagnolo doveva guardare al Nuovo Mondo e fare della presenza spagnola a Chicago un evento tanto importante quanto lo era stato quello della scoperta del continente. Purtroppo il ministro lamentava che lo spazio concesso alla Spagna dal comitato organizzatore di Chicago era assai inferiore a quello richiesto per ospitare le numerose esposizioni manifatturiere, agricole, artistiche, etnologiche e delle arti liberali spagnole. Il ministro contava di avere spazio sufficiente per le mostre dei prodotti agricoli delle colonie spa-

gnole di Cuba, Puerto Rico e delle Filippine e sul fatto che l'esposizione di Chicago sarebbe stata il più possibile colombiana grazie alla scelta di erigere nel padiglione spagnolo un edificio modellato sul palazzo di Valencia La Lonja costruito nel 1482 da Pedro Conte, esempio riuscito, secondo il ministro, dello stile architettonico di transizione dal gotico al rinascimentale, che ben ricalcava quella transizione «dal medio evo alla nostra età moderna rappresentata dalla scoperta dell'America». La Lonja era così la riproduzione di un antico edificio, a memoria di un passato glorioso, una sfida che poteva mettere in ombra gli stili architettonici effimeri inventati dalla grande esposizione di Chicago. Con lo stesso intento la Spagna aveva ricostruito una esatta riproduzione della caravella Santa Maria in navigazione verso il Lago Michigan nel momento in cui il diplomatico spagnolo scriveva il suo intervento (fig. 2).

I precetti coloniali spagnoli risultarono assai visibili nell'organizzazione delle mostre della colonia cubana, tutte raggruppate attorno al palazzo La Lonja come stabilito da ordinanze governative. Tuttavia non mancarono frizioni tra il volere della madrepatria e le rappresentazioni identitarie della colonia. Tra queste la più significativa fu quando il pittore cubano Armando Menocal inviò a Chicago un dipinto intitolato *Reembarque de Colón por Bobadilla* in cui Colombo nel 1500 approdava in Spagna in catene (fig. 3). Tale rappresentazione fece infuriare il ministro de Lôme che la considerò un vero e proprio attentato a quell'immagine della Spagna quale forza civilizzatrice delle Americhe che voleva emergesse dalla esposizione universale di Chicago. Così esercitò forti pressioni sul pittore che fu costretto a 'cancellare' le catene ai polsi di Colombo sul suo dipinto. Si trattò di un vero e proprio atto di censura, un esempio di intolleranza del colonialismo spagnolo che non piacque affatto ad alcuni intellettuali cubani (Quisamoreno 2010). Ad esempio, per lo scrittore cubano Raimundo Cabrera era particolarmente odiosa quella negazione della verità storica, l'oscurantismo con cui si voleva sopprimere la libertà di un artista e definì ipocrita l'intervento del diplomatico spagnolo. Cabrera, che visitò e scrisse resoconti pieni di ammirazione sulla esposizione colombiana, era tra quegli intellettuali cubani che consideravano gli Stati Uniti il modello ispiratore per i cubani se questi volevano davvero porre fine alla stagnazione culturale, economica e politica dell'isola. Forte sostenitore della riforma del sistema educativo, Cabrera vedeva nella diffusione dei modelli politici e culturali anglosassoni un aspetto essenziale per sconfiggere l'oscurantismo coloniale spagnolo.

Sul versante dei visitatori spagnoli, una interpretazione meno ufficiale di quella del ministro de Lôme sulle percezioni ambivalenti che suscitavano gli Stati Uniti all'inizio dell'ultimo decennio dell'Ottocento, si trova in un reportage sulla rivista *La Iberia* del 1 maggio 1893 (*Una ojada a la Exposición de Chicago*). Per l'autore Chicago era la città «genuinamente america-

na». Non così cosmopolita come New York, o visibilmente coloniale come Boston e Philadelphia, Chicago era la nuova «tipica» città americana, modello di una moltitudine di nuove agglomerazioni, il luogo che avrebbe ospitato i grandi centri del commercio mondiale del XX secolo. L'autore spagnolo si trovava d'accordo con la scelta di questa città quale sede per la solenne esposizione universale. La straordinaria velocità dello sviluppo di Chicago bastava per mostrare il suo valore: il grande incendio del 1871 era diventato un'opportunità per una grande crescita, gli edifici di legno erano stati sostituiti da enormi strutture di ferro di 8-10 piani. Il viaggiatore spagnolo era rimasto così colpito dalla nuova Chicago, magnifica città di 1 milione e 300 mila abitanti, 20 linee ferroviarie, 100 banche, 300 chiese, grandi teatri, alberghi lussuosi, da definirla «la più alta espressione del genio americano». Chicago attraeva i capitali, gli americani di quella città erano più aperti, più ambiziosi, più attivi che in altre città dell'Unione: «Chicago è un campo di battaglia dove chi trionfa riceve il plauso della moltitudine». Poiché tutti sembravano avere le stesse origini umili e nessuna tradizione, i più ricchi erano i più rispettati: «Questo stato democratico e ugualitario, il sistema ideale dal punto di vista moderno, è assai vantaggioso per il popolo. A Chicago non esistono classi salvo quelle formate dal talento».

Sebbene non tutti i visitatori spagnoli fossero così entusiasti della nuova città americana, la grande esposizione colombiana ricevette una forte copertura da parte della stampa spagnola con grande spazio a descrizioni minuziose delle mostre dell'impero spagnolo. *El Dia*, per esempio, riteneva giusto per la Spagna far fronte alle spese da molti dichiarate insostenibili per partecipare con il massimo di visibilità all'esposizione di Chicago. Dato il suo glorioso passato storico, la sua influenza in America, i suoi interessi peninsulari, l'articolo concludeva che era proprio in virtù di quel passato che la Spagna doveva partecipare, «perché nessun'altra nazione del mondo può contestare alla Spagna la sua gloriosa tradizione americana e poiché i popoli non vivono soltanto di diritti e di beni materiali, è cosa buona rinvigorire il santo amore per la patria nel ricordo delle glorie imperiture del passato». Ma oltre alle ragioni di carattere sentimentale troppo sottovalutate in un'epoca di utilitarismo mercantile, l'articolo evidenziava altre ragioni a favore della partecipazione a Chicago: la principale era che la Spagna possedeva nel Golfo del Messico le più belle isole del mondo. Come Cylon era l'orgoglio dell'impero britannico, Cuba per la sua posizione strategica all'entrata del continente americano era l'orgoglio dell'impero spagnolo: un'isola «dove si pensa come noi, dove si crede nelle stesse cose, dove si parla come da noi la ricca e vigorosa lingua castigliana». Così la questione non era semplicemente riducibile ad un problema di costi: era interesse della Spagna sviluppare il commercio nelle Antille, espandere i mercati per vendere i suoi vini, l'olio di oliva e i suoi frutti. Ma le notizie

che arrivavano da Chicago sul caos in cui si trovava la costruzione del padiglione spagnolo non erano incoraggianti ed altri viaggiatori spagnoli scrivevano dagli Stati Uniti presentando una realtà diversa. Rafael Puig y Valls, scrittore catalano, nel suo resoconto ufficiale al governo spagnolo, criticava gli spagnoli che ammiravano incondizionatamente il grande sviluppo delle città e delle industrie statunitensi accettando l'immagine che gli Stati Uniti offrivano al mondo come il modello di modernità che tutti dovevano seguire: non era solo un paese di miracoli, di grandi ricchezze, di città piene di meraviglie, ma anche di masse in condizioni di miseria fisica, morale e intellettuale. L'autore catalano incoraggiava i suoi connazionali al rispetto e all'amore per la patria, unica carta vincente per ottenere la considerazione da parte di altri paesi.

L'esposizione colombiana registrò alla fine dei sei mesi della sua durata 27 milioni di presenze. Ma l'illusione dello splendore non riuscì a contrastare la pesante crisi bancaria del 1893 che fece chiudere la banca situata nel magnifico Administrative Building (fig. 4), pilastro dell'immagine del potere della modernità americana. Inoltre, alla fine dell'esposizione, a Chicago scoppiò un'epidemia di vaiolo che provocò 1.213 morti. Il contatto tra grandi folle aveva aiutato il virus a diffondersi nei quartieri poveri della città, quell'alterità della modernità che l'esposizione voleva eludere ma che alcuni visitatori, come il catalano citato, non mancarono di rilevare. Le condizioni sanitarie degli operai che costruirono quei magnifici quanto illusori edifici della White City erano in gran parte responsabili dell'epidemia: oltre ai numerosi incidenti, centinaia di operai vivevano stipati in un solo edificio, facilmente esposti a contrarre e diffondere epidemie come pure gli immigrati stranieri disoccupati a causa della crisi economica e costretti a vivere in condizioni analoghe negli slum cittadini. Ironicamente l'epidemia di vaiolo a Chicago avvicinava inaspettatamente l'esposizione colombiana al vero viaggio di Colombo di quattro secoli prima che con i suoi compagni aveva portato il virus del vaiolo nel Nuovo Mondo: l'epidemia alla fine dell'esposizione sembrava quasi una messa in scena di un evento storico decisamente fuori programma (Rydell 1994).

L'espansionismo statunitense come metafora della modernità e del progresso degli anglosassoni era l'asse fondante di una cultura politica che la Chicago World's Columbian Exposition elaborò come strumento da impugnare da parte di figure politiche filo-imperialiste come Theodore Roosevelt, l'ammiraglio Alfred Mahan e l'ultra conservatore nativista Cabot Lodge. L'anglosassonismo, che agli inizi del Novecento diventerà l'elemento costitutivo del pan-americanismo, era un discorso razziale fondato su ordine, forza e potere. Gli anglosassoni presumevano di poter liberare gli altri popoli e portare con sé i semi della libertà attraverso lo spazio e il tempo: la loro razza era destinata a diffondere imperi della libertà.

Figura 1. Edifici in stile neoclassico della White City (da H.H. Bancroft, *The Book of the Fair*, The Bancroft Company, Chicago 1895)



Figura 2. Riproduzione di una caravella colombiana (da H.H. Bancroft, *The Book of the Fair*, The Bancroft Company, Chicago 1895)

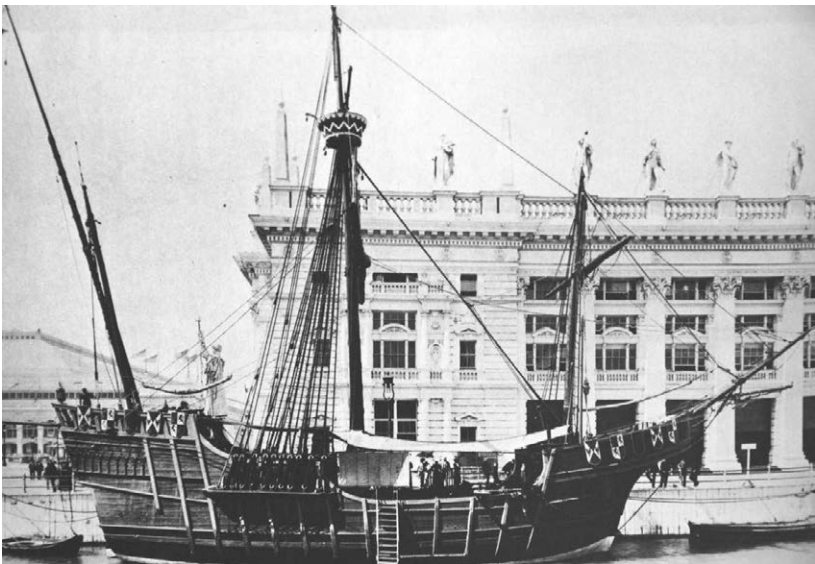


Figura 3. Dipinto di Armando Menocal (da *Reemarque de Colon por Bobadilla*, 1893), raffigurante l'arrivo di Colombo in Spagna nel 1500, Museo Nacional de Belles Artes, Habana (originariamente il pittore dipinse Colombo con le catene ai polsi ma fu costretto a toglierle a seguito della protesta delle autorità spagnole)



Figura 4. Esterno ed interno dello Spanish Building (da H.H. Bancroft, *The Book of the Fair*, The Bancroft Company, Chicago 1895)

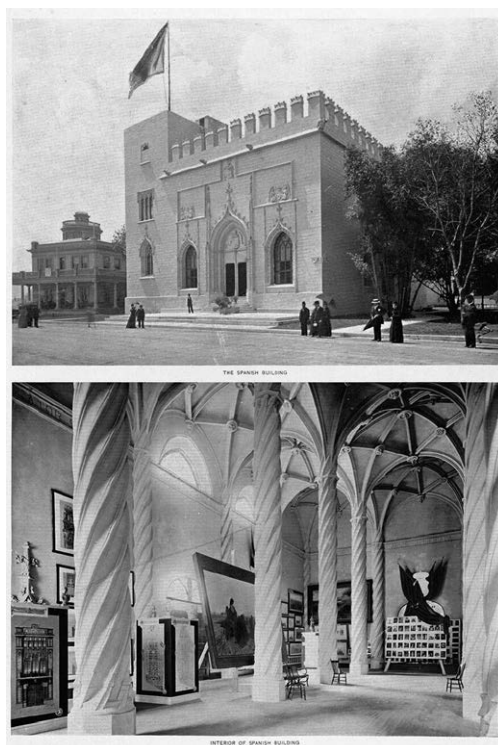


Figura 5. «Uncle Sam's Show», rappresentazione satirica (da «Puck» della Chicago World's Fair, 1893)



Figura 6. Gli Stati Uniti come nobile eroe che protegge la giovane Cuba dal perfido inquisitore spagnolo (da «Puck» della Chicago World's Fair del giugno 1896)

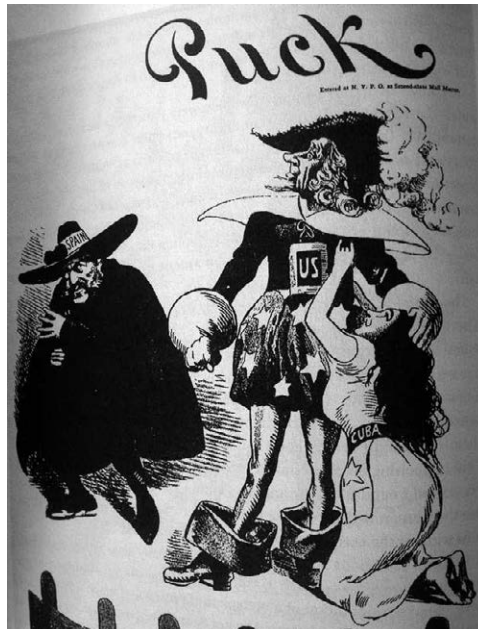


Figura 7. *Ora mi prendo cura io di questa giovane donna: McKinley e la giovane Cuba* (da «Baltimore Morning Herald» del marzo 1898)



Figura 8. *Il tanto disprezzato maiale Yankee, secondo la versione spagnola, immagine satirica* (da «Philadelphia Inquirer», 1898)



Figura 9. Rappresentazione dei ribelli cubani come selvaggi festaioli sub-umani (da «Gedeón», gennaio 1896, Spagna)



Come gli anglosassoni, i nordamericani ritenevano di avere una missione speciale nel mondo consistente nel trasformare e redimere altre nazioni: a fine Ottocento fu il caso di Cuba e dei resti dell'impero spagnolo che dopo la guerra contro la Spagna del 1898 divennero parte, a vario titolo, del nuovo impero americano. La popolare rivista newyorkese *Puck* in una vignetta satirica sulle cerimonie di chiusura dell'esposizione di Chicago, mostra un vecchio ma energico Zio Sam che balla una specie di cancan in cerchio tenendo per mano tutti gruppi razziali di allora, rappresentati secondo gli stereotipi del tempo come non-adulti che seguivano acriticamente i passi dello Zio Sam (fig. 5).

3. Il gioco dell'alterità e della modernità: scambio di percezioni tra Stati Uniti, Spagna e Cuba alla fine della guerra del 1895-98

L'analisi della presenza della Spagna e del dibattito spagnolo sulla partecipazione alla esposizione di Chicago getta luce sulle contraddizioni tra modernità e alterità delle rappresentazioni coloniali e imperiali su cui si è

concentrata la storiografia internazionale degli ultimi due decenni. Mentre alcuni studi hanno analizzato la rappresentazione della Spagna nell'opinione pubblica statunitense come l'emblema dell'arretratezza, rappresentando spesso la brutalità con cui gli spagnoli reprimevano gli insorti cubani con caricature della Santa Inquisizione (fig. 6) e i cubani visti a loro volta come vittime immature, bambini e giovani donne, che non attendevano altro che essere liberati dalla forza civilizzatrice degli Stati Uniti (fig. 7; Hoganson 1998; Pérez 1983), altri studi che si sono focalizzati sulla prospettiva della Spagna di fine Ottocento hanno aggiunto elementi rilevanti per la comprensione del binomio modernità/alterità (Blinkhorn 1980; Balfour 1997). Lungi dal corrispondere all'immagine della decadenza di un impero del passato, la Spagna nei Caraibi e nel Pacifico stava invece tentando di mettere a punto un nuovo progetto coloniale. Secondo questi studi nel corso dell'Ottocento la Spagna inviò nelle sue colonie e a Cuba in particolare, più soldati, più schiavi africani e più migranti spagnoli che nei secoli precedenti. Cuba era il centro dell'impero spagnolo, la «perla delle Antille» dove nel periodo 1881-1892 andarono a vivere circa 255.000 civili spagnoli. Mentre nei primi due decenni dell'Ottocento la Spagna inviò circa 47.000 soldati per combattere l'indipendenza delle sue colonie americane, durante le insurrezioni cubane del 1868-78 e del 1895-98 la Spagna inviò a Cuba oltre 400.000 soldati, cioè un numero quasi nove volte maggiore per preservare quello che sembrava un frammento dell'impero spagnolo rispetto all'esercito inviato in difesa del suo grande impero americano agli inizi dell'Ottocento. In base a questi studi alcuni storici sostengono che nell'Ottocento la Spagna era un impero coloniale al cui centro stava Cuba e che non era in declino. Ma poiché Cuba era il maggior produttore di canna da zucchero (copriva il 40% del mercato mondiale nel 1870), i produttori cubani intendevano mantenere libero il commercio nel mondo Atlantico e l'élite zuccheriera creola non accettò affatto la guerra commerciale che la Spagna intraprese con gli Stati Uniti nell'ultimo decennio dell'Ottocento quando questi ultimi assorbivano il 90% dello zucchero cubano.

Ciò che il segretario di Stato americano John Jay chiamò la «splendida piccola guerra», quell'intervento militare statunitense a Cuba che in poche settimane nell'estate del 1898 sconfisse l'ormai fiaccato esercito spagnolo in lotta da tre anni contro gli insorti cubani, costò alla Spagna la morte di 50.000 soldati dei 200.000 inviati nel periodo 1895-98, in gran parte a causa della dissenteria e della febbre gialla. In quei tre anni morirono tra 150 e 300mila civili cubani e molte aziende zuccheriere furono distrutte. L'esercito spagnolo era costituito da poveri, reclutati con una efficace campagna di massa in nome dell'interesse nazionale per salvare le colonie spagnole d'oltremare. Durante gli anni del conflitto i pochi segni di opposizione in Spagna alla guerra in gran parte venivano da anarchici, socialisti

e federalisti. Il resto del paese celebrava le virtù marziali del carattere spagnolo e la vicina vittoria sugli americani con grandi manifestazioni che si concludevano con corride, circo ed eventi sportivi. Cuba era spagnola e gli insorti cubani venivano rappresentati come traditori se di origine spagnola, o selvaggi quando erano neri o mulatti. L'immagine dell'alterità della colonia ribelle si contrapponeva ad una immagine identitaria basata sulle caratteristiche innate del carattere spagnolo: una razza pura, guerriera, di valore cavalleresco e di indubitabile fede cattolica. La corrida veniva valorizzata come forte elemento di tradizione in contrapposizione al *baseball* che era diventato popolare a Cuba, importato nell'isola dai figli dell'élite creola che aveva passato anni di studio negli Stati Uniti, uno dei simboli di modernizzazione di Cuba. Gli Stati Uniti erano ora rappresentati come un'alterità antagonista alle tradizioni spagnole: erano il frutto di una razza meticcica composta dagli scarti dei popoli europei e dagli ex schiavi africani. La stampa spagnola descriveva il nemico come intrinsecamente codardo proprio per la sua pluralità razziale e per le sue motivazioni squisitamente legate al denaro. Gli americani erano 'altri' perché protestanti o atei e minacciavano la 'vera fede', quella cattolica componente forte dell'identità spagnola. In sintesi, i valori spagnoli tradizionali si coagulavano attorno al fermo rifiuto dell'immagine della modernità statunitense e celebravano un'utopia immutabile, quella di una mitica Spagna unita al suo impero grazie all'omogeneità della lingua e della religione. Dopo la sconfitta della flotta spagnola nella baia di Manila, la popolare rivista «*Ilustración Española y Americana*» rappresentò la vittoria statunitense come quella di «un grasso maiale» che schiacciava «un leone morente»: mentre il grasso maiale rappresentava il trionfo dello spirito commerciale globale, il leone morente simboleggiava la sconfitta dei valori associati all'*ancien régime* (Balfour). La stampa statunitense, invece, rovesciò tale immagine di alterità, dando al grasso maiale la forza del *self-made man* (fig. 8).

La perdita dell'impero da parte della Spagna non fu un evento isolato ma parte di un processo più ampio di redistribuzione coloniale che disegnava i nuovi confini del potere globale. La fine dell'Ottocento fu un periodo in cui il possesso di colonie era considerato la caratteristica principale di una nazione vigorosa. Ciò che una generazione di intellettuali spagnoli aveva definito «il disastro del 1898» fu in effetti una catastrofe nazionale perché dette il colpo mortale alla finzione che la Spagna fosse una grande potenza con una vocazione imperiale diversa da quella di altre potenze imperiali perché il suo rapporto con le colonie si fondava su legami razziali, culturali e spirituali superiori a qualsiasi considerazione di carattere economico. La perdita delle colonie americane agli inizi dell'Ottocento fu ammortizzata dal fatto che rimanevano le colonie caraibiche, soprattutto Cuba, la più ricca colonia del mondo. Lungi dall'essere un impero sconfitto per la perdita delle sue colonie continentali americane, la Spagna

proiettò un'immagine della guerra del 1859-60 in Marocco (la 'guerra africana') come la *Reconquista*, il mito più antico fondativo dell'identità spagnola assai attraente per i settori cattolici più conservatori. Una «nuova guerra contro i Mori» rese interscambiabili l'identità spagnola con quella cattolica e la 'razza spagnola', come le altre razze europee, doveva farsi carico del 'fardello dell'uomo bianco', della civilizzazione di popoli dalla pelle scura, ritenuti inferiori. Ma questi convinzioni forti crollarono con la sconfitta del 1898: la perdita delle ultime colonie americane proprio nel momento in cui Gran Bretagna, Germania e Olanda si stavano espandendo in Africa e in Asia. Un elemento ancor più significativo che rese bruciante la sconfitta fu il fatto intollerabile che questa fu inflitta da una 'giovane' repubblica anglosassone, gli Stati Uniti e non da una delle prestigiose potenze europee.

