



**Apprendistato dello Storico (VI edizione):  
Viaggiare nel mondo medievale. Spazi, traiettorie, esperienze**  
a cura di Andrea Raffaele Aquino e Filippo Vaccaro

La presente sezione monografica ospita alcune delle ricerche discusse in occasione della VI edizione dell'Apprendistato dello Storico, tenutasi alla Sapienza dal 22 al 24 gennaio 2024, con il titolo "Viaggiare nel mondo medievale. Spazi, traiettorie, esperienze". L'iniziativa, organizzata annualmente dai dottorandi in storia medievale del corso di dottorato in Storia, Antropologia, Religioni, con il patrocinio del dipartimento SARAS, si propone, anzitutto, di creare delle reti tra i giovani ricercatori – italiani ed europei – nelle discipline medievistiche, dando l'opportunità ai relatori, ammessi previa selezione scientifica, di presentare le proprie ricerche davanti a docenti esperti, a maestri, che si rendono disponibili per fare da *discussant* o da *lecturer*. La scelta di un tema così trasversale e versatile come il viaggio, affrontato dalla storiografia a più riprese e con metodologie di lavoro differenti, ha consentito di ottenere proposte internazionali di alto livello e tematicamente varie, che spaziavano dall'accezione religiosa-odeporica con le sue rappresentazioni e metafore, agli aspetti giuridici, economici e commerciali, passando per i caratteri pratici, per gli strumenti materiali che venivano utilizzati e, infine, per la circolazione delle idee e della cultura.

Si pubblicano qui cinque saggi, un piccolo estratto dei lavori particolarmente rappresentativo. L'articolo di Igor Stamenović indaga le vie militari – offensive e difensive – proposte nel piano di crociata anti-ottomana elaborato tra 1480 e 1481 da Martino Segono (*Quos terrarum limites*), umanista e vescovo di Ulcinj (Dolcino); Il contributo di Victoria Perrino ricostruisce l'itinerario dei sei frati minori che furono incaricati di evangelizzare terre musulmane e che trovarono la morte a Marrakesh, intrecciando così la dimensione fisica e quella agiografica; Rúben Filipe Teixeira da Conceição approfondisce, invece, il viaggio di uomini e merci nei Regni iberici tra XII e XIV secolo attraverso il ricorso a un comparto di fonti particolarmente eterogeneo; l'articolo di Alejo Albares Villalba analizza i viaggi e l'attività diplomatica dell'illustre umanista castigliano Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470), che lo condussero ad alcuni luoghi cruciali dell'Europa medievale del XV, fino a Roma, dove trascorse i suoi ultimi anni; Juan González Díaz, infine, racconta la *Ida al*

*Imperio* di Alfonso X di Castiglia, incrociandola alle ambizioni, frustrate, del monarca, di natura imperiale.

Pellegrinaggi, guerre, commerci, diplomazia, esercizio di autorità: questi cinque casi di studio, piuttosto eterogenei, delineano un'immagine proteiforme del viaggio, che per gli uomini del Medioevo non si configurava solo come un'esperienza, ma anche – e forse in misura maggiore – un riflesso della loro stessa condizione esistenziale. L'obiettivo del convegno, ovviamente – così come di questa sezione monografica – non era certo quello di esaurire l'argomento, ma di offrire nuovi spunti metodologici e di fare il punto sullo stato degli studi più recenti sul tema. Ci auguriamo, concludendo, che questi contributi possano aiutare a tenere vivo l'interesse scientifico sul viaggio nel Medioevo.

## Merchants and Muleteers in the Northwest of the Iberian Peninsula (12<sup>th</sup> to 14<sup>th</sup> centuries).

### Individuals, regulations and circulation

di Rúben Filipe Teixeira da Conceição<sup>1</sup>

*Abstract:* The Northwest of the Iberian Peninsula between the 12<sup>th</sup> and early 14<sup>th</sup> centuries is a space marked by various (in)definitions, and it was during this period that the frontier between the Kingdoms of Portugal and Castile was built and consolidated. However, it was not a rigid frontier, as many people crossed it. This article will focus on identifying and analysing the merchants and muleteers who travelled in this space, individuals who, due to their personal condition, were highly mobile, which makes them an interesting object of study for understanding how the border was structured and imposed.

*Key words:* merchants; muleteers; trade circuits; Northwest Iberian Peninsula; Middle Ages

#### *Introduction*

The Northwest of the Iberian Peninsula was no exception to the socio-political changes that marked the whole of Europe throughout the High Middle Ages, with the revival of old trade routes intensifying the mobility of individuals, especially merchants and muleteers. This article will focus on them, to identify who these individuals were, what regulations they were subjected to, what

---

<sup>1</sup> This article is the result of a paper presented at the VI edition of l'Apprendistato dello Storico, which took place between 22 and 24 January 2024 at the Sapienza Università di Roma. It was developed out as part of the doctoral project "Medieval Roads. Between Southern Galicia and Northern Portugal (1220 to 1311)", funded by the FCT (<https://doi.org/10.54499/2021.05262.BD>). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9304-0823>. The author is also a collaborator at CITCEM (I&D unit 4059 of FCT). Institutional DOI: <https://doi.org/10.54499/UIDB/04059/2020>.

products they transported and what relation they had with fairs, markets and seaports.

To understand their dynamics at a local level, we must understand the various (in)definitions that marked this territory between the 12<sup>th</sup> and early 14<sup>th</sup> centuries. The military advance of the Christian Kingdoms southwards against the Muslim powers and the corresponding socio-economic impact, or the internal disputes and conflicts within the Northern Kingdoms, led to the creation of new power structures. An example of this was the independence of the County of Portucale from the Kingdom of León and Castile, still in the 12<sup>th</sup> century, and the subsequent strengthening of Portugal as a differentiated political unit<sup>2</sup>.

During this period, efforts were made to build and consolidate a frontier line, stretching from the mouth of the Minho River to the Laboreiro mountain range, continuing through the Peneda-Gerês and Barroso mountains to the territory of Bragança, and from there southwards. It was an artificial border, created for defensive purposes, combining geographical landmarks with the existing fortresses, and which solidified over time, remaining in the memory of those who were divided by it<sup>3</sup>.

Around the mid-13<sup>th</sup> century, this system was obsolete, leading to a profound reform by the Portuguese monarchs - and which led to a similar response from the opposite side - with the construction of new castles and the adaptation of existing ones to the building techniques introduced by the gothic architecture, acquiring new defensive capabilities while seeking to guarantee territorial integrity through visual control<sup>4</sup>. But it also involved the granting of charters to existing populations or the founding of new settlements<sup>5</sup>, as well as an administrative reorganisation. This was achieved through the creation of smaller geographical areas, known as *Julgados*, in an attempt by the King to optimise the control of the territory, with the royal authority being exercised directly through his local agents at a military, judicial and fiscal level<sup>6</sup>. It should

---

<sup>2</sup> T.J. Rodrigues, *D. Afonso Henriques e o Alto Minho*, in «Revista de Guimarães», 106 (1996), pp. 79-93; J. Marques, *A fronteira do Minho, espaço de convivência galaico-minhota, na Idade Média*, in *Estudos em homenagem a Luís António de Oliveira Ramos*, Porto 2004, Vol. 2, pp. 697-712.

<sup>3</sup> I. Gonçalves, *Entre a Peneda e o Barroso - uma fronteira galaico-minhota em meados de Duzentos*, in «História: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto», 15 (1998) 1, pp. 63-76.

<sup>4</sup> M.J. Barroca, *Fortificações e Povoamento no Norte de Portugal (Séc. IX a XI)*, in «Portugalia», Nova Série, XXV (2004), pp. 181-203; M.J. Barroca, *D. Dinis e a Arquitetura militar portuguesa*, in «História: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto», 15 (1998) 1, pp. 801-822.

<sup>5</sup> J.A. Sottomayor-Pizarro, *Organização do Território e Fiscalidade Régia em Portugal: as Origens (Sécs. XII-XIV)*, in «Edad Media. Revista de Historia», 22 (2021), pp. 55-76. The maps published by the author demonstrate how the strengthening of the royal authority shaped the “Norte Senhorial”, but especially the border spaces.

<sup>6</sup> J.A. Sottomayor-Pizarro, *Para o estudo da fiscalidade régia em Portugal. As inquirições gerais dos séculos XIII e XIV*, in «População e Sociedade» 31 (2019), pp. 8-9.

be noted that this was not a unilateral process, but one that was carried out by both sides, acting in response to each other.

But if in times of conflict the local populations were called upon to defend the territory, in times of peace the panorama was completely different, making the border more permeable. Silvia Cernadas refers to «this is an example of a *particular* border because there is no economic, social or historical division that motivates it, but it is [...] a politically constructed border»<sup>7</sup>, in which coexistence was, and still is, the basis of relations between both sides, whether for emotional ties or for economic reasons, such as cattle grazing or trade.

### *The individuals and their role in the medieval society*

As there is no documental typology dedicated to merchants and muleteers for the analysed chronology, we had to resort to a wide range of sources. These include documents issued by the monarch, especially charters, fair charters and royal enquiries, but also those written in ecclesiastical contexts, such as cathedrals and monasteries, including wills. However, we must bear in mind that the coverage is not homogeneous, both in the quantity and the quality of information, leading to certain areas being easier to study in detail than others. For example, both the Galician province of Pontevedra and the Portuguese region of Trás-os-Montes suffer from fewer sources, making it difficult to achieve a more accurate analysis. This is due to the difficulty of accessing certain archival sources, such as the ones from Tui's Cathedral (Pontevedra), or the almost complete lack of information-producing centres (Trás-os-Montes).

Elisa Ferreira Priegue, more than two decades ago, posed some questions<sup>8</sup> that we will try to answer in this article. Who were these individuals and what were their origins? Did religion hinder their activity? Were they within the prevailing socio-political system or against it? What set them apart from other individuals who had to sell their produce in order to survive?

In many cases, the term *merchant* included small and medium-sized traders who supplied the towns and cities, wandering through the streets or selling in tents, within pre-established places, such as the local market or fair, often in competition with the craftsmen<sup>9</sup>. We know some of these places from documents, such as a royal sentence from 1317 on the sale of Ribadouro wine by the residents

---

<sup>7</sup> S. Cernadas Martínez, *Medievo, fronteira e mobilidade entre Galicia e Portugal*, in U-B. Diéguez Cequiel (a cura di), *Exilios, Migracións e Fronteiras*, Santiago de Compostela 2019, p. 278.

<sup>8</sup> E.Ferreira Priegue, *Mercaderes gallegos de la Edad Media. Una aproximación pendiente*, in «SEMATA, Ciencias Sociais e Humanidades», 12 (2000), pp. 25-26.

<sup>9</sup> M.H.C. Coelho, *Mestirais e Comerciantes*, in J. Serrão; A.H.O. Marques (dir), *Nova História de Portugal. Vol. III: Portugal em Definição de Fronteiras (1096-1325) – do Condado Portucalense à Crise do Século XIV*. A cura di M.H.C. Coelho; A.L.C. Homem, Lisboa 1996, pp. 284-286.

of the municipalities of Porto, Vila Nova and Gaia. It stipulated that wine that wasn't from their own harvest should be sold on barges, and everything that entered the mouth of the Douro River could be sold on barges or on the beach until St Martin's Day<sup>10</sup>. Another example is that of Domingos Martins, who in 1318 received a place in the porch of the Lamego Cathedral where he could sell his goods, with the boundaries of the space assigned to him being drawn up<sup>11</sup>.

Others had a stronger itinerant component, wandering between the urban centres, the different fairs and markets scattered across the kingdom, to buy and sell their products, with their activity being often conditioned by the local dynamics - for example, by seasonal issues or by the organisation of large festivals and religious feasts<sup>12</sup>. These were joined by the muleteers<sup>13</sup>, who were responsible for transporting goods between the interior and the coast<sup>14</sup>, often accumulating the sale of goods that belonged to them or that were given to them for this purpose. It was normal for many of these muleteers to have ties to the king<sup>15</sup> or to ecclesiastical institutions, such as Braga's Cathedral, who had an *azemelaria* in Cossourado, halfway between Braga and the mouth of the river Lima<sup>16</sup>.

---

<sup>10</sup> *Corpus Codicum Latinorum et Portugalensium eorum qui in Archivo Municipali Portocalensi asservantur antiquissimorum. Diplomata, Chartae et Inquisitiones. Vol. I.* Porto 1891, pp. 61-62.

<sup>11</sup> A.M.S. Saraiva, *A Sé de Lamego na primeira metade do século XIV (1296-1349)*, Leiria 2003, pp. 561-562 (561).

<sup>12</sup> P.M. Cunha, *Entre o abastecimento da vila e o comércio regional - feiras mensais e quinzenais na Idade Média portuguesa*, in A.A. Andrade; G.M da Silva (a cura di), *Abastecer a cidade na Europa medieval*, Lisboa 2020, pp. 586-587.

<sup>13</sup> J.B. de Macedo, *Almocreve* in J. Serrão (a cura di), *Dicionário da História de Portugal, Vol. I/A-D*, Lisboa 1971, pp. 119-120.

<sup>14</sup> Such as those mentioned in the royal enquiry at Cabeceiras de Basto, transporting wine from the mid-Tâmega region to Guimarães, in the Entre-Douro-e-Minho region. *Portogaliae Monumenta Historica: a saeculo octavo post Christum usque ad quintum decimum: Inquisitiones I, Fasciculi IV e V*, Lisboa 1897, p. 662. «Hic incipit inquisitio Judicatus Cabeyzeiris Basti et omnium parrochianorum ejusdem Judicatus et Ecclesie Sancti Senorine [...] Item, dixit quod quot almocreves venerint pro vino et pausaverint cum vino per terminum Lobeles debent dare portaginem, nisi almocreves Vimarani. qui non debent dare portaginem, et omnes alii debent dare portaginem nisi homines Bracare qui nolunt dare».

<sup>15</sup> *Vimarani Monumenta Historica: a saeculo nono post Christum usque ad vicesimum. Tomo II*, Guimarães 1908, p. 186. «De Villa de Guimaraees [...] habet unum Castinarium in fundo de Rua de Gatos, in quo debent stare azemelas domini Regis Et quando dominus Rex fuerit in Villa Vimarani Maiordomj debent ei dare xjm super postas cotidie et si ibi non fuerit non debent ei dare».

<sup>16</sup> A.V. da Costa, *Liber Fidei: Sanctae Bracarensis Ecclesiae*, Braga 1965-1990, Tomo III, pp. 20-22. Regarding the service provided by muleteers to religious institutions, see I. Gonçalves, «Viajar na Idade Média - de e para Alcobaça na primeira metade do século XV», in Iria Gonçalves (a cura di), *Imagens do mundo medieval*, Lisboa 1988, pp. 177-200.

There were also those whose area of activity was much wider, who Maria Helena da Cruz Coelho defined as «long-haul merchants»<sup>17</sup>. They balanced their activity between import and export trade, buying and selling at the right time and value, which initially attracted the condemnation of the Church.

As time went by, these individuals began to appear in various documents. For example, they appear as litigants in legal matters, such as the one presented in Baiona, in 1317, that opposed a group of merchants from Valença and Paio Eanes, represented by Rui Peres<sup>18</sup>. They also appear in wills, such as the one from João Viegas, archbishop of Braga, from 1255, that mentions a Florentine merchant<sup>19</sup>, or that of Miguel Peres, canon of the cathedral of Lamego in 1250, in which he ordered the payment of eight *morabitanos burgenses* owed to João Lombardi, merchant from Palencia<sup>20</sup>.

In other cases, they appear as service providers to ecclesiastical elites, as was the case of João Peres, a merchant from Bragança. In 1292, he received a payment from the archbishop of Braga, Frei Telo, to dress his company and to pay the debts owed to the merchants of the Roman Court<sup>21</sup>. They also appear as urban delegates, such as the Afonso Eanes who, in 1293, is nominated, along with the knight Estevão Eanes, to represent the town of Bragança to King Dinis' Court<sup>22</sup>.

At the same time, there seemed to be, at least in certain circles, a dedication to religious works. In Braga, between 1274 and 1324, we see 31 merchants associated with the brotherhood of São João de Souto, either as members or doing

---

<sup>17</sup> M.H.C. Coelho, *Mesteirais e Comerciantes*, cit., pp. 286-288.

<sup>18</sup> E. Portela Silva, *La región del obispado de Tuy en los siglos XII a XV. Una sociedad en la expansión y en la crisis*, Santiago de Compostela 1976, p. 392.

<sup>19</sup> M.R.B. Morujão, *Testamenta Ecclesiae Portugaliae (1071-1325)*. Lisboa 2010, p. 106. «Item mando Johanni de Pinello procuratori meo in curia cui non det (?) providi in beneficio aliquo C morabitanos et unam equitaturam mediocrem de mille libris Turonensibus quas dimisi in curia penes Dulcem mercatorem florentinum et socios suos».

<sup>20</sup> M.R.B. Morujão, *Testamenta Ecclesiae Portugaliae*, cit., p. 501. «Item debet Joham Lunbardi mercatori Palentino VIII morabitanos Burgenses».

<sup>21</sup> A.V. da Costa, *O Bispo D. Pedro e a Organização da Diocese de Braga*. Vol II. Coimbra 1959, p. 459. «Sepan todos quantos esta carta vieren commo nos Frey Tello por la gracia de Dios arçebispo de Bragaa otorgamos et connoscemos que devemos a vos Johan Perez dicto Março mercador de Bragança et veziño de Sant Yago quatro mille et nuevecientos morabitanos pera vestir nuestra conpanna e seys mille et seys cientos morabitanos de Leon de ocho sueldos el morabitano et quinientas libras de la moneda de Portugal pera pagar deubdas que nos deviamos en la corte de Roma a los mercadores en pro e en serviço de la nuestra eglesia de Bragaa de que fuemos bien pagados e nos tenemos por bien [...]».

<sup>22</sup> M.C.A.C. Alegre; P.M.C.P. Costa, *Torre de Moncorvo na Idade Média: fontes documentais.*, Bragança 2003, pp. 1-2.

business with the institution<sup>23</sup>. Of these, four are referred in more than one document, with Domingos Pires Palhão being mentioned on four occasions between 1308 and 1317. Although it is not possible to determine any degree of kinship between the individuals under analysis, we found three other merchants with the surname Pires – Estevão, Gonçalo, Afonso and Durão - and a fourth called Durão Palhão – maybe the father of Domingos -, which leads us to consider the possibility that these men were relatives. If such an association were to occur, it might be a family with some relevance in Braga society at the beginning of the 14th century - given their economic activity - a position reinforced by their connection to the brotherhood.

It should be noted that this brotherhood oversaw a hospital, whose first documented reference dates to 1145, when the Archbishop of Braga, João Peculiar, donated this structure to the knights of the Order of Saint John of Jerusalem<sup>24</sup>. A similar action took place in Zamora in 1167, when Bishop Estevão authorised Pedro Díaz and his companions, merchants of the city, to build a church and appoint a cleric in the place where they had built a hospital for the poor, next to the *new* bridge<sup>25</sup>. Examples such as these are clear signs of the growing tolerance towards these individuals and their growing recognition within the society they were part of, as a result of the services they provided<sup>26</sup>.

### *Regulations and circulation*

A first approach to the spatial distribution of merchants and muleteers shows them with a broad presence, as it was possible to locate references in 13 Galician and 18 Portuguese locations. However, the major difference between the two

---

<sup>23</sup> J. Marques, *Os pergaminhos da Confraria de S. João do Souto da cidade de Braga (1186-1545)*, Braga 1982.

<sup>24</sup> A.V. da Costa, *Liber fidei*, cit., Tomo I, p. 237. For more information about the Hospital of São João de Souto, see L.M.C. Silva, *Arquitetura das estruturas de assistência no Norte de Portugal (século XII a XVI)*, Porto 2017, pp. 127-128.

<sup>25</sup> J-L. Martín, *Documentos Zamoranos. I. Documentos del Archivo Catedralicio de Zamora. Primera Parte (1128-1261)*, Salamanca 1982, pp. 21-22.

<sup>26</sup> M.H.C. Coelho, *Mesteirais e Comerciantes*, cit., pp. 286-288. For a broader approach to medieval portuguese brotherhoods, see M.H.C. Coelho, *As confrarias medievais portuguesas: espaços de solidariedades na vida e na morte*, in *Viajeros, Peregrinos, Mercaderes en el Occidente Medieval – Actas de la XVIII Semana de Estudios Medievales de Estella. 22-26 de julio de 1991*, Pamplona 1992, pp. 149-183 or the *1<sup>as</sup> Jornadas Luso-Espanholas de História Medieval* of 1972, published in 1973 and dedicated to poverty and assistance to the poor in the Iberian Peninsula during the Middle Ages. Regarding Galicia, we must highlight the research of Robert Plötz, on brotherhoods related to the cult and pilgrimage to Santiago de Compostela, *Misericordia, fraternidad y las cofradías de Santiago*, in «Ad limina: revista de investigación del Camino de Santiago y las peregrinaciones», 10 (2019), pp. 153-175.

areas lies in their distribution across the territory. In Galicia there is a high concentration in the episcopal city of Ourense, with 127 mentions, accounting for around 77 % of the references. In contrast, the modern province of Pontevedra has almost no records. On the Portuguese side there is a greater dispersion, with Braga, Guimarães, Porto and Lamego sharing around 78 % of the mentions, with the area of Trás-os-Montes east of the Tua river being almost non-existent.

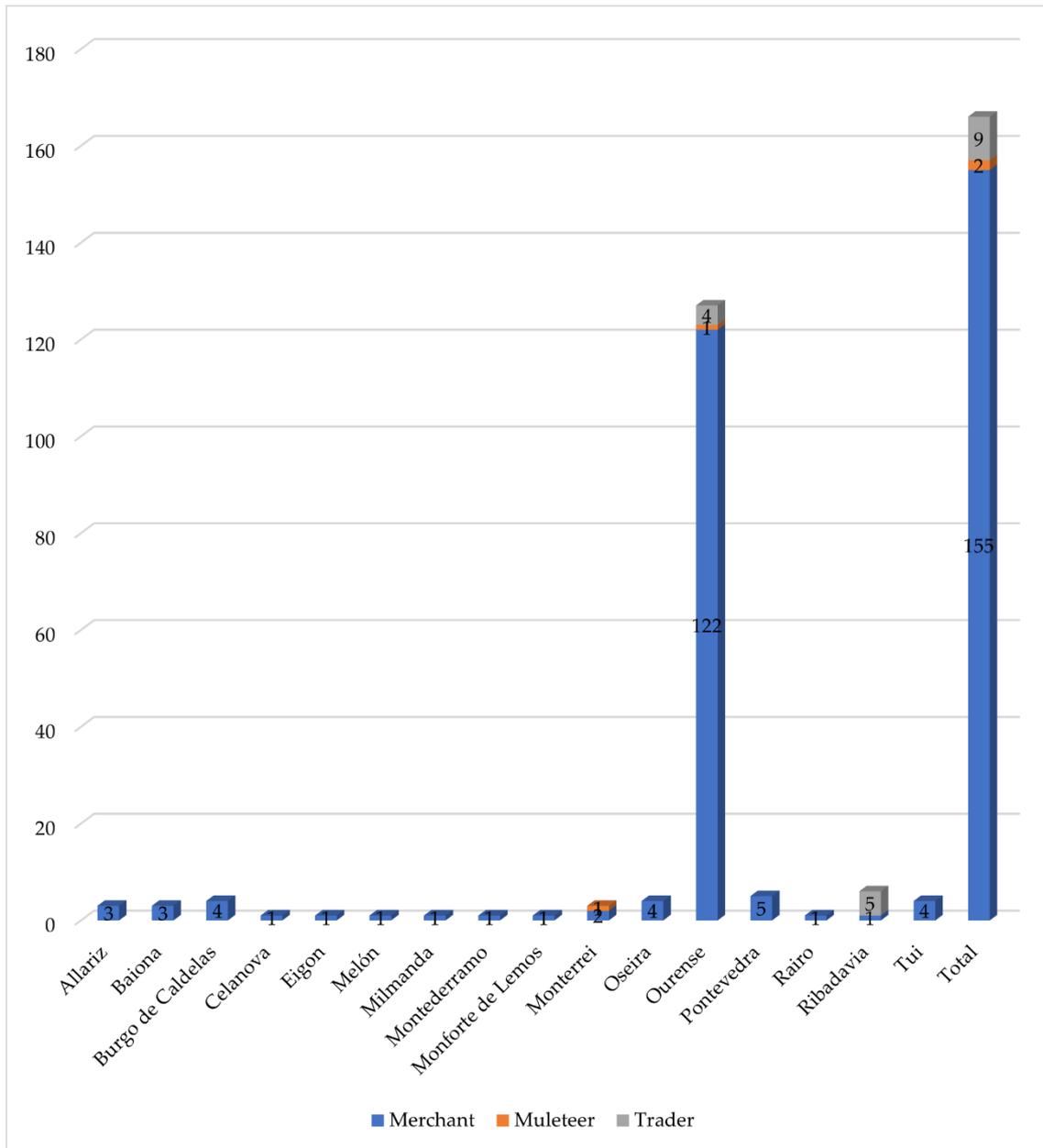


Figure 1 - Spatial distribution of individuals (no.) in southern Galicia (12th to early 14th century).

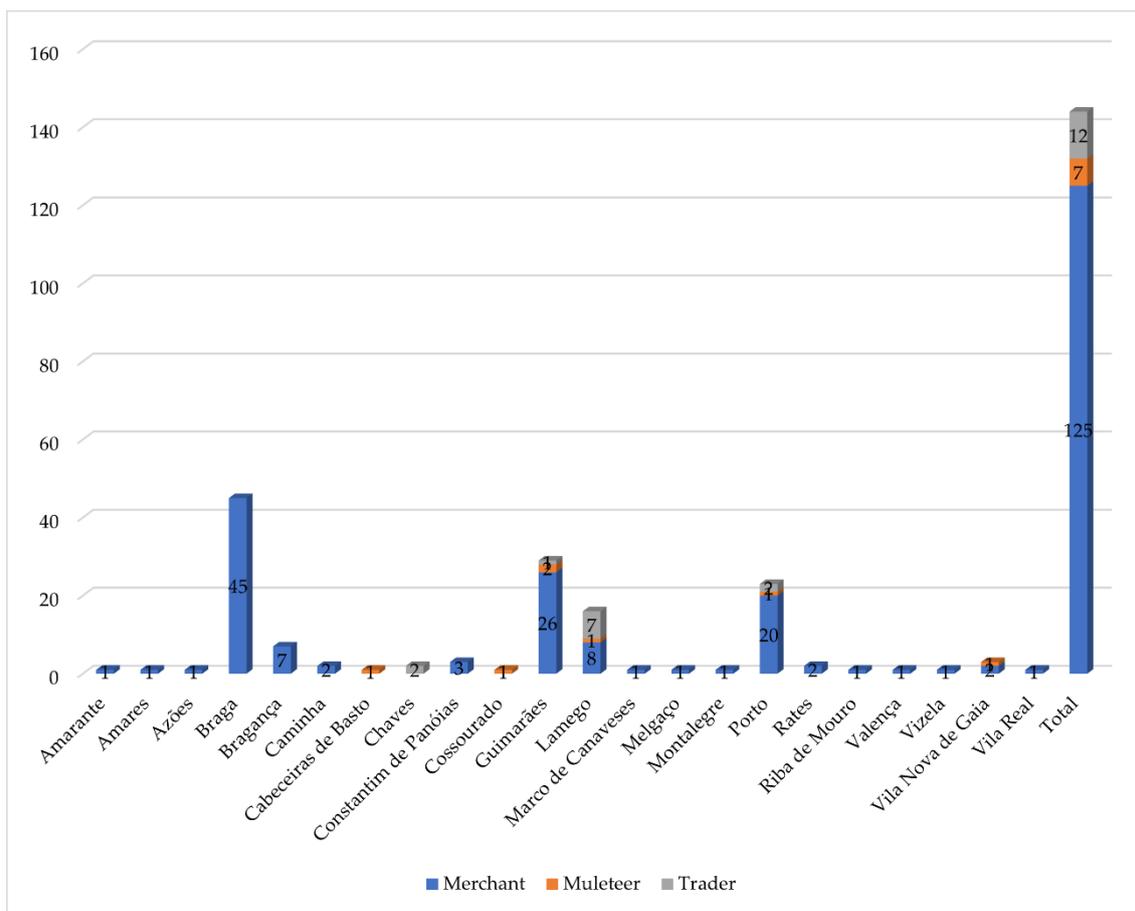


Figure 2 - Spatial distribution of individuals (no.) in northern Portugal (12th to early 14th century).

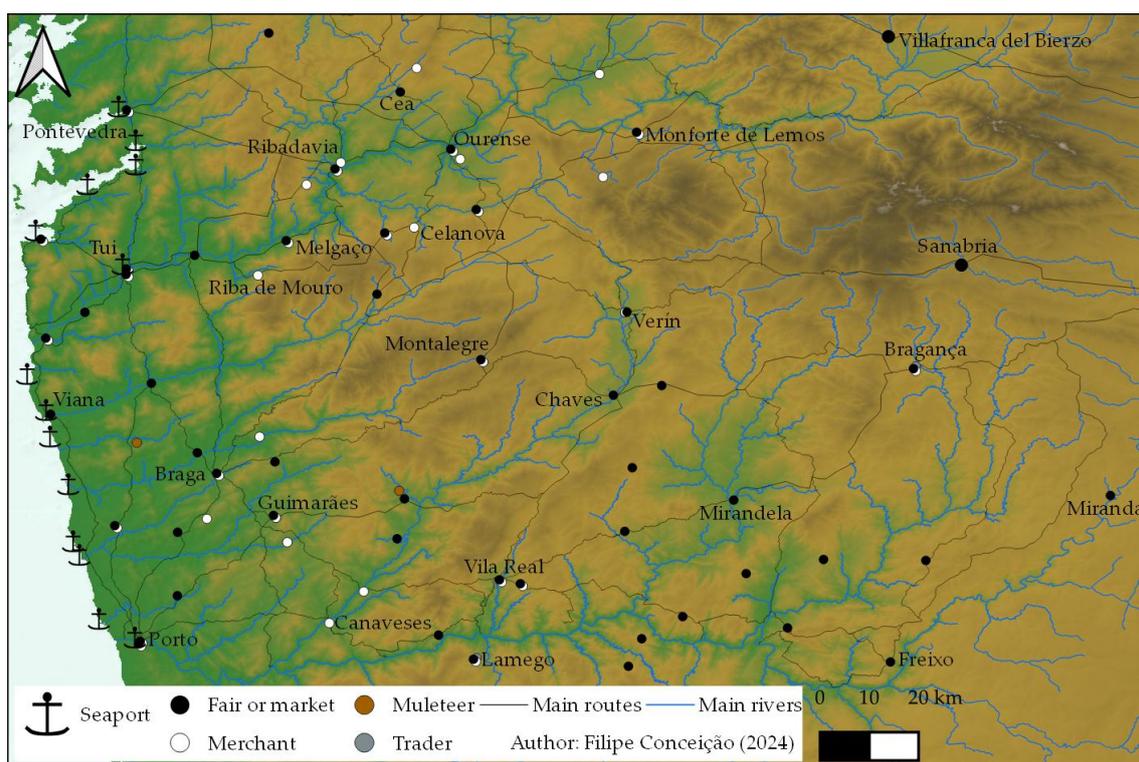


Figure 3 - Relation between individuals, fairs and markets, seaports and routes between northern Portugal and southern Galicia (12th to early 14th century).

With the aim of stimulating economic activity, the monarchs proceeded with the grant of town charters, with special attention to the residents of border territories, where there was a lower tax burden. One of these cases was Melgaço, a town located on the left bank of the Minho River and one of the entry points into the Entre-Douro-e-Minho region. The charter, dated from 1258, established the payment of a collective annual census to the king rather than individual taxes, which would allow the municipality to keep the revenue from fines, tolls and other rents for itself, thus increasing its own income, with the aim of fostering economic development and ensuring the proper administration of justice. At the same time, the possibility given to hosts to benefit from a percentage of the tolls charged to merchants coming from outside and staying in their houses, the reduction of certain fines, or the exemption from certain obligations to the clergy and nobility, were intended to instil in the residents a greater sense of belonging and defence of what was theirs and, consequently, of the territory<sup>27</sup>. These guidelines are not limited to the Portuguese territory, as many of the 12<sup>th</sup> century charters in Portugal have their origins in their Leonese counterparts.

<sup>27</sup> A.M. Reis, *Os forais antigos de Melgaço*, in «História: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto», 15 (1998) 1, p. 119.

By the second half of the 13<sup>th</sup> century, fair charters were becoming increasingly common. They contained the rights and duties of a particular fair, such as the date on which it was to be held and its privileges, as well as the legal and fiscal status by which its users were to be regulated<sup>28</sup>, in a new effort to reinforce control of the territory, while seeking to foster and boost trade relations and increase the revenue for the Crown.

We also must consider the seaports and their connection with the hinterland<sup>29</sup>. As far as Portugal is concerned, Amélia Aguiar de Andrade tells us about the extensive royal intervention on the coastline from the second half of the 13<sup>th</sup> century, through the settlement and consequent control of these areas, with special attention to the estuaries of the most important rivers, such as the Minho, Lima and Douro. Once this strategy was put in place, it would then be possible to promote and take advantage of harbour activities, fishing and salt production, to establish a customs network or to stimulate shipbuilding<sup>30</sup>. In addition, the ports became points of connection between the coast and the hinterland through river transport, as a way of transporting local productions such as wine, but also to distribute other products such as salt more quickly and efficiently throughout the hinterland. For example, an enquiry from the end of the 13<sup>th</sup> century tells us that the abbot of Santa Cruz forcibly took a tenth of the salt from all the boats that travelled up the Douro River from Porto to Régua<sup>31</sup>.

Regarding the Galician ports, especially Ferrol and Padrón, Elisa Ferreira Priegue noted that the pilgrimage to Santiago de Compostela had its impacts, however not all of them positive. The frantic flow of pilgrims and merchandise towards Galicia that took place up until the 12<sup>th</sup> century reduced Galician merchants to a passive role, with little initiative, mostly acting as mere intermediaries in commercial transactions<sup>32</sup>. The situation began to change as soon as royal and ecclesiastical initiatives began to favour the coastal populations with greater privileges and commercial capacities, which meant that, by the beginning of the 14<sup>th</sup> century, there were already a series of active ports along the

---

<sup>28</sup> P.M. Cunha, *As Feiras no Portugal Medieval (1125-1521): Evolução, Organização e Articulação*. Porto 2019, p. 24 and p. 58.

<sup>29</sup> A.A. Andrade, *A estratégia régia em relação aos portos marítimos no Portugal medieval - o caso da fachada Atlântica*, in B. Arízaga Bolumburu, J.A. Solórzano Telechea (a cura di), *Ciudades y Villas portuárias del Atlántico en la Edad Media*, Logroño 2005, pp. 72-74.

<sup>30</sup> Ivi, pp. 72-74.

<sup>31</sup> C.M.L.B. Neves, *História Florestal, Aquícola e Cinegética. Colectânea de documentos existentes no Arquivo Nacional da Torre do Tombo. Chancelarias Reais. Volume I (1208-1483)*, Lisboa 1980, pp. 274-278.

<sup>32</sup> E. Ferreira Priegue, *Galicia en el comercio marítimo medieval*, Santiago de Compostela 1988, pp. 67-69.

western Galician coast, especially those of Muros, Noia, Padrón, Pontevedra, San Paio de Lodo, Redondela, Vigo and Baiona<sup>33</sup>.

We also must consider the different rules to which they were subject to when travelling. Itinerant by nature, their activity was often conditioned by concessions between the different powers. One such case was the exemption given by Alfonso IX of León, in 1188, to the church and the municipality of Ourense, from paying tolls on wine and any other cargo that was taken to Santiago de Compostela, specifying the tolls at Cudeiro and Bubal:

[...] ego Adefonsus, filius illustrissimi et uictoriosissimi regis domni Fernandi, Dei gratia Legionensis rex, per hoc scriptum semper ualiturum notum facio presentibus et futuris de toto regno meo quod statuo firmiter et inconcusse Deo et sancto Martino et uobis episcopus domne Adefonse cum capitulo uestro et concilio ipsius ciuitatis de Auria, presentium et futurorum, quod nullum portaticum detur in toto camino de uino uel de aliis rebus ab ipsa ciuitate de Auia usque ad ciuitatem Beati Iacobi, et aufero nominatim de ipso camino portaticum de Cudeiro et de Buual, et totum aliud quod milites et potentes in ipsis terris in eodem camino statuerant, sic quod ab ista die nullus sit ausus in toto supradicto camino portaticum petere uel pro illo aliquid accipere aut pignorare aut redeuntibus uel euntibus aliquam uim facere [...]<sup>34</sup>.

By contrast, the council of Milmanda and the Monastery of San Salvador de Celanova decided in 1287 to forbid merchants from using the Laboreiro roads to Portugal:

[...] et assi commo mandan sus privilegios et las cartas que an del enperador et de los reyes et que agora fueron mostrados en corte del rey en Toro et en Benavente sobresta razon de los caminos de Leboeyro et de los otros logares, todos los omnes de los cotos et de la Tierra de Çelanova vayan livremiente por quales[...] quisieren et lieven viandas para sus casas et para la Tierra de Çelanova o fuere mester, salvo que non vayan por el camino de Levore[yro] husado para Portogal por que non deven yr mercadores de pannos et de sal si los y oviere ca lo deffiende el rey en sus cartas [...]<sup>35</sup>.

But what was the reason for this decision? For political and security reasons? Because of the toll charged for the products transported, such as cloths and salt? What is certain is that in the following centuries we see the need for intervention on the part of different Portuguese monarchs, with Pedro I determining in 1361 that everyone travelling to and from Galicia should pass through Melgaço<sup>36</sup>, and with Afonso V arbitrating in 1459 a dispute raised by the municipality of Valença

---

<sup>33</sup> E. Ferreira Priegue, *Galicia en el comercio*, cit., pp. 70-71. The document can be found at X.M. Sánchez Sánchez, *A Vila de Redondela na Idade Media (séculos XIII-XV)*, in «Seminario de Estudios Redondeláns, 3 (2006), pp. 100-102.

<sup>34</sup> J. González, *Alfonso IX*, Madrid 1944. Vol. II, pp. 32-33.

<sup>35</sup> M.B. Vaquero Díaz, *Colección diplomática do mosteiro de San Salvador de Celanova (ss. XIII-XV) Vol. I*, Santiago de Compostela 2004, pp. 116-117.

<sup>36</sup> C.A.F. de Almeida, *Vias Medievais Entre Douro e Minho*, Porto 1968, pp. 210-211.

against the marshal of Melgaço, who had assaulted merchants who were heading to Galician lands through the Laboreiro mountains and not over the bridge over the Mouro River, avoiding the toll there, with the monarch deciding in favour of those from Valença<sup>37</sup>.

However, wine, clothes and salt were not the only products traded, and in this respect the old charters make it clear that other products were sold. Comparing the charters granted to Ribadavia in 1164 and Melgaço in 1183, two towns located on opposite banks of the Minho River and little more than 30 kilometres apart, we can see some similarities, both in the products sold and in the prices charged, with an emphasis on cattle and leathers. Many of these values disappear for Melgaço in the charter of 1258, as the council was then granted greater administrative power to determine the prices to be applied to the products sold there.

---

<sup>37</sup> S. Daveau, *Caminhos e fronteira na Serra da Peneda - alguns exemplos nos séculos XV e XVI e na actualidade*, in «Geografia: Revista da Faculdade de Letras da Universidade do Porto», 19 (2003), pp. 82-84.

Fees applied to merchants coming from outside the village (for the king)			
Product	Ribadavia 1164	Melgaço 1183	Melgaço 1258
mule	12 soldos	6 soldos	-
horse	-	2 soldos	-
mare	-	12 dinheiros	-
donkey	3 dinheiros + 3 for the host	6 dinheiros	-
load of a horse or mule	1 soldo for each load	1 soldo	1 soldo
load of a mare	-	6 dinheiros	1 soldo
load of a donkey	-	4 dinheiros	-
load of a cattle	-	-	6 dinheiros or denários
load of a person	-	2 dinheiros	3 mealhas
<i>atail</i>	25 soldos	-	-
slave (moorish or <i>ignaro</i> )	1 soldo (+ 1 for the host)	-	-
ox	2 dinheiros	4 dinheiros	-
cow	2 dinheiros	2 dinheiros	-
pig	1 dinheiro	-	-
lamb	1 dinheiro	-	-
single-coloured cloak	-	4 dinheiros	-
rabbit cloak	-	4 dinheiros	-
Galician cape	-	2 dinheiros	-
single-coloured skirt	-	2 dinheiros	-
<i>viado</i> mantle	-	2 dinheiros	-
4 cubits ( <i>côvados</i> ) of <i>viado</i>	2 dinheiros	-	-
coloured cover	3 dinheiros	-	-
cord of fustian	2 dinheiros	-	-
12 cubits ( <i>côvados</i> ) of carded fabric	2 dinheiros	-	-
skirt <i>viada</i>	-	2 dinheiros	-
ox leather	1 dinheiro	-	-
lamb's skin	2 dinheiros	2 dinheiros	-
lamb's wool	2 dinheiros	-	-
goat skin	1 óbulo	1 dinheiro	-
rabbit fur	3 dinheiros	-	-
beehives	1 dinheiro	-	-
beast with bread and wine	1 dinheiro	-	-

Table 1<sup>38</sup>

<sup>38</sup> The following table was adapted from A.M. Reis, *Os forais antigos de Melgaço*, cit., pp. 103-104 and J. Marques, *Os Forais de Melgaço*, Melgaço 2003, pp. 69-72.

### *Conclusions*

Throughout this study we have tried to understand who these individuals were and how essential they were to the establishment and maintenance of commercial relations, firstly at a local level, but also at a regional and international level, regardless of the political context. Being entirely independent of the notion of a border between two kingdoms, merchants and muleteers travelled long distances in the fulfilment of their duties, as evidenced by the disputes in which they were occasionally an active party.

Consequently, they were one of the main faces of the urban growth that began to take place from the 13<sup>th</sup> century onwards and, as such, we have tried to give them names, locate them in time and space, and demonstrate the impact of their activity, which was essential for supplying cities and towns over medium and long distances, bringing them the trade that local production was unable to supply. But their role was not restricted to economic matters. Their dedication to pious works, setting up hospitals or being part of brotherhoods, but also to local politics, would in time earn them the tolerance of other parts of their communities.

We hope to have been able, with the collection of documents at our disposal, to demonstrate who these individuals were, which circulated in a wide space, at a time when it was in clear development, and that were able to cross physical and figured boundaries that others were unable or unwilling to.

## **“La Ida al Imperio”: el viaje de la desgracia.**

de Juan González Díaz

*Abstract:* Alfonso X, king of Castilla and León, is proclaimed in March 1256 as King of Romans by the representatives of the city of Pisa, later, in September 1257, the German ambassadors communicated the news of his election by the prince electors. However, his coronation as emperor never took place. The internal problems of his kingdom, especially the rebellion of the nobles, prevented the monarch from leaving Castilla to be recognized by the Pope. Finally, in October 1274 he began his journey, known as the *Journey to the Empire*, which would end with the interview in Beaucaire with Gregory X, who was obstinate in denying him the imperial crown. His hasty return to Castile was marked by misfortune, the death of his heir and other relatives, as well as his own illness. It was an illusion that occupied almost thirty years of his reign and represented an intense presence in European diplomatic spheres like no other Hispanic monarch had or would have in a long time and that, in view of current historiography, can give meaning to his entire reign.

*Keywords:* Alfonso X; *Journey to the Empire*; emperor; trip; Beaucaire.

Alfonso X el Sabio fue rey de Castilla entre 1252 y 1284, convirtiéndose, sin duda alguna, en uno de los grandes personajes de la Edad Media castellana. Tras la muerte del emperador Federico II se postula como candidato idóneo y legítimo. Su madre, Beatriz, era heredera del ducado de Suabia, condición imprescindible para ser elegido, primero Rey de Romanos y después, recibir la corona imperial de manos del Papa.

Los emperadores germánicos habían mantenido contra el Papado la denominada «querrela de las investiduras» por la supremacía de su autoridad, lo que dio lugar a la formación de dos grupos políticos enfrentados, los «güelfos», defensores del Pontificado, y «los gibelinos», partidarios de la causa imperial. Esta pugna se desarrolló particularmente en tierras italianas, pues Federico II era rey de Sicilia, y el enfrentamiento llegó a tal punto, que el emperador fue excomulgado dos veces<sup>1</sup>.

El 17 de marzo de 1256, Alfonso X recibe la inesperada visita de unos representantes de la ciudad de Pisa que, en una solemne ceremonia, invistieron al rey castellano como Rey de Romanos. Pisa pertenecía al ámbito gibelino, mientras que los güelfos apoyaban a la familia francesa de los Anjou. El día 13 de enero de 1257, en la ciudad de Frankfurt, tuvo lugar la tan esperada elección por los príncipes electores. Sin embargo, el camino a la corona imperial estaría repleto de obstáculos e inconvenientes. Además de la manifiesta oposición de los sucesivos pontífices y la propuesta de varios candidatos alternativos, el principal problema que impedía su coronación lo constituían los conflictos internos en su reino, especialmente, la rebelión de los nobles. Al contrario de su predecesor en el cargo, como rey sumamente cristiano y fiel a la doctrina eclesiástica, no se encontraba en su ánimo un enfrentamiento con el Papado, sino que las aspiraciones de Alfonso era instaurar en el Imperio los principios básicos de la paz, la justicia y la libertad, aplicando las normas jurídicas recogidas en *Las Partidas*<sup>2</sup>, su gran obra legislativa<sup>3</sup>. Otros autores consideran la candidatura de Alfonso X como una maniobra política destinada a coronar como emperador a un Staufén dócil frente al Papado, excluyendo a otros candidatos más radicales<sup>4</sup>.

A partir de 1259 se fueron debilitando los apoyos a la candidatura alfonsina debido, principalmente, a la paz firmada entre Francia e Inglaterra, perdiendo así el soporte directo del rey francés, Más tarde, Carlos de Anjou consiguió el favor papal y fue investido como rey de Sicilia. Los últimos Staufén, Manfredo y

---

<sup>1</sup> J. Valdeón Barunque, *Alfonso X y el Imperio*, en «Alcanate», IV (2004-2005), pp. 244-245.

<sup>2</sup> *Las Siete Partidas* (Edición de Gregorio López) (1555). [https://www.boe.es/biblioteca\\_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2011-60](https://www.boe.es/biblioteca_juridica/publicacion.php?id=PUB-LH-2011-60)

<sup>3</sup> J.M. Pérez Prendes, *La obra jurídica de Alfonso X el Sabio*, incluida en la obra colectiva *Alfonso X*, Toledo 1984, pp. 49-62.

<sup>4</sup> C. Estepa, *Alfonso X en la Europa del siglo XIII*, incluido en el libro *Alfonso X. Aportaciones de un rey castellano a la construcción de Europa*, Murcia 1997, p. 20.

Conradino murieron, el primero en la batalla de Benevento y el último, ejecutado tras la derrota en Tagliacozzo<sup>5</sup>.

En septiembre de 1271 fue elegido un nuevo papa, Gregorio X, que se dispuso a dar fin al *Interregnum* que ya se prolongaba más de veinte años<sup>6</sup>. En ese momento, los dos candidatos elegidos como Rey de Romanos eran Alfonso de Castilla y Ricardo de Cornualles. Pisa pertenecía al ámbito gibelino, mientras que los güelfos apoyaban a la familia francesa de los Anjou. Sin embargo, la muerte de Ricardo en abril de 1272, dejaba el camino libre para la coronación del rey castellano.

Al conocerse tal circunstancia en Castilla, el monarca envió una afectuosísima carta al pontífice, felicitándole por su elección y poniéndose a su disposición como gran defensor de la Iglesia, al tiempo que se envió una embajada en la que se solicitaba fijar la fecha de la coronación, así como pedir al papa que se prohibiese a los príncipes electores la celebración de una nueva elección. No obstante, las intenciones de Gregorio X eran totalmente contrarias a los deseos de Alfonso y no creía conveniente nombrar como monarca del pueblo alemán a una persona que nunca había puesto sus pies en dicho territorio. Por ello, rechazó categóricamente todas sus peticiones, cuestionando incluso la legitimidad de su elección y reprochando su negligencia en haber dilatado tanto la reclamación de sus derechos<sup>7</sup>. Aceptar la candidatura de Alfonso hubiera sido muy peligroso para las intenciones del papa, pues le hubiese enfrentado directamente con Carlos de Anjou, por lo que prefería tomar en consideración las aspiraciones de un príncipe poderoso como Ottokar II de Bohemia. Además, se oponía sustancialmente a un desplazamiento del eje imperial hacia el área ibérica, considerada alejada e inadecuada para representar la política occidental común. Decidió poner en práctica una política decidida, pero, al mismo tiempo prudente, que pudiese ofrecer una solución definitiva<sup>8</sup>.

Alfonso se sintió profundamente insultado en su celo y dedicación a la defensa de la cristiandad. Además, experto jurista y legislador, decidió dedicarse personalmente, con gran constancia y tenacidad, a combatir los argumentos del pontífice. Mientras tanto, en su reino, intentaba solucionar los graves problemas ocasionados por la revuelta de los nobles y los conflictos con el rey de Granada, que amenazaban seriamente la estabilidad y seguridad de su reinado<sup>9</sup>.

Gregorio X autorizó a los príncipes electores alemanes a realizar una nueva elección, realizada el 1 de octubre de 1273, en la que fue elegido Rodolfo de

---

<sup>5</sup> J.F. O'Callaghan, *El Rey Sabio. El reinado de Alfonso X de Castilla*, Universidad de Sevilla, Sevilla 1998, pp. 252-253.