Intanto a Cuba alla fine del 1898 un forte desiderio di spazzare via qualsiasi memoria del passato coloniale spagnolo attraversava l'isola: le bandiere spagnole erano state tirate giù da tutti gli edifici pubblici e adesso sventolavano soltanto sulle navi che rimpatriavano l'enorme e sconfitto esercito spagnolo. Al posto della bandiera spagnola sveltava ora quella a stelle e strisce, mentre quella cubana si vedeva qua e là in case private, associazioni culturali, sedi di sindacati dei lavoratori ed altre organizzazioni della società civile. Il governo statunitense che occupava l'isola intraprese una ricostruzione dell'Avana ristrutturando strade, aprendo parchi e grandi viali che incoraggiavano la vita all'aperto della popolazione. L'Avana coloniale, costruita seguendo le linee strette delle città europee medievali, fu ricostruita con ampi viali, grandi parchi verdi e giardini pubblici seguendo i modelli delle moderne metropoli statunitensi. La trasformazione dello spazio urbano era parte della 'missione civilizzatrice' nordamericana nell'ambito del progetto più ampio di annessione di Cuba agli Stati Uniti. L'immagine del colonialismo spagnolo si ridefinì nel linguaggio pubblico cubano in termini di opposizioni binarie: forza militare spagnola opposta alla democrazia americana, arretratezza spagnola opposta al confort moderno americano, la mancanza di virtù civiche spagnole opposta agli sforzi americani di educare i cubani a vivere in un ambiente più salutare. Gli architetti e gli ingegneri cubani, molti dei quali si erano formati nei college americani, riuscivano a fondere stili architettonici e organizzazione urbana nordamericana con gli stili tradizionali cubani.

Oltre alle trasformazioni architettoniche, le campagne per la salute pubblica rappresentavano il passato coloniale spagnolo come alterità: toglievano lo 'sporco' dalle strade tracciate dal vecchio regime coloniale 'oscurantista' sostituendolo con 'igiene' e 'civiltà' simboli luminosi del nuovo. Tuttavia il passato coloniale nella Cuba modernizzata non era scomparso del tutto ma veniva reinterpretato e riadattato alla nuova realtà. Nella Cuba del periodo tra i «due imperi» (Pérez 1983) le feste segnate sul calenda-

rio della chiesa coloniale cattolica coesistevano con le nuove date e feste inventate importate dagli Stati Uniti quali il 4 Luglio e *Thanksgiving*. La nuova storiografia cubana (Iglesias-Utset 2011) che analizza queste trasformazioni ha fatto emergere un'immagine assai più complessa di quella precedente secondo la quale i cubani erano soltanto vittime umiliate dall'occupazione statunitense.

L'occupazione militare statunitense di Cuba terminò nel 1902 con l'Emendamento Platt incluso nella costituzione cubana. Tale emendamento, che preservava un'apparente indipendenza e garantiva l'autogoverno dell'isola, in realtà bloccò ogni possibilità di autodeterminazione di Cuba dando agli Stati Uniti il diritto di intervenire negli affari interni dell'isola per preservarne l'indipendenza e proteggere «la vita, la proprietà e la libertà individuale». Gli americani lasciarono l'isola nel 1902 riservandosi il potere di tornarci quando ritenevano fosse necessario come accadde, ad esempio, nel periodo 1906-1909 (Lorini 2008). I profondi cambiamenti delle istituzioni e della cultura cubana, l'interazione tra elite locale e governo statunitense, gli esperimenti di modernizzazione portati avanti dai riformatori cubani, parallelamente alle forme di resistenza all'«americanizzazione» dell'isola, e quanto sia filtrato di questa esperienza di laboratorio di strategie imperiali nella cultura nazionale statunitense durante la prima occupazione dell'isola, sono oggetto di studio da parte della nuova storiografia transnazionale spagnola, cubana e statunitense. Negli studi che si concentrano sul punto di vista spagnolo della «generazione del 1898», ciò che veniva definito «el desastre» e la nostalgia per la perdita di un impero che ben sintetizzava la frase «más se perdió en Cuba», era parte integrante del nazionalismo spagnolo degli inizi del Novecento, quale continuazione della cultura imperiale che tuttavia assumeva problematiche diverse. Infatti lo storico Mauricio Tenorio-Trillo termina il suo volume sulla partecipazione del Messico alle esposizioni internazionali con un capitolo su quella di Siviglia del 1929 chiamata, appunto, *Exposición Ibero-Americana*. Si trattò di una grande esposizione prevalentemente culturale ed artistica alla quale parteciparono quasi tutti i paesi americani, compresa Cuba, gli Stati Uniti dopo forti resistenze, e anche il Portogallo. Secondo Tenorio-Trillo questa esposizione fu il palcoscenico per l'ultimo atto del dramma nazionalista della nostalgia imperiale spagnola negli anni del governo di Primo de Rivera. Il tentativo spagnolo di riconquistare l'America sul piano commerciale e spirituale fu uno degli obiettivi principali dell'esposizione di Siviglia poiché la ferita della sconfitta da parte degli Stati Uniti del 1898 e la perdita di Cuba era ancora aperta.

BIBLIOGRAFIA

- S. Balfour, *The End of Spanish Empire, 1898-1923*, Clarendon Press, Oxford 1997
- *The Lion and the Pig: Nationalism and National Identity in Fin-de-Siècle Spain*, in C. Malinero, A. Smith (a cura di), *Nationalism and the Nation in the Iberian Peninsula*, International Publications, Oxford 1996
- M. Blinkhorn, *The Spanish Problem and the Imperial Myth*, «Journal of Contemporary History», January 1980, pp. 5–25
- E. Dupuy de Lôme, *Spain at the World's Fair*, «North American Review», marzo 1893
- A. Fernández-Bravo, *Ambivalent Argentina: Nationalism, Exoticism, and Latin Americanism at the 1889 Paris Universal Exposition*, «Nepantla: Views from the South», 2, 2001, pp. 115-139
- K.L. Hoganson, *Fighting for American Manhood*, Yale University Press, New Haven 1998
- M. Iglesias-Utset, *A Cultural History of Cuba during U.S. Occupation, 1898-1902*, North Carolina University Press, Chapel Hill 2011
- A. Lorini, *L'impero della libertà e l'isola strategica. Gli Stati Uniti e Cuba tra Otto e Novecento*, Liguori, Napoli 2008
- *La World's Columbian Exposition di Chicago (1893), teatro del potere della modernità*, in S. Bertelli (a cura di), *Il teatro del potere*, Carocci, Roma 2000
- L.jr. Pérez, *Cuba Between Empires, 1878-1902*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh 1983
- J.A. Piqueras, *Sociedad civil y poder en Cuba*, Siglo XXI de España Editores, Madrid 2005
- R. Puig y Valls, *Viaje a América: Estados Unidos, Exposición Universal de Chicago*, L. Tasso, Barcelona 1894
- R. Quisa-Moreno, *Imaginario al ruedo. Cuba y los Estados Unidos en las Exposiciones Internacionales, 1876-1904*, Ediciones Unión, La Habana 2010
- R. Rydell, N.E. Gwinn (a cura di), *Fair Representations: World's Fairs and the Modern World*, VU University Press, Amsterdam 1994
- C. Schmidt-Nowara, *The Conquest of History: Spanish Colonialism and National Histories in the Nineteenth Century*, Pittsburgh University Press, Pittsburgh 2006
- D. Shaw, *The Generation of 1898 in Spain*, Benn, London 1975
- M. Tenorio-Trillo, *Mexico at the World's Fairs*, University of California Press, Berkeley 1996
- R. Goehlert (a cura di), *World's Fair: A Guide to Selected English-Language Resources*, Indiana University Press, Bloomington 2005

UN AMBASCIATORE VENETO
TRA POLITICA E SCRITTURA.
L'ARRIVO DI ANDREA NAVAGERO IN SPAGNA
(APRILE-MAGGIO 1525)

Igor Melani

Alla metà degli anni '20 del Cinquecento, pur già (come ci ha mostrato I. Wallerstein) agli albori dello sviluppo di una 'economia mondo' europea che avrebbe spostato i suoi equilibri sull'Atlantico, verso Siviglia ed Anversa, il Mediterraneo era ancora per chi lo solcava un mare aperto, vasto e pericoloso nella sua multiformità, acqua che si insinuava tra penisole tra loro parallele e altrimenti difficilmente collegate, veri «continenti in miniatura», reso ancora immenso dai suoi «vasti spazi, complicati, smembrati, perché il Mediterraneo, più che una massa marittima unica, è un «complesso di mari» (Braudel 1986³). In quegli anni, l'America spagnola di Siviglia viveva un momento di stallo, tra la crisi degli anni 1515-1523 dovuta al crollo degli arrivi di oro dalle Indie e gli anni '40 e '50 del secolo, quando sarebbe divenuta la porta di accesso in Europa dell'enorme mole di argento americano che avrebbe condotto (secondo la teoria pur oggi parzialmente rivista di E. J. Hamilton) alla crisi inflattiva comunemente nota come 'rivoluzione dei prezzi': le vene d'argento del *Cerro* di Potosì sulle Ande boliviane (1545) e i relativamente vicini giacimenti di mercurio di Juancavelica in Perù (1563) che avrebbero permesso di passare da una raffinazione meccanica ad una chimica del metallo, aumentando la resa del minerale grezzo, non erano ancora stati scoperti. Giungere in Spagna, fino alle soglie dell'Atlantico attraversando il Mediterraneo, significava così per un italiano camminare sul filo dell'orizzonte della propria *identità* per scorgere un mondo di complesse *alterità*.

1. L'uomo (politico) e la natura

Non stupisce, pertanto, che quando poté raccontare all'amico Giovanni Battista Ramusio la tempesta che lo aveva colto la notte del giovedì santo tra il 12 e il 13 aprile 1525 al largo delle isole di Hyères – all'ingresso del Golfo del Leone – su una nave dalla portata di 15-16.000 cantari al viaggio inaugurale il cui nome era Iustiniana, salpata da Genova il 6 aprile, e che aveva costretto nocchiero ed equipaggio a far rotta su Calvi – sulla

costa occidentale della Corsica –, l'ambasciatore veneziano Andrea Navagero inviato a Carlo V per la sua prima missione, non riuscisse a nascondere il terrore che lo aveva colto. Evidentemente abituato alle più calme acque della Laguna e dell'Adriatico – il 'Golfo' sul quale ancora all'inizio del XVII secolo, nel corso della 'Guerra dell'Interdetto' contro il papato, Paolo Sarpi rivendicava il dominio veneziano come coesistente alla 'libertà' di Venezia –, al primo vero contatto con il grande Mediterraneo Navagero fu colto letteralmente da un terrore mortale. Un terrore non individuale, che non aveva colto cioè soltanto lui, e la sua inesperienza di mare aperto, ma anche i più esperti uomini dell'equipaggio, dunque, letteralmente, esulante dalla natura di chi lo provava, in un certo senso sovranaturale: «Non solo noi, che siamo pocho pratici uscimmo di speranza di poterci salvare, ma anco i marinari praticissimi si confessarono da alcuni Frati, che erano nella stessa nave, & alcuni di lor dissero che in quarant'anni, che navicano, non havean già mai havuta, nè veduta una tal fortuna; & certo, che se non era il gran vento, che ci aiutava à correr sopra l'onde, noi ci sommergevamo». Non escludiamo che, quale che fosse il rapporto di Navagero con la religione, doveva essersi fatto sentire sia nella mente del colto ambasciatore che in quella dei più semplici marinai il valore simbolico dell'imminenza della Pasqua di resurrezione: «Iddio, come vi ho detto, ci diede aiuto. Al quale noi rendemmo quelle debite gratie che potemmo, et non solo noi, ma tutti & servitori nostri, et huomini della nave, & passeggeri astringemmo tutti à confessarsi, & comunicarsi divotamente. Et così fu fatto da tutti, et questo forse ha fatto che poi il viaggio nostro fin quì, sia stato più facile».

Per descrivere il terrore provato, il funzionario veneziano ricorse a quelli che potremmo definire i cardini della sua cultura di umanista e poeta, attraverso la citazione di un celebre verso di Ovidio (*Tristia*, 1, 2, 19), di cui, come massima espressione di 'relativismo culturale', proponeva il superamento, che era anche un superamento (l'idea che la realtà superi la poesia) del paradigma aristotelico – che Navagero aveva senz'altro appreso a Padova, dove aveva studiato filosofia con Pietro Pomponazzi – secondo il quale la poesia ha più valore della storia in quanto più vicina alla filosofia nell'espressione degli *universa*¹: «Non intesi io già mai più ciò che ci voglia dire, quanti montes volvuntur aquarum, se non quel giorno. Prima mi pareva molto sopra la verità, et da Poeta, dire montes aquarum. Ora mi pare, che di molto habbia mancato à esprimere quello, ch'ho veduto io».

È forse già evidente, nella sensibilità di questo uomo di governo, quello che un decennio più tardi (1536-1540) avrebbe notato Francesco

¹ Aristotele, *Poetica*, Einaudi, Torino 2008, p. 63 (IX, 1451b): «La differenza è in questo, che l'uno dice cose che avvengono, l'altro quali potrebbero avvenire. Perciò la poesia è cosa più filosofica e più seriamente impegnativa della storia: la poesia dice infatti piuttosto le cose universali, la storia quelle particolari».

Guicciardini in un celebre capitolo della sua *Storia d'Italia* dedicato alle scoperte geografiche (VI, 9): Venezia era ormai, nella mente dei suoi più illustri cittadini, una potenza di terraferma la cui politica, dagli anni della battaglia del Garigliano (1503) attraverso quella lunga e travagliata fase nota come Guerra della Lega di Cambrai (1508-1510) – durante la quale Navagero era stato militare stipendiato del condottiero Bartolomeo d'Alviano – era, per via del progressivo spostarsi dell'asse dell'economia mondiale sugli oceani Indiano e Atlantico, rivolta alle proprie spalle, allo Stato di Terraferma (una teoria non corretta, ma che sarebbe stata smentita solo quattro secoli più tardi dal capolavoro braudeliano sul Mediterraneo nell'età di Filippo II). Sarebbe altrimenti curioso che il portavoce di una potenza marittima confidasse ad un amico a sua volta impegnato in incarichi di istituzionali (Giovanni Battista Ramusio era dal 1515 segretario del Senato) di sentirsi sicuro solo dopo aver messo piede a terra, come il naufrago Enea sulle rive del Lazio (Virgilio, *Eneide*, I, 171-172): «niuna cosa ci pareva più comoda, che esser presti ad abbracciar la terra, et uscir del mare, & dire, & nimio telluris amore Egressi optata potiuntur Troes arena». Lontani da Venezia, insomma, pare che solo il ritorno sulla terraferma potesse fornire sicurezza di sopravvivenza: «Io, dappoi che son fuori di Venetia, non mi son'ancor trovato con l'animo più quieto, di quello ch'ora mi truovo, & tutto è perch'io mi truovo già fuori dell'andar per mare, & tutto il resto mi par nulla, avenga quel, che si voglia. Non so già io poiche una volta ho fuggito questo monstro, qual cosa mi potria indurre à tornarci».

È come se fosse in atto una sovrapposizione di livelli percettivi: il primo contatto istituzionale di Navagero con il fragoroso mondo della grande politica europea, dello scontro in atto tra le due potenze egemoni di quegli anni, Spagna e Francia, fu l'incontro con l'acqua del mare aperto, che sul piano personale ed emotivo costituisce uno scontro tra noto e ignoto. Questa sovrapposizione si manifesta, si potrebbe dire, in una doppia reazione di approccio culturalmente difensivo (la spiegazione dell'ignoto), che mostra i due tratti principali della personalità di Navagero.

In quanto veneziano, egli reagisce alla tempesta con un soltanto apparentemente azzardato parallelo tra la navigazione in Laguna e quella in mare aperto: «Ma io non mi haverei già mai pensato, che il mare, per grosso che fusse, potesse far più il suo volere, con una delle nostre gondole, di quello, che faceva di tanta mole di legname. Pure il tutto è niente, poiche à Iddio è piaciuto di salvarci». Del resto, e forse non casualmente, alcune delle immagini che egli adopera per descrivere la disgrazia scampata rassomigliano a quelle usate per descrivere in versi le conseguenze di una disgrazia avvenuta e da lui personalmente vissuta, la distruzione di Padova da parte degli assediati imperiali nel settembre-ottobre 1509, durante la guerra della Lega di Cambrai in cui, a differenza che nel presente, Imperiali e Francesi combattevano fianco a fianco contro Venezia. Pur

nell'assoluta differenza di ordine di grandezza degli aventi – la tempesta una tragedia che sarebbe stata dovuta alla grandezza della natura contro la piccolezza dell'uomo/ l'assedio conseguenza dell'asprezza e della prevaricazione dell'uomo sull'uomo e sulle sue creazioni; nella tempesta scampata il fato benevolo/ nell'assedio subito il fato avverso; nella tempesta infine l'elemento dominante dell'acqua/ nell'assedio quello del fuoco – alcune immagini si richiamano, come ad esempio il riferimento alla leggenda di Antenore («Antenor [...] condidit»), troiano come Enea e fondatore della città sulle rive («Euganeis in oris») del fiume Brenta, anticamente chiamato «Medoacus». Inoltre, pare di poter attribuire ad uno stesso immaginario l'appellativo con cui Navagero definisce la tempesta «mostro» nella già citata lettera a Ramusio e la volontà di trasmutare qui in una sorta di sineddotico mostro gli eserciti imperiali assediati evocando un mantello di squame metalliche: «squammis ille adamantinis/ Ferroque consertam rigenti/ induerat chlamydem trilicem» (*De Patavium a militibus vastata*, 1754, 188 sg.).

In quanto uomo di lettere, si può dire che è il complesso bagaglio culturale, la stessa *humanitas* di Navagero, l'essere cioè un umanista – vale a dire un uomo di lettere, latinista poeta e filologo in un senso distinto da quello che avevano la conoscenza e anche l'imitazione dei classici nei secoli precedenti, con ben preciso un «programma di una nuova concezione e formazione della vita» come ci insegna K. Burdach (Burdach 1986²) – a venire messo radicalmente in discussione una volta uscito da un particolare e familiare contesto geografico (Venezia) che è anche un ambiente politico e socio-culturale; messo in discussione ma che, al tempo stesso, costituisce il miglior mezzo possibile se non l'unico per l'analisi di una realtà *altra*. Le due citazioni latine nella più volte ricordata lettera a Ramusio, tratte da Ovidio e da Virgilio, non sono casuali, in quanto Navagero aveva recentemente curato per i tipi del celebre tipografo umanista Aldo Manuzio di cui fu amico e sodale le edizioni di entrambi gli autori, Virgilio nel 1514 e Ovidio, in tre volumi, nel 1515-16. Da questo punto di vista è curioso anche notare come la citazione virgiliana sia frutto di una ben precisa scelta filologica, che porta Navagero a preferire la lezione «& [=et] nimio» a quella, preferita da altri editori, «ac magno» (Lettera a Ramusio, 5 maggio 1525 in *Lettere di diversi autori eccellenti*, 1556, XV, 693-696). Anche il «mostro», termine che Navagero utilizza per descrivere la tempesta all'amico Ramusio e quasi personifica in versi nella descrizione dell'assalto delle armi imperiali come *horror* contro la *pulchritudo* della città di Padova, era parte del suo bagaglio formativo, se è vero che secondo la dottrina del *De divinatione* di Pietro Pomponazzi, di cui a Padova era stato allievo insieme allo stesso Ramusio e agli amici comuni Girolamo Fracastoro e Gasparo Contarini, il *monstrum* rappresentava una delle funzioni premonitrici (*monstrare*) della natura e una manifestazione degli influssi astrologici su di

essa, che aveva per l'appunto nella tempesta marina una delle più frequenti, tragiche ed evidenti forme (Céard 1996²).

Sul versante della biografia ufficiale di Navagero, quella cioè che gli pertiene in quanto diplomatico veneziano, questo dissidio è come sopito, forse perché si può ben dire che lo 'spirito di servizio' che legava un funzionario pur non esperto come Navagero al suo Stato era inficiato da uno spirito di 'umanesimo civile' (concetto caro ad E. Garin) che, seppure in linea di pura astrazione, doveva mettere in conto anche l'eventualità di «morire per la patria»: in fondo, fu proprio Venezia tra gli Stati italiani il primo a sviluppare «un suo patriottismo» (Barberis 2004). Non a caso, dunque, quasi niente del rilievo concesso (come vedremo: per ben due volte) all'episodio della tempesta nella sua corrispondenza personale affiorava nella corrispondenza ufficiale con il Senato, organismo pur costantemente fatto destinatario delle lamentele di varia natura e delle richieste (anche) strumentali degli ambasciatori, volte a farsi sovvenzionare in maggior misura le proprie spese di viaggio come anche Navagero avrebbe dimostrato solo alcuni mesi più tardi in un dispaccio del 29 aprile 1526 da Siviglia².

Pare potersi così spiegare la 'strategia comunicativa' completamente differente adottata da Navagero nella lettera che aveva inviato al Senato da Calvi il giorno della partenza alla volta di Barcellona (20 aprile 1525): in essa il riferimento al fenomeno naturale è infatti cursorio, e l'elemento pregnante è senza dubbio quello politico, ovvero (oltre alle consuete scorribande dei corsari barbareschi) il rischio di veder manifestarsi sulla propria pelle i pericoli più generali della situazione politica veneziana e internazionale, il conflitto della Spagna (a cui Venezia inviava Navagero ambasciatore e a cui, giocoforza, dopo la clamorosa vittoria di Pavia aveva dovuto mostrarsi amica) con la Francia il cui sovrano Francesco I – che a Pavia era stato sconfitto – era stato portato prigioniero proprio in Spagna.