<sup>6</sup> A. Ballesteros Beretta, *Alfonso X, el Sabio*, Ed. El Albir, Barcelona 1984, p. 706.

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 707.

<sup>8</sup> L. Gatto, *Il Pontificato de Gregorio X (1271-1276)*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 2007, pp. 356-357.

<sup>9</sup> H. Salvador Martínez, *Alfonso X el Sabio. Una biografía*, Ediciones Polifemo, Madrid 2003, pp. 206-208.

Habsburgo, fiel seguidor de las directrices del papa y dispuesto a renunciar a las aspiraciones imperialistas sobre Italia.

El pontífice convocó un Concilio con sede en Lyon que comenzó el 7 de mayo de 1274, al que acudieron los representantes de Alfonso X y de Rodolfo de Habsburgo. En una carta fechada el 13 de abril de 1273 el papa invitó oficialmente a Alfonso X a participar en el Concilio y a tratar el tema del Imperio con el detenimiento necesario para llegar a una resolución definitiva<sup>10</sup>. Desafortunadamente, el monarca no podía acudir a ese encuentro pues tuvo que resolver por esas mismas fechas urgentes problemas de política interna, sumado a la falta de medios económicos para emprender tan costoso viaje. El rey de Aragón, Jaime I, acudió al Concilio a petición del papa, quien necesitaba su colaboración en la conquista del Santo Sepulcro y en servir de mediador con su yerno en el espinoso tema del Imperio.

En el ámbito de la política italiana, los irrefutables derechos de Alfonso al título seguían sumando seguidores en las ciudades gibelinas, uniéndoseles la república de Génova, en marzo de 1274, en una alianza con el marqués de Monferrato, yerno de Alfonso X, y posteriormente las ciudades de Pavía y Asti. El papa apoyaba claramente a Carlos de Anjou, que estaba perdiendo influencia, especialmente en la zona norte de Italia. Ante la noticia de que las naves genovesas estaban transportando refuerzos militares del rey de Castilla hacia Italia, decidió usar las únicas armas de las que podía disponer: decretó excomunión contra genoveses, pavianos, veroneses, lombardos y sobre todo contra Monferrato y los españoles que estaban llegando armados a Italia<sup>11</sup>.

El 26 de septiembre de 1274, el papa reconoció el título de Rey de Romanos a Rodolfo. Los representantes castellanos protestaron enérgicamente y abandonaron el Concilio de forma airada. Socavada la seguridad del papa sobre el devenir de los acontecimientos, decidió escribir una nueva carta a Alfonso, en un tono mucho más conciliador y moderado, invitándole de nuevo a participar en el Concilio y pidiendo su colaboración en la cruzada para recuperar los Santos Lugares, pero sin mencionar el asunto imperial.

### *Preparación del viaje*

Una vez solucionados los problemas con los nobles y el rey de Granada, Alfonso X en marzo de 1274 convocó cortes en Burgos con un único tema «el fecho de embiar caballeros al Imperio de Roma». Estaba decidido, no sólo a enviar tropas, sino a dirigirse a Italia y defender sus derechos personalmente<sup>12</sup>. El rey concedió a los nobles sus peticiones y obtuvo del rey de Granada una gran cantidad de

---

<sup>10</sup> A. Ballesteros Beretta, *Alfonso X*, cit., p. 677.

<sup>11</sup> Ivi, p. 716.

<sup>12</sup> J.F. O'Callaghan, *Cortes and Royal Taxation during the Reign of Alfonso X*, in «Traditio», XXVII (1971), pp. 386-388.

dinero<sup>13</sup>. También explica, de forma clara y sencilla, la razón de su tardanza en realizar el viaje «que el fuera ydo sy la tierra touiera en sosiego»<sup>14</sup>.

La decisión de iniciar tan largo y prolongado viaje requirió que en las Cortes se tomasen disposiciones de gran trascendencia. Así se nombró al infante don Fernando como regente mientras el rey se ausentase del reino<sup>15</sup>. El problema del abastecimiento de víveres y suministros para un séquito tan numeroso se solucionó mediante el aprovisionamiento de una flotilla que llegaría a Marsella, para desde allí remontar el río Ródano hasta Lyon, donde el rey esperaría su llegada<sup>16</sup>.

Tal como narra la *Crónica*, hasta que no tuvo asegurada la correcta gobernabilidad de su reino, no inició el viaje<sup>17</sup>. En este momento la *Ida al Imperio* había cambiado de significado. Con anterioridad suponía desplazarse hacia Italia para, arropado por sus tropas y partidarios, exigir su coronación en Roma por el papa<sup>18</sup>. Ahora, el viaje era diferente, pues debía desplazarse hasta Lyon donde el papa se entrevistaría con él en el ámbito del Concilio ecuménico<sup>19</sup>.



Fig. 1: *Códice Rico*, fol. 53 r, 4ª viñeta.

<sup>13</sup> *Crónica de Alfonso X*, Real Biblioteca del Palacio Real de Madrid, Ms. II/2777, fol. 121 v.

<sup>14</sup> *Ivi*, fol. 123 r.

<sup>15</sup> *Ivi*, fol. 123 r – 123 v.

<sup>16</sup> *Ivi*, fol. 122 r.

<sup>17</sup> *Ivi*, fol. 124 v.

<sup>18</sup> A. Ballesteros Beretta, *Alfonso X*, cit., p. 677.

<sup>19</sup> H. Salvador Martínez, *Alfonso X el Sabio*, cit., p. 212.



Fig. 2 : *Códice Rico*, fol. 53 r, 5ª viñeta

### *La ida al Imperio*

Alfonso X llegó a Zamora el día 6 de junio y permaneció en la ciudad hasta finales de julio. En esos días se celebraron Cortes en las que el rey pretendía dejar solucionado algunas cuestiones jurídicas y administrativas<sup>20</sup>. Las Cortes finalizaron alrededor del día 20 de julio y Alfonso X se dirigió hacia Murcia, desde donde pensaba iniciar su viaje.

El Concilio de Lyon se había iniciado el 7 de mayo de 1274 con la asistencia de representantes de la Iglesia castellano-leonesa capacitados para defender los derechos del rey. Sin embargo, a finales de septiembre llegaron noticias a Castilla de que el propio papa había nombrado Rey de Romanos a Rodolfo de Habsburgo. Esto fue, sin duda, el hecho determinante para que Alfonso, sin más dilación, determinase a iniciar su viaje y a resolver personalmente la cuestión del Imperio y otros asuntos que tenía pendientes con el papa.

El día de San Miguel el rey se encontraba en Santo Domingo de Silos donde presencié un milagro en el que un sordomudo recobró el habla<sup>21</sup> y que se

---

<sup>20</sup> A. Iglesia Ferreirós, *Las Cortes de Zamora y los casos de corte*, en «Anuario de Historia del Derecho Español (AHDE)», XLI (1971), pp. 945-972.

<sup>21</sup> P. Marín, *Los Miráculos romanzados de Pero Marín*, Ed. crítica, introducción e índices por Karl-Heinz Anton, Studia Silensia, XIV, Ed. Studia, Abadía de Silos 1988, pp. 48-49.

consideró signo de buen augurio. A finales de septiembre el rey ya se encontraba en Murcia dispuesto a iniciar un viaje cuya mayor parte del recorrido debía realizarse por tierras de su suegro, Jaime I, por lo que hubo de solicitar su permiso<sup>22</sup> y concertar con él el camino más conveniente<sup>23</sup>.

El viaje comenzó de forma efectiva en octubre de 1274, cuando procedente de Murcia llegó a Alicante, posiblemente antes del 16 de octubre. Su estancia se prolongó hasta el 8 de noviembre, fecha en la que partió hacia Valencia donde fue recibido con gran entusiasmo<sup>24</sup>.

El cronista catalán Ramón Muntaner describe pormenorizadamente el itinerario seguido por el rey castellano hasta llegar a Barcelona<sup>25</sup>. La ciudad recibió al monarca con gran profusión de fiestas y celebraciones, y la crónica de Jaime I constata la estancia de Alfonso X durante todas las Navidades hasta el mes de febrero. Durante este tiempo, don Jaime intentó persuadirle para que no continuase su viaje, sin embargo, Alfonso, seguía obstinado en el derecho que le asistía y en hacer valer sus argumentos ante el pontífice.

Mientras estaba el cortejo real en Barcelona llegaron noticias de la muerte del infante Felipe, que había sido para el monarca uno de sus hermanos más queridos y protegidos, pero al convertirse en uno de los principales instigadores de la revuelta de los nobles, la relación entre ellos había quedado totalmente quebrantada<sup>26</sup>.

Las relaciones entre Alfonso X y Jaime I eran bastante complejas, pues, aunque el vínculo familiar entre ellos les acercaba como hombres, la competitividad por la hegemonía de sus reinos, les enfrentaba como reyes. Parece evidente que el aragonés recelaba de la expansión, creciente autoridad y poder del castellano, aun sabiendo que Alfonso X siempre recurrió a él en busca de apoyo y consejo, pues contaba con mayor astucia y experiencia en los asuntos de estado. Jaime I recoge en su *Llibre del feyts* los sabios consejos que se permitió dar a su yerno y que le recomendaban que no prosiguiera su viaje y olvidase sus aspiraciones al Imperio<sup>27</sup>.

Una vez que terminaron las festividades navideñas la comitiva real siguió su camino hacia Francia, haciendo escala en Perpiñán, que celebró durante nueve días la llegada del monarca. A partir de ese lugar el camino discurría por los territorios occitanos de Jaime I. La reina y los infantes, junto a un nutrido séquito, quedaron en esta ciudad mientras el resto de la comitiva siguió camino hacia Montpellier.

---

<sup>22</sup> A. de Bofarull, *Crónica catalana de Ramón Muntaner*, Texto original y traducción castellana, Imprenta de Jaime Jepús, Barcelona 1860, p. 43.

<sup>23</sup> A. de Bofarull, *Crónica catalana de Ramón Muntaner*, cit., p. 44.

<sup>24</sup> M. González Jiménez; M.A. Carmona Ruiz, *Documentos e Itinerario de Alfonso X el Sabio*, Universidad de Sevilla 2012, p. 75.

<sup>25</sup> F. Soldevila, *Les quatre grandes cròniques: Llibre dels feyts* Ed. Selecta, Barcelona 1971, pp. 686-687.

<sup>26</sup> H. Salvador Martínez, *Alfonso X el Sabio*, cit., pp. 218-219.

<sup>27</sup> F. Soldevila, *Les quatre grandes cròniques*, cit., p. 173.

En Montpellier, ciudad perteneciente al señorío de Jaime I, permaneció durante, al menos, quince días. Durante esta estancia se recibió una carta del papa en la que proponía para el encuentro el pequeño pueblo de Beaucaire, para el día 21 de abril (octava de Pascua o *domingo de Quasimodo*)<sup>28</sup>.

El lugar elegido para la entrevista era una pequeña localidad en la orilla del Ródano, frente a la villa de Tarascón, y que se encontraba bastante más cerca que Lyon. Parece que el pontífice estaba preocupado por su seguridad personal pues Montpellier era feudo del rey aragonés mientras Beaucaire era territorio del conde de Provenza, Carlos de Anjou. Los dos monarcas, Alfonso X y Jaime I, eran reyes poderosos y contaban con fuertes aliados y defensores de la causa alfonsí, especialmente en las ciudades del norte de Italia. Parecía evidente que el papa no quería discutir el asunto en el Concilio sino zanjarlo de forma discreta y personal, evitando sorpresas inesperadas, aunque tuviese que realizar un largo camino. Otras hipótesis apuntan al precario estado de salud de Alfonso, que dificultaría seguir el camino a Lyon. Por otro lado, el pontífice ya había escrito una carta a Rodolfo de Habsburgo usando el título de Rey de Romanos y fijando ya la fecha del 1 de noviembre para su coronación en Roma<sup>29</sup>.

Felipe III de Francia hubo de autorizar el paso de Alfonso X y su séquito por tierras francesas, que en principio otorgó de forma limitada a su persona, prohibiendo que llevase tropas armadas. El propio pontífice tuvo que interceder a su favor para permitir la entrada en tierras francesas de la comitiva real<sup>30</sup>.

---

<sup>28</sup> A. Ballesteros Beretta, *Alfonso X*, cit., p. 729.

<sup>29</sup> Ivi, p. 728.

<sup>30</sup> Ivi, p. 723.

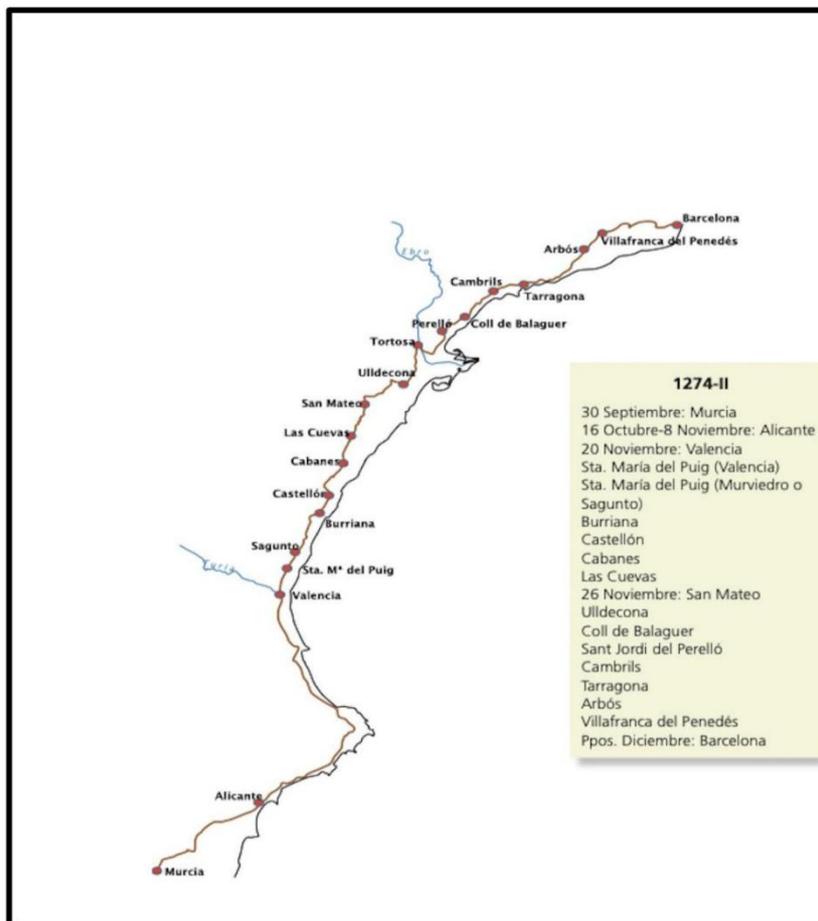


Fig. 3: Imagen tomada de Manuel González Jiménez y María Antonia Carmona Ruiz, *Documentación e Itinerario de Alfonso X el Sabio*, Sevilla, 2012, p. 76.

### La entrevista

No se dispone de información directa de las conversaciones entre el papa y Alfonso X. El cronista Muntaner, que hasta este momento era la fuente más fiable, hace breve referencia a ellas<sup>31</sup>. Aunque la entrevista con el papa se prolongaría durante los meses de mayo, junio y julio<sup>32</sup>, la *Crónica* no recoge el contenido, alegando la falta de documentación encontrada<sup>33</sup>.

Parece difícil que Alfonso X, que fue a Beaucaire acompañado de sus secretarios, escribanos y asesores, no recogiese información y documentación de tan importante suceso para el que se había estado preparando durante veinte años. Experto legislador aportaría múltiples pruebas y escritos que confirmarían sus derechos y, de igual manera, la cancillería apostólica presentaría diferentes argumentos para contraponerse a ellos. No hay duda que la documentación debería ser voluminosa y cuidadosamente recopilada por la cancillería alfonsí, altamente competente en su tarea<sup>34</sup>. Sin embargo, desde el principio del encuentro, quedó patente que ambos avanzaban en direcciones opuestas: el rey castellano aportaba razones legales, mientras que el Pontífice esgrimía argumentos de carácter estrictamente religioso o eclesiástico. Gregorio X justificaba su postura con el fin de preservar la antigua tradición imperial germánica de Europa Central, buscando un punto de equilibrio entre los numerosos señores territoriales y una jurisdicción cada vez más limitada sobre Italia<sup>35</sup>.

El papa se mostró inflexible en cuanto a cambiar su decisión de coronar a Rodolfo de Habsburgo, pero, en cambio, sí cedió en otros asuntos, especialmente de índole económica. El papa esperaba que Alfonso renunciase a la corona imperial y participase en la cruzada para la liberación de Palestina, pero el rey castellano no renunciaba a su propósito e incluso comunicó por carta al alcalde de Pavía su intención de desplazarse personalmente a Italia para hacer valer sus derechos<sup>36</sup>. En la carta expresa, según las propias palabras del monarca, que no había pedido nada que no fuese justo y adecuado al honor de Dios y al buen estado de la cristiandad. También confiesa que la principal y auténtica intención de su entrevista con el Pontífice era mostrar al mundo que aquel que se debería considerar fuente de justicia en la tierra, ha denegado transparentes y manifiestos derechos al rey de Castilla<sup>37</sup>.

---

<sup>31</sup> A. de Bofarull, *Crónica catalana de Ramón Muntaner*, cit., pp. 49-50.

<sup>32</sup> A. Ballesteros Beretta, *Alfonso X*, cit., p. 730.

<sup>33</sup> *Crónica de Alfonso X*, Real Biblioteca del Palacio Real de Madrid, Ms. II/2777, fols. 141 r -v.

<sup>34</sup> H. Salvador Martínez, *Alfonso X*, cit., pp. 222 y 226.

<sup>35</sup> L. Gatto, *Il Pontificato de Gregorio X*, cit., p. 395.

<sup>36</sup> Ivi, p. 396.

<sup>37</sup> C. de Ayala Martínez, *Alfonso X: Beaucaire y el final de la pretensión imperial*, en «Hispania», XLVII (1987) 165, p. 14. La carta completa ha sido publicada en «Annales Placentini Gibellini», Monumenta Germaniae Historica (M.G.H.), XVIII, p. 561.

Sin embargo, las preocupantes noticias que llegaban de Castilla confirmando la invasión de los benimerines, forzaron a redirigir las conversaciones para resolver este asunto de forma prioritaria. Gregorio X se vio gratamente favorecido por los dramáticos hechos que obligaban al rey castellano a cambiar su estrategia. Las negociaciones se centraron ahora en otros asuntos prioritarios como el reconocimiento de los derechos sobre el ducado de Suabia, neutralizar las aspiraciones francas sobre Navarra y la obtención de alguna compensación económica<sup>38</sup>. Su «ida al Imperio» no iba a acabar como una campaña estéril, sino que constituiría una plataforma de acción política exterior que reportaría grandes beneficios a su reino. Así, Gregorio X se avino a mediar para que el nuevo emperador electo, Rodolfo, reconociese los derechos de Alfonso sobre el ducado de Suabia, base de sus pretensiones imperiales. También accedió a mediar en los derechos castellanos sobre el trono de Navarra y la propuesta de Alfonso X para casar a la heredera con uno de sus nietos<sup>39</sup>.

El mayor éxito de las negociaciones fue de tipo económico, pues Gregorio X le concedió *la décima* parte de las colectas de la Iglesia peninsular durante seis años para que pudiese defender su reino de la invasión. A cambio, le pidió formalmente que renunciase a sus derechos. Los hechos confirman que Alfonso X no lo hizo, pues siguió intitulándose Rey de Romanos y defendiendo sus legítimos derechos incluso más allá de su propia muerte. En efecto, cuando el cuerpo de Alfonso X y de su padre fueron exhumados en 1579, se constató que el de Alfonso había sido enterrado con todas las insignias y atributos de Emperador: corona, cetro, espada y báculo<sup>40</sup>.

### *El regreso a Castilla*

Alfonso X regresó de Beaucaire entre finales de julio y principios de septiembre de 1275. El viaje de regreso fue lento y penoso pues el rey estuvo gravemente enfermo en varias ocasiones. En el código de Florencia de las *Cantigas*, concretamente en la número 71 bis, aunque incompleta, encontramos una representación del regreso del rey a Castilla.

---

<sup>38</sup> L. Gatto, *Il Pontificato de Gregorio X*, cit., pp. 396-7.

<sup>39</sup> C. de Ayala Martínez, *Alfonso X: Beaucaire*, cit., pp. 14-18.

<sup>40</sup> D. Ortiz de Zúñiga, *Anales eclesiásticos de la muy noble y muy leal ciudad de Sevilla*, Ed. A.M. Espinosa y Carzel, Madrid 1677, p. 555.



Fig. 4: Cantiga 71 bis

La primera viñeta muestra el milagro de Montpellier: el rey está tumbado en la cama como si estuviese en coma o muerto. Sin embargo, en su cabecera se sitúa un ángel, una santa y la Virgen María, que le bendice con una mano y con otra le toca el pecho, plasmando el momento en que el monarca volvería a la vida. A los pies, un personaje llora, y los médicos, entre ellos Maese Nicolás<sup>41</sup>, su médico personal, representados con gran dignidad y autoridad, examinan un recipiente que podría contener orina y en el que señalan la causa de la enfermedad.



Fig. 5: Primera viñeta Cantiga 71 bis

---

<sup>41</sup> H. Salvador Martínez, *Alfonso X*, cit., p. 273.

En la segunda, Alfonso X vuelve a Castilla, acompañado por miembros de la corte y soldados con escudos y banderas de Castilla y León.



Fig. 6: Segunda viñeta Cantiga 71 bis

La única fuente escrita que menciona la enfermedad de Montpellier es la *Cantiga* 235. Se centra en las adversidades a las que tuvo que hacer frente al final de su reinado, especialmente a la ingratitud, la traición de los nobles y la pérdida de la corona imperial<sup>42</sup>.

Después, cuando dejó su tierra para ir a ver  
al Papa que había entonces, sufrió una enfermedad tan grande  
que lo dieron por muerto a causa de este mal.

Cuando llegó a Montpellier estaba tan enfermo  
que cuantos médicos estaban allí creyeron  
que sin duda iba a morir, pero lo curó Santa María, como señora muy leal.

Hizo que en pocos días pudiese cabalgar  
y que regresase a su reino para acabar de curarse  
pasó por Cataluña donde tuvo que pasar días enteros  
como quien anda a jornal

Y cuando llegó a Castilla, toda la gente de aquella tierra  
acudió allí y le decían:  
“Señor, buen día tengáis” Pero después, creedme,  
nunca fue tan traicionado don Sancho en Portugal

---

<sup>42</sup> R.P. Kinkade, *Alfonso X, Cantiga 235, and the events of 1269-1278*, en «*Speculum*», LXVI (1992) 2, pp. 284-323.



Fig. 7: Cantiga 235, Códice de los Músicos, folios 212 v-214 r. Detalle fol.212 v

Tras la recuperación milagrosa del rey, siguieron camino hacia Castilla, y en Perpiñán se sumó a las desgracias anteriores la noticia de la muerte de su hija menor, la infanta Leonor<sup>43</sup>.

El itinerario de la vuelta se describe, de forma mucho más genérica, por Ramón Muntaner, el cual afirma que no lo hizo por el mismo camino que la ida, sino que fue por Lérida y Aragón a Castilla<sup>44</sup>. En algún momento supo la noticia de la muerte del infante don Fernando, su primogénito y regente en Castilla, en Villa Real, acaecida a finales del mes de octubre<sup>45</sup>. Imaginamos el efecto devastador que esta noticia tuvo en el ánimo del rey. Don Fernando, además de su primogénito, era el hijo en el que depositaba su confianza y con el compartía sus desvelos de gobierno. La situación, ya penosa, se convertía en dramática<sup>46</sup>.

En el viaje de regreso a Castilla, Alfonso X no pasó por Barcelona, sino que pasando por Gerona, Lérida, Zaragoza, Calatayud y Medinaceli, llegó a Alcalá de San Juste, donde permaneció hasta inicios de 1276.

<sup>43</sup> F. Soldevila, *Les quatre grandes cròniques*, cit., pp. 453-454.

<sup>44</sup> F. Soldevila, *Les quatre grandes cròniques*, cit., p. 688. Traducción al castellano de J.F. Vidal Jové, *Ramón Muntaner: Crònica*, Alianza Editorial, Madrid 1970, p. 61.

<sup>45</sup> *Crònica de Alfonso X*, Real Biblioteca del Palacio Real de Madrid, Ms. II/2777, fols. 137 r – 137 v.

<sup>46</sup> Ivi, fol. 139 r – 139 v.

El otoño de 1275 lo empleó el monarca en recuperarse de su enfermedad y planificando la defensa de la frontera del sur. Su segundo hijo, el joven infante don Sancho se había puesto al frente de la defensa forzando al invasor a regresar a Algeciras y desde allí volver a África<sup>47</sup>.