All .vi. dell'istante secondo che scrivessimo à vostra sub. si partissemo da Genova, et con un poco di tempo per noi venissemo sopra l'isole d'heres al intrar del colfo qui per li venti contrarij convenissemo star tre giorni su le volte con grandissimo pericolo di Francesi, li quali erano assai vicini, et il vento li spengea piu à terra, poi la notte inanzi il Giovedì Santo circa à meza notte si messe un si forte libecchio che ci fu forza correr dove eramo cacciati, et con grandissima fortuna quella notte, et tutto 'l di sequente havendo gia pocca speranza di salvarsi arrivamo in Corsica et pericolo

² Biblioteca Comunale Treviso (BCT), ms. 994, *Dispacci al Senato del M. Andrea Navagero Ambasciatore alla Corte di Spagna dal 21. Luglio 1524 al 1527 28 ottobre. 1528. 29 Agosto*, c. 155r: «Io ancorche non sia se non un anno, che son in Spagna, presto però seran dui, che mi parti da Venetia: in questo tempo giuro a vostra serenità per la riverentia, ch'io le porto, ch'io ho speso del mio quel poco, ch'io posso spendere, ne per l'avvenir vedo, che modo io mi habi da poter donar ala spesa che faccio, se non ho l'aiuto di v. sub».

manifestissimo. Pur rivamo nel porto di Calvi, nel qual loco siamo dimorati fin hora per tempi contrarij. Hoggi si levaremo de qua vero è che assai ne fan temere .xij. fuste di corsari, le quali il terzo giorno furon vedute circa .vi. miglia lontan di quà, ma non sene havendo poi havuta nova non restaremo di partirsi fidandosi anco per esser in compagnia nostra una nave portughese assai bona (BCT, ms. 994, c. 20 r-v).

Siamo, con la data del 20 aprile, al *terminus* stesso della composizione di una prima lettera personale a Ramusio (finora non pervenutaci) sull'episodio della tempesta, a cui si fa cenno nella già citata lettera da Barcellona del 5 maggio («Vi scrissi à venti d'Aprile, s'io non m'inganno, di Corsica da Calvi, & quel dì si partimmo per Spagna»), la stessa che abbiamo più volte citato e in cui si decide di tornare sull'argomento ritenendo che «invero il pericolo, il quale noi habbiamo havuto, è stato di sorte tale, ch'io non vi scrissi da Calvi la metà, di quello, che era stato». È possibile che, oltre al fattore apotropaico dell'attesa di mettersi in salvo prima di poter rivelare a un amico le proprie sofferenze e pericoli, il canale della corrispondenza personale mostri la necessità di un tempo di decantazione per la rivincita, potremmo dire, dell'emozione sulla fattualità, della forza (evocativa e dunque anche emotiva) della narrazione (anche poetica) sulla necessità del silenzio di fronte alla forza (fisica, e dunque anche storica) della natura: un ritorno, se così si può dire, ad un paradigma aristotelico per cui la poesia (attraverso l'evocazione di emozioni) trasmette sentimenti più universali della storia (che semplicemente ricostruisce fatti reali, che la mente umana ha difficoltà anche solo a concepire). Una spia di questo 'ritorno all'ordine' può essere considerato il transito di un medesimo lemma («fortuna») dal più facile significato volgare (sorte) nel dispaccio, al più colto e umanistico significato latino (tempesta) nella lettera del 5 maggio all'amico Ramusio (anch'egli uomo di cultura e umanista). Dovette trattarsi però, evidentemente, di un'elaborazione emotiva e filosofica tutta interiore, visto come questo senso di scampato pericolo e di acquisizione di una sicurezza 'terrena' che si materializza nella scelta di sottoporsi a un più duro cammino per terra pur di non restare altro tempo in mare («chi voleva andar' à Barzellona, bisognava star quella notte in mare, & forse tuto il dì, & notte sequente per il tempo contrario, perliche trovandoci noi sopra Palamosa, giudicammo meglio lo smontar lì, & andare per terra à Barzellona») si ricorda ancora nella più volte citata lettera a Navagero da Barcellona) veniva ovattato sostituendo, sul piano della corrispondenza ufficiale (nel dispaccio vergato da Barcellona lo stesso giorno della più volte citata lettera a Ramusio), l'elemento della scelta per paura con quello dell'ineluttabilità per natura, in un ben più consueto tentativo di far fronte all'eventuale imputazione di aver tardato nei tempi della missione con un richiamo alle difficoltà logistiche del contesto.

Serenissime excellentie, le ultime mie lettere alla .sub. v. furon di 20 di april date in Corsica à Calvi, l'istesso di partissemo di là, et con lo aiuto di Iddio alli xxiiij. arrivassemo à Palamosa dove disbarcassemo perche con il vento che era non haveriamo possuto sorzer in la spiazza di Barzelona, et convenivemo scorrer piu ostra in Palamosa, ci è stato necessario dimorar alcuni di per trovar modo di condur et noi et le robbe nostre fino à Barzelona, dove arrivassemo al primo di Maggio et pensamo convenirsi star ancora perche a quattro giorni per il mal modo che si trova di cavalli, et mulli, pur faremo ogni nostro sforzo di partirsi presto, et andar alla corte (BCT, ms. 994, c. 20 v).

Anche l'autobiografia letteraria di Navagero attesta a suo modo l'evento della tempesta. Quando infatti, quasi quarant'anni più tardi, nel 1563, quel complesso lavoro testuale che prende il nome di *Viaggio fatto in Spagna et in Francia, dal Magnifico M. Andrea Navagero ... Con la Descriptione particolare delli luochi, & costumi delli popoli di quelle Provincie* – raccolta di materiali personali ed ufficiali inerenti all'esperienza spagnola di Navagero probabilmente assemblata in ambiente ramusiano (come abbiamo cercato di dimostrare in nostri precedenti studi dedicati al personaggio) – vide postumamente la luce a Venezia presso Girolamo Farri, per sopraggiunte necessità narrative nei confronti di un pubblico ormai indistinto (a differenza dell'amico Ramusio) e non più qualificato (come lo era il Senato) l'evocazione dell'episodio della tempesta risentì di una forte compressione del 'particolare' spazio emotivo della paura (evocato, e potenziato per raddoppiamento, nella lettera a Ramusio da Barcellona), che quasi scomparendo lasciava ora spazio ad un più 'universale' richiamo alla connessione tra data dell'evento e suo significato simbolico-religioso, oltreché ad una più dettagliata seppur stilisticamente più piana narrazione fattuale, in consonanza con il genere letterario proprio di una narrazione di viaggio, in cui anche il termine «fortuna» mantiene il significato latineggiante acquisito nella corrispondenza con Ramusio.

Da VI. [di Aprile] fino alli XII. navegamo pian piano con poco bon tempo, fino sopra l'isole d'Eres. a XII. la notte venendo in XIII. che fu il giovedì santo si messe un gagliardo libechio, & di sorte, che havemo tal fortuna, che non vi era marinaro per pratico che fusse, che non si tenesse per perduto, & non si confessasse; corremo tutto quel dì con il vento in poppe con grandissimo travaglio, & alla fin dopoi molti pericoli, per virtù di alcuni boni passeggeri, arrivamo circa alle XXIII. hore in Corsica a Calvi: dove intramo in porto, non senza gran pericolo, per alcuni segni che ne furono fatti da gli huomini del loco, per li quali quasi non potemo pigliar in porto. In Calvi facemo Pasqua, & si confessamo, & si comunivamo tutti, & stemo fino alli XX. Allì XX. che fu il giovedì dopoi Pasqua, partimo da Calvi, & quel dì con bona parte dell'altro stemo in calma sopra l'isola X. o XII. miglia non senza molta paura di fuste de mori, che quei dì

si haveano vedute in quei mari, da XII. insieme, a XXI. si messe un vento da Greco levante che ne condusse ai XXIII. sopra Palamosa terra di Catalogna, dove deliberamo desimbarcarci, vedendo il mar che minacciava libechio: & che ne impediva il potere andar a Barcelona, & dubitando di qualche novo sinistro cosi facemo, & andamo a desinar a Palamosa alli sopraditti XXIII. la vigilia di San Marco (Navagero 1563).

È, quello appena ricostruito, un caso abbastanza evidente di compresenza di più generi di scrittura in riferimento a uno stesso episodio, ciascuno con un proprio registro stilistico: l'informazione ufficiale del dispaccio diplomatico, formalmente segreta ma assai frequentemente (e più o meno consapevolmente) resa 'pubblica' sotto forma di fuga di notizie o 'avvisi' (un caso come molti ce ne hanno mostrati gli studi di M. Infelise); la comunicazione personale, che già nel mondo manoscritto della comunicazione tra membri della umanistica *respublica literarum* non era concepita come privata, bensì in un certo senso collettiva, e che nel corso del Cinquecento, con la diffusione di raccolte di genere epistolare a stampa, era ascesa addirittura al ruolo di moda letteraria e di norma morale e parametro linguistico per il volgare (sull'antologia delle *Lettere di diversi autori eccellenti* pubblicata da Girolamo Ruscelli nel 1556, in cui vennero incluse cinque lettere dalla Spagna di Navagero a Ramusio – compresa quella da Barcellona qui più volte citata – a cui si faceva riferimento sin dal frontespizio, si sofferma in un recente studio L. Braidà); la narrativa di viaggio, il cui valore nella geografia cinquecentesca e nella letteratura volgare ebbe un momento di forte discriminazione una posizione vieppiù centrale nella cultura europea anche grazie a Giovanni Battista Ramusio, i cui tre volumi di *Navigazioni et viaggi* videro la luce a Venezia, presso i Giunti, tra il 1550 e il 1559 (ultimo, postumo, il secondo).

Dal punto di vista epistemologico, questa compresenza rende d'altra parte possibile far luce (assecondandone alcune sfumature) non solo sulla formazione e sulla personalità culturale e intellettuale di un individuo ma anche – visto il suo grado di esemplarità e di interconnessione con il suo ambiente – su quelle della rete delle sue relazioni umane e culturali, permettendoci di abbozzare un quadro di sociologia della cultura e delle mentalità di un gruppo dirigente. Dal punto di vista metodologico, essa delinea un'interessante stratigrafia di livelli di scrittura che può aiutarci a comprendere o almeno a delineare i rapporti tra quantità, qualità, modalità dell'informazione e ruolo o 'funzione' dell'informatore o dell'informato, soprattutto in quanto essa è connessa al rapporto dell'uno e dell'altro con forme di alterità (ciò di cui si informa). Essa permette, pertanto, attraverso la coincidenza assoluta di spazio e tempo, quella relativa e polifunzionale di autore, la molteplicità di destinatario, una sovrapposizione e un raffronto che può sia aiutarci a comprendere la complessità delle situazioni in cui un personaggio con più funzioni si trova a vivere in un determinato con-

testo (la cosiddetta «complessità della storia»), sia –attraverso la possibilità di ricollegare ciascuno di quegli elementi al particolare ambito a cui si riferisce – aiutarci nella valutazione del sempre multiforme rapporto tra ‘grande storia’ e ‘storie di ogni giorno’ (dialettica micro/macro-storia).

BIBLIOGRAFIA

- W. Barberis, *Il bisogno di Patria*, Einaudi, Torino 2004
- L. Braida, *Libri di lettere. Le raccolte epistolari del Cinquecento tra inquietudini religiose e “buon volgare”*, Laterza, Roma-Bari 2009
- F. Braudel, *Civiltà e imperi del Mediterraneo nell’età di Filippo II*, Einaudi, Torino 1986³, 2 voll.
- K. Burdach, *Riforma Rinascimento Umanesimo. Due dissertazioni sui fondamenti della cultura e dell’arte della parola moderne*, Sansoni, Firenze 1986² (ed. orig. 1935)
- J. Céard, *La nature et les prodiges. L’insolite au XVI^e siècle*, Droz, Genève 1996²
- P. Chaunu, *La conquista e l’esplorazione dei nuovi mondi (XVI secolo)*, Mursia, Milano 1989²
- M. Donattini, *Dal Nuovo Mondo all’America. Scoperte geografiche e colonialismo (secoli XV-XVI)*, Carocci, Roma 2004
- E. Garin, *I cancellieri umanisti della Repubblica fiorentina*, in Id., *La cultura filosofica del Rinascimento italiano. Ricerche e documenti*, Sansoni, Firenze 1992², (ed. orig. 1961), pp. 3-27
- E. J. Hamilton, *American Treasure and the Price Revolution in Spain, 1501-1650*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1934
- M. Infelise, *Prima dei giornali. Alle origini della pubblica informazione (secoli XVI e XVII)*, Laterza, Roma-Bari 2002
- Lettere di diversi autori eccellenti*, G. Ziletti, Venezia 1556 (libri I e XV)
- I. Melani, *Gli ambasciatori veneti nella Francia del primo Cinquecento. Alcune considerazioni*, «Archivio Storico Italiano», 162, 2004, pp. 453-505
- «Per non vi far un volume». *Andrea Navagero, gli «amici tutti», e la costruzione di un «Viaggio». Testi, contesti, mentalità*, «Rivista Storica Italiana», 119, 2007, pp. 515-604
- voce *Navagero, Andrea*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto della Enciclopedia Italiana G. Treccani, Roma 2011, vol. 78, pp. 32-35
- «Qualche connessità con le cose italiane». *Guicciardini, Venezia, il Mediterraneo e il Nuovo mondo*, in Z. Ciuffoletti (a cura di), *Dal Rinascimento al Risorgimento. Grandezza e decadenza nella Storia d’Italia di Francesco Guicciardini*, Polistampa, Firenze 2011, pp. 85-105
- A. Navagero, *Il viaggio fatto in Spagna et in Francia, dal Magnifico M. Andrea Navagero, fu oratore dell’Illustrissimo Senato Veneto, alla Cesarea Maesta di*

- Carlo V. Con la Descrizione particolare delli luochi, & costumi delli popoli di quelle Provincie*, D. Farri, Venezia 1563
- *Opera omnia, quae quidem magna adhibita diligentia colligi poterunt*. Curantibus J.A.J.U.D. et C.Vulpiis, Tipografia Remondiniana, Venezia 1754
- F. Seneca, *Gli stati italiani nel secondo Cinquecento*, in *La Storia* (UTET), vol. 7, *Il Cinquecento: la nascita del Mondo moderno*, De Agostini, Novara 2007, pp. 382-441
- I. Wallerstein, *Il sistema mondiale dell'economia moderna*, il Mulino, Bologna 1978, vol. I

LE CITTÀ D'ACCOGLIENZA NELL'EUROPA DEL CINQUECENTO

Rita Mazzei

1. I luoghi dell'accoglienza

La cacciata degli ebrei dalla Spagna nel 1492 e la loro conversione forzata in Portogallo nel 1497, l'avvento della Riforma, la divisione dell'Europa in opposte confessioni religiose furono tutti eventi che misero in moto una gran massa di uomini, singoli individui e interi nuclei familiari. Nell'irrequieto Cinquecento, epoca di sanguinose guerre e di feroci persecuzioni, non era raro che trasferimenti più o meno volontari divenissero percorsi di esilio, volontario o imposto, con tutto il carico delle vicissitudini e delle sofferenze che ciò comportava. Per chi si metteva in viaggio spinto da una profonda esigenza interiore, la meta da raggiungere era un luogo di accoglienza disponibile ad offrire un qualche spazio di libertà.

Fu esilio per i tanti eretici italiani che dopo l'anno 1542, con la creazione della Congregazione del Sant'Uffizio che faceva seguito alla bolla *Licet ab initio*, lasciarono la penisola e si trovarono a spostarsi senza sosta da un capo all'altro d'Europa, in una continua fuga spinti dalla tenace volontà di realizzare in concreto i principi affermati dalla Riforma, senza esitazioni o compromessi, traendo dalle loro ferme convinzioni la forza per superare le ardue prove che comportava un improvviso sradicamento dal luogo di origine. A spingerli su quella strada il fatto che, fallito a Ratisbona nel 1541 il tentativo di conciliazione con i protestanti, apparisse evidente l'impossibilità di una ricomposizione della frattura che aveva segnato la cristianità occidentale, avvertita ormai come insanabile, e si delineasse piuttosto un rigido percorso di severa e drastica repressione delle nuove dottrine.

Una volta superate le Alpi, la prima sosta era in quella Svizzera in cui si era affermata da subito la Riforma: a Zurigo, a Basilea, a Ginevra. Zurigo aveva aperto la via, con Zwingli nel 1519. Basilea, passata alla Riforma nel 1529, con la sua università e le sue tipografie era un centro culturale di fama europea ove all'insegna di Erasmo e della cultura erasmiana regnava un clima di tolleranza religiosa e di libertà intellettuale. Per la sua posizione all'incrocio di vie commerciali molto frequentate fra Italia, Svizzera e Germania, la città renana svolgeva inoltre un ruolo importante nei traffici fra l'Italia e l'Europa del nord. Ginevra, destinata a divenire il principale centro del protestantesimo di lingua francese, adottava la Riforma già nel

1535, e a partire dal 1541 fu la città di Calvino, che vi tornò con la moglie Idelette de Bure dopo aver lasciato Strasburgo. Per molti, dopo un primo approdo svizzero veniva Strasburgo. Libera città imperiale, ricca e potente, per un certo periodo brillò come uno dei centri strategici della Riforma. La posizione geografica la rilanciava come uno dei punti obbligati di passaggio fra la Francia e la Germania, e le dinamiche congiunte messe in moto dalla presenza di una tipografia fiorente, e al tempo stesso di una vivace società riformata, attiravano riformatori e predicatori facendone un luogo di elaborazione teologica e culturale. Le scelte operate dal consiglio cittadino e dai capi della Chiesa riformata, Martin Bucer e Wolfgang Capitone, la collocavano a metà strada fra la teologia di Lutero e quella di Zwingli, lasciando spazio persino alle voci più radicali. Sin dal 1524 presero ad accorrervi numerosi da ogni parte gli esiliati per motivi religiosi. Alla metà del secolo rappresentavano circa un decimo della popolazione, e numerosi fra essi erano gli anabattisti, almeno fino alla fine degli anni trenta. Alcuni riformatori di primo piano avrebbero passato a Strasburgo – nota come Argentina dal latino medievale – gli anni più formativi del loro esilio, o comunque periodi più o meno lunghi della loro vita. Giovanni Calvino vi trascorse gli anni fra il 1538 e il 1541, e quell'esperienza segnò nel profondo la sua successiva attività.

Da lì, dal cuore del continente, dalle città svizzere, da quella Strasburgo che per un periodo offrì rifugio a radicali e settari di ogni genere, le vie portavano facilmente verso altre destinazioni, scelte di volta in volta privilegiando le città e le università della Riforma e i centri della nuova arte della stampa, in una sorta di esilio continuo in ragione del mutare della situazione nell'uno o nell'altro paese d'Europa.

Fu esilio per i 'nuovi cristiani' in fuga dal Portogallo in cui a partire dal 1536 divenne operante il tribunale dell'Inquisizione. La bolla di Paolo III che, su richiesta del re Giovanni III, sanciva la nascita definitiva del Tribunal do Santo Oficio fu pubblicata alla fine di ottobre di quell'anno ad Évora, nel sud del paese, dove si trovava allora la residenza reale. Ma era bastato che il documento arrivasse in Portogallo, già nel febbraio del 1532, a distanza di trentacinque anni dalla prima conversione forzata ordinata da Giovanni II nel 1497, perché 'los Judios' si sentissero gravemente minacciati. Nel settembre del 1540 ci fu il primo autodafé a Lisbona. Nella regione settentrionale del paese dispiegò la sua opera l'Inquisizione di Coimbra che, staccatasi da quella di Lisbona, fu particolarmente rigorosa, e dalle città di Porto, Guimarães e Vila do Conde che ricadevano sotto la sua giurisdizione si intensificarono le partenze.

Luogo di accoglienza nell'Europa del tempo poteva esserlo una delle città universalmente riconosciute come tali, una di quelle che si identificavano con le nuove idee religiose quali appunto Basilea, Zurigo o Ginevra, o uno dei grandi centri urbani in cui si concentrava il mondo degli affari e

dei traffici internazionali e vi si addensava una varia umanità spiccatamente mobile, come Lione o Anversa. Oppure una città che vediamo emergere a secolo avanzato ai margini del continente, per una sua specificità che le dava un ruolo di preminenza in quella geografia, come Cracovia. Ma che poteva anche trovarsi sull'altra sponda dell'Adriatico, l'attuale Dubrovnik, la capitale della minuscola repubblica di San Biagio che tutta si reggeva sui commerci, crocevia di traffici di mare e di terra, e dove per tradizione secolare l'italiano era lingua corrente del patriziato mercantile. Per molte vie, dunque, sulle grandi rotte commerciali percorse da una variegata moltitudine di persone si incrociavano, e si intrecciavano, a volte sovrapponendosi a volta appena sfiorandosi, storie di vite complicate, vicende e destini al di là dell'ambito degli affari.

Lione e Anversa svolsero le funzioni, rispettivamente nei due blocchi di potere dei Valois e degli Asburgo, di capitali commerciali e finanziarie dell'occidente, in cui la consuetudine di scambi mercantili valeva ad alimentare i contatti e gli scambi culturali, ricche di tutto, città dei commerci ma altresì città della Riforma e delle tipografie. Lione fu per gran parte del secolo, almeno fino al ritorno di Enrico di Valois dalla Polonia dopo la morte di Carlo IX (1574), la vera capitale del regno. Lione era, per chi veniva dall'Italia, la porta di Francia, città di cultura italiana, in cui si parlava italiano per la radicata presenza di una ricca e potente colonia mercantile di fiorentini. Pur non avendo né il parlamento né l'università, essa divenne una delle città francesi più vivaci dal punto di vista culturale, e proprio la straordinaria affluenza che la contraddistinse di mercanti e banchieri italiani favorì la diffusione della civiltà del Rinascimento nella Francia dei Valois. Piena com'era di fiorentini, lucchesi, milanesi e altri italiani per lo più impegnati nella mercatura, i quali tutti si affollavano per le negoziazioni intorno alla centrale piazza del Cambio, poteva offrire una prima accoglienza a chi era in fuga dalla penisola per motivi politici o religiosi. Basti pensare ai tanti fuorusciti fiorentini che vi approdarono all'ombra di Caterina, in cerca di un rifugio in seguito al tramonto delle speranze repubblicane nella Firenze cosimiana, alcuni dai nomi famosi come il letterato Jacopo Corbinelli. Ma le due motivazioni, di natura politica e di natura religiosa, non di rado andavano insieme.

Anversa, situata sulla riva destra della Schelda là dove il fiume segnava il limite tra il ducato del Brabante e la contea di Fiandra, porto frequentatissimo e centro di intensi scambi commerciali, di finanza e di cultura, era la capitale atlantica dell'argento americano. Era al tempo stesso uno straordinario crocevia dei commerci internazionali, centro di smistamento delle spezie portoghesi e dei tessuti inglesi, centro di distribuzione in tutta l'Europa nord-occidentale del pregiato allume papale di Tolfa (Civitavecchia), largamente usato quale mordente nell'industria laniera, nonché luogo di transito delle materie prime più richieste e dei manufatti più diversi.

Una metropoli dove si mescolavano le lingue e i costumi, dove le tipografie lavoravano senza sosta contribuendo alla circolazione delle nuove idee religiose e dell'umanesimo internazionale; una delle città più ricche e popolate d'Europa, intorno al 1560 pare che accogliesse entro le mura circa 1100 mercanti stranieri, senza contare quanti ogni giorno facevano avanti e indietro dai centri vicini. Era inevitabile che l'intenso traffico commerciale e umano che ne derivava avesse la sua importanza a definire il clima culturale e intellettuale che vi regnò almeno fino ai tre quarti del secolo, quando contro la rivolta dei Paesi Bassi si impose l'offensiva del duca d'Alba. Anversa fu tappa principale per quasi tutti i 'nuovi cristiani' in fuga dal Portogallo dopo l'introduzione nel paese del tribunale dell'Inquisizione; in realtà considerati a torto o a ragione 'ebrei nascosti', ebrei che avevano subito il battesimo, ma che si sentivano cristiani solo superficialmente, e quando le condizioni lo avessero consentito rientravano formalmente nel giudaismo, o si dimostravano inclini a farlo.

Vediamo più da vicino due fra queste città che possiamo definire luoghi di accoglienza, entrambe ai margini orientali dell'Europa cinquecentesca: Cracovia, capitale del regno di Polonia, e Ragusa, capitale della minuscola repubblica di San Biagio.

2. Cracovia

La capitale del regno di Polonia era un antico snodo commerciale che traeva forza dal retaggio del suo passato medievale, e conservava una certa rilevanza posta com'era all'incrocio di due grandi vie commerciali: quella in direzione est-ovest che collegava la Russia meridionale e la Germania, e quella che, a partire da Cracovia, saliva verso il nord lungo il corso della Vistola sino a Danzica, aprendo al commercio d'Ungheria la via del Baltico. Era al tempo stesso un qualificato centro culturale e sede di un'università di reputazione internazionale per l'antica e celebrata tradizione che poteva vantare negli studi di astronomia e di arti liberali. Fondata da Casimiro III detto il Grande nel 1364, l'università di Cracovia era stata la seconda dell'Europa centrale dopo quella di Praga (1348). Erasmo da Rotterdam aveva sulle sponde della Vistola ammiratori che gli rendevano omaggio con doni di valore; ricchi mercanti o polacchi illustri che in gioventù avevano studiato in università occidentali, specialmente a Padova o a Bologna, come il vescovo di Cracovia e influentissimo vice cancelliere del regno Piotr Tomicki, e tutti cercavano di procurarsi i libri del celebre umanista e di corrispondere con lui. Bella per i molti edifici che gareggiavano con la dimora reale nel castello di Wawel, all'inizio del secolo XVI Cracovia si faceva italiana per il nuovo stile che si ricercava nell'arte e a corte. Ne dava la misura, di quella straordinaria passione che tutti prendeva

per le belle cose che arrivavano dalla penisola, la cappella di Sigismondo, il mausoleo eretto fra il 1515 e il 1533 per il re Sigismondo il Vecchio nella cattedrale, perfetto esempio di alta architettura rinascimentale a nord delle Alpi.

A partire dal luteranesimo degli anni venti le diverse confessioni protestanti si erano diffuse con notevole rapidità nel regno di Polonia e nel granducato di Lituania, senza incontrare troppe resistenze. In breve vi conobbero una precoce fortuna i più radicali fermenti ereticali. A favorire l'affermarsi delle nuove idee, molto contribuiva la precedente non omogeneità dal punto di vista religioso della confederazione polono-lituana che aveva al suo interno minoranze come ebrei e mussulmani, e soprattutto la tradizione dell'unione personale della Polonia con la Lituania in cui un pluralismo confessionale faceva convivere cattolici e ortodossi; unione che fu di nuovo confermata a Lublino nel 1569. A Cracovia le nuove idee presero subito piede fra i molti mercanti stranieri che la città ospitava, allora in gran parte tedeschi. Specialmente di Norimberga, città solidamente luterana fin dal 1525, con cui la capitale polacca aveva stretti legami dal punto di vista sia economico sia artistico, come sta a ricordarci lo splendido altare ligneo di fine Quattrocento del norimberghese Veit Stoss nella chiesa di Santa Maria sulla piazza del Mercato. Fu a partire dalla metà del secolo che presero ad arrivare a Cracovia in numero via via crescente i mercanti italiani, in genere non direttamente dall'Italia, ma proprio da Norimberga. Si costituì allora una ricca e dinamica colonia mercantile a decisa impronta toscana che riuscì a scalzare le posizioni un tempo dominanti dei norimberghesi, e i suoi più importanti rappresentanti andarono a insediarsi nei bei palazzi intorno alla centralissima grande piazza del Mercato.

L'avvento al trono di Sigismondo Augusto, nel 1548, suscitava grandi speranze fra i riformati, e ne troviamo eco nelle dediche a lui rivolte di opere sia di Giovanni Calvino sia dell'umanista piemontese Celio Secondo Curione. Il giovane sovrano, figlio di una principessa italiana, Bona Sforza, andata in sposa a Sigismondo il Vecchio nel 1518, sembrava ben disposto verso le nuove idee religiose, e a corte godeva di solido prestigio un personaggio come Francesco Lismanini, padre provinciale dei francescani e confessore personale della regina madre, presto orientato verso la Riforma. Sarà poi questo italiano di origine greca ad adoperarsi per la diffusione in Polonia degli scritti di Bernardino Ochino, il celebre predicatore senese fuggito dall'Italia nel 1542, e del *De amplitudine beati regni Dei dialogi* (1554) di Celio Secondo Curione. Le condizioni politiche della confederazione polono-lituana, e in particolare l'urgenza avvertita dal sovrano di far riconoscere la validità del suo matrimonio con la nobile lituana Barbara Radziwiłł, da lui amata sopra ogni cosa e sposata dopo la morte della prima moglie Elisabetta d'Asburgo (1545) nonostante l'assoluta contrarietà manifestata da Bona, in realtà non tardarono a portare Sigi-

smondo Augusto a promettere al primate di Polonia di lottare contro la Riforma.

La pacifica convivenza fra i seguaci delle diverse Chiese e sette si manifestava in tutta la sua ampiezza nella capitale del regno, e anche gli italiani che vi si erano stabiliti per esercitare la mercatura non rimasero per lo più estranei al dibattito religioso quale andava sviluppandosi in tutta la sua varietà. Dal punto di vista confessionale quella comunità ebbe un profilo assai variegato, accogliendo le posizioni più eterogenee fino alle più radicali degli antitrinitari e degli anabattisti.

La colonia mercantile italiana a Cracovia non fu mai strutturata in vere e proprie 'nazioni', come avveniva invece a Lione e ad Anversa dove la 'nazione' fiorentina e la 'nazione' lucchese rappresentavano ufficialmente i mercanti delle due città toscane. Non così nella capitale polacca; tuttavia quella comunità, raccolta intorno alla confraternita ad essa intitolata nella chiesa di San Francesco, ove nella cappella degli Italiani si celebravano battesimi, matrimoni e funerali, alimentò un forte sentimento di appartenenza fra i suoi membri. Un moto di condivisione che si estendeva agli esuli che vi arrivavano *religionis causa* dopo aver peregrinato per mezza Europa, che andava ben oltre quella diffusa solidarietà che aggregava sotto ogni cielo connazionali lontani dalla patria. In qualche modo, chi arrivava sulle sponde della Vistola, non di rado dopo un lungo e faticoso viaggio pieno di traversie, poteva contare da subito su un ambiente ospitale e per più aspetti familiare, che valeva ad attenuare le non poche difficoltà del primo impatto con la nuova realtà.

Dopo la condanna al rogo del medico spagnolo antitrinitario Michele Serveto, eseguita a Ginevra nell'ottobre del 1553, e l'espulsione di Bernardino Ochino da Zurigo alla fine del 1563, era inevitabile che la Svizzera non fosse più vista da quanti sul terreno religioso dissentivano dalle Chiese ufficiali come una regione per loro sicura. Per gli eretici italiani non rimanevano da quelle parti, a così breve distanza dall'Italia, luoghi dove essi si potessero fermare e ritrovare per riannodare i fili di un acceso dibattito se non la tollerante Basilea, pur con qualche cautela, e i Grigioni, con maggiore libertà di movimento. Occorreva dunque cercare nuove destinazioni dove aver modo di vivere senza essere perseguitati, e ancor più poter diffondere le proprie idee attraverso la pratica del confronto con chi aveva posizioni diverse. Meta privilegiata della seconda generazione degli irrequieti esuli italiani divenne così la remota Polonia, dove essi ebbero un ruolo decisivo nello sviluppo dell'antitrinitarismo; una terra d'asilo che raggiungevano mettendosi su quelle rotte di lunga distanza che, da un capo all'altro del continente, erano le medesime dei ricchi traffici internazionali.

Il primo a dirigere i riformatori italiani verso la Polonia, dopo che apparve evidente che nelle città svizzere non si poteva più vivere liberamen-

te professando le proprie idee, fu Lelio Sozzini. Vi giunse nel 1551, quando la Polonia in occidente era ancora poco meno che *terra incognita*, e dopo quel primo soggiorno fu di nuovo a Cracovia nel 1558-1559. Ad uno spiritualista radicale come Bernardino Ochino non rimaneva che andare in quella direzione dopo che fu cacciato senz'appello da Zurigo nel dicembre del 1563, ormai un vegliardo carico di anni e di acciacchi. A Cracovia arrivò, costretto a partirsì da Ginevra per i contrasti con Calvino, Giorgio Biandrata, originario di quel marchesato di Saluzzo che fu negli anni trenta del Cinquecento un vero e proprio focolaio di eresia. Fu protetto dal Lismanini che egli, medico rinomato, ebbe in cura per una grave forma di epilessia; acquistò grande stima fra i nobili polacchi ed esercitò una notevole influenza nel processo di radicalizzazione in senso antitrinitario della Chiesa riformata della *Polonia minor*. Da lì sarebbe partito alla volta di un paese, la Transilvania, che conosceva la più ampia tolleranza religiosa, e vi divenne archiatra di corte. Mentre era in Polonia lo raggiungeva il nobile piemontese Giampaolo Alciati, un antitrinitario già passato da Ginevra e amicissimo del Biandrata, e con l'Alciati probabilmente viaggiava il cosentino Valentino Gentile. Ed altri ancora furono a Cracovia, di cui nel frattempo si era diffusa la fama che la accreditava come una sorta di *asylum haereticorum*. Agostino Doni vi arrivò nel 1582 dopo aver lasciato Basilea, e aver soggiornato a Breslavia (Wrocław), in Slesia, presso il diplomatico imperiale Andrea Dudith, un personaggio che fu vicino a molti degli eretici italiani che capitarono da quelle parti. Sostarono a Cracovia negli anni ottanta un eretico radicale come Francesco Pucci, che poté contare sulla solidarietà del più ricco mercante fiorentino sulla piazza che gli aprì le porte di casa sua, e l'antitrinitario Marcello Squarcialupi, pure lui medico come il Biandrata. Infine la capitale polacca accolse il nipote di Lelio Sozzini, Fausto, che fu il fondatore del socinianesimo e divenne il capo dell'*Ecclesia minor* riformata, o Chiesa dei Fratelli polacchi.

Sulle orme dello zio, da cui lo separavano solamente quattordici anni (Lelio era nato nel 1525 e Fausto nel 1539), e di cui alla morte nel 1562 ebbe cura di raccogliere tutte le carte, Fausto si lasciò attrarre dal dibattito più radicale della Riforma, e dopo qualche anno di peregrinazioni fra le città svizzere trovava la sua definitiva sistemazione a Cracovia. Morì nel 1604 poco lontano, nel villaggio di Lusławice dove si era ritirato dopo aver subito un'aggressione da parte di fanatici cattolici. In pieno Seicento, al tempo di Ladislao IV Vasa, dalla Polonia pienamente ricattolicizzata le idee sociniane passarono in Olanda e si diffusero poi in Europa, divenendo un elemento significativo del pensiero moderno. La tolleranza religiosa nella sua elaborazione concettuale reca l'impronta del pensiero di Lelio e, più ancora, di quello del nipote Fausto.

3. Ragusa (Dubrovnik)

La secolare repubblica di San Biagio, per la sua funzione di snodo fra la cristianità e il mondo ottomano, fra basso Medioevo e prima età moderna era un dinamico e prospero centro di traffici e faceva registrare un intenso movimento di uomini, di merci e di denaro. La capitale, nonostante la modesta dimensione demografica e territoriale della città e dello Stato raguseo, era una tappa fondamentale su uno dei percorsi commerciali più battuti del secolo XVI. Quello che partiva da Anversa, e ancora prima da Londra, e tagliando in diagonale il continente arrivava ad Ancona, per proseguire attraverso l'Adriatico, via Ragusa, fino a Costantinopoli. Era la via principale per i flussi commerciali da e per il Levante. La via dei tessuti, pannine e sete, da ovest ad est, e la via del cuoio e della cera, ma pure di un particolare bene di lusso come i tappeti, da est ad ovest. Se da un lato la repubblica ragusea era volta verso l'interno, dove le strade romane dei Balcani, lungo cui viaggiavano le carovane di muli e di cammelli, portavano a Costantinopoli, dall'altro era proiettata sul mare e manteneva relazioni assai strette con i maggiori centri urbani della costa adriatica, e soprattutto con Ancona. La città dorica era il più importante centro commerciale e il porto di maggior rilievo dello Stato pontificio lungo la costa adriatica; già sede di floridi traffici, a partire dai primi inizi del secolo XVI conobbe un ulteriore incremento del suo giro d'affari grazie al notevole afflusso di mercanti e banchieri stranieri.

In questo itinerario, fra Anversa e Ancona si inserì nel cuore del Cinquecento per circa un quarto di secolo la tappa di Ferrara, in coincidenza con gli anni di Ercole II che rappresentarono per la città estense una stagione di grande vitalità; dal 1534, quando il duca successe al padre Alfonso I, alla sua morte nel 1559. Merita appena ricordare che quelli furono anche gli anni in cui la corte della duchessa Renata di Francia, la secondogenita di Luigi XII di inclinazione calvinista, attirava nella capitale estense dissidenti di ogni credo che ricevevano da lei aiuti in varia forma. Sulla rotta Anversa-Ferrara-Ancona si misero gli ebrei scacciati d'Europa per raggiungere nel più tollerante impero ottomano Costantinopoli, Salonicco o Smirne, sostando per poco o molto tempo a Ragusa, dove nel 1546 fu istituito un ghetto in quella parte, centralissima, della città dove ancora oggi si trovano la via detta *Žudioska* (ebraica) e la sinagoga. Fra essi personaggi illustri come Amato Lusitano, uomo di grande cultura e medico al suo tempo molto rinomato, che aveva studiato nella famosa università spagnola di Salamanca e poteva vantare pazienti di gran nome, e una donna di singolare intelligenza, forza e perseveranza come Beatrice de Luna vedova Mendes.

João Rodrigues de Castelo Branco, più noto con il nome latino di Amatus Lusitanus (Amato Lusitano), fu la figura più insigne della nazione

portoghese a Ferrara, ove giunse da Anversa. Nei suoi spostamenti italiani, da Ferrara, da Venezia – ove fu chiamato a curare il potente ambasciatore imperiale don Diego Hurtado de Mendoza – , da Pesaro, Amato Lusitano teneva d'occhio il vivace centro mercantile sull'altra sponda dell'Adriatico; ne era attratto, e infine vi si trasferì nel 1556. Non vi rimase a lungo, poiché presto passò da lì a Salonico ove morì di peste nel 1568. Dovette provare un sentimento di riconoscenza per la città che lo aveva accolto con favore, e di cui neppure a lui sfuggiva come la principale caratteristica fosse costituita dal fatto che tutti vi si davano alla mercatura. La faceva entrare in una sua opera medica che ebbe grande successo, *Curationum medicinalium [...] Centuriæ*, pubblicata più volte in Italia, a Firenze e a Venezia, e fuori. La sesta centuria è dedicata all'analisi dei casi attinenti a persone di qualità da lui assistite a Ragusa, elencati a uno a uno.

Seguiva il percorso Anversa-Ferrara-Ragusa, sostando più o meno a lungo in ciascuna di queste tre città, anche un figura femminile di spicco come Beatrice de Luna. Rimasta vedova a soli ventisei anni di Francesco Mendes, che era stato il capo indiscusso della comunità portoghese ad Anversa, colei che per molti fu 'la Señora' ebbe parte nella gestione della grande azienda bancaria e mercantile dei Mendes. Dopo Anversa, visse per qualche tempo in Italia, a Venezia e soprattutto a Ferrara, per raggiungere poi Ragusa ove sostò brevemente sulla via di Costantinopoli. Giunta nella città di San Biagio con un ricco seguito di collaboratori e servitori, Beatrice Mendes, *alias* Gracia Nasi, ottenne di potervi restare per sei mesi e le venne concesso di stabilirsi fuori dal ghetto, probabilmente in una dimora situata nei pressi della porta di Ploče, l'area immediatamente a sud delle mura cittadine.

A Ragusa trascorse alcuni anni anche Nascimbene Nascimbeni, un maestro di scuola ferrarese noto come il più antico ed eminente seguace dell'arcieretico Giorgio Siculo. Vi andò per insegnarvi retorica, coinvolto dal letterato friulano Giovan Battista Amalteo, che già esercitava il suo magistero a Ragusa ed era stato spedito a Venezia in missione ufficiale. Sembra che all'inizio il prete umanista, che alla fine di ottobre del 1560 insegnava a Reggio Emilia, si mostrasse alquanto restio ad accettare la proposta di trasferirsi tanto lontano, e provasse a contrattare il salario per ricavarne qualche vantaggio, ma doveva avere il suo peso, nel fargli prendere la decisione di partire, il fatto che proprio mentre si svolgevano le trattative fosse chiamato a rievocare suoi trascorsi ereticali nella setta del Siculo dinanzi a fra Camillo Campeggi, l'inquisitore dello Stato estense. Nel gennaio del 1561 firmava quella che era la sua seconda abiura, dopo la prima firmata nel 1551, e poco dopo doveva imbarcarsi. Un viaggio non pienamente di libera scelta, ma propiziato da una confortevole sistemazione nella nuova città: negli anni sessanta don Nascimbeni fu a Ragusa lo stimato rettore del locale pubblico ginnasio ospitato nel palazzo Sponza, ri-

tenuto il più bello e il più importante dopo quello dei Rettori. Nel 1570, o forse poco prima, dovette rientrare in fretta e furia a Venezia per difendersi davanti all'Inquisizione romana.

Nelle animate città dei traffici e dei commerci, dove si incontravano uomini che venivano da mondi lontani fra loro e diversi quasi in tutto, se dal punto di vista delle pratiche commerciali si realizzava un processo pragmatico di sincretismo e di contaminazione, volto a moderare il rigore della tradizione italiana del 'mercante perfetto' con esperienze di altra provenienza, non vi è dubbio che dal punto di vista religioso si attuasse di fatto una sorta di larga tolleranza che assicurava spazi di libertà certamente più ampi rispetto ad altri contesti.

Le opportunità di incontri inattesi e la fitta trama di relazioni che alimentavano le dinamiche degli affari nell'Europa cinquecentesca dilatavano a dismisura il cerchio delle conoscenze e dei contatti là dove maggiormente si concentrava l'addensamento umano, con la sostenuta circolazione degli uomini, dei beni e delle idee, e tutto ciò poteva favorire all'occorrenza chi si fosse trovato costretto a cercare altrove un suo *modus vivendi*. In seguito, altre città avrebbero esercitato una potente forza di attrazione, richiamando a sé uomini d'affari e uomini di pensiero, nonché ogni viaggiatore mosso da curiosità.

BIBLIOGRAFIA

- D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, Sansoni - The Newberry Library, Firenze-Chicago 1970
- D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, ora in Id., *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Einaudi, Torino 1992
- K. Friedrich, B. M. Pendzich (a cura di), *Citizenship and Identity in a Multi-national Commonwealth. Poland-Lithuania in Context, 1550-1772*, Brill, Leiden, Boston 2009
- R. Gascon, *Grand commerce et vie urbaine au XVI^e siècle. Lyon et ses marchands (environs de 1520-environs de 1580)*, Mouton - Sevpen, Paris-La Haye 1971, 2 voll.
- B. Krekić, *Dubrovnik: A Mediterranean Urban Society, 1300-1600*, Variorum, Aldershot 1997
- G. Marnef, *Antwerp in the Age of Reformation. Underground Protestantism in a Commercial Metropolis, 1550-1577*, The Johns Hopkins University Press, Baltimore and London 1996
- R. Mazzei, *Itinera mercatorum. Circolazione di uomini e beni nell'Europa centro-orientale: 1550-1650*, Pacini Fazzi, Lucca 1999
- *Per terra e per acqua. Viaggi e viaggiatori nell'Europa moderna*, Carocci, Roma 2013

- M. Moroni, *L'impero di San Biagio. Ragusa e i commerci balcanici dopo la conquista turca (1521-1620)*, il Mulino, Bologna 2011
- R. Seferović, *Foreign Teacher and Humanist: Nascimbene Nascimbeni on Rhetoric in Dubrovnik*, «Dubrovnik Annals», 14, 2010, pp. 99-141

LA CULTURA ILLUMINISTICA E L'ISLAM

Rolando Minuti

Il tema dei rapporti tra cultura illuministica e Islam comporta una delimitazione di campo che risulta necessaria al fine di circoscriverne l'ambito problematico. Affrontare i vari aspetti del confronto con l'Islam, infatti, implica una serie di fattori che escono in larga parte dai confini della storia intellettuale pura e che investono giudizi, comportamenti, pratiche sociali e culturali che sono proprie del rapporto complesso tra identità e appartenenze diverse, tali da produrre varie forme di ricezione e reazione che determinano uno scenario problematico molto più vasto e articolato di quanto i tradizionali metodi di indagine della storia intellettuale consentano di cogliere. Risulta pertanto opportuno, ai fini dell'analisi, distinguere questi due versanti, che comportano metodologie e tipologie di fonti diverse, pur mantenendo ferma la consapevolezza che tale distinzione non debba mai tradursi nella costituzione di ambiti rigidamente separati e che i rapporti tra cultura 'alta' e forme più vaste e articolate della ricezione e della rappresentazione ai livelli più estesi della cultura collettiva costituiscono un dato oggettivo e costante, aprendo uno scenario suggestivo di indagini sulle varie forme della mediazione culturale, nei vari contesti culturali e geografici del mondo europeo, in merito alle quali ritengo che la ricerca meriti ancora di essere sviluppata in modo adeguato.