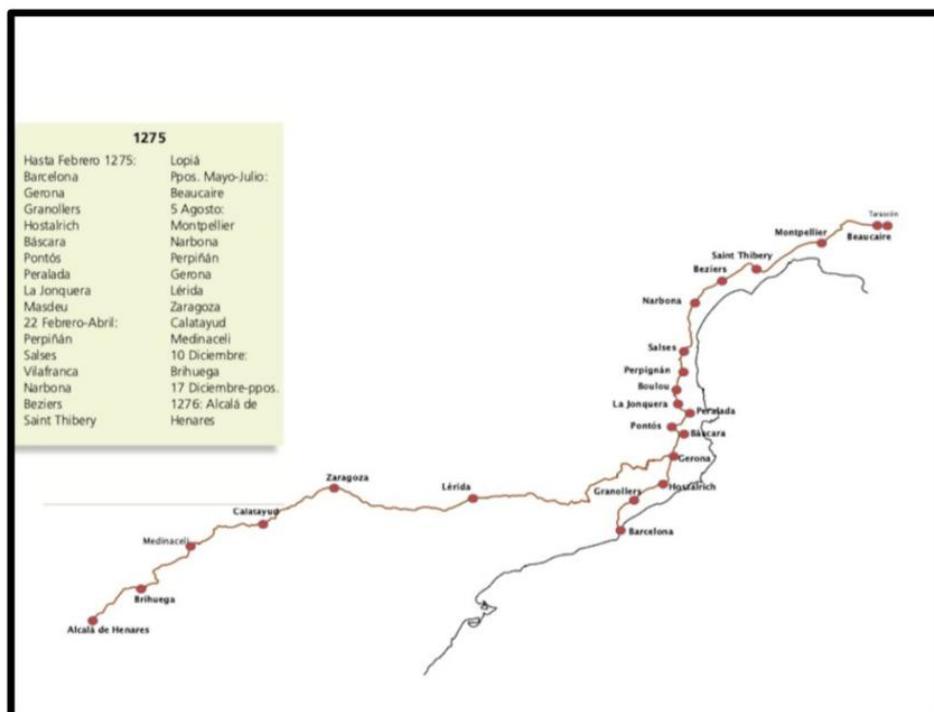


Fig. 8: Imagen tomada de Manuel González Jiménez y María Antonia Carmona Ruiz *Documentación e Itinerario de Alfonso X el Sabio*, Sevilla, 2012, p. 77

El fracaso en las aspiraciones imperiales del monarca y su desgraciado viaje a Beaucaire marcaron el inicio del crepúsculo de su reinado. Nunca más volvió a mencionarse su ida al Imperio ni su encuentro con el papa, pues grandes problemas y conflictos oscurecieron sus últimos años. Sin embargo, su candidatura al trono imperial permitió desplegar una compleja red de relaciones diplomáticas con los demás países europeos como nunca antes había realizado un rey castellano.

<sup>47</sup> M. González Jiménez, *Crónica de Alfonso X*, cit., p. 187.

*Itinerario según los documentos emitidos por Alfonso X<sup>48</sup>*

Los documentos emitidos por el rey nos van marcando las diferentes fases de este largo viaje. El escribano del rey, Bonamic Favila, aparece consignado en muchos de estos documentos al igual que en las *Cantigas*, por lo que sabemos de forma segura, que le acompañó a Beaucaire.

<i>Año</i>	<i>Mes y día</i>	<i>Lugar</i>	<i>Documento</i>
1274	30 septiembre	Murcia	[2703] <sup>49</sup>
1274	16 octubre	Alicante	[2705]
1274	27 octubre	Alicante	[2706]
1274	30 octubre	Alicante	[2707]
1274	8 noviembre	Alicante	[2708]
1274	20 noviembre	Valencia	[2709]
1274	20 noviembre	Valencia	[2710]
1274	20 noviembre	Valencia	[2711]
1274	26 noviembre	San Mateo	[2712]
1275		Valladolid	[2715]
1275			[2716]
1275			[2717] Alfonso X escribe a su cuñado Eduardo I de Inglaterra sobre el asunto del Imperio.
1275			[2718] Alfonso X comunica a Gregorio X su intención de someterse al arbitraje del rey de Francia como consecuencia de su conflicto con el rey de Sicilia.
1275			[2719] Alfonso X solicita ayuda de su cuñado Eduardo I de Inglaterra para hacer frente a los moros.
ca1275	3 enero	Barcelona	[2720]
1275	5 enero	Barcelona	[2721]
1275	23 enero	Barcelona	[2722]
1275	22 febrero	Perpiñán	[2723]
1275	7 marzo	Perpiñán	[2724]
1275	11 marzo	Perpiñán	[2725]
1275	12 marzo	Burgos	[2726]

<sup>48</sup> M. González Jiménez, M.A. Carmona Ruiz, *Documentos*, cit., pp. 489-495.

<sup>49</sup> Numeración del documento en ivi.

1275	9 mayo	Valladolid	[2727]
1275	21 mayo	Beaucaire	[2728] Alfonso X informa a la ciudad de Pavía de su encuentro con Gregorio X para la defensa de sus derechos al Imperio y confirma que acudirá a la Lombardía con su ejército, además de confirmar el título de camarero y procurador imperial a Jordano de Podio.
1275	20 junio	Beaucaire	[2729]
1275	25 junio	Beaucaire	[2730]
1275	28 junio	Beaucaire	[2731]
1275	9 julio	Beaucaire	[2732]
1275	agosto	Beaucaire	[2733] Alfonso X, a petición de Gregorio X, renuncia a la dignidad de Rey de Romanos.
1275	agosto	Beaucaire	[2734] Alfonso X solicita del papa Gregorio X la concesión de la décima de los eclesiásticos del reino para hacer frente al ataque de los benimerines, con la condición de que, concluida la campaña, el rey de Castilla marche a Tierra Santa.
1275	5 agosto	Montpellier	[2735]
1275	10 diciembre	Brihuega	[2736]
1275	17 diciembre	Alcalá de San Juste	[2737]
1275	22 diciembre	Alcalá de San Juste	[2738]
1275	26 diciembre	Alcalá de San Juste	[2739]

Tabla 1: Documentos emitidos por la Cancillería Real que nos muestran el itinerario del rey

## Conclusiones

La coronación de Carlomagno en el año 800 por el papa León III hizo renacer el viejo Imperio Romano, estrechamente ligado al Pontificado y a la Europa cristiana. Posteriormente, el título imperial volvió a resurgir en el siglo X con la figura de Otón I, que se apoyaría para el gobierno en cancillerías, lo que daría lugar a los príncipes electores. Al título se accedía por la vía de elección de dichos príncipes, que otorgaba el título de *Rey de Romanos*, que necesitaba la coronación por el Pontífice para ser ratificado como emperador. Así, el título de Emperador del Sacro Imperio Germánico era la dignidad política máxima a la que cualquier monarca podía aspirar en la Europa medieval cristiana.

Tras la muerte del emperador Federico II en 1250, Alfonso X es propuesto como candidato idóneo y legítimo, pues su madre, Beatriz, era heredera del ducado de Suabia. Los conflictos entre el anterior emperador, Federico II, y el Papado durante más de veinte años, fueron una de las causas principales de la oposición a la candidatura de Alfonso X. La concesión de la titularidad del ducado de Suabia por el papa Alejandro IV constituyó la base política y la condición necesaria para ser elegido Rey de Romanos y poder ser coronado posteriormente como Emperador. La implicación de los sucesivos pontífices en la política italiana y la pérdida de neutralidad frente a los candidatos elegidos por los electores, sería el desencadenante de la demora en la coronación de Alfonso X como emperador y del periodo denominado *Interregnum*.

La oposición de la nobleza castellana a las reformas jurídicas que estaba instaurando Alfonso X en su reino, es el aspecto político principal que subyace bajo la falta de apoyo en Castilla a su campaña imperial. La necesidad de contar con el apoyo de los nobles de su reino para su *Ida al Imperio* condicionó muchas de las decisiones que tuvo que tomar el monarca, así como la derogación de las reformas jurídicas que formaban parte de la nueva estructura sobre la que había construido su reinado. La decisión de realizar dicho viaje necesitaba el apoyo de los nobles y autoridades del reino, los demás reinos de Europa y de las autoridades eclesiásticas, además de una gran cantidad de dinero que fue recaudada gracias al pago de servicios extraordinarios y del rey de Granada.

La oposición frontal y decidida de Gregorio X frente a la persona de Alfonso X y su apoyo a un candidato que garantizase la autoridad papal en la península italiana, fue la causa última del fracaso de las aspiraciones imperiales del rey castellano. En las conversaciones y arduas negociaciones de Beaucaire, Alfonso X se vio forzado a priorizar los intereses de su reino a sus aspiraciones personales, renunciando a sus derechos ante la situación tan comprometida que en ese momento sufría Castilla. Sin embargo, las negociaciones fueron muy fructíferas en el ámbito económico y en el propagandístico pues supuso una presencia intensa en los ámbitos diplomáticos europeos como ningún otro monarca hispano tuvo ni tendría en mucho tiempo.

Aunque no fue coronado por el papa, en el momento de su muerte, fue enterrado con los atributos imperiales, en clara reafirmación pública de la legalidad de su derecho imperial. El *fecho del Imperio* se puede considerar como el hecho de mayor relevancia política de la historia del reino de Castilla y León, así como de la España medieval, a pesar de ser poco conocido y valorado. Sin embargo, este viaje, *la ida al Imperio*, supuso el inicio de los desgraciados acontecimientos con los que se puso fin al brillante reinado de Alfonso X.

## Pasaje al cielo: el viaje y la muerte de los Mártires de Marrakech (1220)\*

di Victoria Perrino

*Abstract:* This article seeks to reconstruct, through primary sources, the journey of Vidal, Berardo, Pedro, Acursio, Adiuto, and Othon, six Franciscan friars whom Saint Francis of Assisi entrusted with the mission to evangelize the Sultan of Morocco. The spatial itinerary started in Italy, paused in the Iberian kingdoms of Aragon and Portugal, and culminated in the city of Marrakech, where they were martyred. Concurrently, the article explores the transcendental motivations that propelled this group of Franciscans in their mission and reflects on how their spiritual commitment transcended mere geographical circumstances.

*Key words:* Franciscans, Medieval Relics, Martyrs of Morocco, Portugal.

### *Introducción*

El término viático en el contexto medieval presenta una notable polisemia, con significados que abarcan tanto la esfera material como la espiritual y que adquieren una relevancia crucial en la comprensión de las prácticas sociales económicas y religiosas de la época. En su acepción más común, el *viaticum* se refiere a la provisión de recursos materiales – dinero, víveres o bienes – otorgados

---

\* El presente estudio ha sido posible gracias a la beca predoctoral de la Fundación Oriol y Urquijo. Asimismo, se enmarca en el proyecto de investigación “Pacto, negociación y conflicto en la cultura política castellana (1230-1516)” (PID2020 – 113794GB-I00), financiado por la Agencia Española de Investigación y el Ministerio de Ciencia e Innovación, así como del Grupo de Investigación Consolidado SPOCCAST (Sociedad, poder y cultura en la Castilla medieval, UCM: 930369). Vayan estas palabras de agradecimiento a Óscar Villarroel González por tomarse el tiempo de leer y revisar el texto.

a una persona con el fin de facilitar su desplazamiento, generalmente en el marco de peregrinaciones, expediciones o misiones de carácter religioso, político o militar. Esta provisión, fundamentada en normas consuetudinarias y, en algunos casos, regulada por mandatos jurídicos específicos, garantizaba el éxito del viaje y, a su vez, manifestaba un acto de hospitalidad, patrocinio o deber señorial hacia quien emprendía el trayecto. No obstante, el viático en la Edad Media también reviste una dimensión profundamente sacra en su acepción litúrgica, donde designa la administración del sacramento de la Eucaristía a los moribundos como último auxilio espiritual antes de la muerte<sup>1</sup>. Este «viático espiritual» se configuró como un rito esencial en la doctrina cristiana, asegurando al alma el sustento necesario para su tránsito hacia la vida eterna. La práctica, codificada por el Derecho Canónico y regulada por las normas eclesiásticas, reflejaba la preocupación teológica por la salvación individual y la preparación adecuada del cristiano ante el fin de su vida terrenal y el «viaje» hacia el Más Allá<sup>2</sup>.

Esta dualidad etimológica nos conduce al objeto de la presente investigación: el viaje de un grupo de franciscanos que, en virtud de su compromiso misionero en un contexto islámico, emprendieron la tarea de evangelizar al sultán aceptando un eventual martirio.

La narrativa histórica relativa a los mártires de Marrakech ha sido registrada en diversas fuentes primarias, que incluyen tanto crónicas como hagiografías. Entre las fuentes más antiguas conservadas se encuentran la *Chronica* de Jordán de Giano (c. 1260)<sup>3</sup>, la *Passio sanctorum martyrum Berardi, Petri, Adiuti, Accursii, Othonis, in Marochio martyrizatorum, primo ex quadam legenda sancti Francisci*<sup>4</sup> y la *Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum* (c. 1369-1374)<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Se remite a: M.Á. Ladero Quesada, *Espacios y viajes. El mundo exterior de los viajeros medievales*, Dykinson, Madrid 2020; F. Novoa Portela, *Los viajeros de Dios en la Edad Media*, en F. Novoa Portela (coord.), *Viajes y viajeros en la Europa Medieval*, Iunwerg, Barcelona 2007, pp. 159-196; J. Verdon, *Voyager au Moyen Âge*, Tempus Perrin, París 1998; G.C.K. Snoek, *Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction*, Brill, Leiden 1995, pp. 83 y ss.

<sup>2</sup> L. Feingold, *The Eucharist, mystery of presence, sacrifice and communion*, Emmaus Academic, Steubenville 2017; F.S. Paxton, *Christianizing Death: The Creation of a Ritual Process in Early Medieval Europe*, Cornell University Press, New York 1996; M. Righetti, *Historia de la Liturgia*, tomo II, Ancora, Madrid 1956.

<sup>3</sup> J. De Giano, *Chronica fratris*, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1885. Existe una versión en español disponible on-line: <https://www.franciscanos.org/fuentes/giano00.html>

<sup>4</sup> *Passio sanctorum martyrum Berardi, Petri, Adiuti, Accursii, Othonis, in Marochio martyrizatorum, primo ex quadam legenda sancti Francisci*, en *Analecta Franciscana*, volumen III, Typographia Collegii S. Bonaventurae, Quaracchi 1885, pp. 579-596.

<sup>5</sup> A la hora de identificar el texto y sus diferentes versiones, ha sido de gran utilidad la investigación de I. Capdevilla Arrizabalaga, L. Soriano Robles, *La Chronica XXIV Generalium Ordinis Fratrum Minorum*, «Arxiu de Textos Catalans Antics [Institut d'Estudis Catalans / Facultat de Teologia de Catalunya]», 32, (2017-2019), pp. 461-500. Se remite también a: J.J. Nunes, *Crónica*

De autoría discutida, aunque atribuida a Arnaldo de Sarrant<sup>6</sup>, fue escrita en latín y se preservan una versión portuguesa y dos castellanas, todas del siglo XVI<sup>7</sup>. El *Tratado da vida & martyrio dos cinco Martires de Marrocos enuiados per são Francisco*, un texto basado en un manuscrito medieval<sup>8</sup>, – reeditado por António Gomes da Rocha Madahil en 1928 – fue también publicado en este siglo, en concreto en Coímbra en 1568<sup>9</sup>. Basándose en antiguos escritos de la Orden, Fray Marcos de Lisboa escribió la *Primeira Parte das Chronicas da Ordem dos frades menores do Seraphico Padre Sam Francisco* en 1587<sup>10</sup>. Es necesario precisar que el afloramiento del interés en los mártires de Marrakech durante esta época puede entenderse como el resultado de una convergencia de factores históricos, religiosos y políticos en un contexto complejo. Un primer elemento relevante es su canonización en 1481 por el papa Sixto IV mediante la bula *Cum alias animo revolueremus Beatorum Martyrum Berardi*<sup>11</sup>, lo que estableció una base devocional

---

*da Ordem dos Frades Menores (1209-1285): manuscrito do século XV, agora publicado inteiramente pela primeira vez e acompanhado de introdução, anotações glossário e índice onomástico*, Imprensa da Universidade, Coimbra 1918; Manuel de Castro (OFM), *Manuscritos franciscanos de la BNE*, Ministerio de Educación y Ciencia, Valencia 1973, pp. 384-385; H. Guerreiro, *Del 'San Antonio de Padua' a los cinco mártires de Marruecos. Rui de Pina y Mateo Alemán: aproximación crítica a una fuente portuguesa*, «Criticón», 31, (1985), pp. 97-141; M.P. Dias Pacheco, *Os Proto-mártires de Marrocos da Ordem de São Francisco. Muy suave odor de sancto martyrio*, «Revista lusófona de Ciência das Religiões», 15, (2009), pp. 85-108; M.P. Dias Pacheco, *The Forms of Martyrdom: Elements for the Iconographic Study of the Morocco Protomartyrs in Portugal (Thirteenth-Sixteenth Centuries)*, «Imago Temporis. Medium Aevum», 16, (2022), pp. 135-171; M.T. Dolso, *La Chronica XXIV Generalium tra storia e agiografia*, «Revue Mabillon. Revue Internationale d'Histoire et de Littérature Religieuses», 24, (2013) 85, pp. 61-98; I. Barros Dias, *Imagens cronísticas de Urraca, princesa de Castela e rainha de Portugal*, en C. Olivera Serrano (coord.), *Castilla y Portugal en la Edad Media: relaciones, contactos, influencias (siglos XII-XV)*, Dykinson, Madrid 2023, pp. 59-84.

<sup>6</sup> R. Lützelshwab, *Chronica XXIV generalium Ordinis Fratrum Minorum*, en G. Dunphy (ed.), *Enciclopedia de la Crónica Medieval*, Brill, Leiden 2010, p. 451; A. de Sarrant, *Chronicle of the Twenty-Four Generals of the Order of Friars Minors*, Noel Muscat (ed.), TAU Franciscan Communications, Malta 2010, p. 7; I. Capdevilla Arrizabalaga; L. Soriano Robles, *La Chronica XXIV Generalium*, cit., p. 462.

<sup>7</sup> La traducción en portugués se custodia en la Biblioteca Nacional de Portugal con la signatura IL.94. En cuanto a los manuscritos en castellano, uno se conserva en el Collegio S. Isidoro en Roma con la signatura 2/26 y está fechado en 1554. El otro, presumiblemente de finales del siglo XVI, se encuentra en el Monasterio de las Descalzas Reales en Madrid bajo la signatura MD/F/13.

<sup>8</sup> M.P. Dias Pacheco, *Os proto-mártires*, cit., p. 88.

<sup>9</sup> Se ha consultado la edición de A. Gomes da Rocha Madahil, *Tratado da vida e martírio dos cinco mártires de Marrocos*, Imprensa da Universidade, Coimbra 1928.

<sup>10</sup> M. De Lisboa (OFM). *Primeira Parte das Chronicas da Ordem dos frades menores do Seraphico Padre Sam Francisco*, Livraria de Ioam de Espanha & Miguel de Arenas, Lisboa 1587.

<sup>11</sup> C. Ferrero Hernández, *Inter saracenos. Mártires franciscanos en el norte de África y en la península Ibérica (SS. XIII-XVII)*, «Frate Francesco, rivista di cultura francescana», 2, (2011), p. 263; M.P. Dias Pacheco, *Os proto-mártires*, cit., p. 87.

oficial para su culto. Otro de los aspectos clave fue la expansión del Imperio Otomano. En este escenario, el recuerdo de los cristianos ejecutados en un espacio islámico pudo haber sido percibido como símbolo de firmeza religiosa frente al poder otomano, cuyo avance por el Mediterráneo y el Magreb suscitó una cierta preocupación entre las potencias cristianas europeas<sup>12</sup>. Paralelamente, el movimiento de la Contrarreforma, en su esfuerzo por reafirmar la ortodoxia católica frente a la Reforma protestante, promovió el culto a los mártires como ejemplos de devoción y sacrificio<sup>13</sup>. Los mártires de Marrakech se incorporaron a esta narrativa, reflejando la voluntad de la Iglesia de consolidar la identidad católica en un momento de crisis doctrinal. Este fenómeno fue potenciado por la influencia de la pujante monarquía española que, en su expansión hacia el norte de África, encontró en estos mártires un recurso simbólico para legitimar sus campañas militares y su papel como defensora del cristianismo frente al islam y los protestantes. Así, el renovado interés en la trayectoria vital de los mártires de Marrakech pudo responder tanto a las dinámicas de expansión religiosa como a las tensiones políticas y culturales que definieron las relaciones entre el mundo cristiano y el islámico durante el siglo XVI.

Entre las fuentes posteriores que abordan el tema de los mártires, destaca la obra de Mateo Alemán, que elaboró una vida de San Antonio fechada en 1604 y dedicó dos capítulos a los protomártires, evidenciando la continuidad de su memoria en la literatura religiosa de la época<sup>14</sup>. De igual relevancia es la *Chronica seraphica* del franciscano Damián Cornejo, una obra de 1721 que también recoge el viaje y martirio de los frailes menores, contribuyendo a la consolidación de su culto dentro de la tradición franciscana<sup>15</sup>.

Es posible encontrar otro tipo de textos no religiosos – hagiográficos ni martirologios – que hacen alusión a los mártires, como por ejemplo la crónica de Alfonso V del portugués Rui de Pina (1440-1522)<sup>16</sup> o la *Crónica de Cinco Reis de Portugal*, de autoría discutida<sup>17</sup>.

---

<sup>12</sup> A. Barbero, *Lepanto: la battaglia dei tre imperi*, Laterza, Roma-Bari 2012.

<sup>13</sup> R. García Cárcel, Josep Palau Orta, *Reforma y Contrarreforma católicas*, en *Historia del Cristianismo*, vol. 3, Trotta, Madrid 2003, pp. 187-226.

<sup>14</sup> M. Alemán, *San Antonio de Padua*, Imprenta de Clemente Hidalgo, Sevilla 1604.

<sup>15</sup> D. Cornejo, *Chronica seraphica: vida del glorioso patriarca San Francisco y de sus primeros discípulos*, Imprenta de la viuda de Juan de Infaçon, Madrid 1721.

<sup>16</sup> El manuscrito se encuentra en el Archivo do Torre do Tombo con la signatura: PT/TT/CRN/17. Existe la siguiente reedición, que es la que se ha consultado: Rui de Pina, *Chronica de el-Rei D. Affonso V*, 3 vols., Escriptorio, Lisboa 1904.

<sup>17</sup> El original se encuentra en la Biblioteca Pública Municipal do Pôrto con la referencia cód. 886. Se ha consultado la edición de A. De Magalhães Basto (ed.), *Crónica de Cinco Reis de Portugal, seguida da parte da Crónica Geral de Espanha que insére as histórias dos reis de Portugal*, Livraria Civilização, Porto 1945.

### *El viaje hacia el martirio. Motivaciones e itinerarios*

A continuación, se llevará a cabo un análisis que implica la utilización y confrontación de todas las fuentes documentales disponibles. Este enfoque metodológico permitirá una revisión crítica de los textos con el fin de completar la variedad de información, así como de identificar posibles contradicciones, sesgos o elementos legendarios que puedan haber sido añadidos a lo largo del tiempo, garantizando así una reconstrucción rigurosa y objetiva de los acontecimientos vinculados a estos mártires en su contexto sociopolítico y religioso original.

En la *Chronica* de Jordán de Giano se encuentra una breve referencia a los mártires en los capítulos VII y VIII. El autor indica que, «de los hermanos que se trasladaron a España, cinco de ellos fueron glorificados mediante el martirio», aunque desconocía qué Capítulo los había enviado<sup>18</sup>. Como recuerda Jordán de Giano, previo a la llegada de los protomártires ya existían fundaciones franciscanas en Portugal con el permiso de la reina Urraca, «la piadosa reina de Portugal, mujer muy humilde y devota», que había intercedido ante su esposo el rey para facilitar la creación de San Antonio dos Olivais en la ciudad de Coímbra – una de las ciudades más dinámicas socialmente, pese a la naturaleza itinerante de la corte – y en Guimarães<sup>19</sup>. Se fundó un tercer convento en Alenquer por deseo de doña Sancha, hermana del rey, ciudad donde ella residía<sup>20</sup>.

### *Aragón y Portugal: la ruta a través de los reinos ibéricos*

Años más tarde, en 1219 san Francisco encomendó a seis hermanos – Vidal, Berardo, Pedro, Adiuto, Acursio y Otón – la misión de predicar en los reinos ibéricos, inmersos en un proceso de expansión militar hacia el sur peninsular – tradicionalmente conocido como Reconquista<sup>21</sup> – con el objetivo final de

---

<sup>18</sup> J. De Giano, “nn. 1-25”, *Crónica*, Directorio franciscano, Fuentes biográficas franciscanas. Disponible on-line: <https://www.franciscanos.org/fuentes/giano00.html>

<sup>19</sup> A. de Sarrant, *Chronicle of the Twenty-Four*, cit., p. 21.