Ai termini della storia intellettuale dunque ci si limiterà nelle pagine che seguono, cercando di rilevare, attraverso esempi significativi, alcuni mutamenti interpretativi nella lettura dell'Islam e della sua storia che emergono nella cultura europea lungo l'arco temporale che va dalla fase della 'crisi della coscienza europea' – per utilizzare la felice formula coniata da Paul Hazard – all'epoca dell'emergenza, tra la seconda metà '700 e i primi decenni del secolo successivo, di forme più energiche e aggressive di espansione degli stati europei, che hanno incidenza diretta in particolare nei confronti del mondo islamico. All'interno della cornice composita della cultura illuministica europea, dunque, si cercherà di cogliere l'emergenza di significative variazioni di accento nel giudizio sull'Islam e soprattutto di uno spostamento dei termini interpretativi nei confronti della religione, le istituzioni, la società musulmana.

Si tratta di mutamenti che nella letteratura critica, sicuramente molto ampia, che riguarda il rapporto tra Islam ed Europa in età moderna, talora sono stati letti in modo che non ci appare corretto, come affermazione chiara di un filoislamismo diffuso, di una propensione favorevole al mondo

musulmano che la cultura illuministica – in polemica netta con le tradizionali rappresentazioni del mondo islamico radicate nella tradizione cristiana – avrebbe esplicitamente manifestato. Espressa in questi termini tale lettura costituisce infatti una forzatura e una semplificazione eccessiva, rispetto alla quale sono necessarie molte precisazioni e cautele.

È opportuno peraltro rilevare un dato generale apparentemente ovvio – senza necessariamente ricorrere a categorie interpretative divenute celebri, come quella relativa all'‘orientalismo’ proposta da Edward Said – , ossia come il ‘discorso’ sull'Islam nella cultura europea non si traduca mai in esercizio asettico di indagine storico-filosofica o di riflessione culturale. Esso implica sistematicamente, non solo per il XIX e XX secolo, ma anche per le fasi precedenti della storia europea, valenze politiche e ideologiche che risultano varie e diversificate ma che sono sempre rilevanti; gli scenari della conflittualità tra Islam e occidente, che il mondo a noi contemporaneo ci propone in modo spesso drammatico, ne offrono testimonianze evidenti, che incidono direttamente in ricostruzioni storiche e interpretazioni diffuse soprattutto a livelli di cultura collettiva, attraverso forme di mediazione di vario genere. Ciò non costituisce di per sé un dato negativo o inquinante del lavoro storico – costituendo anzi spesso un attivatore fecondo di interrogativi e indagini – ma in ogni modo esprime una dimensione del problema delle interpretazioni e rappresentazioni del mondo islamico che occorre rilevare con chiarezza, anche perché può indurre a conclusioni fuorvianti rispetto a quello che un'indagine più attenta di testi, documenti, contesti culturali, consente di rilevare.

Se dunque la presentazione di un Settecento filoislamico, e di un illuminismo filoislamico in particolare, costituisce di fatto una lettura limitativa, nel corso del XVIII secolo, e all'interno della cultura illuministica in particolare, emergono significativi spostamenti di accento e di giudizio sui quali è utile fermare l'attenzione. Per farlo, sinteticamente e mediante esempi significativi, può risultare efficace iniziare, potremmo dire, dalla fine – pur ponendo come problematica e discutibile la tesi di un ‘tramonto dell'illuminismo’ e di una periodizzazione dei Lumi che si conclude con l'epoca rivoluzionaria; tesi che meriterebbe di essere affrontata in modi più distesi e approfonditi, ben oltre i limiti del presente contributo – , ossia da un'opera celeberrima prodotta durante la fase più calda degli anni della rivoluzione in Francia.

Nell'*Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* che Condorcet redasse alla macchia, tra luglio e ottobre 1793, e che fu pubblicata postuma nell'anno III della repubblica – opera di cui solo molto recentemente disponiamo di un'edizione critica, che documenta il grande lavoro e i molti materiali che in essa confluirono – la parte dedicata all'Islam non è in effetti quantitativamente molto estesa. Ma ciò risponde al carattere generale di uno scritto che non intendeva affatto essere una

sintesi della storia universale e dei suoi eventi, ma la delineazione, appunto, dei tratti salienti della storia dell'*esprit*; storia della genesi e delle vicende della coscienza critica, della cultura liberata dai pregiudizi, dal pregiudizio ecclesiastico soprattutto, potremmo tradurre in sintesi estrema. Si trattava di una breve storia dell'umanità, a partire dalla chiave di lettura accennata, che imponeva di affrontarla, come scrive Condorcet, come l'«*histoire d'un peuple unique*», da cui deriva un'idea di *civilisation* intesa come processo unitario, che vede, sviluppi, ritardi e accelerazioni, arresti e riprese, ma che non concepisce una dimensione plurale della civiltà; la *civilisation* per Condorcet, come peraltro per larga parte degli autori dell'illuminismo, è infatti un concetto singolare, e l'idea di una pluralità di percorsi di inciviltamento è assai più incerta e frammentaria, emergendo con chiarezza solo in altri contesti e in fasi successive della storia intellettuale europea.

L'Islam dunque compare nell'*Esquisse* di Condorcet nella cornice della «VI epoca», epoca di decadenza profonda e di crisi generale, epoca «*désastreuse*» in cui la barbarie dell'Occidente altomedievale si unisce ad una lapidaria rappresentazione dell'Oriente, complessivamente inteso, che esprime una stasi, una paralisi nel cammino della civiltà; un'immagine su cui già nei capitoli precedenti Condorcet aveva posto l'attenzione, ancora una volta in termini sintetici e non analitici. La «*honteuse immobilité de l'Asie*» è dunque già un paradigma quando arriviamo a questa fase della storia umana, e di questa immobilità il principale responsabile è indicato con chiarezza : si tratta della forza della superstizione, del dispotismo dell'opinione religiosa e del dominio di una casta che su questa ha edificato il suo potere. Alle spalle di questa lettura, estremamente sommaria e che non vede alcuna variazione per l'intero mondo asiatico, stanno sicuramente testi importanti della riflessione settecentesca; basti pensare in particolare a Boulanger e alle *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, opera pubblicata postuma nel 1761, in cui la nozione di teocrazia come nucleo autentico e formidabile che poteva spiegare la genesi e la permanenza del dispotismo orientale era proposta con grande vigore.

Ci si potrebbe dunque attendere che l'Islam, come espressione di una compenetrazione forte tra religione e istituzioni, e di un fanatismo aggressivo che ne sarebbe derivato, si collochi armonicamente in questo quadro di decadenza della civiltà e di barbarie; e ricordiamo, solo per inciso, come l'opposizione all'autorità ecclesiastica in tutte le sue forme sia uno dei tratti costanti e più forti del pensiero di Condorcet. Ma non è così, ed è questo il punto che, per il nostro tema, merita attenzione.

Maometto di fatto emerge in queste pagine non come l'impostore, il fanatico astuto e animato da interessi personali, come molte precedenti rappresentazioni avevano disegnato, ma come il costruttore di una nuova identità collettiva. Emerge in altri termini il talento di Maometto, fatto di entusiasmo e insieme di «*politique profonde*», ed il progetto di costruire

una nazione sulla base degli elementi frammentati e conflittuali quali risultavano dalla storia delle comunità arabe precedenti. Al tempo stesso emerge il progetto di una religione purificata, sorta sui resti dell'antico culto idolatra; il tentativo in altri termini di far evolvere la superstizione verso forme che – se teniamo presente tutto il precedente dibattito deista sulla natura e i contenuti della religione – appaiono come un passo avanti verso una nozione di divinità più vicina a quelli che sono, per le premesse sensistiche e materialistiche del pensiero di Condorcet, i connotati comuni della psicologia umana. Tutto questo, che sintetizza vari elementi emersi nell'alveo della cultura illuministica, rappresenta poi la base per una sorta di conseguenza non prestabilita nella storia dell'incivilimento: cioè la nuova religione di Maometto, e la nuova identità collettiva che questa produce, è in grado di dar vita ad una valorizzazione del carattere nazionale arabo, di esaltare l'attenzione per le scienze e le lettere, di determinare insomma un'autentica rinascita di civiltà. Di fatto la cultura araba è in grado di recepire i tesori, altrimenti destinati alla dispersione, della filosofia greca – la Grecia essendo per Condorcet un paradigma assoluto di civiltà – e soprattutto il pensiero aristotelico; in grado di conservarli e di valorizzarli, per trasmetterli poi di nuovo all'Occidente costituendo un agente importante della sua rinascita. Questo processo, sociale, religioso, culturale, è dunque funzionale alla ripresa del cammino della civiltà in Occidente e ai progressi dello spirito umano; non serve tuttavia alla ricomposizione di un cammino unitario, perché molto presto nel mondo islamico si sviluppano ancora i germi maligni dell'autorità ecclesiastica e l'intreccio perverso tra religione e istituzioni manifesta tutti i suoi tratti negativi con l'affermazione di un dispotismo formidabile.

Maometto si mostra dunque non con il volto dell'impostore e del fanatico, ma del legislatore, e la costruzione di un'identità collettiva nuova risulta un elemento centrale per il giudizio sul suo ruolo nel quadro della storia universale e della *civilisation*. Accennavo prima al fatto che questo giudizio può essere inteso come una sintesi di posizioni che troviamo variamente documentate nell'ambito della cultura illuministica, da Montesquieu a Voltaire, a Turgot allo stesso Rousseau, con cui direttamente Condorcet polemizza ma dal quale riprende anche molte importanti sollecitazioni. Al tempo stesso, la mutuazione da parte della cultura illuministica di elementi di conoscenza elaborati nel contesto della ricerca erudita non deve essere trascurata. Anche da questo punto di vista una considerazione metodologica risulta necessaria, in quanto la contrapposizione tra ambito dell'erudizione e ambito della storia filosofica, talvolta presentata in termini netti – avvalorando in modo immediato un giudizio riconducibile, per citare un riferimento particolarmente importante, a Voltaire –, risulta assai meno rigida di quanto i testi della cultura settecentesca ci dimostrino, e la stessa immagine di un declino dell'erudizione nel corso del Settecento, a

fronte di un impetuoso decollo della storia filosofica, è almeno, riteniamo, discutibile. La considerazione non sufficientemente attenta del ruolo dei mediatori-traduttori, divulgatori, pubblicisti, su cui il fronte della ricerca dovrebbe aprirsi in modo più esteso e approfondito – ha sicuramente svolto un ruolo rilevante da questo punto di vista.

Prendiamo ad esempio il caso di un autore che dal punto di vista dei progressi della conoscenza sull'Islam diede sicuramente contributi importanti, ossia Adrian Reeland, l'erudito di Utrecht che pur essendo morto in età ancora giovane, nel 1718, già si era distinto come una delle più rilevanti personalità dell'erudizione orientalistica del suo tempo. Il *De religione mohammedica*, che Reeland pubblicò per la prima volta nel 1705, può essere in effetti inteso come la testimonianza di un nuovo orientamento dal punto di vista dell'attenzione erudita al mondo islamico. In questo testo era infatti esplicitamente richiamata la necessità di uscire dall'uso dell'argomento islamico in funzione ideologica e polemica – dai termini quindi che avevano fortemente segnato la sua presenza in particolare nel quadro delle controversie tra cattolici e protestanti, ma anche in ambito di 'libero pensiero' – per volgersi ad uno studio diretto e attento dei documenti; ed è opportuno almeno accennare al fatto che in Reeland questa sollecitazione, che investiva anche altri ambiti dello studio del mondo orientale, era alla base di una metodologia che andava oltre la documentazione testuale, e si allargava non solo all'ambito della linguistica comparativa, ma anche a quello della geografia storica, dell'archeologica biblica, dello studio comparato delle religioni.

Lo studio dell'Islam – dei suoi fondamenti dottrinali e della sua prima storia – si rivelava a Reeland, attraverso l'esame della tradizione critica cinque-seicentesca, assai carente, mettendo soprattutto in luce deficienze gravi dal punto di vista delle competenze linguistiche, che producevano la ripetizione di immagini stereotipate di Maometto e la riproduzione di errori e giudizi infondati. Da ciò derivano le critiche molto dure nei confronti, ad esempio, di Bibliander – che pure aveva introdotto sollecitazioni nuove nell'attenzione per l'Islam ma che non conosceva l'arabo; da qui le accuse alla traduzione francese del *Corano* di André Du Ryer, o le critiche nei confronti di Humphrey Prideaux, l'arabista di Oxford che aveva prodotto un'opera celebre su Maometto; da qui – ed è molto significativo per un autore molto legato alla cultura protestante – l'apprezzamento aperto e documentato per la traduzione latina del cattolico Lodovico Marracci, nonostante anche in Marracci le ragioni della polemica e dell'apologetica fossero forti, ma che emergevano soprattutto nel *Prodromus* della traduzione, mentre il testo e il commento risultavano per Reeland eccellenti. Un'opera dunque, quella di Reeland, assai importante ma anche estremamente difficile anche per un pubblico mediamente colto, dove lunghi passi in arabo, ebraico e greco si mescolavano al testo latino; per questo un

intelligente e prolifico pubblicista ugonotto, David Durand, decise a realizzarne una traduzione-adattamento francese – con ampi interventi personali – che con il titolo *La religion des mahométans* ebbe un'assai più vasta circolazione nella cultura europea del primo Settecento.

Reeland documenta dunque un'evoluzione nell'attenzione alle fonti primarie che investe direttamente lo studio della storia musulmana ed i giudizi che ne derivano; evoluzione, occorre subito sottolineare, che non riguarda solo l'ambito protestante, ma che riguarda anche l'ambito cattolico – abbiamo citato Marracci, ma dovremmo almeno ricordare Barthélemy d'Herbelot, l'autore della grande *Bibliothèque Orientale* – e si estende anche all'ambito più sensibile a posizione eterodosse o deistiche, com'è il caso soprattutto della fondamentale edizione inglese del *Corano* che George Sale pubblicò nel 1734, con un'importante introduzione storica che ebbe larghissima circolazione, costituendo un punto di riferimento chiaro e diretto per gli autori appartenenti alla variegata cornice della cultura illuministica, da Gibbon a Voltaire, a molti altri.

Il risultato era una conoscenza meno sommaria e conseguentemente, come si accennava, un diverso orientamento del giudizio. Non dimentichiamo, pur non intendendo minimamente approfondire un versante che richiederebbe una trattazione molto più estesa, il ruolo che a questo proposito svolse la letteratura di viaggio, in grado di offrire immagini e riflessioni spesso in netto contrasto con l'immagine stereotipata e a volte caricaturale che del mondo islamico la letteratura apologetica cristiana produceva; pensiamo soltanto ai *Voyages* di Jean Chardin e a quanto, ad esempio, in essi si poteva leggere in merito alla tolleranza religiosa praticata nella Persia sciita, così come a molti altri testi che descrivevano usanze civili e pratiche religiose in diverse aree dell'Impero Ottomano sunnita. Si tratta di un materiale documentario complesso ed eterogeneo, che entra in modo stabile nella biblioteca degli illuministi – dei grandi autori come di coloro che a livelli più umili pure partecipavano alle tensioni culturali e civili che sono proprie dell'identità illuministica – anche in virtù, come accennato, di compilazioni e opere generali prodotte dallo straordinario cantiere editoriale settecentesco.

Di questo mutamento di prospettiva Voltaire sicuramente fu partecipe. Nei suoi scritti il tema islamico emerge precocemente in una celebre opera tragica, *Le fanatisme, ou Mahomet le prophète*, scritta nel 1736 e rappresentata per la prima volta nel 1741, che è un atto di accusa aperta contro il fanatismo religioso e che assume come esemplare la storia del profeta per un attacco diretto, di fatto, contro le istituzioni ecclesiastiche cattoliche. La dedica, peraltro del tutto ironica, a Benedetto XIV, non impedì certo che questo testo fosse più volte censurato.

La critica voltairiana all'Islam in questo testo risulta del tutto coerente con l'attacco alle grandi religioni monoteistiche, produttrici di supersti-

zione, di violenza e di intolleranza, ma il complessivo discorso voltairiano sulla storia musulmana non si limiterà a questo versante. Quando arriverà a scrivere l'*Essai sur les moeurs* – la prima versione dell'opera, del 1753, aveva il titolo di *Abrégé de l'histoire universelle depuis Charlemagne jusques à Charle- quint*; il titolo *Essai sur les moeurs* compare per la prima volta nel 1756 – il giudizio infatti cambia sensibilmente. Qui Maometto non è più soltanto il 'fanatico', ma è soprattutto il 'politico', che usa lo strumento della religione per un fine che mira alla costruzione di una nuova identità collettiva. Ne risulta un ritratto che riscatta la figura di Maometto da molte tradizionali accuse e invettive proprie della tradizione cristiana – Maometto era uomo colto, per esempio, e non un ignorante; e non era mosso dal desiderio di costruire un nuovo sistema religioso solo per il soddisfacimento della propria ambizione, e via dicendo –, ma soprattutto determina un giudizio sul *Corano* che ne mette in risalto il valore di testo normativo dal punto di vista civile e politico, e non solo di documento religioso; un'opera in cui si potevano rilevare elementi di umanità, di solidarietà e tolleranza che meritavano, per il Voltaire dell'*Essai sur les moeurs*, di essere colti. È pur vero, riconosce Voltaire, che la prima affermazione dell'Islam avvenne con le armi; ma ciò era dovuto a ragioni ed esigenze contingenti, perché in seguito la vita concreta delle comunità islamiche si era rivelata pacifica, ordinata e tollerante. «Il poco che ho detto – scrive Voltaire nel cap. VII dell'*Essai*, dedicato al *Corano* e alla legge musulmana – smentisce tutto ciò che i nostri storici, i nostri retori e i nostri pregiudizi ci dicono, ma la verità deve combatterli. Restiamo sempre fermi a questa verità storica: il legislatore dei musulmani, uomo potente e terribile, istituì i suoi dogmi con il coraggio e con le armi; tuttavia la sua religione divenne mite e tollerante». E qui si avanza immediatamente il confronto scandaloso con la storia del cristianesimo, ed emerge la contraddizione bruciante tra la storia delle istituzioni ecclesiastiche ed il messaggio evangelico: «Il divino istitutore del cristianesimo, vivendo in pace e in umiltà, predicò il perdono delle offese, ma i nostri furori hanno fatto della sua religione, santa e dolce, la più intollerante di tutte, e la più barbara». E su questa linea Voltaire rimane, fino al *Traité sur la tolérance* del 1763, in cui il riferimento all'Impero Ottomano e alla Persia – così come all'intero mondo asiatico – era proposto come esemplare dal punto di vista della tolleranza delle posizioni religiose diverse, e la denuncia delle grandi religioni monoteistiche e della storia del cristianesimo in particolare, emergeva con particolare vigore.

Possiamo rilevare, a questo proposito, come lo scandalo determinato dal confronto tra tolleranza musulmana – testimoniata da molte relazioni di viaggiatori ma anche evidenziata da una lettura più attenta del testo coranico – fosse già presente, ad esempio, nel *Dictionnaire historique et critique* di Pierre Bayle (voce «Mahomet»), e che questo costituisca un aspetto interessante del rapporto Bayle-Voltaire, sul quale la letteratura critica ha più

volte fermato l'attenzione. Ma la rilevanza e la pervasività della nuova lettura proposta da Voltaire nell'*Essai sur les Moeurs*, e soprattutto la collocazione di questo confronto e delle sue valenze polemiche – che pure rimangono evidenti nel testo voltairiano – all'interno di un quadro interpretativo che metteva al centro la storia della società e dei costumi, ebbero sicuramente un rilievo particolarmente forte nella cultura storiografica illuministica. È ad esempio interessante osservare, da questo punto di vista, il mutamento nella presentazione e nel giudizio sull'Islam che interviene tra la voce «Alcoran» dell'*Encyclopédie* (I, 1751) e la voce «Mahomet» (IX, 1765), che risente innegabilmente del contributo voltairiano, passando da un'immagine tutta negativa del fanatismo religioso, violento e barbaro, dei musulmani, alla presentazione di un Maometto legislatore e all'accento sulla costruzione di un nuovo organismo civile e politico in cui i tratti della tolleranza risultavano evidenziati.

Ed ancora Voltaire sarà un punto di riferimento importante – anche se spesso criticato e in genere citato con note di insofferenza, relative soprattutto allo stile argomentativo – nella *History of the Decline and Fall of the Roman empire* di Edward Gibbon, che dedicherà ampio spazio alla storia della società e delle istituzioni arabe e dove l'attenzione al ruolo storico di Maometto sarà segnata da grande equilibrio, fondata su una ricognizione documentaria ampia e sorretta dai contributi più recenti e importanti prodotti a questo riguardo (in particolare, come si accennava, della nuova versione del *Corano* e dell'importante introduzione di George Sale). Anche in questi casi lo spostamento di accento è rilevante. Uno spostamento di accento che possiamo riassumere ponendo al centro il passaggio da una problematica centrata sui contenuti della religione, sui termini della compatibilità o della insanabile contrapposizione tra religioni e appartenenze diverse – che estende al mondo islamico tensioni che sono proprie del dibattito sulla religione e la tolleranza nell'Europea cinque-seicentesca – ad un orizzonte di interrogativi che guarda soprattutto alle forme della trasformazione della società, delle istituzioni, della legislazione e che osserva il problema religioso eminentemente in funzione di questi problemi.

Appare chiaro allora come le tensioni che derivano dalle dinamiche sociali e politiche dell'Europa settecentesca – in Francia, in particolare, e soprattutto tra gli anni '50 e gli anni '80, ma certamente non solo in questo contesto – producano nuovi interrogativi che si traducono in una diversa proposizione di problemi anche il relazione al mondo islamico. Penso che in questo quadro debba essere cercata e si possa trovare una risposta l'esigenza di cogliere la specificità di una riflessione illuministica sull'Islam, piuttosto che nella ricerca di termini che possano ricondurre al filoislamismo, che propongono spesso letture anacronistiche.

Sicuramente, se interroghiamo i testi illuministici alla ricerca di gradi maggiori o minori di filoislamismo, Montesquieu, per portare un altro

esempio – un esempio peraltro centrale – non si pone assolutamente sul versante della simpatia per l'Islam. La sua condanna radicale del mondo musulmano – dove il dispotismo trova un complemento perfetto nella religione – non ha incertezze e non ci pone sicuramente di fronte ai mutamenti di giudizio che ci propone Voltaire. Ma se ci poniamo come interrogativo il mutamento del quadro problematico che dalla religione in sé – contenuti dottrinali, compatibilità di appartenenze religiose diverse, libertà di culto e di coscienza – passa alle forme di trasformazione della società, dell'economia e della politica come problema primario, allora l'importanza di Montesquieu, anche da questo punto di vista, appare assai rilevante. Montesquieu stabilisce infatti con chiarezza la definizione dell'ambito pertinente l'analisi della politica in termini distinti da quello proprio della religione o della teologia, ed affronta dichiaratamente il fenomeno religioso unicamente in funzione di quanto può incidere sull'ordinamento della società e delle istituzioni. Pertanto, anche nella rilettura dell'Islam che abbiamo visto emergere in Voltaire e che si esprime nelle opere di Gibbon ed altri, fino alle sintetiche ma significative formulazioni di Condorcet, possiamo individuare in Montesquieu non una voce atipica e separata – fino ad essere intesa, con il suo antiislamismo *outré*, tradizionalista – ma una premessa metodologica e un punto di partenza problematico, di cui peraltro tutti gli autori citati ebbero chiara consapevolezza. In parte Montesquieu stesso rileva e applica, anche all'Islam, questa premessa metodologica, quando scrive, per esempio (*Esprit des Lois*, V, 14) che nella religione dei Turchi vi sono aspetti che possono attenuare gli effetti del dispotismo; o quando sottolinea (*ibid.*, XXIV, 17) la funzione positiva che la religione di Maometto ebbe per l'attenuazione dei conflitti interni al mondo arabo; o infine, soprattutto, quanto ricorda (*ibid.*, XII, 29) la funzione stabilizzatrice svolta dai codici religiosi nelle diverse aree del dispotismo orientale. Si tratta certamente di osservazioni frammentarie, che non sono sviluppate al punto da intaccare il modello che Montesquieu ha già stabilito – sin dai tempi delle *Lettres Persanes* (1721) – e che non intende alterare, ossia la piena complementarietà tra dispotismo e Islam, da cui deriva un giudizio sistematicamente negativo. Di fatto, anche se queste notazioni non intaccano il giudizio – e sorvoliamo, a questo proposito, sui problemi che pone l'architettura logica dell'*Esprit des Lois* –, sono rivelatrici degli effetti di un metodo che non guarda in primo luogo ai contenuti dottrinali, ma agli effetti sociali e politici della religione, ed intende esplicitamente leggere la religione, Islam compreso, unicamente da questo punto di vista.

Metto in evidenza questo punto perché se ci volgiamo a testi che più direttamente ed esplicitamente attaccarono Montesquieu in merito al giudizio sull'Islam, opponendo l'Oriente reale ad un dispotismo orientale inteso come immaginario e non corrispondente alla realtà oggettiva, e mettendo in luce gli aspetti regolativi anche delle società e degli stati mu-

sulmani, a partire da una rilettura del *Corano*, possiamo chiaramente cogliere come ciò avvenga sulla base di un'osservazione dei meccanismi di funzionamento delle istituzioni e di uno spostamento forte sul versante della società e della politica rispetto ai contenuti dottrinali; aspetti che possiamo legittimamente leggere come non contrastanti rispetto alle premesse metodologiche formulate da Montesquieu. Mi riferisco per esempio ad Abraham Hyacinthe Anquetil-Duperron (*Legislation orientale*, 1778), che rilesse l'intero mondo 'orientale', compreso l'Islam, per smontare la nozione stessa di dispotismo orientale sulla base dell'evidenza documentaria, e che propose una lettura delle società islamiche che evidenziava l'esatto contrario dell'arbitrio, mettendo in primo piano, invece, il governo della legge; o a James Porter (*Observations on the Religion, Law, Government and Manners of the Turks*, 1768) che qualche anno prima era arrivato, da premesse e obiettivi diversi, a conclusioni simili. Ci si oppose, duramente e senza concessioni, al giudizio di Montesquieu, ma la sua lezione metodologica mostrava sicuramente, a mio parere, di essersi diffusa e radicata, e di aver prodotto risultati anche opposti rispetto al giudizio di Montesquieu stesso.

Nei due esempi appena citati l'esito che potremmo definire filoislamico si evidenzia contro il chiaro giudizio antiislamico di Montesquieu. In altri autori tuttavia avviene il contrario, ed è lo stesso l'esame diretto delle società e delle istituzioni islamiche che produce e conferma un forte atteggiamento antiislamico. È il caso, per esempio, di Volney e del *Voyage en Egypte et en Syrie* (1787), dove la rappresentazione devastante delle conseguenze economiche e sociali del sistema islamico è esibita con toni molto forti. Si potrebbe certamente concludere, in linea con una consolidata tradizione critica, che tutto questo costituisce la premessa ideologica del colonialismo del primo '800, espressione di un 'orientalismo' coloniale e aggressivo che accompagna la spedizione d'Egitto e si afferma stabilmente nei decenni successivi. Eppure, anche questa sarebbe una lettura affrettata. Per portare un ultimo esempio, a questo proposito, proprio negli anni della conquista francese dell'Algeria (1830) un autore come Jean Charles Léonard de Sismondi, che si occupa molto anche di problema coloniale e che alla storia musulmana dedica attenzione soprattutto nell'*Histoire de la chute de l'empire romain et du déclin de la civilisation de l'an 250 à l'an 1000* (1835), riprende i temi e l'orientamento che abbiamo riscontrato in autori appartenenti alla cultura illuministica, a proposito della genialità di Maometto legislatore, del suo ruolo di edificatore di una nuova identità nazionale dove prima si avevano comunità frammentate e conflittuali, della necessità soprattutto di separare la valutazione sui primi tempi della storia musulmana dai suoi esiti successivi e di non vedere il dispotismo come portato naturale del mondo musulmano; e questo costituiva la premessa per un discorso sull'atteggiamento corretto che le potenze europee avrebbero

dovuto tenere rispetto alle comunità islamiche, distinte da governi predatori e tiranni che non andavano confusi sommariamente con l'Islam. È solo un cenno, che ci porterebbe lontano – molte sono le articolazioni dell'ideologia coloniale del primo Ottocento di fronte al mondo musulmano – e che lascio immediatamente sullo sfondo, richiamandolo solo per mettere in evidenza come la storia intellettuale del discorso sull'Islam offra anche in questa fase articolazioni, oscillazioni e complessità molto maggiori rispetto a generalizzazioni schematiche.

Per concludere, riprendendo il problema che avevamo avanzato in apertura, a mio parere per cogliere il connotato proprio della riflessione illuministica sull'Islam occorre andare oltre i termini proposti dalla contrapposizione antiislamismo – filoislamismo; occorre piuttosto vedere la specificità e la novità dell'approccio illuministico in uno spostamento forte e progressivo della riflessione verso problemi che pongono al centro non più o, per alcuni autori, non solo il problema dei contenuti dottrinali e della conflittualità religiosa, ma piuttosto la società, le istituzioni e la politica, di cui la religione è intesa – coerentemente con le premesse laiche condivise dalla cultura illuministica – come componente rilevante, da indagare nelle sue origini storiche e nei suoi effetti concreti per la vita delle società e dei sistemi politici. Per questo l'importanza di Montesquieu è tanto rilevante, anche per coloro che ne furono avversari o contestatori diretti.

Questo spostamento di attenzione, che assume caratteri pervasivi soprattutto nella seconda metà del '700, estendendosi a versanti che possono anche non essere inclusi nel quadro canonico della cultura illuministica – è il caso ad esempio di Anquetil-Duperron –, è in grado di produrre tanto atteggiamenti antiislamici quanto filoislamici, che spesso risultano provocatori e mirano al richiamo di una responsabilità civilizzatrice delle istituzioni europee usando esempi e comparazioni ardite.

La diversa attenzione al problema della società, dell'economia e della politica, ed il diverso approccio alla storia, che avvia tentativi di ridefinizione complessiva delle forme evolutive dell'organizzazione sociale e politica su scala universale – pensiamo alla genesi della teoria dei quattro stadi, che matura in parte in ambito francese ma soprattutto nel contesto della scuola storico-filosofica scozzese tardo-settecentesca – costituisce anche una nuova premessa per l'indagine sul mondo islamico ed un fondamento importante per gli orientamenti della storia sociale e della storiografia del primo '800. In questo dunque mi pare si debba trovare uno specifico contributo illuministico alla storia del mondo islamico e su questo terreno, sulle sue articolazioni e sui suoi esiti – pur mantenendoci in un quadro di storia intellettuale, qual è quello al quale ho inteso limitare l'attenzione – le indagini da svolgere e gli approfondimenti della ricerca ritengo che siano ancora numerosi e in grado di produrre risultati interessanti.

BIBLIOGRAFIA

- N. A. Boulanger, *Recherches sur l'origine du despotisme oriental*, s.l.n.d., 1761
- D. Carnoy, *Représentations de l'Islam dans la France du XVIIe siècle*, L'Harmattan, Paris 1998
- Condorcet, *Tableau historique des progrès de l'esprit humain. Projets, Esquisse, Fragments et Notes*, sous la direction de J.-P. Schandeler et P. Crépel, INED, Paris 2004
- E. Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, edited, with an introduction and appendices, by D. Womersley, The Penguin Press, Allen Lane 1994, 3 voll.
- A. Gunny, *Images of Islam in Eighteenth-Century Writings*, Grey Seal, London 1996
- P. Hazard, *La crise de la conscience européenne*, Fayard, Paris 1961 (ed. orig. 1935)
- A. Hourani, *Islam in European Thought*, Cambridge Univ. Press, Cambridge 1992
- H. Laurens, *Les origines intellectuelles de l'expédition d'Égypte. L'Orientalisme Islamisant en France (1698-1798)*, Isis, Istanbul-Paris 1987
- B. Lewis, *Islam and the West*, Oxford Univ. Press, Oxford 1994
- R. Minuti, *L'immagine dell'Islam nel Settecento. Note sulla traduzione francese del De religione Mohammedica di Adriaan Reeland*, «Studi settecenteschi», 25-26, 2005-2006, pp. 23-45
- *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo '700*, Firenze, Olschki, 2006
- *L'image de l'Islam dans les œuvres historiques de Sismondi*, in *Actes du colloque international Le groupe de Coppet et l'histoire (VIIIe Colloque de Coppet, Château de Coppet 6-8 juillet 2006)*, *Annales Benjamin Constant*, 31-32, 2007, pp. 367-393
- *L'Orient dans le Tableau de Condorcet. Notes des lectures*, in B. Binoche (a cura di), *Nouvelles Lectures du Tableau historique de Condorcet*, Presses de l'Université Laval, Québec 2010, pp. 171-198
- Montesquieu, *De l'Esprit des Lois*, édition de R. Derathé, Garnier, Paris 1973, 2 voll.
- S. Neami, *L'Islam au siècle des Lumières*, L'Harmattan, Paris 2003
- A. Reeland, *La religion des Mahometans, exposée par leurs propres Docteurs ecc.*, Isaac Vaillant, La Haye 1721; I ed., *De religione Mohammedica libri duo*, G. Broedelet, Utrecht 1705
- M. Rodinson, *La fascination de l'Islam*, Maspero, Paris 1980
- E. Said, *Orientalism*, Routledge & Kegan Paul, London 1978
- J. C. L. de Sismondi, *Histoire de la chute de l'empire romain et du déclin de la civilisation de l'an 250 à l'an 1000*, Treuttel et Würtz, Paris 1835, 2. voll.

- A.Thomson, *L'Europe des Lumières et le monde musulman. Une alterité ambiguë*, in G. Abbattista, R. Minuti (a cura di), *Le problème de l'altérité dans la culture européenne aux XVIIIe et XIXe siècles: anthropologie, politique et religion*, Napoli, Bibliopolis 2006, pp. 259-280
- C.-F. de Chasseboeuf de Volney, *Voyage en Syrie et en Egypte, pendant les années 1783, 1784, et 1785*, Volland et Desenne, Paris 1787, 2 voll.
- Voltaire, *Essai sur les moeurs et l'esprit des nations*, Introduction, bibliographie, relevé de variantes, notes et index par R. Pomeau, Garnier, Paris 1963, 2 voll. (trad. it. Club del Libro, Milano 1966-67, 4 voll.)

LONDRA COME CENTRO DI ACCOGLIENZA
DEI PROTESTANTI STRANIERI
NELLA PRIMA ETÀ MODERNA

Stefano Villani

1. La presenza straniera a Londra durante il regno di Enrico VIII

Londra nella prima età moderna – a partire dal regno di Edoardo VI, salito sul trono nel 1547 – fu un importante centro dell’immigrazione protestante in fuga dalle persecuzioni nei paesi cattolici e, come in altri centri internazionali che accolsero esuli *religionis causa*, ben presto gli emigranti stranieri presenti nella capitale dettero vita a delle Chiese nazionali. Queste Chiese divennero a Londra il punto di riferimento della crescente immigrazione dai Paesi Bassi, sia dei nederlandesi che dei valloni e, successivamente, degli ugonotti francesi che si stabilirono in Inghilterra a decine di migliaia (soprattutto nella seconda ondata migratoria degli anni Ottanta del ’600).

Lo studio delle Chiese straniere londinesi come organizzazioni di assistenza spirituale e di sostegno politico ed economico è interessante sia dal punto di vista della storia religiosa che da quello della storia sociale. Dal punto di vista religioso si tratta infatti di microcosmi che hanno un rapporto dinamico con il mondo che li circonda, talvolta anche conflittuale. Questa dimensione strettamente religiosa non esaurisce però l’interesse che hanno le Chiese straniere di Londra. Anche grazie alla loro presenza la città rappresentò un originale laboratorio per esperienze di alterità. Si trattava infatti di istituzioni che, di contro alle ricorrenti pulsioni xenofobe nella cittadinanza di Londra, giocarono un ruolo determinante per attirare l’immigrazione di lavoratori specializzati nel paese, soprattutto nell’ambito della tessitura ma non solo (Carlo Mario Cipolla in un suo libretto sull’industria degli orologi nella prima età moderna – *Le macchine del tempo. L’orologio e la società (1300-1700)* – ha scritto pagine illuminanti sull’importanza che anche in questo campo portarono in Inghilterra gli esuli ugonotti).

Prima di prendere in esame la storia della nascita e dello sviluppo delle Chiese straniere londinesi è però opportuno dare un rapido sguardo alla presenza forestiera in Inghilterra prima della Riforma.

Londra fu un centro di attrazione per gli stranieri sin dal tardo medioevo. Una delle strade più famose della City di Londra, Lombard street, col suo nome, segnala l’importanza storica della presenza degli italiani settentrionali nella capitale inglese che in quella strada avevano le loro botteghe

artigiane e, soprattutto, i loro banchi di cambio e di pegno. Presto il termine *lombards* andò ad indicare metaforicamente i banchieri dato che, soprattutto dopo l'espulsione degli ebrei nel 1290, i servizi finanziari vennero in larga parte offerti dagli italiani che costituirono nel tempo una sorte di 'aristocrazia finanziaria'. A loro si aggiunsero poi gli immigrati dei Paesi Bassi e della Germania settentrionale, che vennero conosciuti col nome di *Doche*. Questi, in prevalenza mercati anseatici, si stabilirono sulla riva settentrionale del Tamigi, non lontano dal ponte di Londra. Il loro quartier generale era lo *Steelyard* nel Dowgate Ward (che si trova dove oggi è stata edificata la stazione ferroviaria di Cannon Street), un'area recintata dove i mercanti anseatici avevano le loro abitazioni, i loro magazzini sul fiume e il luogo del peso (*Steelyard*, dal tedesco *Stalhof*, vuol per l'appunto dire «stadera»).

Nei primi decenni del '500 i mercanti stranieri controllavano circa metà delle esportazioni di Londra e godevano praticamente il monopolio su certi prodotti per le importazioni. Quella dei mercanti era dunque di una categoria visibile e influente anche se minoritaria dal punto di vista strettamente numerico, dato che la grande maggioranza degli stranieri viveva di artigianato. I fiamminghi erano in massima parte tessitori dato che il governo, nel tentativo di migliorare la qualità dei tessuti inglesi ne aveva favorito l'immigrazione per sviluppare anche in Inghilterra le nuove tecniche sviluppatesi sul continente. Altre attività artigianali in cui eccellevano gli stranieri erano la lavorazione del cuoio, l'artigianato dei cappelli di feltro, la produzione della birra. Inizialmente furono stranieri anche gli stampatori.

La preminenza economica delle comunità straniere tardo-medievali portò a periodici scoppi di violenza contro la loro presenza. Durante la rivolta di Wat Tyler nel 1381 vennero uccise dozzine di fiamminghi. La più famosa sommossa contro gli stranieri fu quella dell'*Evil May Day* del 1517, quando nella notte del 30 aprile un migliaio di giovani – in massima parte lavoratori poveri, apprendisti, operai a giornata e barcaioli – raccoltisi intorno alla cattedrale di San Paolo iniziò una vera e propria caccia allo straniero muovendo nella parte est della città, devastando e saccheggiando quello che trovavano sulla loro strada. Ristabilita la calma nei giorni successivi vennero arrestate centinaia di persone e una decina di quanti avevano partecipato ai tumulti venne giustiziata. Come conseguenza di queste agitazioni xenofobe vennero approvati alcuni statuti che regolamentavano la presenza straniera a Londra. Fu così che nel 1523, nel 1529 e nel 1540 si ribadì che solo quegli stranieri che avessero deciso di vivere permanentemente in Inghilterra, mutando il loro *status* di cittadinanza, avrebbero potuto godere di diritti analoghi a chi era nato in Inghilterra. È estremamente significativo che si escludesse di conceder agli stranieri, in quanto stranieri, condizioni affini a quelle degli inglesi ma che si decidesse di concedere loro privilegi su base personale, proprio al fine di depoten-

ziare eventuali pulsioni xenofobe. I due modi con cui si poteva mutare il proprio *status* di cittadinanza, con un Atto di naturalizzazione (*Act of Naturalization*) o con delle Lettere di cittadinanza (*Letters of Denization*), erano infatti concessi a singoli individui. Il primo, attraverso un atto del parlamento, dava allo straniero uno *status* del tutto identico a chi era nato nel paese, il secondo, acquistato attraverso una lettera patente del sovrano concedeva i privilegi a partire dalla data della concessione. I *denizens* – che potremmo forse tradurre come residenti permanenti – erano una figura intermedia a mezzo tra gli stranieri e i cittadini nati nel paese (nel '700 il giurista William Blackstone scriveva per l'appunto «A denizen is a kind of middle state, between an alien and a natural-born subject, and partakes of both»): potevano infatti acquistare terre, fare gli artigiani, tenere negozio, ma, ad esempio, dovevano continuare a pagare le tasse degli stranieri e non godevano di diritti politici, non potendo diventare membri del parlamento o ricoprire uffici civili o militari (il loro *status* era dunque, per molti aspetti, simile alla *civitas sine suffragio* dei romani). La via scelta per tentare di arginare i conflitti xenofobi fu dunque quella di fare concessioni privilegi a singoli individui piuttosto che dar vita a rappresentanze per le comunità forestiere come in passato era stato fatto con i mercanti anseatici, che pure continuarono a godere dei loro privilegi sino al 1598. Come logica conseguenza furono in molti gli stranieri che chiesero e ottennero lo status di *denizen*: nel regno di Enrico VIII circa un migliaio.

È ovviamente assai difficile stimare la consistenza delle comunità straniere di Londra e la loro percentuale sulla popolazione complessiva. Come abbiamo detto gli stranieri dovevano pagare una tassa speciale. Nel 1485 la pagarono in 1.600, mentre nel 1541 furono 2.500. Questi numeri vanno però presi con molta prudenza dato che contando i gruppi privilegiati che erano esentanti (come i mercanti anseatici) e quanti eludevano la tasse, si può ipotizzare il numero vada più che raddoppiato. Si andrebbe quindi da un minimo di circa 3 mila stranieri presenti a Londra all'inizio del '500 a circa 5-6 mila alla fine del regno di Enrico VIII, che costituirebbero una percentuale tra il 5 e l'8% della popolazione. Erano localizzati in aree ben precise della città. Vivevano sulla riva sud del Tamigi, a Southwark, non lontano dalla Torre, nella parrocchia di St. Katherine, e a Westminster: «Tottenham has turned French» era un luogo comune già dall'inizio del regno di Enrico VIII.

2. L'emigrazione protestante e la fondazione delle Chiese straniere sotto Edoardo VI

La morte di Enrico VIII nel gennaio 1547 e l'avvento sul trono inglese di Edoardo VI segnò l'adesione alla Riforma dell'Inghilterra. L'arcivescovo di Canterbury Thomas Cranmer invitò i teologi protestanti stranieri a sta-

bilirsi in Inghilterra in modo che dal confronto con la loro dottrina si potesse elaborare la teologia e l'organizzazione della Chiesa d'Inghilterra, fino a quel momento solo scismatica. L'appello veniva al momento giusto dato che nel continente i protestanti erano in gravi difficoltà e questi inaspettati progressi della causa riformata in Inghilterra erano un barlume di luce in un contesto sempre più complicato per il protestantesimo internazionale.