<sup>20</sup> *Ibidem*; A. Rodrigues Oliveira, *Rainhas medievais de Portugal. Dezassete mulheres, duas dinastias, quatro séculos de História*, A esfera dos livros, Lisboa 2010, p. 104.

<sup>21</sup> Conscientes del debate historiográfico –presente en España desde las tesis de A. Barbero y M. Vigil de finales de 1960 y, aunque de forma menos acusada, en el resto de la comunidad académica desde 1980 hasta la actualidad– sobre la conveniencia de la continuidad en el uso de la terminología que engloba la *Reconquista*, por ser un concepto historiográfico gestado a finales del siglo XIX que acusa un uso propagandístico dentro de la narrativa nacionalista franquista, es menester precisar que emplearemos esta acepción con el único propósito de facilitar la lectura y comprensión del texto a aquellas personas que no estén familiarizadas con el dicho debate. Aunque la enumeración de todas las obras resulta una labor imposible de acometer, se ofrecen las siguientes como referencia: D. Porrinas González, *¡Reconquista! ¿Reconquista? Reconquista*,

evangelizar al sultán de Marruecos, denominado comúnmente Miramamolín. La conversión de los líderes y figuras de autoridad era esencial, dado que la transformación espiritual de estos soberanos conducía, en última instancia, a la conversión de sus pueblos, tal como evidenciaron los casos del emperador Constantino y del rey visigodo Recaredo<sup>22</sup>. En este marco de fervor religioso y de dinámicas militares en que los espacios oscilaban entre el poder cristiano y el islámico, la conversión de los fieles fue un punto crucial en la labor promovida por la orden franciscana, cuya regla incluía un capítulo denominado “*De euntibus inter saracenos et alios infideles*”<sup>23</sup>.

Así las cosas, Francisco designó a Vidal prelado del grupo y pidió que le obedecieran. Emprendieron el camino *iter arripiunt iuxta regulam evangelicam sine pera, sine calceamentis peditando incedunt et sic Hispaniam, Domino deducente, venerunt*<sup>24</sup>, según narra la *Passio*, presumiblemente bordeando el sur de Francia. En los reinos ibéricos se secuenciaron varios episodios que fueron delimitando las condiciones de su viaje al martirio y del retorno de sus reliquias a tierras cristianas. En su paso por Aragón, fray Vidal enfermó gravemente, dejando a Berardo como su sustituto y ordenando al grupo que prosiguieran sin él<sup>25</sup>. Llegados a Coímbra, se entrevistaron con la reina Urraca, que les rogó entre lágrimas, *a Deo forsitan inspirata*<sup>26</sup>, que intercedieran ante el Señor para que le fuera revelado el fin de su vida y poder estar preparada espiritualmente. Empujados a una noche de oración, revelaron a la reina que Dios les había dado la gracia de saber que ellos serían mártires, que sus restos serían traídos a la ciudad de Coímbra y que ella junto a su pueblo les recibirían con honor y devoción, tras lo cual fallecería.

---

Debate, Madrid 2024; A. García Sanjuán, *Vox y la Reconquista*, en J. Casquete (ed.), *Vox frente a la historia*, Akal, Madrid 2023; M. Ríos Saloma, *La Reconquista en la historiografía española contemporánea*, Sílex, Madrid 2013; F. García Fitz, *La Reconquista: un estado de la cuestión*, «Clío & Crimen», 6, (2009), pp. 142-215; E. Benito Ruano, *La Reconquista. Una categoría histórica e historiográfica*, «Medievalismo», 12, (2002), pp. 91-98; M. González Jiménez, *¿Re-conquista? Un estado de la cuestión*, en E. Benito Ruano (coord.), *Tópicos y realidades de la Edad Media (I)*, Real Academia de la Historia, Madrid 2002, pp. 155-178; J.L. Montero Guadilla, *La Reconquista que nunca existió*, Bruño, Madrid 1990; A. Barbero y M. Vigil, *Sobre los orígenes sociales de la Reconquista*, Ariel, Barcelona 1974.

<sup>22</sup> I. Campos Méndez, *La conversión de Recaredo: la unificación de la monarquía visigoda en torno al catolicismo*, «Almogaren: revista del Centro Teológico de Las Palmas», 26, (2000), pp. 115-127.

<sup>23</sup> J.F. Marques, *Os mártires de Marrocos e Raimundo Lulo e a evangelização portuguesa do Norte de África até ao século XVI*, en *Espiritualidade e evangelização*, vol. 5, Oporto 1989, p. 347.

<sup>24</sup> *Passio sanctorum martyrum*, cit., p. 582.

<sup>25</sup> Nótese que las primeras fuentes que dan alguna información del trayecto entre Aragón y Portugal son del siglo XVI. M. de Lisboa, *Primeira Parte*, cit., p. 123: “*em quanto andaram per os reinos de Hespanha ate Portugal*”

<sup>26</sup> *Passio sanctorum martyrum*, cit., p. 583.

La siguiente etapa de su travesía fue la villa de Alenquer, donde residía la infanta Sancha, quien les proporcionó vestimentas seculares para facilitar su avance hacia Sevilla, en ese momento bajo control islámico, sin que fueran detenidos. A causa de su predicación pública fueron agredidos por los musulmanes allí presentes y conducidos ante el rey, que resolvió enviarlos a Marruecos en una comitiva encabezada por Pedro Fernández de Castro<sup>27</sup>.

Resulta interesante destacar la importancia de la conexión espiritual entre la reina y los infantes, sus cuñados, en el marco de las disputas familiares que caracterizaron el reinado de Alfonso II de Portugal, en conflicto con sus hermanos por la distribución de la herencia de su padre<sup>28</sup>. Alfonso adoptó una postura inflexible en relación con la indivisibilidad del patrimonio real, oponiéndose a la partición territorial estipulada en el testamento de su padre, lo que condujo al exilio de sus dos hermanos varones, don Pedro y don Fernando<sup>29</sup>. En respuesta a esta situación, Urraca, en su oficio de reina consorte, procuró fortalecer la posición de la monarquía mediante la construcción de alianzas de simpatía espiritual con sus cuñados, en un intento por suavizar las fricciones familiares y por revalorizar las cualidades de unos hombres que ella consideraba santos<sup>30</sup>. El éxito de esta estrategia se evidenció en el hecho de que Urraca fue la primera en recibir a los franciscanos, estableciendo un precedente que posteriormente seguirían tanto la infanta Sancha como el infante Pedro. Las crónicas, además, describen a Urraca como a una soberana piadosa y devota que actuaba en estado de gracia<sup>31</sup>, lo cual puede interpretarse como una confirmación de que la voluntad divina era la vinculación de la monarquía portuguesa con los primeros mártires de la orden franciscana – incluso antes de su reconocimiento por la curia romana<sup>32</sup> – a través de la figura de Urraca, quien servía como agente de cohesión y mediación, legitimando la asociación de la santidad de los protomártires a la imagen moral del reino. Es también pertinente señalar que, a pesar de los

---

<sup>27</sup> J. Pérez Llamazares, *Príncipe leonés, héroe de leyenda oriental: el Castellano*, «Hidalguía: la revista de genealogía, nobleza y armas», 6, (1954), pp. 557-576. Nótese que la fecha de la muerte está equivocada, no siendo en 1215, mas en 1220 en Marrakech.

<sup>28</sup> Alfonso II mantuvo también conflictos con la Iglesia portuguesa, en los cuales fue indispensable la mediación de Urraca. V. Perrino, *Timens diem mortis meae: el testamento de Urraca de Castilla, reina de Portugal (1214)*, «Edad Media, revista de Historia», 25 (2024), pp. 385-420.

<sup>29</sup> B. Sá-Nogueira, *As primeiras rainhas. Mafalda de Mouriana. Dulce de Barcelona e Aragão. Urraca de Castela. Mecia Lopes de Haro. Beatriz Afonso*, Circulo de Leitores, Maia 2012, pp. 211-296; I. B. Dias, *Imagens cronísticas*, cit., pp. 64-65.

<sup>30</sup> «When she diligently examined their way of life, the reason why they came and their intentions, and realized that they were servants of God...», A. de Sarrant, *Chronicle of the Twenty-Four*, cit., p. 21.

<sup>31</sup> I. B. Dias, *Imagens cronísticas*, cit., pp. 59-84.

<sup>32</sup> Otorgada por Honorio III el 29 de noviembre de 1223 mediante la bula *Solet Annuere*, confirmando la aprobación oral que diera Inocencio III hacia 1210.

distintos espacios en que se movieron, los mártires estuvieron encuadrados en los círculos vinculados a la corte portuguesa. Todo ello ilustra la complejidad política entre las élites peninsulares, reflejando las estrategias de consolidación y legitimación de las monarquías de la época, que veían en estos franciscanos el modelo de credibilidad, celo religioso y entereza que deseaban proyectar, especialmente en un momento de crisis política<sup>33</sup>.

#### *Marruecos como escenario del desenlace martirial*

En Marrakech fueron recibidos por el infante Pedro, exiliado a causa de las disensiones con su hermano Alfonso II, rey de Portugal<sup>34</sup>. Los frailes, encabezados por Berardo, *qui noverat Saracenorum idioma*<sup>35</sup>, por la evangelización continua e incansable que normalmente llevaban a cabo en plazas públicas, fueron castigados por el sultán Miramamolín hasta en tres ocasiones. En la primera, ordenó su expulsión a tierras cristianas considerándoles locos<sup>36</sup>, pero lograron escabullirse de la comitiva que había organizado el infante don Pedro para escoltarles hasta Ceuta. La segunda vez dispuso que los encarcelasen en condiciones insalubres y los privasen de comida. Veinte días pasaron hasta que fueron liberados a condición de que partieran hacia tierras cristianas, pero su celo evangélico les impulsó a escaparse de esta segunda delegación antes de llegar a Ceuta, retornando y volviendo a predicar en Marrakech, siendo detenidos por tercera vez. Ésta es, no obstante, la primera ocasión en que los cinco hermanos interactuaron personalmente con el sultán, pues las circunstancias previas incluyeron un encuentro a distancia y totalmente fortuito y un relato de lo sucedido proporcionado por sus súbditos.

La eventualidad quedó inmortalizada en el arca-relicario de los mártires, comisionado en vida de la abadesa Constanza Soares (1290-1317) – hoy custodiado en el Museo Nacional de Machado de Castro<sup>37</sup> – hecho en piedra y cuyo programa iconográfico muestra a seis figuras masculinas enmarcadas en

---

<sup>33</sup> V. Perrino, *Las estrategias de consolidación monárquica: el caso de Urraca de Castilla, reina de Portugal (1211-1220)*, en Á. Adot Lerga, A. Díaz-Plaza Casal y Ó. Villarroel González (coords.), *Poder, cultura y diplomacia en la Edad Media peninsular*, La Ergástula, Madrid 2025 (en prensa).

<sup>34</sup> J.F. Marques, *Os mártires*, cit., p. 346; *Passio sanctorum martyrum*, cit., p. 585: «qui discordans cum fratre suo, rege Alphonso, et eius timore fugiens tunc era tibi in subsidium regis Marochiorum».

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> Dias Pacheco entiende que el primer traslado a Ceuta fue por iniciativa del infante, temiendo la represalia de la población cristiana. No obstante, la *Chronica XXIV Generalium* asegura que fue el rey quien dispuso su salida, igual que la *Passio* y que el *Tratado*. Véanse: M.P. Dias Pacheco, *Os proto-mártires*, cit., p. 92; A. de Sarrant, *Chronicle of the Twenty-Four*, cit., p. 26; *Passio sanctorum martyrum*, cit., p. 586; A. Gomes da Rocha Madahil, *Tratado*, cit., pp. 21-22.

<sup>37</sup> M.P. Dias Pacheco, *Os proto-mártires*, cit., p. 93.

arcosolios lobulados y separadas por columnas acanaladas con capiteles de decoración vegetal. De izquierda a derecha, la primera figura se corresponde con el sultán de Marruecos, Miramamolín, totalmente imberbe y reconocible por su posición sedente en el trono, sus vestiduras y el turbante que lleva en la cabeza; en la segunda figura puede identificarse a fray Berardo con las manos juntas en señal de orar, sin el capucho – se aprecia la tonsura – pero con túnica, cingulo y los pies descalzos, y con el cuerpo totalmente orientado hacia su interlocutor. Como bien apunta Dias Pacheco, solo es posible identificar a Berardo, único miembro del grupo que dominaba la lengua árabe y actuaba como portavoz del grupo<sup>38</sup>, pues las cuatro siguientes figuras están giradas por pares entre sí, dialogando entre ellos y sin ningún distintivo. Los arcosolios se ven coronados por una serie de edificaciones alargadas de techos triangulares, arracimadas unas juntos a otras, que indican que la escena se desarrolló intramuros en la ciudad de Marrakech – a diferencia del primer encuentro entre los franciscanos y el Miramamolín, sucedido *extra Marochium prope muros*<sup>39</sup> –.

Los hermanos fueron liberados una tercera vez gracias a la mediación del infante, quien, para velar por su integridad apartándolos de las plazas públicas en que predicaban, los incorporó a la expedición militar que él mismo comandaba y en cuyo transcurso fray Berardo, *prævia oratione*, obró un milagro al hacer brotar agua potable en medio del desierto, permitiendo que todos pudieran saciar su sed<sup>40</sup>. A su regreso, y pese a las súplicas de don Pedro, continuaron evangelizando. El sultán, al conocer sus actividades, los sometió en un primer momento a la voluntad del pueblo, imponiéndoles torturas extremas y penas de flagelación. Pensando el sultán que habrían escarmentado, terminó ofreciéndoles riquezas y títulos, pero los hermanos se negaron a abdicar de su Fe y, en vista de la negativa, el Miramamolín decretó la pena capital, cortándoles él mismo la cabeza con su cimitarra<sup>41</sup>. La gravedad de las torturas sufridas durante el martirio de los cinco franciscanos queda corroborada por el análisis de los restos óseos preservados en el monasterio de Santa Cruz. Este estudio fue realizado en 2005 por el laboratorio de Paleodemografía y Paleopatología del Departamento de Antropología de la Facultad de Ciencias y Tecnologías de la Universidad de Coímbra, bajo la dirección de la doctora Eugenia Cunha. El análisis reveló que

---

<sup>38</sup> *Ibidem*.

<sup>39</sup> *Passio sanctorum martyrum*, cit., p. 585.

<sup>40</sup> *Ivi*, p. 587.

<sup>41</sup> En este punto concuerdan todos los textos. A. de Sarrant, *Chronicle of the Twenty-Four*, cit., p. 29; *Passio sanctorum martyrum*, cit., p. 589; A. Gomes da Rocha Madahil. *Tratado*, cit., p. 33; M. de Lisboa, *Primeira parte*, cit., p. 130.

algunos huesos presentaban «algunas marcas físicas resultantes das atrocidades e suplicios cometidos contra os frades, em vida e post mortem»<sup>42</sup>.

Aunque Pedro Fernández, el caballero castellano, había pedido que fueran enterrados en suelo cristiano, sus cadáveres fueron arrastrados por toda la ciudad, despedazados y tirados fuera de las murallas. En vista de que no les darían los cadáveres, el infante don Pedro, su sobrino Martinho Afonso Tello y el dicho Pedro Fernández de Castro junto con otros cristianos trataron de recuperarlos por la noche. Sin embargo, fueron descubiertos y estos dos últimos asesinados por la turba, que juntó los restos de los mártires e hizo allí mismo una gran hoguera para calcinarlos. Pasada la noche, otros musulmanes que habían tratado con los mártires, enterados de lo ocurrido y apiadados por la escena, recogieron los relictos y se los entregaron al infante Pedro. Éste, a su vez, encargó a su capellán Juan Roberto, canónigo de la Santa Cruz de Coímbra y a tres mozos de probada virtud la custodia de las reliquias. Para prepararlas para el viaje a Portugal, les mandó separar la carne de los huesos y conservarlas de forma separada en dos arcas de plata que instaló en su capilla y ante las cuales rezaba para poder volver *ad terram propriam*<sup>43</sup>.

#### *Del martirio al altar: la reconducción de sus reliquias a Portugal*

El infante obtuvo, finalmente, la autorización real para abandonar Marruecos, pasando con su comitiva por ciudades como Ceuta, Gibraltar, Tarifa y Sevilla. Durante su trayecto por espacios islámicos fueron objeto de persecución por los esbirros del sultán, inicialmente desconocedor de que don Pedro había partido con las reliquias. Llegados a Astorga<sup>44</sup>, las fuentes difieren. La *Passio* no deja lugar a dudas: don Pedro entró en Portugal con las reliquias, donde le esperaban la reina con su pueblo para colocar las reliquias solemnemente en el monasterio de Santa Cruz:

Cum autem dominus Petrus Infans intraret Portugalliam et iam fama dictarum reliquiarum ubique vulgaretur, dum appropinquavit Colimbriam, domina Orracha, regina Portugalliae supradicta, cum universo populo sanctis occurrit reliquiis.

La *Chronica XXIV Generalium* narra la marcha hacia Portugal, donde fueron recibidos en la ciudad de Coímbra por la reina y por todo su pueblo, y después las reliquias trasladadas con gran solemnidad al antedicho monasterio. Pero nada dice del infante don Pedro. El *Tratado* sitúa al infante en Astorga, pues «*nam estaba*

---

<sup>42</sup> M.P. Dias Pacheco, *Os proto-mártires*, cit., p. 105.

<sup>43</sup> *Passio sanctorum martyrum*, cit., p. 592.

<sup>44</sup> A. de Sarrant, *Chronicle of the Twenty-Four*, cit., p. 32.

*muito corrente con el Rey don Afonso seu irmão*<sup>45</sup>. Así, confió las reliquias a un caballero para que las condujera a Coímbra, donde aguardaban el rey, la reina y el pueblo. Parece, en efecto, poco probable que el infante Pedro formara parte de la comitiva que transportó las reliquias hasta tierras lusas, considerando que no regresó a Portugal. En cambio, continuó su trayectoria política en el reino de León y en la corona de Aragón, donde desempeñó un papel activo hasta su fallecimiento<sup>46</sup>.

El *Tratado* presenta otra particularidad, evidenciada en el denominado «milagro de la burra»<sup>47</sup>. Al parecer, fue la mula que portaba las reliquias la que, guiada por ellas, se dirigió al monasterio de Santa Cruz. No obstante, este relato no está en la *Crónica de Giano*, ni en la *Passio*, ni en la *Chronica XXIV Generalium*, por lo que se deduce que es un añadido posterior. Era un recurso consolidado el que las propias reliquias guiaran la elección del lugar donde serían depositadas, subrayando así la importancia espiritual del espacio elegido, en detrimento de las preferencias de la autoridad civil o eclesiástica oportuna<sup>48</sup>.

La reina Urraca, independientemente de la aceptación del encuentro entre ella y la revelación de los protomártires como un hecho verificado, lo cierto es que falleció pocos días después de recibir las reliquias<sup>49</sup>.

### Conclusión

La inclusión de Aragón y Portugal en el itinerario de los mártires reviste una importancia significativa. La omisión de referencias a los condados franceses y al reino de Castilla, que indudablemente atravesaron, invita a un análisis de las dinámicas políticas de la época. En el periodo en que se encomendó a los hermanos la misión de evangelizar al sultán Miramamolín, el infante don Pedro, exiliado por desavenencias familiares, desempeñaba el cargo de jefe de la milicia cristiana en Marruecos, habiendo sido enviado desde Aragón – estas relaciones sugieren un contexto de interacción diplomática entre el sultán Miramamolín y

---

<sup>45</sup> A. Gomes da Rocha Madahil. *Tratado*, cit., p. 43.

<sup>46</sup> A. Rodrigues Oliveira, *Rainhas medievais*, cit., pp. 89-90. Sobre las relaciones entre el Magreb con los reinos cristianos peninsulares, se remite a: F. Maíllo Salgado, *Relaciones de los reinos hispánicos del Occidente peninsular y el Magreb en la Edad Media*, en *El perfume de la amistad: correspondencia diplomática árabe en archivos españoles (siglos XIII-XVII)*, Ministerio de Cultura y Deporte, Madrid 2010, pp. 51-66.

<sup>47</sup> M.P. Dias Pacheco, *Os proto-mártires*, cit., p. 100.

<sup>48</sup> Una estructura similar sigue el traslado efectuado por Diego Gelmírez de las reliquias robadas a la diócesis de Braga y depositadas en Galicia, según la Historia Compostelana. R. Fandiño Fuentes, *La translatio de los santos mártires de Braga a Compostela. Reflexiones sobre el capítulo I, 15 de la Historia Compostelana*, «Cuadernos de Estudios Gallegos», 64, (2017) 130, pp. 119-140.

<sup>49</sup> A. Rodrigues Oliveira, *Rainhas medievais*, cit., pp. 111-112.

el rey de Aragón –. Así, como bien ha señalado Marques, el paso de los protomártires primero por Aragón y después por Portugal, y especialmente el encuentro con la reina Urraca y la infanta Sancha, no solo enfatiza la conexión espiritual entre estas figuras, sino que también revela un interés estratégico en recabar información sobre don Pedro por ser, respectivamente, cuñada y hermanas del infante<sup>50</sup>.

Asimismo, es posible identificar dos etapas en el viaje de los mártires. La primera, de carácter voluntario, transcurre durante su vida, desde que salen de Italia hasta que llegan a Marruecos y que refleja su compromiso activo con la misión evangelizadora. La segunda ocurre *post mortem* y se caracteriza por el traslado involuntario y maquinal de los restos de los mártires, transportados por terceros al espacio cristiano. En esta etapa, los relictos adquieren un nuevo significado, convirtiéndose en objetos de culto y veneración, lo que subraya una continuidad en su misión espiritual.

En el análisis de la trayectoria de los primeros mártires franciscanos es imperativo destacar que el viaje constituye el eje fundamental que articula su narrativa y su legado, dotándolos de sustancialidad histórica y teológica. La travesía hacia Marruecos, y por ende hacia el martirio, puede conceptualizarse como un proceso dual que abarca tanto una dimensión física como una espiritual. La dimensión física del viaje se manifiesta en el desplazamiento espacial que trazaron siguiendo un determinado itinerario geográfico. Sin embargo, es la dimensión espiritual la que otorgaba al viaje su verdadero significado y profundidad. Esta última trascendía lo meramente físico, en la medida en que la entrega y el sacrificio de los hermanos se enmarcaban en una búsqueda de conexión divina, un anhelo de alcanzar el cielo a través de su martirio en tierra extranjera. Así, el viaje se convierte en una alegoría de la ascensión espiritual, donde cada paso hacia Marruecos no sólo los aproximaba a su destino terrenal, sino que también los elevaba hacia una realidad trascendental, ejemplificando el concepto de *homo viator*, que concibe la existencia humana como un proceso temporal que culmina en la muerte, momento en el cual el alma, considerada eterna, se libera de su estado terrenal – el cuerpo – y se eleva hacia la unión con lo divino.

---

<sup>50</sup> J.F. Marques, *Os mártires*, cit., p. 346.



## Projecting the Crusading Routes in Southeastern Europe: The Case of Martin Segon's Treatise *Quos terrarum limites* (1480/81)<sup>1</sup>

di Igor Stamenović

*Abstract:* The subject of this paper is the military routes proposed by the humanist Martin Segon in his anti-Ottoman crusading treatise *Quos terrarum limites* (1480/81). The study examines Segon's methods of crusade planning, particularly regarding his use of knowledge about the road networks and terrain of Southeastern Europe. It provides a classification of Segon's crusading routes based on their strategic importance. Furthermore, the extent to which Segon's descriptions were based on personal insight versus reliance on other sources is evaluated. The paper also discusses the matter of continuity and discontinuity in the use of certain war routes.

*Keywords:* Martin Segon; Later Crusades; Military Routes; Quattrocento.

### *Introduction*

The Ottoman conquest of Constantinople on 29 May 1453, caused significant disturbance across the Latin West, particularly within the Curia<sup>2</sup>. In response, the papacy under Nicholas V (1447-1445), Callixtus III (1455-1458) and Pius II (1458-1464) intensified efforts to organize an anti-Ottoman crusade, mobilizing European powers like the Holy Roman

---

<sup>1</sup> This study was supported by the Ministry of Science, Technological Development and Innovations of the Republic of Serbia (Contract No. 451-03-66/2024-03). This research represents an extended version of the paper *Projecting the Crusading Routes in Southeastern Europe – the Case of Martin Segon's Treatise (1480/81)* presented at the VI *L'Apprendistato dello Storico* conference (Sapienza University of Rome, 22-24 January 2024).

<sup>2</sup> M. Angold, *The Fall of Constantinople to the Ottomans: Context and Consequences*, London 2016, pp. 84-113. For various contemporary reactions to the conquest, see A. Pertusi (ed.), *La caduta di Costantinopoli*, vol. 1, *Le testimonianze dei contemporanei*, Milano 1976, pp. 5-239; V. Déroche and N. Vatin (eds.), *Constantinople 1453. Des Byzantins aux Ottomans. Textes et documents*, Toulouse 2017, pp. 451-861.