Uno dei primi teologi continentali ad accettare l'invito del primate di Canterbury fu il senese Bernardino Ochino. Nell'aprile di quell'anno la lega di Smalcalda venne sconfitta a Mühlberg da Carlo V, e Ochino costretto a lasciare Augusta dove si era stabilito, riparò in Inghilterra. Fu lui che nel dicembre 1548 per primo si impegnò a trovare un pastore per la comunità protestante di lingua tedesca di Londra. Su circa cinquemila tedeschi e nederlandesi presenti in città la congregazione protestante contava tra i 600 e gli 800 membri. Significativamente si chiedeva in maniera esplicita che il pastore parlasse il linguaggio del Brabante, a segnalare che la gran parte di questi protestanti venivano più dai Paesi Bassi che dalla Germania.

Quindi nell'estate del 1549 con la nascita di questa congregazione protestante fiamminga a Londra si costituì la prima delle Chiese straniere nella capitale inglese. Ad essa fece seguito, alla fine del 1549, la nascita di una comunità francofona di valloni. Entrambe le congregazioni vennero formalmente riconosciute come un'unica Chiesa degli stranieri il 24 luglio del 1550 con una patente regia di Edoardo VI a capo della quale il re, contestualmente, nominava in qualità di sovrintendente il polacco Jan Łaski (o *John a Lasco*, come venne anglicizzato il suo nome). Łaski era un importante teologo che, prete cattolico e nipote dell'arcivescovo primate di Polonia, aveva aderito alla Riforma nella seconda metà degli anni '30. Il re concesse come luogo di culto per le due congregazioni Austin Friars, la Chiesa risalente al XIV secolo dell'ex convento degli agostiniani soppresso nel 1538 che per le sue dimensioni – era la più grande Chiesa monastica d'Inghilterra – veniva chiamata la Westminster Abbey della City. A Łaski venne concesso un generoso salario e vennero nominati due ministri per la congregazione di lingua francese e due per quella di lingua olandese. Da tempo nell'*establishment* religioso e politico inglese si era diffuso il timore per la presenza di radicali nelle comunità straniere ed è possibile ipotizzare che proprio per contrastarli si fosse deciso di creare una struttura formale di controllo della predicazione. Durante il regno di Enrico VIII correva infatti la voce che tanti degli sconfitti di Münster si fossero rifugiati a Londra e spesso nelle retate anti-anabattiste degli anni '30 molti di loro provenivano dai Paesi Bassi (nel 1538 vennero bruciati come eretici quattro olandesi e altri due subirono la stessa sorte nel 1540).

Oltre alle istanze di disciplinamento anti-anabattista a cui abbiamo accennato è possibile che una delle ragioni della fondazione di questa Chie-

sa straniera fosse legata al fatto che Cranmer, allora impegnato nel progetto di riforma della Chiesa d'Inghilterra, volesse proporre al paese come modello le Chiese riformate del continente. Alla Chiesa degli stranieri venne concessa, non senza superare alcune resistenze degli ecclesiastici più conservatori, un'ampia autonomia dato che si stabilì che non dovesse far parte della gerarchia della Chiesa d'Inghilterra e che fosse al di fuori della giurisdizione del vescovo di Londra, dovendo rispondere solo al re e all'arcivescovo di Canterbury. Questa autonomia liturgica fu spesso occasione di polemiche e già nell'ottobre del 1550 si tentò di imporre alla Chiesa di Austin Friars di seguire le pratiche anglicane per battesimo ed eucaristia, suscitando un risentito intervento del Lasco. Questi nel 1551 pubblicò una confessione di fede – il *Compendium doctrinae* – di impianto riformato a cui fece seguito, nel 1555 la *Forma ac ratio* in cui si esponeva la liturgia utilizzata dalle Chiese straniere.

Fin da subito si pensò che la coabitazione di nederlandesi e valloni nello stesso edificio avrebbe potuto essere ingenerare conflitti e pertanto si ritenne opportuno trovare per i fedeli di lingua francese un altro luogo di culto. Venne così presa in affitto la cappella dell'ex-ospedale di St. Anthony in Threadneedle Street (il contratto venne firmato il 16 ottobre del 1650), il cui costo venne condiviso tra le due comunità.

Proprio in contemporanea alla fondazione delle due congregazioni straniere – olandese ad Austin Friars e francese a St. Anthony – il clima nei confronti degli stranieri si era fatto difficile. L'Inghilterra stava attraversando un periodo di difficoltà economiche e come spesso capita questo alimentava tra i settori della popolazione più esposti alla crisi sentimenti xenofobi. L'istituzione della Chiesa straniera voleva anche proteggere gli stranieri, sia dal punto di vista simbolico che da quello materiale, e spesso i ministri delle Chiese straniere intervennero presso la corona per difendere gli interessi dei loro fedeli.

A conferma del ruolo centrale di questa istituzione a Lasco venne riconosciuto una posizione importante nella vita religiosa inglese come dimostra il fatto che nel 1552, unico straniero insieme a Pietro Martire Vermigli, venne incluso nella commissione di 32 persone che dovevano rivedere il *Book of Common Prayer* del 1549 (la nuova versione del testo liturgico anglicano venne pubblicata nel 1552).

L'unico registro della congregazione olandese giunto sino a noi per quegli anni contiene 489 nomi ma è molto lacunoso e probabilmente il numero dei fedeli olandesi era almeno il doppio (in un suo rapporto l'ambasciatore spagnolo disse esplicitamente di aver visto un migliaio di persone a Austin Friars). Questo elenco ci può però dire qualcosa sulla composizione della Chiesa. Se il nucleo centrale dei suoi membri era costituito dagli emigrati per ragioni religiose, ad essa aderirono anche persone che risiedevano a Londra da tempo ed erano dunque giunti prima della svolta religiosa del regno di Edoardo VI. Questi ultimi erano tra i membri

più ricchi della Chiesa, essendo parte importante del commercio londinese, specialmente di tessuti e scarpe. La maggior parte di loro viveva in Southwark – il quartiere londinese a sud del Tamigi – e nella parte est. Vi erano poi alcuni stampatori mentre, apparentemente, mancavano del tutto i bottai che pure costituivano una larga percentuale degli stranieri di Londra (nella prima età moderna si beveva moltissima birra anche per sfuggire alle infezioni che si potevano prendere bevendo l'acqua sporca). Il fatto che i bottai fossero lavoratori assai poco qualificati, che vivevano relativamente isolati dal resto della comunità straniera, è probabilmente indicativo del fatto che attorno alla Chiesa protestante si raccogliessero in effetti gli elementi più vitali dell'emigrazione olandese e francese: sia i rifugiati *religionis causa* che i lavoratori qualificati che erano giunti in Inghilterra per diffondere le nuove tecnologie in quel paese. Oltre a olandesi e francesi poi, sin dal novembre del 1550, Michelangelo Florio iniziò a raccogliere intorno a sé gli esuli italiani che per motivi di religione avevano trovato rifugio in Inghilterra. Florio nel frontespizio di tutte le sue opere a stampa, si presenta come «fiorentino», ma il termine indica semplicemente un'origine toscana. Nacque ai primi del '500, forse da una famiglia di ebrei convertiti. Fattosi francescano, nel 1541 si avvicinò alle idee della Riforma e fu per questo arrestato nel '48 e condotto nelle carceri dell'Inquisizione a Roma. Torturato, rimase in carcere per più di due anni. Riuscito a scappare fortunatamente, dopo un lungo e tortuoso viaggio, giunse a Londra alla fine del 1550, costituendo in quella città questo primo embrione di una Chiesa protestante italiana.

Le comunità straniere protestanti di Londra subirono un improvviso colpo con l'improvvisa morte di re Edoardo VI il 6 luglio 1553 e l'avvento al trono della sua sorellastra cattolica Maria Tudor, figlia della ripudiata moglie di Enrico VIII Caterina d'Aragona. La regina ristabilì il cattolicesimo in Inghilterra e, poco più di un mese dopo la sua salita al trono, già il 16 agosto 1553 revocò agli stranieri protestanti la libertà di culto di cui avevano goduto sino a quel momento. Questa decisione della sovrana marcò immediatamente la fine dei servizi di Austin Friars e della cappella di Threadneedle street e il 17 settembre Lasco e quasi duecento membri della sua Chiesa lasciarono l'Inghilterra. Altri li seguirono quando in Inghilterra, nel dicembre, venne ufficialmente restaurata la Messa. Infine il 17 febbraio 1554 venne emanato un proclama che imponeva a tutti gli stranieri non naturalizzati di fede protestante di abbandonare il paese. Questo portò a una riduzione drastica della popolazione straniera (ad esempio nel 1559 si registra il 40% meno degli stranieri residenti a Southwark rispetto al 1553). La situazione degli stranieri andò peggiorando progressivamente durante il regno di Maria e nel 1557, quando l'Inghilterra era in guerra con Francia, vennero adottate misure contro i francesi che, contravvenendo il proclama del 1554, erano rimasti nel paese. Congregazioni di protestanti olandesi e francesi esuli dall'Inghilterra si

costituirono in numerose città compresa Emden, Francoforte, Zurigo e Ginevra.

3. *Le Chiese straniere restaurate dell'epoca elisabettiana*

Con la morte di Maria nel novembre del 1558, salì sul trono Elisabetta e il paese tornò al protestantesimo. Nel marzo del 1559 il concistoro della Chiesa in esilio di Emden mandò dei suoi emissari a Londra per negoziare la restaurazione dei privilegi di cui la Chiesa degli stranieri aveva goduto dal 1550. Questi si resero conto immediatamente che sarebbe stato impossibile tornare alla situazione del regno di Edoardo VI. I loro legami col calvinismo ginevrino non li mettevano in buona luce agli occhi della regina. Il principale ministro e consigliere della regina, William Cecil, rifiutò l'idea del ristabilimento delle Chiese come un *corpus incorporatum et politicum* indipendente. Per questo, quando nel febbraio 1560 la Chiesa di Austin Friars tornò agli olandesi, si stabilì che sarebbe spettato al vescovo di Londra nominarne il ministro. La Chiesa francese in Threadneedle street riaprì nell'aprile 1560. Ancora una volta il flusso di stranieri che si recò in Inghilterra sotto la regina Elisabetta suscitò ostilità xenofobe tra gli artigiani e i piccoli commercianti londinesi e ancora una volta le Chiese agirono in difesa degli stranieri protestanti della città. È significativo ad esempio che l'appartenenza alla Chiesa fosse il canale più diretto per ottenere la *denization* (nel dicembre del 1561 acquisirono questo *status* un centinaio di francesi). I primi anni di vita delle ricostituite comunità straniere furono caratterizzati da alcune divisioni interne su questioni di carattere dottrinale, che vennero però presto superate e sia la Chiesa francese che quella olandese conobbero una crescita costante dopo la restaurazione del 1559. Già nel giugno di quell'anno almeno il 15% degli stranieri presenti a Londra erano rifugiati per ragioni di religione. Nel 1561 la Chiesa olandese registrava almeno 700 comunicanti che diventarono circa 2.000 nel 1568 (nello stesso anno la Chiesa francese aveva circa 1800 membri). Ovviamente l'afflusso di esuli era determinato dalle crescenti difficoltà degli ugonotti in Francia, dove nel 1562 erano iniziati quei conflitti passati alla storia come guerre di religione e dei protestanti dei Paesi Bassi dove nel 1568 era iniziato il conflitto che avrebbe poi portato all'indipendenza delle Provincie Unite dalla Spagna. Da entrambi i paesi giunse in Inghilterra un immane numero di emigrati. Per evitare che in questo gran numero di stranieri che si riversavano nelle strade di Londra si nascondessero criminali comuni, si stabilirono delle pratiche di esame rigoroso per chi chiedeva l'adesione alle Chiese, che spesso implicava la presentazione di una lettera di raccomandazione da parte della comunità riformata di provenienza. Quella dei protestanti stranieri a Londra era una comunità caratterizzata da una certa mobilità dato che spesso gli immigrati francesi, anche quelli che giunsero

in Inghilterra dopo la strage di San Bartolomeo del 1572, tendevano a tornare in patria tutte le volte che nell'altalenante situazione delle guerre di religione in Francia si aprivano spazi di tolleranza.

Nel 1565 venne riorganizzata la Chiesa italiana a cui venne concessa la cappella della Compagnia dei Merciai (Mercers' Hall) come luogo di culto, a Cheapside. Si trattava di una piccola comunità (un'ottantina al momento della sua costituzione). Nel 1598 venne proposto ai suoi membri di unirsi alla Chiesa fiamminga o a quella francese. Ricostituita nel gennaio 1609 ebbe una vita, sempre più stentata, sino al suo dissolvimento intorno al 1663.

I concistori delle Chiese esercitarono un'importante opera di disciplinamento sui loro membri intervenendo decisamente contro ubriachezza, gioco e danza (al punto che un olandese arrivò a paragonare il suo concistoro all'Inquisizione spagnola). Altrettanto importante fu l'opera di assistenza nei confronti di poveri, malati e moribondi che contava sulle periodiche collette per i poveri che si raccoglievano in Chiesa ed era spesso favorita dai lasciti testamentari dei membri delle Chiese straniere e talvolta anche di quegli di alcuni stranieri che non ne facevano parte preferendo invece frequentare il culto della loro Chiesa parrocchiale (già negli anni '70 del '500 circa metà della popolazione straniera frequentava le Chiese parrocchiali o nessuna Chiesa invece di quella di appartenenza nazionale).

Nonostante il restringimento dei margini di autonomia dell'epoca elisabettiana, le Chiese protestanti continuarono con il loro culto calvinista a rappresentare un modello alternativo a quello della Chiesa anglicana. Se molti stranieri protestanti preferirono integrarsi alla popolazione inglese e invece che frequentare le loro Chiese straniere preferirono le parrocchie anglicane, poteva capitare che talvolta i puritani si riferissero proprio alle Chiese francese e olandese di Londra come modello esemplare di un culto più puro di quello della Chiesa d'Inghilterra. Si ha notizia di inglesi dissidenti che per questa ragione vollero frequentare le Chiese straniere, con una maggior presenza in quella francese rispetto a quella olandese, sia per ragioni dottrinali che per ragioni linguistiche. Si tratta però di pochi individui dato che, proprio per il significato intrinsecamente eversivo di questa scelta, il governo inglese fu sempre molto rigoroso nello scoraggiare i suoi sudditi da questa scelta. Peraltro l'attenzione delle autorità civili e religiose sulla popolazione straniera di Londra fu sempre molto alta e, per questo, vennero periodicamente promosse delle inchieste che censivano dettagliatamente tutti i forestieri presenti in città (nel 1562 vennero contati 4.534 uomini, donne e bambini stranieri che arrivarono a 7.143 nel 1573, anche se, per varie ragioni, il numero effettivo doveva essere assai superiore).

4. *Gli stranieri a Londra nel XVII e XVIII secolo*

Negli anni Venti del '600, con la ripresa del conflitto tra ugonotti e corona di Francia, una nuova ondata di immigrati francesi giunse a Londra. Un censimento degli stranieri del 1627 mostra una fortissima concentrazione di rifugiati ugonotti a Spitalfields, nella parte est della città. E questa, storicamente, sarà sempre un'area di riferimento per gli immigrati di Londra. Dopo gli ugonotti, nella seconda metà dell'800 sarà area di immigrazione ebraica ed è oggi una delle zone a più alta concentrazione musulmana. Un altro importante insediamento fu quello di Westminster, la cui crescente importanza è segnalata da un'altra inchiesta sulla presenza straniera a Londra del 1639.

Alla vigilia degli anni Quaranta del '600 si assistette a una serie di importanti mutamenti della composizione della Chiesa straniera di Londra. In primo luogo non erano più esclusivamente formate da immigranti di prima generazione. Probabilmente il 40% dei loro membri erano nati in Inghilterra, figli o nipoti degli immigrati originali, che spesso non conoscevano altra lingua che l'inglese. Questo portò, soprattutto nella Chiesa olandese, a un drastico calo dei membri: se al suo picco alla fine degli anni Ottanta del '500 erano circa 2.000 negli anni Quaranta del '600 si dimezzarono. Poi, in virtù del nuovo afflusso di immigranti ugonotti, per la prima volta dal 1550 la Chiesa francese superò nel numero dei membri quella olandese. E infine, all'interno della congregazione di lingua francese i francesi veri e propri divennero la maggioranza di contro ai valloni che sino a quel momento erano stato l'elemento numericamente più rilevante (sino al 1572 i valloni rappresentavano praticamente la totalità dei membri della Chiesa francese).

Gli anni Trenta furono anche anni di crescenti difficoltà di rapporto con le massime autorità religiose inglesi. L'arcivescovo William Laud riteneva che le Chiese straniere fossero dei vivai puritani («nurseries of ill-minded persons to the Church of England») e tentò dunque di porle sotto il suo controllo. I privilegi di cui godevano vennero invece confermati dal *Commonwealth* instaurato dopo la decapitazione di Carlo I, dal Protettorato e dalla monarchia restaurata. Sotto Carlo II tuttavia quando venne concessa ai protestanti francesi una Chiesa a Westminster si impose alla congregazione di usare una traduzione francese del *Book of Common Prayer*, ovvero della liturgia anglicana. Si ebbero così due Chiese francesi: quella calvinista di Threadneedle Street nel East End e quella anglicana della cappella del Savoy Hospital nel West End.

A partire dagli anni Sessanta del '600 la condizione degli ugonotti nella Francia di Luigi XIV si fece sempre più difficile. Nel giro di un ventennio vennero revocate pressoché tutte le concessioni che erano state fatte loro alla fine delle guerre di religione con l'editto di tolleranza emanato a Nantes da Enrico IV nel 1598. Nel 1681 si ricorse alle odiose *dragonades*

inviando nei luoghi abitati dagli ugonotti distaccamenti di dragoni che avevano il compito di molestare e di esercitare violenze di ogni genere contro di loro per indurli ad abiurare la loro fede. Nel 1685 infine l'editto di Nantes venne revocato.

Migliaia di francesi, che vollero mantener fede alla loro religione, scelsero la via dell'esilio. Tra questi è stato stimato che tra i 50 e gli 80 mila francesi si siano recati in Inghilterra (e almeno metà di loro si stabilì a Londra). Molti di loro erano artigiani qualificati ad esempio tessitori e orologiai. Le due Chiese di Threadneedle Street nella City e quella della Savoy, nel West End, divennero i due poli principali della crescente popolazione francese di Londra. Ad esse ne seguirono altre. Molti dei rifugiati si erano stabiliti a Soho, la nuova area edificata a nord di Westminster, e lì la Savoy Chapel aprì una prima Chiesa sorella in Hog Lane. Per l'ancor più grande comunità di Spitalfields nel 1688 venne aperta una Chiesa sorella della Chiesa di Threadneedle Street. Nel 1700 – quando si stima che circa il 5% della popolazione di Londra fosse composta da rifugiati ugonotti – vi erano una decina di Chiese francesi nell'East End, che seguivano tutte la liturgia calvinista, e una dozzina nel West End, metà che seguivano la liturgia anglicana in francese e metà quella calvinista.

Progressivamente però anche il *refuge* ugonotto subì lo stesso processo di assimilazione di cui già abbiamo parlato in riferimento agli olandesi. Un punto di svolta di questa storia è rappresentato dal trattato di Utrecht del 1713, a conclusione della guerra di successione spagnola, quando l'Inghilterra non riuscì ad ottenere alcun mutamento della politica francese nei confronti degli ugonotti. Se fino a quel momento i protestanti francesi che avevano trovato riparo in Inghilterra si erano cullati nell'illusione di un possibile ritorno in patria, da quel momento fu evidente l'inconsistenza di queste speranze. Con il passaggio generazionale, e i numerosi conflitti anglo-francesi i discendenti degli esuli degli anni Ottanta tesero ad enfatizzare la loro appartenenza alla cultura inglese e ad identificarsi nella monarchia inglese. Progressivamente le Chiese francesi chiusero una a una. Nel 1781 un pastore ugonotto in un sermone pronunciato per celebrare i suoi cinquant'anni di ministero a Spitalfields mise in evidenza come i discendenti dei rifugiati non fossero orgogliosi delle loro origini, non condividessero le profonde convinzioni religiose dei loro padri e spesso non parlassero nemmeno il francese. Rilevava come rispetto a mezzo secolo prima le Chiese ugonotte di Londra si fossero ridotte della metà e che altre fossero destinate a chiudere. Si trattava di una facile previsione: nel corso dell'800 le Chiese ugonotte si ridussero a due che confluirono in un'unica istituzione nel 1893 (si tratta del tempio ugonotto di Soho Square, ancora attivo).

Le Chiese straniere ebbero dunque un ruolo assai importante per aiutare gli immigrati, spesso esuli poveri e disperati, a integrarsi nel nuovo paese, non solo per l'opera di assistenza caritatevole, ma anche, banalmente,

perché si trattava di un posto dove potevano parlare la propria lingua. L'opera e di controllo sulla moralità esercitato sui loro membri andava in quella stessa direzione. Le Chiese straniere furono, anche per quest'opera di disciplinamento, un luogo che dava loro dignità, in un contesto spesso ostile, almeno a livello popolare. In questo senso l'importanza delle Chiese straniere andò ben al di là della semplice sfera religiosa in cui tuttavia, ebbero un rilievo autonomo non solo per le intense discussioni teologiche che ne caratterizzarono la vita (e a cui, nelle pagine che precedono, abbiamo fatto solo un cenno fugace) ma anche e soprattutto perché rappresentavano un modello alternativo a quello anglicano, tollerato, se non favorito, dal governo inglese. In questo senso contribuendo, soprattutto dopo la gloriosa rivoluzione di Guglielmo d'Orange, a costruire un modello pluralistico di tolleranza religiosa del tutto peculiare nel contesto europeo.