Empire, Venice, Hungary and Burgundy<sup>3</sup>. While Jerusalem nominally remained the ultimate goal, the liberation of Constantinople became the focal point of humanist crusading discourse<sup>4</sup>. Rulers on the Christian-Ottoman frontier, such as the Branković dynasty in Serbia, Skanderbeg in Albania, and the Morean Palaiologoi, were also engaged as potential allies<sup>5</sup>. Paul II's pontificate (1464-1471) saw a decline in crusading activity, although the Curia continued supporting figures like Skanderbeg and the Tocco despots of Epirus<sup>6</sup>. Sixtus IV (1471-1484) renewed anti-Ottoman efforts. By his pontificate, most Balkan states, such as Serbia (1459), Morea (1460), and Bosnia (1463), had fallen to the Ottomans. Nevertheless, the pope continued to maintain contact with remaining rulers like Stephen III (1457-1504) of Moldavia and Ivan Crnojević (1465-1490) of Zeta<sup>7</sup>.

The Ottoman conquest of Otranto in 1480 marked a critical juncture in Sixtus' crusading activities<sup>8</sup>. Direct Ottoman threat to Italy prompted the pope to form an anti-Ottoman coalition and develop new crusading plans. These plans aimed to extend the military campaign beyond Otranto into Southeastern Europe. A crusade was proclaimed through the bull *Cogimur iubente altissimo* (April 8, 1481). While Otranto was liberated in

---

<sup>3</sup> Further on the late medieval crusade movement, see N. Housley, *The Later Crusades, 1274-1580*, Oxford, New York, Toronto 1992, pp. 80-150; N. Housley, *Crusading and the Ottoman Threat, 1453-1505*, Oxford 2012; M. Pellegrini, *Le crociate dopo le crociate*, Bologna 2013.

<sup>4</sup> J. Hankins, *Renaissance Crusaders: Humanist Crusade Literature in the Age of Mehmed II*, in «Dumbarton Oaks Papers», 49 (1995), pp. 113-114; N. Housley, *The Later Crusades*, cit., pp. 80-116; B. Weber, *Lutter contre les Turcs*, cit., pp. 497-500. Parallels between Constantinople and Jerusalem were facilitated by the perception of Constantinople as a holy city and New Jerusalem, a discourse developed in Byzantium prior to 1453. Further on Byzantine perspective, see J. Erdeljan, *Chosen Places: Constructing New Jerusalems in Slavia Orthodoxa*, Leiden 2017, pp. 52-62; J. Šaranac Stamenković, *Motiv Carigrada u Pselovim enkomionima pisanim za Romana IV Diogena*, in «Godišnjak Pedagoškog fakulteta u Vranju», 7 (2016), pp. 69-75. For translation of Byzantine ideological models into the Latin anti-Ottoman discourse, see N. Aschenbrenner, *Reframing Empire: Byzantium and the Transformation of European Identity*, PhD Thesis, Harvard University, Cambridge, MA 2019.

<sup>5</sup> N. Housley, *Crusading and the Ottoman Threat*, cit., pp. 29-34; J. Gill, *Pope Callistus III and Scanderbeg the Albanian*, in «Orientalia Christiana Periodica», 33 (1967), pp. 534-562; B. Weber, *Lutter contre les Turcs. Les formes nouvelles de la croisade pontificale au XVe siècle*, Rome 2013, pp. 210-226; E. Filipović, *Bosansko kraljevstvo i Osmansko carstvo (1386-1463)*, Sarajevo 2019, pp. 374-384, 404-411.

<sup>6</sup> B. Weber, *Lutter contre les Turcs*, cit., pp. 213-215; B. Weber, *Y a-t-il eu des projets de croisade pontificaux au XVe siècle?*, in J. Paviot (ed.), *Les Projets de croisade*, Toulouse 2014, <<http://books.openedition.org/pumi/16344>> [acc. 27.1.2025].

<sup>7</sup> K.M. Setton, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, vol. 2, Philadelphia 1978, pp. 314-345; L. Pilat and O. Cristea, *The Ottoman Threat and Crusading on the Eastern Border of Christendom during the 15th Century*, Leiden 2018, pp. 135-190; N. Iorga (ed.), *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle*, vol. 5, Paris 1915, no. II, p. 3. On various aspects of Ottoman conquest of the Balkans, see O.J. Schmitt (ed.), *The Ottoman Conquest of the Balkans: Interpretations and Research Debates*, Wien 2016.

<sup>8</sup> Further on the conquest of Otranto, see H. Houben, (ed.), *La conquista turca di Otranto (1480) tra storia e mito*, vols. 1-2, Galatina 2008.

September 1481 and Christian-Ottoman conflicts briefly continued in Albania, Kefalonia and south of Danube, larger-scale crusading efforts ultimately failed<sup>9</sup>.

During the crusading preparations, Martin Segon, a Serbian humanist from Novo Brdo and later Bishop of Ulcinj, composed the treatise *Quos terrarum limites*, dedicated to Pope Sixtus IV<sup>10</sup>. Segon's treatise exemplifies a crusading project – a genre within crusader literature that flourished from the late thirteenth to seventeenth century, intended to outline the military, political, economic, and logistical strategies necessary for reclaiming the Holy Land or resisting the Ottomans<sup>11</sup>. Scholars have observed that «to be effective and coherent, they must be based on geographical and cartographic documentation, accumulated since the first centuries of the crusades and refined according to circumstances»<sup>12</sup>. It remains unclear whether *Quos terrarum limites* was written at the pope's direct request, as was often the case for such projects<sup>13</sup>.

Segon's treatise is preserved in two manuscripts housed in the Biblioteca Ambrosiana in Milan<sup>14</sup>. The excerpts of the writing were first published in 1915<sup>15</sup>, while a critical edition was prepared in 1981<sup>16</sup>. Earlier researchers dated the treatise to 1479<sup>17</sup>, or the summer of 1480<sup>18</sup>. However, more recent analysis has changed the dating to the

---

<sup>9</sup> K.M. Setton, *The Papacy and the Levant*, cit., pp. 343-345, 364-380.

<sup>10</sup> Little is known about Martin Segon. He was born in Novo Brdo, a town in the Serbian Despotate. He studied in Padua from 1474 to 1475. During the pontificate of Sixtus IV (1471-1484), he became involved in crusading activities following the Ottoman conquest of Otranto (1480). It is unknown whether Segon spent part of his life in Rome, which would align with him belonging to the circle of Pope Sixtus' close associates. Segon was appointed as the Bishop of Ulcinj in 1482 and died before October 1485 or in 1486. A. Pertusi, *Martino Segono di Novo Brdo vescovo di Dulcigno*, Roma 1981, pp. 9-28; B. Stojkovski, *Srpska Despotovina u delu Martina Segona – Nekoliko istorijskih opservacija*, in G. Jovanović (ed.), *Srednji vek u srpskoj nauci, istoriji, književnosti i umetnosti*. XI, Despotovac-Beograd 2021, p. 204.

<sup>11</sup> J. Paviot, *Introduction*, in Id. (ed.), *Les Projets de croisade*, Toulouse 2014, <<https://books.openedition.org/pumi/16281>> [acc. 26.1.2025]; A.R. Leopold, *Crusading Proposals in the Fourteenth and Fifteenth Centuries*, in «Studies in Church History», 36 (2000), pp. 216-227.

<sup>12</sup> E. Vagnon, *Géographie et stratégies dans les projets de croisade, XIIIe-XVe siècle*, in J. Paviot (ed.), *Les Projets de croisade*, Toulouse 2014, <<https://books.openedition.org/pumi/16320>> [acc. 27.1.2025].

<sup>13</sup> Some examples are Lampugnino Birago's *Strategicon adversum Turcos* (1454) and Stefano Taleazzi's proposal (1500). See L. Birago, *Lo Strategicon Adversum Turcos*, I.M. Damian (ed.), Roma 2017; B. Feliciangeli, *Le Proposte per la guerra contro i Turchi presentate da S. T. vescovo di Torcello a papa Alessandro VI*, in «Archivio della R. Società romana di storia patria», 40 (1917), pp. 5-64.

<sup>14</sup> A. Pertusi, *Martino Segono*, cit., pp. 31-35. One of the two Milanese manuscripts is available in digital form. See Veneranda Biblioteca Ambrosiana, Milano, Ms. I 204 inf., f. 16r-30v, <<https://digitallibrary.unicatt.it/veneranda/0b02da828029c5cf>> [acc. 2.6.2024].

<sup>15</sup> N. Iorga (ed.), *Notes et extraits pour servir à l'histoire des croisades au XVe siècle*, Vol. 5, Paris 1915, no. LXXIV, pp. 57-58. Iorga did not name the author of the text.

<sup>16</sup> A. Pertusi, *Martino Segono*, cit.

<sup>17</sup> N. Iorga (ed.), *Notes et extraits*, cit., p. 57.

<sup>18</sup> A. Pertusi, *Martino Segono*, cit., p. 157.

period after December 1480 or January 1481<sup>19</sup>. That chronological framework aligns with the context of planning the crusade following the Ottoman conquest of Otranto.

There have been assumptions that Martin Segon was sent on a traveling mission by the Pope to gather intelligence about the Turks. This mission was roughly dated to the year 1485, albeit with limited basis in sources<sup>20</sup>. Scholars have also presumed that Segon traveled to the Christian East on a pilgrimage between 1475 and 1481, which seems more chronologically plausible<sup>21</sup>. Sending travelers on pilgrimages for espionage was not uncommon in the fifteenth-century crusading activities<sup>22</sup>. However, the question of Segon's traveling mission remains open, as firmer source evidence is still lacking.

Martin Segon and his work have thus far been analyzed in the context of his narrative on the Serbian Despotate<sup>23</sup>, as well as within broader topics such as the sources of Mavro Orbini<sup>24</sup>, the history of Serbian monasticism<sup>25</sup> and the writings of a humanist Felix Petančić<sup>26</sup>. Historical-geographical elements of Segon's writings have also been considered within the critical edition of his work<sup>27</sup>. This study aims to classify Segon's proposed crusading routes based on their strategic importance and to investigate his methods of crusade planning. The primary research focus is on Segon's use of geographical knowledge regarding the road networks and terrain of Southeastern Europe, particularly in lesser-studied roads and regions. By doing so, the research seeks to enhance the understanding of how humanists like Segon utilized available geographical data in their crusade planning.

---

<sup>19</sup> D. Salihović, *Definition, Extent, and Administration of the Hungarian Frontier toward the Ottoman Empire in the Reign of King Matthias Corvinus, 1458-1490*, PhD Thesis, University of Cambridge, Cambridge 2021, pp. 221-222.

<sup>20</sup> Z. Bojović, *Hrišćanska motivacija u dubrovačkom baroknom epskom pesništvu*, in «Godišnjak Katedre za srpsku književnost sa južnoslovenskim književnostima», 5 (2010), p. 24.

<sup>21</sup> A. Pertusi, *Martino Segono*, cit., p. 20; B. Stojkovski, *Srpska Despotovina*, cit., p. 204.

<sup>22</sup> For Burgundian examples of Gilbert of Lannoy and Bertrandon de la Broquière, see J. Svátek, *Guillebert de Lannoy, un seigneur bourguignon espion en Terre Sainte*, in M. Nejedlý & J. Svátek (eds.), *La noblesse et la croisade à la fin du Moyen Âge*, Toulouse 2015, <<https://books.openedition.org/pumi/16423>> [acc. 22.6.2024]; J. Svátek, *La vision de la croisade dans le récit de Bertrandon de la Broquière*, in M. Nejedlý & J. Svátek (eds.), *Histoires et mémoires des croisades à la fin du Moyen Âge*, Toulouse 2015, <<https://books.openedition.org/pumi/16537>> [acc. 23.6.2024].

<sup>23</sup> B. Stojkovski, *Srpska Despotovina*, cit.

<sup>24</sup> S. Ćirković, *Izvori Mavra Orbina: addenda et corrigenda*, in «Radovi Zavoda za hrvatsku povijest Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Zagrebu», 43 (2011) 1, pp. 59-60.

<sup>25</sup> A. Krstić, *O prvom pomenu manastira Rakovice*, in «Saopštenja», 53 (2021), pp. 27-38.

<sup>26</sup> L. Špoljarić, *Feliks Petančić*, in D. Thomas & J. Chesworth (eds.), *Christian-Muslim relations: bibliographical history*, Vol. 7, Leiden-Boston 2015, pp. 50-57.

<sup>27</sup> A. Pertusi, *Martino Segono*, cit., pp. 157-263. Most of Pertusi's analysis is focused on ubication of toponyms from Segon's text.

## *Crusading Routes of Martin Segon*

In the introductory part of the treatise Segon notes his aim to acquaint «the leaders of the faithful» with the land routes for the campaign against the Turks. While he acknowledged the importance of the maritime warfare, he believed that only a simultaneous attack by land and sea could bring success<sup>28</sup>. Segon's exposition on the routes can be divided into two sections based on the roads' purpose: (1) offensive routes, to be used by the crusaders to attack the Ottomans; and (2) defensive routes, commonly used by the Ottomans for their intrusions into Southeastern Europe.

*Offensive Routes.* Segon's offensive routes consist of subsections on the routes «across Pannonia», given immediately after the Prologue, and routes «across Epirus and Macedonia», given after the exposition on the defensive routes. Within the first subsection, three roads are evaluated. The first is the «Upper Road», which started from Belgrade and moved eastward towards the confluence of the Great Morava and the Danube rivers. Then it crossed the «Maioris Morava» (Great Morava River) and passed through the village of «Branizevus» (medieval Braničevo, now Selo Kostolac), reaching the Resava Monastery. The monastery was an endowment of Serbian Despot Stephen Lazarević (1389-1427), and Segon describes it as a royal mausoleum, indicating its activity. From there, the path descended southward, reaching «Nisum» (Niš) and proceeding southeastward towards «Pyroth» (Pirot) and Sofia. Then, crossing the Rhodope Mountains, it went eastward through Philippopolis, Adrianopolis, the Propontis, Hellespont, and eventually reaching Constantinople<sup>29</sup>.

The described route aligned with the track of the Imperial Road, also known as the Great Road or the Road to Constantinople, which connected Belgrade with Constantinople. This road was used both during the Roman and the medieval period. The Great German Pilgrimage (1064-1065) passed through it<sup>30</sup>, and it was well documented in the crusade literature by authors such as Odo of Deuil, Albert of Aachen, Arnold of Lübeck, and others<sup>31</sup>. The segments of the road were also incorporated into later crusade projects such as *Directorium ad faciendum passagium transmarinum* (1330/23)<sup>32</sup> and travelogue *Le voyage d'Outremer* (c. 1444-1452/after 1453) of Bertrandon de la

---

<sup>28</sup> M. Segonius, *Opusculum reverendi domini Domini Martini de Segonis*, in A. Pertusi, *Martino Segono*, cit., pp. 86-87.

<sup>29</sup> Ivi, pp. 88-90.

<sup>30</sup> B.E. Whalen (ed.), *Pilgrimage in the Middle Ages: A Reader*, Toronto 2011, pp. 175-180, no. 38; M.J. Larnach, *All roads lead to Constantinople: Exploring the Via Militaris in the medieval Balkans, 600-1204*, PhD Thesis, University of Sydney, Sydney 2016, p. 47.

<sup>31</sup> A. Pertusi, *Martino Segono*, cit., p. 183.

<sup>32</sup> C.R. Beazley, *Directorium ad faciendum passagium transmarinum*, in «The American Historical Review», 12 (1907) 4, pp. 841-842.

Broquière, written for the purpose of organizing a crusade by Burgundian Duke Philip the Good (1419-1467)<sup>33</sup>.

The difference between Segon's writing and the aforementioned literature lies in Segon's more detailed description of the route from Belgrade to Niš. Within the description, he mentions toponyms not recorded in earlier accounts, such as fields of Godomin and Brailova, and the Resava Monastery<sup>34</sup>. This suggests the possibility that the author had a contemporary insight into the road either personally or through intermediaries.

The path from Sofia to Constantinople is described relatively briefly. Apart from the Rhodopes Mountains, there were no major obstacles along this road section which might be one of the reasons for Segon's brevity. Another possible reason could be the lack of firsthand insight into the track from Niš to Constantinople. The description of Niš as «formerly a glorious city, as seen by the ruins, [and] now almost reduced to a village» indicates potential direct insight into the city's appearance<sup>35</sup>. This depiction aligns with the numerous destructions of Niš and the surrounding region in the fifteenth century, both by the Ottomans and by Christians<sup>36</sup>.

Following the description of Niš, Segon makes an error. He states that the next place («vicus») called Pirot is «situated in the hills» («situm in montanis»)<sup>37</sup> whereas the town was situated in a plain after the second half of the fourteenth century<sup>38</sup>. Moreover, Segon mentions that beyond Pirot lies the mountain of «Cunovicae» (medieval Kunovica, now Suva Planina), whereas the mountain extends east of Niš, before Pirot<sup>39</sup>. Considering these mistakes, along with the brevity of the road's description from Niš to Constantinople, it could be presumed that the author did not personally traverse the path from Niš eastward, but rather relied on written or oral accounts from other sources. Describing the route from Sofia to Philippopolis, Segon narrates that Godfrey of Bouillon passed through it, as well as the crusaders during the Crusade of Varna (1443-1445)<sup>40</sup>. Continuity with the routes of crusading predecessors seems to hold symbolic significance<sup>41</sup>.

---

<sup>33</sup> B. de la Broquière, *Le voyage d'outremer*, C. Schefer (ed.), Paris 1892, pp. 150-231.

<sup>34</sup> The monastery was active until 1574. B. Todić, *Manastir Resava*, Beograd 1995, p. 22.

<sup>35</sup> M. Segonius, *Opusculum*, cit., pp. 87-88; A. Pertusi, *Martino Segono*, cit., p. 186.

<sup>36</sup> J. Kalić, *Niš u srednjem veku*, in «Istorijski časopis», 31 (1984), pp. 31-38; A. Krstić, *Srpski gradovi i trgovi u ugarskoj građi iz vremena „Duge vojne“ (1443-1444)*, in «Istorijski časopis», 65 (2016), pp. 113-146.

<sup>37</sup> M. Segonius, *Opusculum*, cit., p. 88.

<sup>38</sup> N. Petrović, *Pirotski grad*, in «Starinar», 5-6 (1954), pp. 295-304; B. de la Broquière, *Le voyage d'outremer*, cit., p. 203.

<sup>39</sup> M. Segonius, *Opusculum*, cit., 88. For this segment of the Imperial Road, see O. Zirojević, *Carigradski drum od Beograda do Sofije (1459-1683)*, in «Zbornik Istorijskog muzeja Srbije», 7 (1970), pp. 35-36.

<sup>40</sup> M. Segonius, *Opusculum*, cit., p. 89.

<sup>41</sup> Mentioning Crusade predecessors was common in late medieval crusade literature. S. Schröder, *To Follow the Deeds of Godfrey of Bouillon: The Remembrance of the Crusades and Crusading Ideas in Late Medieval Travel*

Segon's second suggested route («altera inferior via») descended from Belgrade southwards, towards the town of «Ostrovizae» (Ostrovica on Mount Rudnik), then to the southeast, to the West Morava River and the town of «Crusavae» (Kruševac). The author warns of the frequent flooding of the river, which could render the route impassable at times. The road then continued to «Basilica Alba» (present-day Kuršumlija) and to the «Apenini montes», likely referring to the mountains of Kopaonik or Veliki Jastrebac. At this point, the road forked into two branches: one towards Prokuplje and Niš, and the other southwards through the Kosovo field («latissimum Cosovum») to the town of «Scopiam» (Skopje). Skopje is described as a wealthy city with abundant food and water from the Vardar River. It was outlined as a well-suited place for assembling an army<sup>42</sup>.

From Skopje, the road turned to the east, to the spa of «Beobussi» (Velbužd, present-day Kyustendil), crossing Struma River, further leading across the wooded area around Samokov and the «montis Haemi»<sup>43</sup>. Given that Segon refers to this area as «Costenazo» (present-day Kosteneč), it seems plausible, based on its location, that the toponym «Haemi» refers to the Rila Mountain rather than the Balkan (Haemus) Mountains. The path then continued to the Maritsa River and Philippopolis, where it joined the main route of the Road to Constantinople<sup>44</sup>.

The description of this route provides a significantly more detailed and precise account than the previous one. Narratives about the inhabitants, alongside historical insights, are interspersed among the description of the route segments<sup>45</sup>. Most parts of the route were traversed during the Middle Ages. The path from Belgrade to Mount Rudnik was noted in mid-fifteenth century records as *Via de Rudisca*<sup>46</sup>. The route from Kosovo Field to Skopje was known to travelers from the eleventh to the fourteenth century<sup>47</sup>. In 1498, a German pilgrim and travel writer Arnold von Harff traversed the route from Philippopolis to Kosovo Field<sup>48</sup>. However, aside from the latter work, which postdates Segon's treatise, the route as a whole, along with many of its segments, is absent from medieval geographical, travel, or crusade literature. Thus, it is conceivable that Segon had contemporary insights into most parts of the route. His origin from Novo Brdo likely contributed to his extensive knowledge of the area<sup>49</sup>.

---

*Reports to the Holy Land*, in M. Ressel (ed.), *Crusading Ideas and Fear of the Turks in Late Medieval and Early Modern Europe*, Toulouse 2021, pp. 35-70.

<sup>42</sup> M. Segonius, *Opusculum*, cit., pp. 91, 94.

<sup>43</sup> Ivi, p. 95.

<sup>44</sup> Ivi, p. 95.

<sup>45</sup> Ivi, pp. 91-93.

<sup>46</sup> G. Škrivanić, *Putevi u srednjovekovnoj Srbiji*, Beograd 1974, p. 103.

<sup>47</sup> Ivi, pp. 105-106.

<sup>48</sup> A. von Harff, *The Pilgrimage of Arnold von Harff, Knight*, M. Letts (ed.), London 1946, pp. 247-248.

<sup>49</sup> Segon described his hometown as «[...] princeps et metropolis regionis». M. Segonius, *Opusculum*, cit., p. 102. Although Smederevo was the capital of the Serbian Despotate, Novo Brdo was one of the state's most important economic centers. Further on this town, see V. Jovanović, et al., *Novo Brdo*, Beograd 2004.

An alternative route «from Pannonia [...] into Moesia» was given as a separate subsection in the treatise but conceptually complements the preceding exposition. This road extended southward from «Saslon» (Zaslon, present-day Šabac) to the town of «Vaglevi» (Valjevo)<sup>50</sup>. It then traversed a mountain referred to as «Lazci», likely corresponding to the present-day Maljen.<sup>51</sup> Segon emphasized the unfavorable nature of this road segment for the passage of an army. The route continued towards the river of «Maioris Moravae» (Great Morava), where a boat crossing was situated, probably at the location of Parakinov Brod (present-day Paraćin)<sup>52</sup>. Here the alternative route intersected with other primary roads<sup>53</sup>. The segments of this route were utilized in the Roman period, as well as from the fourteenth to the seventeenth century. The road was not documented in itineraries and travelogues before Segon's work<sup>54</sup>.

According to Segon, the next route «from Pannonia through Transylvania to Thracia and Pontus» was well known to the local population, numerous merchants, and those who fought against the Turks on the Eastern Christian-Ottoman frontier. Therefore, the author wanted to present a concise report.<sup>55</sup> The road started from Buda and led to the town of «Varadino» (Varadin, present-day Oradea), across the Tisza River («Thibisco»), close to the fortress of «Rheum»<sup>56</sup> and the river of «Crisiam» (present-day Sebes-Körös, or Crișul Repede) to «Colusvar sive Themisuvar» (Timișoara). From there, the road headed east towards the towns of «Sibinum» (Sibiu), «Bresovia» (Brașov) and «Targovistus» (Târgoviște), which was listed as the capital of Wallachia. According to Segon, this road continued southwest towards Vidin and Nicopolis. It was also possible to branch off northeast to the town of «Vasilum» (Vaslui), and then south to the town of «Brilagum sive Brailovum» (Braila). From Braila, the road continued to Pontus, to the Danube Delta and the town of Varna<sup>57</sup>.

The described route mostly corresponds to the medieval road that connected Hungary with the Romanian Principalities and the Black Sea on one side, and Nicopolis and Vidin on the other<sup>58</sup>. A part of the route was probably used in 1444 during the second

---

<sup>50</sup> M. Segonius, *Opusculum*, cit., p. 96.

<sup>51</sup> Ivi, p. 96; G. Škrivanić, *Putevi*, cit., pp. 111-112.

<sup>52</sup> A. Uzelac, *Paraćin*, in S. Mišić (ed.), *Leksikon gradova i trgova srednjovekovnih srpskih zemalja*, Beograd 2010, pp. 209-210.

<sup>53</sup> M. Segonius, *Opusculum*, cit., p. 97.

<sup>54</sup> G. Škrivanić, *Putevi*, cit., pp. 110-114.

<sup>55</sup> M. Segonius, *Opusculum*, cit., p. 97.

<sup>56</sup> Rheum is identified with the fortress of Rew. A. Pertusi suggested that it could be identified with the present-day Huedin. A. Pertusi, *Martino Segono*, cit., pp. 217-218. Rheum's second possible location is on the spot of present-day Aleșd. A. J. Vistai, *Tekintő. Erdélyi helynévkönyv*, Vol. 3, Bukarest n.d., p. 829.

<sup>57</sup> M. Segonius, *Opusculum*, cit., pp. 97-100.

<sup>58</sup> L. Rădvan, *At Europe's Borders: Medieval Towns in the Romanian Principalities*, Leiden 2010, pp. 136, 223-224.

phase of the Crusade of Varna<sup>59</sup>. As in the previous cases, Segon's report is interspersed with historical narrative, which is not always precise. For example, he incorrectly locates both Wallachian Voivode Vlad III's night attack on Târgoviște (1462) and the Battle of Vaslui (1475) between Moldavians and the Turks in the town of Vaslui<sup>60</sup>. This was likely done to highlight the notion of Christian victory in the mentioned area.

*Via Egnatia* and *Via Candavia* formed the second group of the offensive routes. Their description appears towards the end of the treatise but it conceptually forms a whole with the previously analyzed roads. Segon himself emphasized in the Epilogue that the attack on the Turks should be undertaken simultaneously via routes from Epirus and Macedonia, and through Pannonia<sup>61</sup>.

*Via Egnatia* was a well-known and busy road, both in antiquity and the Middle Ages<sup>62</sup>. Segon's narrative mostly relied on the road descriptions of the classical authors such as Strabo, Ptolemy, Polybius, and Pliny the Elder<sup>63</sup>, but it also incorporated contemporary insights. According to Segon, the road led «from Dyrrachium to the east» and «across Emathian fields» («per [...] Emathiae campos»).<sup>64</sup> By the latter toponym, the author probably did not mean the ancient Emathia, but the region of Amathia or Aemathia (present-day Mat in central Albania)<sup>65</sup>. The road further led to Lissus, across the «villages of Vrachiae and Dibri»<sup>66</sup>, to the fortress of «Belgradum» (Berat)<sup>67</sup>. In the Middle Ages, in addition to the main route, secondary routes of *Via Egnatia* were often used<sup>68</sup>. Segon's description likely pertains to one of them. It is not specified at which point

---

<sup>59</sup> C. Imber, *The Crusade of Varna, 1443-45*, Hampshire 2013, p. XV, map 5. The entire crusade route is difficult to reconstruct due to the fragmented data in the sources. Ivi, p. 29, note 106.

<sup>60</sup> M. Segonius, *Opusculum*, cit., p. 99. For an overview of these events, see F. Babinger, *Mehmed the Conqueror and His Time*, Princeton 1978, pp. 204-206, 340-341.

<sup>61</sup> M. Segonius, *Opusculum*, cit., p. 116.

<sup>62</sup> For a detailed study of the road, see M. Fasolo, *La via Egnatia I. Da Apollonia e Dyrrachium ad Herakleia Lynkestidos*, Roma 2003.

<sup>63</sup> M. Segonius, *Opusculum*, cit., pp. 108-111.

<sup>64</sup> Ivi, pp. 108-109.

<sup>65</sup> A. Pertusi, *Martino Segono*, cit., pp. 249-250.

<sup>66</sup> It is presumed that both Vrachia and Dibri are ethnonyms, probably referring to the inhabitants of Debar, near the Ohrid Lake. Ivi, pp. 252-253.

<sup>67</sup> The only known «Belgradum» in the area around the *Via Egnatia* was the present-day town of Berat, located about 60-80 km southwest of the main track of the road. A. Pertusi, *Martino Segono*, cit., p. 252 does not accept this identification, earlier proposed by P. Matković, *Felix Petančić i njegov opis puteva u Tursku*, in «Rad Jugoslavenske akademije znanosti i umjetnosti», 79 (1879), p. 155. Pertusi considered that under «Belgradum» Segon implied Svetigrad (present-day Kodžadžik). However, this identification relies solely on the presumption that Segon intended to follow the main, Roman route of *Via Egnatia*. Segon narrates that the road leaves «on the right side the mountains of Thessaly and on the left the river of Drina [Drim, I.S.]». M. Segonius, *Opusculum*, cit., p. 109. This would be the case if one was to start northeast from Berat towards the main route of *Via Egnatia*.

<sup>68</sup> G. Škrivanić, *Putevi*, cit., p. 77.

the road connected to the main track. With a note that the further road passes «through forests of nearby hills», without mentioning any toponyms, Segon concludes the route in the plain of Macedonia<sup>69</sup>.

The description of *Via Candavia* mostly relies on the aforementioned classical sources. Consequently, in this chapter, more than in others, the ancient place names frequently appear. Relying on Strabo, Segon placed the beginning of the route in ancient Apollonia, on today's southern Albanian Adriatic coast<sup>70</sup>. The route continued towards the Ambracian Gulf, the River Evinos, Corinthian Gulf and Thessaly. It followed the coastline to Attica and near Euboea, turning northwards to Thessaloniki. It then proceeded eastward, along the coastline all the way to the fortress of «Aenum» (Enez) on the Maritsa River. Here the road bifurcated into two branches: one going northeast to Adrianople, and the other eastward, crossing the bridge of «Egine» which was described as «three thousand steps» long, bridging «the swamps and lakes»<sup>71</sup>. The size of the bridge and the mention of the Egine River (present-day Ergene) indicate that Segon referred to the bridge near present-day Kırkgöz, located on the Byzantine and Ottoman road to Constantinople<sup>72</sup>. *Via Candavia* ended in Gallipoli and Constantinople<sup>73</sup>.

*Defensive Routes.* In addition to the crusader offensive, Segon seemingly considered the possibility of Ottoman attacks during the campaigns. For that reason, he offered an overview of the main directions that were commonly used for Ottoman attacks in the Central Balkans in the second half of the fifteenth century. The author provided a general overview of the Ottoman army in a separate treatise titled *Tractatus de provisione Hydronti et de ordine militum Turci et eius origine*, probably composed in the similar context and in the same time as *Quos terrarum limites*<sup>74</sup>. The passages of *Quos terrarum limites* complement the previous treatise, focusing on the use of terrain and road network in Ottoman strategy.

«Varbosania» (Vrhbosna, near present-day Sarajevo) was highlighted as the most suitable spot for Ottoman attacks in Southeastern Europe. From there, easy incursions could be made towards the plains of Knin or Cetina. According to Segon, two routes were previously used by the Ottomans. One led through the towns of «Vuisochi» (Visoko), «Grasav» (Kreševo), and «Prosor» (Prozor) to the towns on the eastern Adriatic coast such as «Clisam» (Klis), «Spalatum» (Split), «Tragurium» (Trogir), and «Sebenicum» (Šibenik).

---

<sup>69</sup> M. Segonius, *Opusculum*, cit., p. 109.

<sup>70</sup> *Ibidem*. Segon explicitly opposed the identification of Apollonia with Valona (present-day Vlorë). Ivi, pp. 111-116.

<sup>71</sup> Ivi, pp. 109-111.

<sup>72</sup> A. Külzer, *The Byzantine Road system in Eastern Thrace: Some Remarks*, in C. Bakirtzis, N. Zekos, X. Moniaros (eds.), *Byzantine Thrace, Evidence and Remains*, Amsterdam 2011, p. 182.

<sup>73</sup> M. Segonius, *Opusculum*, cit., p. 111.

<sup>74</sup> Ivi, pp. 79-86.

The other direction passed through the fortress «Cluzi» (Ključ) to the town of «Iader» (Zadar). From there, two paths diverged. One led towards the river of «Hun sive Hunam» (Una). The other, described as very challenging, led to Istria, Trieste, and Monfalcone through the region of «Licha» (Lika) and «Alpium Chorbaviae», probably one of the hills in the Corbavia region<sup>75</sup>.

Through the existing routes, Ottomans could undertake deeper incursions towards Sava and Drava Rivers, «Ciliam» (Celje), Ljubljana, Carinthia, Styria, Mura River, and Austria<sup>76</sup>. The area of «Metlica» (Metlika) and the nearby «steep mountain challenging for passage» was proposed as suitable for halting the enemy<sup>77</sup>. Although this «mons arduus» is not explicitly named, it can be inferred from the topography of the surrounding area that Segon referred to Žumberak Mountains. He does not state his sources regarding Ottoman incursions. Considering that the raids along the described routes were particularly frequent between 1460 and 1480, it is likely that Segon consulted contemporaries and participants in those events<sup>78</sup>.

### *Conclusion*

In composing crusading route proposals, Martin Segon relied on geographical and historical knowledge from antiquity, combined with the information from earlier crusade literature, as well as contemporary data. The latter category includes potential firsthand insights and field reports from intermediaries, which is particularly evident in the use of contemporary place names and information about routes not found in other sources. Segon's crusade planning methodology emphasized terrain characteristics, strategy rooted in the importance of roads, personal knowledge of the described regions, and a focus on detailed planning of land routes rather than a general attack on both land and sea. This approach added precision to the project. In addition to geographical knowledge, Segon incorporated historical memory into his narrative, emphasizing continuity with previous crusaders through the use of certain similar routes.

Segon's crusade plan showed relatively lasting influence. It was extensively used in Felix Petančić's 1502 crusade project, *De itineribus quibus Turci sint aggrediendi*, which was essentially a complete copy of *Quos terrarum limites*<sup>79</sup>. The Segon and Petančić families, originating from Novo Brdo and possibly related, might have facilitated Petančić's access

---

<sup>75</sup> Ivi, pp. 104-105.

<sup>76</sup> Ivi, p. 106.

<sup>77</sup> *Ibidem*.

<sup>78</sup> For details on Ottoman incursions in Inner Austria, Friuli, and Croatia, see O.J. Schmitt and M. Kiprovska, *Ottoman Raiders (Akincis) as a Driving Force of Early Ottoman Conquest of the Balkans and the Slavery-Based Economy*, in «Journal of the Economic and Social History of the Orient», 65 (2022) 4, pp. 497-582.

<sup>79</sup> A. Pertusi, *Martino Segono*, cit., pp. 60-66.

to Segon's work<sup>80</sup>. Petančić's plan, part of Hungarian anti-Ottoman efforts, followed Segon's project with minimal modifications<sup>81</sup>. It omitted only two strictly geographical chapters, not essential for crusade planning: one on «Upper Moesia or Serbia» and another on the identification of Valona with ancient Apollonia<sup>82</sup>. Petančić's work, first printed in 1522, reached 22 editions by the eighteenth century, becoming a «Renaissance bestseller»<sup>83</sup>. In this way, Segon's geographical data continued circulating in Europe under another author's name.

---

<sup>80</sup> S. Ćirković, *Izvori Mavra Orbina*, cit., p. 60.

<sup>81</sup> I. Miličić, *Književnost ili povijest?*, p. 156. For the crusading activities between 1500 and 1503, see K. M. Setton, *The Papacy*, cit., pp. 514-542.

<sup>82</sup> F. Petančić, *De itineribus in Turciam libellus*, Ioannes Singrenius, Viena 1522; M. Segonius, "Opusculum", cit., pp. 100-103, 111-116.

<sup>83</sup> I. Miličić, *Književnost ili povijest?*, cit., p. 156.



Map 1. Crusading Routes of Martin Segon. Author: I. Stamenović. Blank relief map adopted from: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Balkans\\_relief\\_location\\_map.jpg](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Balkans_relief_location_map.jpg). Copyright: Ikonact. License: Creative Commons Attribution-Share Alike 4.0 International.



## Rodrigo Sánchez de Arévalo.

### *Peregrinus insignis en la Europa medieval (1404-1470)*

di Alejo Albares Villalba

*Abstract:* Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470) was a prominent humanist in the Crown of Castile during the reigns of Juan II and Enrique IV. Born near Segovia, he had a notable diplomatic career that connected him with important thinkers of his time, such as Nicolás de Cusa and humanists imprisoned in the Castel Sant'Angelo, participating also in the Council of Basel-Florence-Ferrara, a crucial event of the 15th century. This study focuses on his life as a traveler, highlighting how travel symbolized prestige and culture in a transitional period between the Middle Ages and modernity.

*Keywords:* Castilian Humanism; Medieval Diplomacy; Papal Court; Council of Basel; diplomatic travel.

#### *Introducción*

Rodrigo Sánchez de Arévalo (1404-1470) fue uno de los máximos exponentes del Humanismo en la Corona de Castilla, activo durante los reinados de Juan II y Enrique IV. Nacido en Santa María la Real de Nieva, a unos 30 kilómetros al oeste de Segovia, a lo largo de su vida trabajó como embajador al servicio tanto de los reyes castellanos como del papado.

Su extraordinaria carrera diplomática a lo largo del continente europeo, iniciada con su primera misión en el Concilio de Basilea-Ferrara-Florenia (1431-1445), le permitió entrar en contacto con algunas de las personalidades y pensadores más importantes de su época, como por ejemplo el teólogo Nicolás de Cusa (1401-1464) o los humanistas romanos que sufrieron encierro en la fortaleza del Castel Sant'Angelo – de la que fue alcaide desde 1464 hasta su muerte – como Bartolomeo Sacchi «il Platina» (1421-1481) o Pomponio Leto

(1428-1498), encarcelados a causa de una supuesta conspiración contra el papa Paulo II (1464-1471)<sup>1</sup>.

Su figura ha sido tradicionalmente estudiada, sobre todo, a través de su exuberante producción bibliográfica y epistolar<sup>2</sup>. Sin embargo, el presente trabajo pretende analizar la existencia de tan excelso humanista desde otro punto de vista, poniendo el foco de atención en la faceta viajera que desarrolló a lo largo de toda su vida, prestando atención a los lugares que visitó y las embajadas que desarrolló. Esta perspectiva no pretende limitarse a narrar un itinerario y los sucesos que en él tuvieron lugar. Busca, sin embargo, analizar el fenómeno del viaje en la Edad Media en el ámbito diplomático, exponiendo cómo se entendía la embajada o visita a un reino extranjero y, además, cómo estos desplazamientos ayudaban a escalar socialmente a ciertos personajes cercanos al poder, dándoles la oportunidad de formarse y estudiar, al mismo tiempo que defendían los ideales y ambiciones de los diferentes entes políticos a los que representaban.

Además, el caso de Sánchez de Arévalo resulta paradigmático, pues, como ya se ha mencionado, cuenta con una abundante producción literaria y tratadística, lo que permite comprender de qué manera las embajadas y misiones diplomáticas que desempeñó a lo largo de su vida influyeron en los escritos que

---

<sup>1</sup> Sobre la historia de los alcaides – o castellanos – del Castel Sant’Angelo, más concretamente durante el periodo en que Rodrigo Sánchez de Arévalo desempeñó este cargo, aún resulta de especial interés consultar la obra escrita por Pio Pagliucchi a principios del siglo XX, donde en la segunda parte del primer volumen habla de los «castellani vescovi», siendo el primero nuestro prelado segoviano: P. Pagliucchi, *I castellani del Castel S. Angelo di Roma*, Roma 1906-1928, vol. I, pp. 1-9.

<sup>2</sup> Sánchez de Arévalo es autor de más de una decena de obras sobre política y teología. Además, son también numerosos los discursos pronunciados ante diversos auditorios tanto laicos como religiosos. Para un elenco detallado de estas obras, remitimos a las siguientes publicaciones: T. Toni, *Don Rodrigo Sánchez de Arévalo, 1404-1470. Su personalidad y actividades. El tratado de “De Pace et Bello”*, «Anuario de Historia del Derecho Español», 12 (1935), pp. 126-128; R. Trame, *Rodrigo Sánchez de Arévalo 1404-1470. Spanish Diplomat and Champion of the Papacy*, Washington 1958, pp. 28-196; J.M. Laboa Gallego, *Rodrigo Sánchez de Arévalo, alcaide de Sant’Angelo*, Madrid 1973, pp. 25-350; J.M. Ruiz Vila, «Catálogo de manuscritos latinos de Rodrigo Sánchez de Arévalo», en J.M. Baños Baños et alii (ed.), *Philologia, Universitas, Vita. Trabajos en honor de Tomás González Rolán*, Madrid 2014, pp. 505-514; A. López Fonseca, *Rodrigo Sánchez de Arévalo, un humanista pionero en educación*, «Calamus renascens: revista de humanismo y tradición clásica», 15 (2014), pp. 193-206; A. López Fonseca y J.M. Ruiz Vila, *Rodrigo Sánchez de Arévalo, un humanista al servicio de la corona y el papado*, «Anuario de historia de la Iglesia», 23 (2014), pp. 323-332; A. López Fonseca y J.M. Ruiz Vila, *Rodrigo Sánchez de Arévalo: un ensayo bibliográfico*, «Tempus: revista de actualización científica sobre el mundo clásico en España», 37 (2015), pp. 45-63; J. Villa Prieto, *Monarquías, Imperio y Papado: Rodrigo Sánchez de Arévalo y el ideario político bajomedieval italiano*, «Anthologica Annua», 62 (2015), pp. 944-949.

fue produciendo, ya que estos son un ejemplo del constante intercambio de ideas humanísticas que tenía lugar en estos estimulantes ambientes<sup>3</sup>.

Por tanto, mediante la lectura comparada de algunas fuentes documentales relativas al prelado segoviano – siempre matizadas y contextualizadas con la bibliografía existente –, se pretende realizar una pequeña aportación a los estudios sobre los viajes diplomáticos en uno de los periodos más trascendentales del continente europeo, justo cuando algunos lugares, como la Corona de Castilla, hacían la transición del pensamiento medieval al moderno, precisamente gracias a las conexiones e influencias que personajes como Sánchez de Arévalo y otros humanistas de su generación lograron tender entre las diferentes cortes y espacios políticos de su tiempo<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Especialmente relevante e interesante es la biografía que hace Arquero Caballero, ordenando sus escritos y tratados por orden cronológico y relacionándolos con los viajes y misiones diplomáticas que Sánchez de Arévalo realizó en cada momento: G.F. Arquero Caballero, *La bibliografía de Rodrigo Sánchez de Arévalo de acuerdo con su trayectoria vital*, «Cuadernos medievales», 26 (2019), pp. 31-49.

<sup>4</sup> Debe destacarse, además, que el prelado segoviano, que desarrolló su carrera diplomática en los años centrales del siglo XV, convivió con los pontífices Eugenio IV, Nicolás V, Calixto III, Pío II y Pablo II, y llegó a ser estrecho colaborador de alguno de ellos. Para un contexto más detallado de cada uno de estos pontificados, claves para la Historia de la Iglesia y del Renacimiento, remitimos a las siguientes publicaciones: R. Fubini, *Papato e storiografia nel Quattrocento. Storia biografia e propaganda in un recente studio*, «Studi Medievali», XVIII (1977) 1, pp. 321-351; J.W. Stieber, *Pope Eugene IV, the council of Basel, and the secular and ecclesiastical authorities in the Empire: the conflict over supreme authority and power in the Church*, Leiden 1978; I. Robertson, «Pietro Barbo - Paul II: "Zentilhomio de Uenecia e Pontifico"», en D.S. Chambers (coord.), *War, culture and society in Renaissance Venice*, Londres-Río Grande 1993, pp. 147-172; A. De Vicentiis, *Battaglie di memoria. Gruppi, intellettuali, testi e la discontinuità del potere papale alla metà del Quattrocento*, Roma 2002, pp. 15-152; *Pius II "el più expeditivo pontifice". Selected Studies on Aeneas Silvius Piccolomini*, a cura di Z. von Martels e A. Vanderjagt, Leiden-Boston 2003; *Enea Silvio Piccolomini. Uomo di lettere e mediatore di culture*, a cura di M.A. Terzoli, Basel 2006; S. Borsi, «Niccolò V (1447-1455): un papa "bâtisseur"», en F. Alazard e F. La Brasca (dir.), *La papauté à la Renaissance*, París 2007, pp. 401-438; M. Navarro Sorní, *Calixto III, el papa de la cruzada*, en *Estudios sobre los Borja*, Valencia 2002, pp. 11-32; M. Navarro Sorní, *Calixto III y la cruzada contra el turco*, en M. Chiabò, A.M. Oliva e O. Schena (coord.), *Alessandro VI dal Mediterraneo all'Atlantico*, Roma 2004, pp. 147-167; M. Navarro Sorní, *Documents per a la història d'Alfons de Borja, Papa Calixt III*, Valencia 2008; *Pio II umanista europeo*, a cura di L. Secchi Tarugi, Florencia 2007; A. F. D'Elia, *A sudden terror. The plot to murder the pope in Renaissance Rome*, Cambridge 2009, pp. 1-182; E. Plebani, *Una fuga programmata. Eugenio IV e Firenze (1433-1439)*, en «Archivio Storico Italiano», 170 (2012) 2, pp. 85-110; M. Miglio, *Storie di Roma nel Quattrocento*, Roma 2016, pp. 29-92 y 191-199; E. Plebani, *La politica di papa Eugenio IV tra Roma, Bisanzio e Firenze (1437-1439)*, en «Roma nel Rinascimento», (2021), pp. 7-18; F. Cardini, *Eugenio IV, il concilio e la crociata*, en *Iter, peregrinatio, passagium. Ripensare la crociata*, a cura di F. Cardini, Spoleto 2022, pp. 85-98; *Niccolò V: allegorie di un pontefice*, a cura di O. Merisalo, A. Modigliani e F. Niutta, Roma 2023.

*Rodrigo Sánchez de Arévalo: vida y viajes de un eclesiástico segoviano*

Rodrigo Sánchez de Arévalo nació en 1404 en la localidad segoviana de Santa María la Real de Nieva, durante los últimos años de reinado de Enrique III de Castilla<sup>5</sup>. Habiendo estudiado los primeros rudimentos en lectura y escritura, primero junto a su madre y, después, con los dominicos de su pueblo, durante su adolescencia, hacia 1419, abandonó Santa María la Real de Nieva para ir a estudiar Derecho en la Universidad de Salamanca, donde estuvo diez años y pudo coincidir con otros humanistas castellanos como Alfonso de Madrigal, «el Tostado», Juan de Mella o Juan de Carvajal<sup>6</sup>. Hacia 1431, recién iniciado el papado de Eugenio IV, tenemos noticia de que Sánchez de Arévalo es ya clérigo de Segovia y, por tanto, había optado por hacerse religioso tras terminar sus estudios *in utroque jure*<sup>7</sup>.

Esto le permitió acudir al Concilio de Basilea (1431-1445)<sup>8</sup> en octubre de 1434, muy probablemente, como integrante de la delegación que representaba a la Universidad de Salamanca<sup>9</sup>. En esa delegación coincidió con Alonso de Cartagena, uno de los primeros humanistas castellanos de la historia, nombrado obispo de Burgos en 1435<sup>10</sup>. Alonso de Cartagena, antes de acceder a la cátedra

---

<sup>5</sup> En este dato coinciden la mayoría de los historiadores sobre el eclesiástico castellano, y así lo corroboran dos de sus grandes biógrafos: T. Toni, *Don Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., pp. 126-128; R. Trame, *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., pp. 2-3. Véase también: J. Puyol y Alonso, *Los cronistas de Enrique IV*, Madrid 1921, p. 24.

<sup>6</sup> J.M. Laboa Gallego, *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., p. 28. Todos ellos, tras terminar sus estudios, ocuparon la cátedra de importantes diócesis castellanas de aquella época, así como relevantes cargos al servicio del papado y de la Iglesia.

<sup>7</sup> En este año, el papa Eugenio IV ordena a Gonzalo de Santa María, obispo de Plasencia, que provea a Rodrigo Sánchez de Arévalo una dignidad en la catedral de Burgos o Segovia, pero que esta no sea la de deán: AAV, Reg. Lat. 342, f. 283v-284r.

<sup>8</sup> Conviene señalar que dicho concilio, convocado por Eugenio IV y clausurado por su sucesor, Nicolás V, se celebró en varias sedes diferentes: Basilea, Ferrara y Florencia. Este sínodo fue clave en la dimensión política y religiosa de la Europa del siglo XV, tras la vuelta del papado de Aviñón a Roma. Al respecto, véase la siguiente publicación: J. Helmuth, *Das Basler Konzil 1431-1449: Forschungsstand und Probleme*, Colonia 1987. Existe, además, una edición – ya citada – de las actas de esta reunión, divididas en ocho volúmenes: J. Haller, *Concilium Basiliense. Studien und Quellen zur Geschichte des Concils von Basel*, Basilea 1896-1936.

<sup>9</sup> J. Haller (ed.), *Concilium Basiliense*, op. cit., vol. III, p. 233.