BIBLIOGRAFIA

- D. Abulafia, *Cittadino e "denizel" mercanti mediterranei a Southampton e a Londra*, in M. Del Treppo (a cura di), *Sistema di rapporti ed elites economiche in Europa (secoli XII-XVII)*, Liguori, Napoli 1994, pp. 273-292
- O. Boersma, A.J. Jelsma, *Unity in Multiformity. The Minutes of the Coetus of London, 1575 and the Consistory Minutes of the Italian Church of London, 1570-1591*, «Publications of the Huguenot Society», 59, 1997
- F. de Schickler, *Les églises du refuge en Angleterre*, Paris, Librairie Fischbacher, 1892
- A. Dunan-Page, *The Religious Culture of the Huguenots, 1660-1750*, Aldershot, Ashgate 2006
- L. Firpo, *La Chiesa italiana di Londra del Cinquecento e i suoi rapporti con Ginevra* (1959) ora in Id., *Scritti sulla Riforma in Italia*, Prismi, Napoli 1996
- N. Goose, L. Luu (a cura di), *Immigrants in Tudor and Early Stuart England*, Sussex Academic Press, Brighton, Portland 2005
- O.P. Grell, *Dutch Calvinists in Early Stuart London. The Dutch Church in Austin Friars (1503-1642)*, Brill, Leiden-New York-København-Köln 1989
- R.D. Gwynn, *Huguenot Heritage. The History and Contribution of the Huguenots in Britain*, Routledge & Kegan Paul, London-New York 1985
- J.H. Hessels, *Ecclesiae Londino-Batavae Archivum*, III, 2 tt., *Epistulae et tractatus cum Reformationis tum ecclesiae Londino-Batavae historiam illustrantes 1523-1874*, Accademia anglo-olandese, Cambridge 1897
- A. Pettegree, *Foreign Protestant Communities in Sixteenth Century London*, Clarendon Press, Oxford-New York 1986
- D.W. Rodgers, *John à Lasco in England*, P. Lang, New York, Bern, Berlin, Frankfurt/M., Paris, Wien 1994
- M.S. Springer, *Restoring Christ's Church: John Lasco and the Forma ac ratio. St. Andrew's Studies in Reformation History*, Ashgate, Aldershot 2007

- R. Vigne, C. Littleton (a cura di), *From Strangers to Citizens: The Integration of Immigrant Communities in Britain, Ireland and Colonial America, 1550-1750*, Sussex Academic Press, London 2001
- S. Villani, *The Italian Protestant Church of London in the Seventeenth Century*, in B. Shaff (a cura di), *Exiles, Emigrés and Intermediaries Anglo-Italian Cultural Transactions*, Rodopi, Amsterdam/New York, NY 2010, pp. 217-236

Fonti essenziali per lo studio della presenza straniera in Inghilterra sono i settanta volumi (*Quarto Series* e *New Series*) e gli annuali «Proceedings of the Huguenot Society of Great Britain and Ireland» editi per iniziativa della *Huguenot Society of London*.

Il sito dei London Metropolitan Archives fornisce una sintesi in ordine cronologico sugli stranieri a Londra:

http://www.learningzone.cityoflondon.gov.uk/schoolmate/City/sm_city_timeline.htm

Sulla Londra della prima età moderna vedi *The Map of Early Modern London-MoEML* mapoflondon.uvic.ca, organizzato da un gruppo di ricerca dell'Università di Victoria (con un'utile sezione sui *London Aliens*).

STRUMENTI
PER LA DIDATTICA E LA RICERCA

1. Brunetto Chiarelli, Renzo Bigazzi, Luca Sineo (a cura di), *Alia: Antropologia di una comunità dell'entroterra siciliano*
2. Vincenzo Cavaliere, Dario Rosini, *Da amministratore a manager. Il dirigente pubblico nella gestione del personale: esperienze a confronto*
3. Carlo Biagini, *Information technology ed automazione del progetto*
4. Cosimo Chiarelli, Walter Pasini (a cura di), Paolo Mantegazza. *Medico, antropologo, viaggiatore*
5. Luca Solari, *Topics in Fluvial and Lagoon Morphodynamics*
6. Salvatore Cesario, Chiara Fredianelli, Alessandro Remorini, *Un pacchetto evidenze based di tecniche cognitivo-comportamentali sui generis*
7. Marco Masseti, *Uomini e (non solo) topi. Gli animali domestici e la fauna antropocora*
8. Simone Margherini (a cura di), *BIL Bibliografia Informatizzata Leopardiana 1815-1999: manuale d'uso ver. 1.0*
9. Paolo Puma, *Disegno dell'architettura. Appunti per la didattica*
10. Antonio Calvani (a cura di), *Innovazione tecnologica e cambiamento dell'università. Verso l'università virtuale*
11. Leonardo Casini, Enrico Marone, Silvio Menghini, *La riforma della Politica Agricola Comunitaria e la filiera olivicolo-olearia italiana*
12. Salvatore Cesario, *L'ultima a dover morire è la speranza. Tentativi di narrativa autobiografica e di "autobiografia assistita"*
13. Alessandro Bertirrotti, *L'uomo, il suono e la musica*
14. Maria Antonietta Rovida, *Palazzi senesi tra '600 e '700. Modelli abitativi e architettura tra tradizione e innovazione*
15. Simone Guercini, Roberto Piovan, *Schemi di negoziato e tecniche di comunicazione per il tessile e abbigliamento*
16. Antonio Calvani, *Technological innovation and change in the university. Moving towards the Virtual University*
17. Paolo Emilio Pecorella, *Tell Barri/Kahat: la campagna del 2000. Relazione preliminare*
18. Marta Chevanne, *Appunti di Patologia Generale. Corso di laurea in Tecniche di Radiologia Medica per Immagini e Radioterapia*
19. Paolo Ventura, *Città e stazione ferroviaria*
20. Nicola Spinosi, *Critica sociale e individuazione*
21. Roberto Ventura (a cura di), *Dalla misurazione dei servizi alla customer satisfaction*
22. Dimitra Babalis (a cura di), *Ecological Design for an Effective Urban Regeneration*
23. Massimo Papini, Debora Tringali (a cura di), *Il pupazzo di garza. L'esperienza della malattia potenzialmente mortale nei bambini e negli adolescenti*
24. Manlio Marchetta, *La progettazione della città portuale. Sperimentazioni didattiche per una nuova Livorno*
25. Fabrizio F.V. Arrigoni, *Note su progetto e metropoli*
26. Leonardo Casini, Enrico Marone, Silvio Menghini, *OCM seminativi: tendenze evolutive e assetto territoriale*
27. Pecorella Paolo Emilio, Raffaella Pierobon Benoit, *Tell Barri/Kahat: la campagna del 2001. Relazione preliminare*
28. Nicola Spinosi, *Wir Kinder. La questione del potere nelle relazioni adulti/bambini*
29. Stefano Cordero di Montezemolo, *I profili finanziari delle società vinicole*
30. Luca Bagnoli, Maurizio Catalano, *Il bilancio sociale degli enti non profit: esperienze toscane*
31. Elena Rotelli, *Il capitolo della cattedrale di Firenze dalle origini al XV secolo*
32. Leonardo Trisciuzzi, Barbara Sandrucci, Tamara Zappaterra, *Il recupero del sé attraverso l'autobiografia*
33. Nicola Spinosi, *Invito alla psicologia sociale*
34. Raffaele Moschillo, *Laboratorio di disegno. Esercitazioni guidate al disegno di arredo*
35. Niccolò Bellanca, *Le emergenze umanitarie complesse. Un'introduzione*
36. Giovanni Allegretti, *Porto Alegre una biografia territoriale. Ricercando la qualità urbana a partire dal patrimonio sociale*
37. Riccardo Passeri, Leonardo Quagliotti, Christian Simoni, *Procedure concorsuali e governo dell'impresa artigiana in Toscana*
38. Nicola Spinosi, *Un soffitto viola. Psicoterapia, formazione, autobiografia*
39. Tommaso Urso, *Una biblioteca in divenire. La biblioteca della Facoltà di Lettere dalla penna all'elaboratore. Seconda edizione rivista e accresciuta*
40. Paolo Emilio Pecorella, Raffaella Pierobon Benoit, *Tell Barri/Kahat: la campagna del 2002. Relazione preliminare*

41. Antonio Pellicanò, *Da Galileo Galilei a Cosimo Noferi: verso una nuova scienza. Un inedito trattato galileiano di architettura nella Firenze del 1650*
42. Aldo Burrelli (a cura di), *Il marketing della moda. Temi emergenti nel tessile-abbigliamento*
43. Curzio Cipriani, *Appunti di museologia naturalistica*
44. Fabrizio F.V. Arrigoni, *Incipit. Esercizi di composizione architettonica*
45. Roberta Gentile, Stefano Mancuso, Silvia Martelli, Simona Rizzitelli, *Il Giardino di Villa Corsini a Mezzomonte. Descrizione dello stato di fatto e proposta di restauro conservativo*
46. Arnaldo Nesti, Alba Scarpellini (a cura di), *Mondo democristiano, mondo cattolico nel secondo Novecento italiano*
47. Stefano Alessandri, *Sintesi e discussioni su temi di chimica generale*
48. Gianni Galeota (a cura di), *Traslocare, riaggregare, rifondare. Il caso della Biblioteca di Scienze Sociali dell'Università di Firenze*
49. Gianni Cavallina, *Nuove città antichi segni. Tre esperienze didattiche*
50. Bruno Zanoni, *Tecnologia alimentare 1. La classe delle operazioni unitarie di disidratazione per la conservazione dei prodotti alimentari*
51. Gianfranco Martiello, *La tutela penale del capitale sociale nelle società per azioni*
52. Salvatore Cingari (a cura di), *Cultura democratica e istituzioni rappresentative. Due esempi a confronto: Italia e Romania*
53. Laura Leonardi (a cura di), *Il distretto delle donne*
54. Cristina Delogu (a cura di), *Tecnologia per il web learning. Realtà e scenari*
55. Luca Bagnoli (a cura di), *La lettura dei bilanci delle Organizzazioni di Volontariato toscane nel biennio 2004-2005*
56. Lorenzo Grifone Baglioni (a cura di), *Una generazione che cambia. Civismo, solidarietà e nuove incertezze dei giovani della provincia di Firenze*
57. Monica Bolognesi, Laura Donati, Gabriella Granatiero, *Acque e territorio. Progetti e regole per la qualità dell'abitare*
58. Carlo Natali, Daniela Poli (a cura di), *Città e territori da vivere oggi e domani. Il contributo scientifico delle tesi di laurea*
59. Riccardo Passeri, *Valutazioni imprenditoriali per la successione nell'impresa familiare*
60. Brunetto Chiarelli, Alberto Simonetta, *Storia dei musei naturalistici fiorentini*
61. Gianfranco Bettin Lattes, Marco Bontempi (a cura di), *Generazione Erasmus? L'identità europea tra vissuto e istituzioni*
62. Paolo Emilio Pecorella, Raffaella Pierobon Benoit, *Tell Barri / Kahat. La campagna del 2003*
63. Fabrizio F.V. Arrigoni, *Il cervello delle passioni. Dieci tesi di Adolfo Natalini*
64. Saverio Pisaniello, *Esistenza minima. Stanze, spazi della mente, reliquiario*
65. Maria Antonietta Rovida (a cura di), *Fonti per la storia dell'architettura, della città, del territorio*
66. Ornella De Zordo, *Saggi di anglistica e americanistica. Temi e prospettive di ricerca*
67. Chiara Favilli, Maria Paola Monaco, *Materiali per lo studio del diritto antidiscriminatorio*
68. Paolo Emilio Pecorella, Raffaella Pierobon Benoit, *Tell Barri / Kahat. La campagna del 2004*
69. Emanuela Caldognetto Magno, Federica Cavicchio, *Aspetti emotivi e relazionali nell'e-learning*
70. Marco Masseti, *Uomini e (non solo) topi (2ª edizione)*
71. Giovanni Nerli, Marco Pierini, *Costruzione di macchine*
72. Lorenzo Viviani, *L'Europa dei partiti. Per una sociologia dei partiti politici nel processo di integrazione europea*
73. Teresa Crespellani, *Terremoto e ricerca. Un percorso scientifico condiviso per la caratterizzazione del comportamento sismico di alcuni depositi italiani*
74. Fabrizio F.V. Arrigoni, *Cava. Architettura in "ars marmoris"*
75. Ernesto Tavoletti, *Higher Education and Local Economic Development*
76. Carmelo Calabrò, *Liberalismo, democrazia, socialismo. L'itinerario di Carlo Rosselli (1917-1930)*
77. Luca Bagnoli, Massimo Cini (a cura di), *La cooperazione sociale nell'area metropolitana fiorentina. Una lettura dei bilanci d'esercizio delle cooperative sociali di Firenze, Pistoia e Prato nel quadriennio 2004-2007*
78. Lamberto Ippolito, *La villa del Novecento*
79. Cosimo Di Bari, *A passo di critica. Il modello di Media Education nell'opera di Umberto Eco*
80. Leonardo Chiesi (a cura di), *Identità sociale e territorio. Il Montalbano*
81. Piero Degl'Innocenti, *Cinquant'anni, cento chiese. L'edilizia di culto nelle diocesi di Firenze, Prato e Fiesole (1946-2000)*
82. Giancarlo Paba, Anna Lisa Pecoriello, Camilla Perrone, Francesca Rispoli, *Partecipazione in Toscana: interpretazioni e racconti*
83. Alberto Magnaghi, Sara Giacomozzi (a cura di), *Un fiume per il territorio. Indirizzi progettuali per il parco fluviale del Valdarno empoiese*

84. Dino Costantini (a cura di), *Multiculturalismo alla francese?*
85. Alessandro Viviani (a cura di), *Firms and System Competitiveness in Italy*
86. Paolo Fabiani, *The Philosophy of the Imagination in Vico and Malebranche*
87. Carmelo Calabrò, *Liberalismo, democrazia, socialismo. L'itinerario di Carlo Rosselli*
88. David Fanfani (a cura di), *Pianificare tra città e campagna. Scenari, attori e progetti di nuova ruralità per il territorio di Prato*
89. Massimo Papini (a cura di), *L'ultima cura. I vissuti degli operatori in due reparti di oncologia pediatrica*
90. Raffaella Cerica, *Cultura Organizzativa e Performance economico-finanziarie*
91. Alessandra Lorini, Duccio Basosi (a cura di), *Cuba in the World, the World in Cuba*
92. Marco Goldoni, *La dottrina costituzionale di Sieyès*
93. Francesca Di Donato, *La scienza e la rete. L'uso pubblico della ragione nell'età del Web*
94. Serena Vicari Haddock, Marianna D'Ovidio, *Brand-building: the creative city. A critical look at current concepts and practices*
95. Ornella De Zordo (a cura di), *Saggi di Anglistica e Americanistica. Ricerche in corso*
96. Massimo Moneglia, Alessandro Panunzi (edited by), *Bootstrapping Information from Corpora in a Cross-Linguistic Perspective*
97. Alessandro Panunzi, *La variazione semantica del verbo essere nell'Italiano parlato*
98. Matteo Gerlini, *Sansone e la Guerra fredda. La capacità nucleare israeliana fra le due superpotenze (1953-1963)*
99. Luca Raffini, *La democrazia in mutamento: dallo Stato-nazione all'Europa*
100. Gianfranco Bandini (a cura di), *noi-loro. Storia e attualità della relazione educativa fra adulti e bambini*
101. Anna Taglioli, *Il mondo degli altri. Territori e orizzonti sociologici del cosmopolitismo*
102. Gianni Angelucci, Luisa Vierucci (a cura di), *Il diritto internazionale umanitario e la guerra aerea. Scritti scelti*
103. Giulia Mascagni, *Salute e disuguaglianze in Europa*
104. Elisabetta Cioni, Alberto Marinelli (a cura di), *Le reti della comunicazione politica. Tra televisioni e social network*
105. Cosimo Chiarelli, Walter Pasini (a cura di), *Paolo Mantegazza e l'Evoluzionismo in Italia*
106. Andrea Simoncini (a cura di), *La semplificazione in Toscana. La legge n. 40 del 2009*
107. Claudio Borri, Claudio Mannini (edited by), *Aeroelastic phenomena and pedestrian-structure dynamic interaction on non-conventional bridges and footbridges*
108. Emiliano Scamporrì, *Firenze, archeologia di una città (secoli I a.C. – XIII d.C.)*
109. Emanuela Cresti, Iørn Korzen (a cura di), *Language, Cognition and Identity. Extensions of the endocentric/exocentric language typology*
110. Alberto Parola, Maria Ranieri, *Media Education in Action. A Research Study in Six European Countries*
111. Lorenzo Grifone Baglioni (a cura di), *Scegliere di partecipare. L'impegno dei giovani della provincia di Firenze nelle arene deliberative e nei partiti*
112. Alfonso Lagi, Ranuccio Nuti, Stefano Taddei, *Raccontaci l'ipertensione. Indagine a distanza in Toscana*
113. Lorenzo De Sio, *I partiti cambiano, i valori restano? Una ricerca quantitativa e qualitativa sulla cultura politica in Toscana*
114. Anna Romiti, *Coreografie di stakeholders nel management del turismo sportivo*
115. Guidi Vannini (a cura di), *Archeologia Pubblica in Toscana: un progetto e una proposta*
116. Lucia Varra (a cura di), *Le case per ferie: valori, funzioni e processi per un servizio differenziato e di qualità*
117. Gianfranco Bandini (a cura di), *Manuali, sussidi e didattica della geografia. Una prospettiva storica*
118. Anna Margherita Jasink, Grazia Tucci e Luca Bombardieri (a cura di), *MUSINT. Le Collezioni archeologiche egee e cipriote in Toscana. Ricerche ed esperienze di museologia interattiva*
119. Ilaria Caloi, *Modernità Minoica. L'Arte Egea e l'Art Nouveau: il Caso di Mariano Fortuny y Madrazo*
120. Heliana Mello, Alessandro Panunzi, Tommaso Raso (edited by), *Pragmatics and Prosody. Illocution, Modality, Attitude, Information Patterning and Speech Annotation*
121. Luciana Lazzeretti, *Cluster creativi per i beni culturali. L'esperienza toscana delle tecnologie per la conservazione e la valorizzazione*
122. Maurizio De Vita (a cura di / edited by), *Città storica e sostenibilità / Historic Cities and Sustainability*
123. Eleonora Berti, *Itinerari culturali del consiglio d'Europa tra ricerca di identità e progetto di paesaggio*
124. Stefano Di Blasi (a cura di), *La ricerca applicata ai vini di qualità*
125. Lorenzo Cini, *Società civile e democrazia radicale*
126. Francesco Ciampi, *La consulenza direzionale: interpretazione scientifica in chiave cognitiva*

127. Lucia Varra (a cura di), *Dal dato diffuso alla conoscenza condivisa. Competitività e sostenibilità di Abetone nel progetto dell'Osservatorio Turistico di Destinazione*
128. Riccardo Roni, *Il lavoro della ragione. Dimensioni del soggetto nella Fenomenologia dello spirito di Hegel*
129. Vanna Boffo (edited by), *A Glance at Work. Educational Perspectives*
130. Raffaele Donvito, *L'innovazione nei servizi: i percorsi di innovazione nel retailing basati sul vertical branding*
131. Dino Costantini, *La democrazia dei moderni. Storia di una crisi*
132. Thomas Casadei, *I diritti sociali. Un percorso filosofico-giuridico*
133. Maurizio De Vita, *Verso il restauro. Temi, tesi, progetti per la conservazione*
134. Laura Leonardi, *La società europea in costruzione. Sfide e tendenze nella sociologia contemporanea*
135. Antonio Capestro, *Oggi la città. Riflessione sui fenomeni di trasformazione urbana*
136. Antonio Capestro, *Progettando città. Riflessioni sul metodo della Progettazione Urbana*
137. Filippo Bussotti, Mohamed Hazem Kalaji, Rosanna Desotgiu, Martina Pollastrini, Tadeusz Łoboda, Karolina Bosa, *Misurare la vitalità delle piante per mezzo della fluorescenza della clorofilla*
138. Francesco Dini, *Differenziali geografici di sviluppo. Una ricostruzione*
139. Maria Antonietta Esposito, *Poggio al vento la prima casa solare in Toscana - Windy hill the first solar house in Tuscany*
140. Maria Ranieri (a cura di), *Risorse educative aperte e sperimentazione didattica. Le proposte del progetto Innovascuola-AMELIS per la condivisione di risorse e lo sviluppo professionale dei docenti*
141. Andrea Runfola, *Apprendimento e reti nei processi di internazionalizzazione del retail. Il caso del tessile-abbigliamento*
142. Vanna Boffo, Sabina Falconi, Tamara Zappaterra (a cura di), *Per una formazione al lavoro. Le sfide della disabilità adulta*
143. Beatrice Töttössy (a cura di), *Fonti di Weltliteratur. Ungheria*
144. Fiorenzo Fantaccini, Ornella De Zordo (a cura di), *Saggi di Anglistica e Americanistica. Percorsi di ricerca*
145. Enzo Catarsi (a cura di), *The Very Hungry Caterpillar in Tuscany*
146. Daria Sarti, *La gestione delle risorse umane nelle imprese della distribuzione commerciale*
147. Raffaele De Gaudio, Iacopo Lanini, *Vivere e morire in Terapia Intensiva. Quotidianità in Bioetica e Medicina Palliativa*
148. Elisabete Figueiredo, Antonio Raschi (a cura di), *Fertile Links? Connections between tourism activities, socioeconomic contexts and local development in European rural areas*
149. Gioacchino Amato, *L'informazione finanziaria price-sensitive*
150. Nicoletta Setola, *Percorsi, flussi e persone nella progettazione ospedaliera. L'analisi configurazionale, teoria e applicazione*
151. Laura Solito e Letizia Materassi, *DIVERSE eppur VICINE. Associazioni e imprese per la responsabilità sociale*
152. Ioana Both, Ayşe Saraçgil e Angela Tarantino, *Storia, identità e canoni letterari*
153. Barbara Montecchi, *Luoghi per lavorare, pregare, morire. Edifici e maestranze edili negli interessi delle élites micenee*
154. Carlo Orefice, *Relazioni pedagogiche. Materiali di ricerca e formazione*
155. Riccardo Roni (a cura di), *Le competenze del politico. Persone, ricerca, lavoro, comunicazione*
156. Barbara Sibilio (a cura di), *Linee guida per l'utilizzo della Piattaforma Tecnologica PO.MA. Museo*
157. Fortunato Sorrentino, Maria Chiara Pettegnati, *Orizzonti di Conoscenza. Strumenti digitali, metodi e prospettive per l'uomo del terzo millenni*
158. Lucia Felici (a cura di), *Alterità. Esperienze e percorsi nell'Europa moderna*