<sup>10</sup> Alonso de Cartagena (1384-1456) fue un diplomático al servicio de la Corona de Castilla, considerado como uno de los primeros humanistas de este reino. Para un estudio detallado sobre su biografía, remitimos a las siguientes publicaciones: K. Kohut, «Sánchez de Arévalo (1404-1470) frente al Humanismo italiano», en A.M. Gordon y E. Rugg (dir.), *Actas del sexto congreso internacional de hispanistas*, Toronto 1980, pp. 431-434; L. Rojas Donas, *Alonso de Cartagena, jurista y diplomático del humanismo español*, «Revista de estudios histórico-jurídicos», 22 (2000), pp. 77-85; L. Fernández Gallardo, *Alonso de Cartagena (1385-1456): una biografía política en la Castilla del siglo XV*, Valladolid 2002; L. Fernández Gallardo, *Las ideas políticas de Alonso de Cartagena*, «Res

burgalesa, fue designado también en 1434, por Juan II de Castilla, uno de los eclesiásticos que representarían a dicho rey ante el recién inaugurado concilio. Allí, ante una de sus comisiones, defendió la preeminencia del rey de Castilla frente a la de Inglaterra, lo que le valió una gran fama de intelectual y buen orador – amén del favor real – ante el resto de los eclesiásticos y teólogos europeos, entre los que ya se encontraba Rodrigo Sánchez de Arévalo<sup>11</sup>.

Unos años más tarde, en 1436, Rodrigo Sánchez de Arévalo comenzará a ganar influencia dentro del concilio: primero, el 16 de noviembre, se incorpora a una delegación conciliar; después, ya en 1438, presidirá la Comisión de Asuntos Generales y, a comienzos del verano de aquel año, el 1 de julio, ocupará el cargo de escritor de bulas<sup>12</sup>. La creciente fama de Sánchez de Arévalo, sumada a la cada vez mayor experiencia en asuntos diplomáticos, permitió al eclesiástico segoviano convertirse en un estrecho colaborador de Alonso de Cartagena y, por extensión, del rey Juan II de Castilla.

Aprovechando la suspensión del concilio en 1438 a causa de la peste, el monarca castellano ordenó a sus embajadores en Basilea que se desplazasen hacia Breslau, con el fin de estrechar las relaciones entre la Corona de Castilla y el nuevo emperador de romanos, Alberto II de Habsburgo<sup>13</sup>. Esta delegación consiguió que el rey Alberto se comprometiese con Juan II a hacer lo posible por pacificar la Iglesia, lo cual fue un verdadero éxito diplomático para el obispo de Burgos y sus compañeros. Una vez terminada esta misión, de vuelta en el concilio, en abril de 1439, Sánchez de Arévalo entró a formar parte de la Comisión de los Doce, la más importante de todas las que existían dentro del sínodo, encargada de recibir y valorar todas las peticiones que se hacían a este<sup>14</sup>. Unos días más tarde, papa y concilio se encontraban ya irremediabilmente separados y don Rodrigo compareció por última vez para pedir, en nombre del rey de

---

publica», 18 (2007), pp. 413-426; G. Olivetto, *Alonso de Cartagena y el Humanismo*, «Letras», 61-62 (2010), pp. 231-244; G. Olivetto, «Política y sermón: Alonso de Cartagena en el Concilio de Basilea», en C. Strosetzki (ed.), *Aspectos actuales del hispanismo mundial: literatura, cultura, lengua*, Berlín-Boston 2018, vol. I, pp. 222-231; M.L. Cuesta Torre, «La producción literaria de Alonso de Cartagena», en M.V. Herráez Ortega, M.C. Cosmen Alonso, M.D. Teijeira Pablos y J.A. Moráis Morán (coord.), *Obispos y catedrales: arte en la Castilla bajomedieval*, Berna 2018, pp. 163-182.

<sup>11</sup> Más información sobre este discurso puede encontrarse en: L. Parra García, *Propositio super altercatione praeminentiae sedium inter oratores regum Castellae et Angliae in Concilio Basiliensi o los argumentos de Alfonso de Cartagena por la preeminencia de España*, «Cuadernos de filología clásica. Estudios latinos», 22/2 (2002), pp. 463-478.

<sup>12</sup> Sobre los diferentes cargos ocupados por Sánchez de Arévalo que han sido mencionados, véanse: J. Haller, *Concilium Basiliense*, cit., vol. IV, p. 334; vol. VI, pp. 181 y 264.

<sup>13</sup> J.M. Laboa Gallego, *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., p. 33.

<sup>14</sup> J. Haller, *Concilium Basiliense*, cit., vol. VI, p. 350; J.M. Laboa Gallego, *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., p. 35.

Castilla, que no se llegara a la ruptura definitiva<sup>15</sup>. Sin embargo, esto sirvió de poco, pues el 16 de mayo se aprobó la supremacía del concilio y, cinco meses después, el 9 de octubre, se organizó la sesión preparatoria del cónclave en el que se elegiría al antipapa Félix V. La embajada castellana se retiró; sin embargo, Sánchez de Arévalo estuvo presente en estos dos eventos<sup>16</sup>.

Tras sus intervenciones en el Concilio de Basilea, Sánchez de Arévalo volvió a Castilla, concretamente a Burgos, acompañando a Alfonso de Cartagena, obispo de esta diócesis y su mentor. A principios de 1440 comenzó a acumular numerosos beneficios en este territorio, al mismo tiempo que empezaba a estrechar sus relaciones con el rey y otros grandes del reino, tanto nobles como eclesiásticos, siempre al amparo y bajo la protección de Alfonso de Cartagena. De hecho, fue también en esta época cuando inicia a interactuar con la sede de Roma, concedora – y agradecida – de la defensa del papado que había realizado durante las sesiones del Concilio de Basilea. Es durante este año cuando la vida política de Sánchez de Arévalo comienza de manera oficial, pues es elegido por Juan II como su secretario, su consejero y su embajador ante reyes y príncipes<sup>17</sup>.

La primera misión que realizó como titular al servicio de la Corona de Castilla fue en julio de 1441<sup>18</sup>. En primer lugar llegó a Florencia para entrevistarse con el papa, Eugenio IV, a quien explica las ideas de Juan II y le transmite su favor y apoyo; después, de Florencia arribó a Milán, donde trató de convencer a Filippo María Visconti de los beneficios de apoyar al pontífice en lugar de a su yerno, el antipapa Félix V y, por último, llegó desde el norte la península itálica a Viena, donde se entrevistó con Federico, recién nombrado emperador de romanos, para convencerle de abandonar la neutralidad y apoyar sin condiciones a Eugenio IV<sup>19</sup>. Tras los excelentes resultados cosechados en esta misión diplomática, Sánchez de Arévalo regresó a Roma, donde permaneció siempre atento a los encargos de

---

<sup>15</sup> J. Haller, *Concilium Basiliense*, cit., vol. VI, p. 369.

<sup>16</sup> Laboa Gallego explica como esto no debe ser tomado como un signo de rebeldía sino, más bien, como una señal de interés y un deseo por parte de Rodrigo Sánchez de Arévalo de estar enterado de primera mano de lo que sucedía en el seno de la Iglesia: J.M. Laboa Gallego, *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., pp. 35-36.

<sup>17</sup> T. Toni, *Don Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., pp. 138-140; J.M. Laboa Gallego, *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., pp. 41-42; A. López Fonseca y J.M. Ruiz Vila, *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, p. 326; G.F. Arquero Caballero, *La bibliografía*, cit., pp. 33-34.

<sup>18</sup> Laboa Gallego propone un itinerario que resulta bastante lógico para esta primera embajada: J.M. Laboa Gallego, *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., pp. 42-47.

<sup>19</sup> Un volumen manuscrito con los discursos que el eclesiástico segoviano pronunció en las cortes de Florencia, Milán y Viena puede consultarse en la Biblioteca Apostólica Vaticana: BAV, Vat. Lat., 4881, ff. 194r-199r.

Juan II de Castilla mientras gestionaba algunos asuntos personales en relación con las prebendas y cargos que poseía en algunas iglesias castellanas<sup>20</sup>.

Un año después de la llegada al trono petrino del cardenal Tommaso Parentucelli, que eligió el nombre de Nicolás V, en 1448, Sánchez de Arévalo encabezó una embajada real que llegó a Roma en junio. Aprovechando su estadía en la Urbe, el papa encomendó a Arévalo una misión un tanto delicada: dirigirse a tierras borgoñonas para mediar entre los monjes de la abadía Saint Bertin y el duque Felipe «el Bueno», enemistados por la elección del nuevo abad. No fue hasta 1449, durante la Cuaresma de este año, que el segoviano emprendió el camino. Semanas después, llegado ya a Borgoña, se tiene constancia de como pronunció un discurso y zanjó la discusión, aumentando aún más su reputación de excelente orador<sup>21</sup>.

Don Rodrigo volvió a Roma y, sin nuevas tareas diplomáticas a la vista, permaneció reposando en la península itálica, pues podía permitírsele gracias al cuantioso sustento que recibía proveniente de las rentas eclesiásticas que poseía en Castilla. Sin embargo, es cierto que se mantuvo a las órdenes de Juan II y que, a pesar de su poca actividad, nunca cesó en sus tareas diplomáticas siendo intermediario entre el rey y el papa. Una nueva misión, en julio de 1454, le llevó a la corte del rey de Francia, Carlos VII, con la intención de buscar la forma de reconciliarle con el monarca castellano, ya que las relaciones entre las familias Trastámara y Valois se encontraban terriblemente debilitadas desde hacía mucho tiempo. Sin embargo, la muerte de Juan II (22 de julio<sup>22</sup>) y el ascenso al trono de su hijo, Enrique IV, le sorprendió allí mismo, lo que no favoreció las negociaciones, dando por terminada la embajada antes de tiempo<sup>23</sup>. El cambio de rey en la Corona de Castilla no supuso un problema para Rodrigo Sánchez de Arévalo, pues Enrique le confirmó en los cargos que poseía y confió en él para seguir siendo su legado ante el papa. En agradecimiento y obediencia, Rodrigo Sánchez de Arévalo siempre permaneció favorable a su persona<sup>24</sup>.

---

<sup>20</sup> Sobre estos litigios, ya durante el pontificado de Nicolás V (1447-1455), véase: J.M. Laboa Gallego, *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., pp. 48-50.

<sup>21</sup> BAV, Vat. Lat., 4881, f. 209v-211v.

<sup>22</sup> En el Archivo Histórico de la Nobleza, en Toledo, se conserva una carta misiva de Enrique IV de Castilla, fechada en Valladolid el 22 de julio de 1454 y dirigida a Pedro Suárez de Quiñones, su vasallo, comunicándole la muerte de su padre y ordenándole que lleve a cabo las honras y exequias pertinentes en sus territorios: AHNO, FRÍAS, C.62, D.201-202.

<sup>23</sup> BAV, Vat. Lat. 4881, ff. 216v-218r.

<sup>24</sup> El reinado de Enrique IV de Castilla (1454-1474), se puede dividir en dos grandes periodos: uno, de 1454 a 1464, de relativa tranquilidad y otro, de 1464 a 1474, el que su autoridad y legitimidad quedaron cuestionadas. En este segundo periodo tuvo lugar una guerra civil en Castilla (1465-1468), donde el medio hermano del rey, Alfonso de Trastámara, accedió al trono de manera ilícita con la connivencia de gran parte de los nobles del reino. Sobre el reinado de Enrique IV y los eventos políticos que tuvieron lugar en él, véanse las siguientes publicaciones: O. Ferrara, *Un*

La primera misión que desempeñó para el nuevo rey fue la de encabezar una delegación castellana que, en 1455, prestará homenaje y mostrase la obediencia debida al sucesor de Nicolás V, el ex cardenal Alfonso Borja, de origen valenciano, que se había hecho llamar Calixto III. Además de mostrarle afecto al papa, la embajada castellana tenía numerosos temas que tratar con el pontífice, pues Enrique IV, durante sus primeros años de reinado, prestó especial atención a la lucha contra los musulmanes del Reino de Granada<sup>25</sup>. Hacia principios de 1456, Sánchez de Arévalo pronunció un discurso ante el papa, donde expuso el compromiso de la Corona de Castilla en hacer la cruzada contra los musulmanes de la península ibérica. La respuesta del pontífice fue muy favorable, y la embajada volvió a Castilla con numerosos regalos y privilegios concedidos al monarca<sup>26</sup>.

---

*pleito sucesorio: Enrique IV, Isabel de Castilla y La Beltraneja*, Madrid 1945; M.I. Val Valdivieso, *Los bandos nobiliarios durante el reinado de Enrique IV*, «Hispania: revista española de historia», 35 (1970) 130, pp. 249-294; W. Phillips, *Enrique IV and the crisis of fifteenth century Castile, 1425-1480*, Cambridge 1978; D.C. Morales Muñiz, *Alfonso de Ávila, rey de Castilla*, Ávila 1988; J.M. Nieto Soria, *Enrique IV de Castilla y el Pontificado (1454-1474)*, «En la España medieval», 19 (1996), pp. 167-238; L. Suárez Fernández, *Enrique IV de Castilla: la difamación como arma política*, Barcelona 2001; C. Batlle i Gallart y C. Delgado Pineda, «Triunfo nobiliario en Castilla y revolución en Cataluña», en V.A. Álvarez Palenzuela (coord.), *Historia de España de la Edad Media*, Barcelona 2008<sup>3</sup>, pp. 745-774; M.P. Carceller Cerviño, *Beltrán de la Cueva: el último privado. Monarquía y nobleza a fines de la Edad Media*, Madrid 2011; A. Franco Silva, *Juan Pacheco, privado de Enrique IV de Castilla: la pasión por la riqueza y el poder*, Granada 2011; D. González Nieto, «El episcopado como agente de la comunicación rey-reino durante la guerra civil castellana (1465-1468)», en J.M. Nieto Soria y O. Villarroel González (coord.), *Comunicación y conflicto en la cultura política y peninsular (siglos XIII al XV)*, Madrid 2018, pp. 113-134; D. González Nieto, *El pontificado y la Guerra Civil castellana (1465-1468): la búsqueda de la legitimidad pontificia*, «Ab Initio», 12 (2018), pp. 3-22; D. González Nieto, «Episcopado castellano y derecho de resistencia en torno a la “Farsa de Ávila”. Respaldo e impugnación de un irregular acceso al trono», en *El acceso al trono: concepción y ritualización*, Pamplona 2017, pp. 343-352; N. Corral Sánchez, *Deslealtad, malicia y ambición. Nobles y oposición a la autoridad regia en las crónicas de Enrique IV de Castilla*, «E-Spania: revue électronique d'études hispaniques médiévales», 45 (2023), s. p.

<sup>25</sup> Sobre esta política «cruzadista» adoptada por Enrique IV durante sus primeros años de reinado, véanse: E. Benito Ruano, *Granada o Constantinopla*, «Hispania», 79 (1960), pp. 267-274; A. Echevarría Arsuaga, *Enrique IV de Castilla, un rey cruzado*, «Espacio, tiempo y forma. Serie III. Historia medieval», 17 (2004), pp. 146-156; P. Ortego Rico, *Propaganda, fiscalidad e ideal cruzadista durante el reinado de Enrique IV de Castilla*, «Hispania sacra», 70 (2018) 141, pp. 238-243.

<sup>26</sup> Por ejemplo, uno de estos regalos fue una espada bendecida y el título de *christiano regi* (rey cristiano), tal y como lo corrobora una *littera gratiosa* conservada en el Archivo General de Simancas, fechada en Roma el día de Navidad de 1457: AGS, PTR,LEG,60,3. Entre los privilegios concedidos a Enrique IV destacan la concesión, el 10 de enero de 1456, del gobierno y administración sobre las órdenes de Alcántara y de Santiago, durante diez y quince años respectivamente: AAV, Reg. Vat., 457, f. 101r; AAV, Reg. Vat., 457, f. 102v y AAV, Reg. Vat., 457, f. 296v (confirmación).

Por otro lado, Sánchez de Arévalo también se preocupó por su patrimonio y, aprovechando su cada vez más excelente reputación, aprovechó su cercanía con el papa y la Curia Romana, para gestionarlo y aumentarlo. Durante el pontificado de Calixto III recibió numerosos y diferentes títulos eclesiásticos, los cuales le proporcionaban una renta bastante amplia con la que poder sobrevivir. Algunos de estos fueron: el título de referendario; un deanato en la catedral de Sevilla; una canonjía en León y otros beneficios en la diócesis de Burgos<sup>27</sup>. El nombramiento más relevante que le fue concedido, y que dio comienzo a su carrera episcopal, fue el de obispo de Oviedo, siendo consagrado como tal hacia octubre de 1457, aunque nunca llegó a pisar su diócesis, pues desde 1456 residió en Roma de manera habitual volviendo a su Castilla natal solo en un par de ocasiones y por un breve espacio de tiempo<sup>28</sup>.

Tras la muerte de Calixto III, el 6 de agosto de 1458, el cónclave reunido en Roma eligió para ocupar el trono petrino el obispo de Siena, Enea Silvio Bartolomeo Piccolomini, a quien desde entonces se le conocerá como Pío II. En este momento, Rodrigo Sánchez de Arévalo, gracias a la previa relación que había mantenido con el sienés durante las sesiones del concilio basiliense, verá como su carrera diplomática da un salto de calidad, pues además de servir a su rey, Enrique IV, como legado, también desempeñará funciones parecidas para el nuevo papa y sus sucesores<sup>29</sup>. En este periodo, destacan dos viajes, uno a Mantua y otro a Ancona, acompañando siempre al pontífice y pronunciando sendos discursos oficiales ensalzando la figura de Enrique IV de Castilla y su papel en las guerras contra los musulmanes de Granada<sup>30</sup>. Además, el segoviano desempeñó un importante cargo en la administración pontificia, llegando a ser confirmado como uno de los referendarios de la cancillería pontificia<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> R. Trame, *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., pp. 87-92; M. Laboa Gallego, *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., pp. 57-58 (notas 120-129).

<sup>28</sup> J.M. Laboa Gallego, *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., pp. 59-71.

<sup>29</sup> Sobre la relación previa entre Rodrigo Sánchez de Arévalo y Enea Silvio Piccolomini, debe decirse que era bastante cercana y afectuosa por ambas partes. Ejemplo de ello es la despedida que el sienés dirige al segoviano en una carta cuando aún era cardenal, fechada en Roma el 5 de octubre de 1457 (BAV, Barb. Lat., 1862, ff. 51r-v): «Perge igitur et florentes eloquii tui vires sepius exercere, sic enim erit inter discretos oratores non vulgare tuum nomen» (Trad.: Sigue adelante, pues, y ejercita con frecuencia las florecientes fuerzas de tu elocuencia; de esta manera, tu nombre no será común entre los oradores distinguidos). La transcripción completa puede verse en: M. Laboa Gallego, *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., pp. 351-352.

<sup>30</sup> R. Trame, *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., pp. 97-99; M. Laboa Gallego, *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., p. 72.

<sup>31</sup> Aunque ya Calixto III le otorgó dicha dignidad, no fue hasta el pontificado de Pío II que la ejerció de manera continuada. Los referendarios eran los encargados de examinar, discutir y, si era aprobada, ratificar las súplicas que se presentaban ante el pontífice. Estas súplicas, con un formulario muy concreto según el *stilum curiae*, se conservan actualmente en el Archivo

Sin embargo, entre 1460 y 1462, la relación entre Pío II y Sánchez de Arévalo se deterioró. El rey de Castilla se oponía a la elección que el papa había hecho para proveer la diócesis de León, lo que causó el enfado del pontífice que se pensaba que, tras este desacuerdo, se escondía alguna artimaña de Sánchez de Arévalo para acceder a una diócesis más rica que la que ya poseía. Pío II ordenó a su nuncio en Castilla, Jacopo Venier, que interviniese e indagase en el asunto, pero el nuncio papal, lejos de solucionar el problema, aprovechó la ocasión para hacerse con la diócesis leonesa, lo que causó un gran descontento en Sánchez de Arévalo y cierta pérdida de confianza del papa en él<sup>32</sup>. Hacia el final del pontificado de Pío II, no obstante, Sánchez de Arévalo ya había establecido su residencia fija en la ciudad de Roma, en gran parte, alejado de su Castilla natal a causa de los problemas políticos que comenzaban a amenazar a Enrique IV y habían comenzado hacia mayo de 1464.

Con la elección en agosto de 1464 del veneciano Pietro Barbo, obispo de Vicenza, que eligió el nombre de Paulo II, el *cursus honorum* de Sánchez de Arévalo se engrandece aún más. Gracias a su fama como intelectual y buen orador, a sus buenas relaciones con los otros pontífices y a la confianza que en él depositaron ellos y los reyes de Castilla, hasta el día de su muerte, en 1470, ostentó los siguientes cargos y títulos: alcaide – o castellano – del Castel de Sant’ Angelo (1464); obispo de Zamora (1465); obispo de Calahorra y La Calzada (1467) y obispo de Palencia (1469). En esta época, residiendo en Roma y, por lo tanto, especialmente cerca del pontífice, se esforzó al máximo por defender la causa de su rey, con excelentes resultados, pues el bando rebelado en Castilla, con Isabel – futura reina católica – a la cabeza, no consiguió ninguna prerrogativa

---

Apostólico Vaticano, en el fondo conocido como *Registra Supplicationum*. Al respecto, véase: B. Katterbach, *Specimina supplicationum ex registris vaticanis*, Roma 1927, pp. V-XVII; B. Katterbach, *Inventario dei Registri delle Suppliche*, Ciudad del Vaticano 1932, pp. VII-XXIV; V. Beolchini y M. Pavón Ramírez, *Dentro del Archivo Apostólico Secreto Vaticano: guía para la investigación a partir de documentos sobre el País Vasco. Época Medieval (1198-1458)*, Bilbao 2014, pp. 59-60; T. Frenz, *L’introduzione della scrittura umanistica nei documenti e negli atti della curia pontificia del secolo XV*, Ciudad del Vaticano 2005, pp. 41-65; T. Frenz, *I documenti pontifici nel Medioevo e nell’Età Moderna*, Ciudad del Vaticano 2022, 58-59 y 72-75. La rúbrica de Sánchez de Arévalo se puede ver en algunos de los siguientes registros: AAV, Reg. Suppl., 513, 539, 545, 546, 547 y 571.

<sup>32</sup> Uno de los pocos documentos autógrafos que se conservan en los archivos españoles de Rodrigo Sánchez de Arévalo es, precisamente, una carta dirigida a Enrique IV de Castilla y fechada en Roma el 15 de febrero de 1462, en la que el prelado segoviano se desahoga con el rey y le cuenta las artimañas empleadas por Venier para hacerse con la diócesis de León: AGS, EST, Leg. 1-1, n.º 128. Dicha carta comienza de la siguiente manera: «Commo nunca plaze a Dios la maldad ni el enganno e symulación sennaladamente contra el ynoçente, ha querido Dios, non solamente enpachar, más manifestar las engannosas artes del nunçio, las quales ya todos conosçen, e, aún, commo pensó engannar a vuestra alteza e, de salto, aver la Yglesia de León en gran mengua de vuestra muy alta sennoría e de todos sus regnos».

papal de Paulo II, que se mantuvo siempre afín a la causa de Enrique IV. Además, la relativa comodidad de la que gozó durante esta etapa final de su vida, le permitió también desarrollar su faceta como polemista, escribiendo varios tratados sobre política, derecho y teología. Es en esta época cuando compondrá su conocida *Compendiosa historia Hispánica*, una crónica de la historia de la península ibérica desde sus orígenes hasta el reinado de Enrique IV de Castilla<sup>33</sup>.

La custodia de la fortaleza papal le permitió entrar en contacto por el grupo de humanistas encarcelados por supuestamente conspirar contra Paulo II. Aunque pueda parecer paradójico hablar de viajes dentro de los muros de una prisión, lo cierto es que cuando se lee la correspondencia que Sánchez de Arévalo mantuvo con cada uno de ellos<sup>34</sup>, se puede hallar un verdadero recorrido espiritual e intelectual por el pensamiento filosófico desde la antigüedad clásica hasta los albores del Renacimiento. Estas cartas, por tanto, son la máxima y más clara expresión de toda la cultura que un eclesiástico castellano, que había nacido en un pequeño pueblo de Segovia, pudo atesorar a lo largo de su vida, gracias en gran medida a la cantidad de desplazamientos que realizó durante su vida y los personajes intelectuales con los que tuvo la suerte de tratar, y que, sin duda, le permitieron conocer las nuevas ideas y formas de pensar que, poco a poco, iban floreciendo en las diferentes cortes y ambientes intelectuales del continente europeo. Finalmente, Sánchez de Arévalo murió en Roma, el 30 de septiembre de 1470, y el único recuerdo que queda hoy de él – además de sus escritos – es su lauda sepulcral, colocada en un pequeño patio del Colegio Español en Roma, detrás de la Iglesia Nacional Española de Santiago y Montserrat<sup>35</sup>.

---

<sup>33</sup> Una edición bastante completa de la obra completa puede leerse en: G. Alvar Nuño, *Estudio, edición crítica y traducción de la compendiosa historia hispánica de Rodrigo Sánchez de Arévalo*, tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid 2017, pp. 234-943.

<sup>34</sup> Volvemos a remitir a la obra citada con anterioridad donde se contiene el epistolario completo entre Sánchez de Arévalo y los humanistas encarcelados: T. González Rolán, J.M. Baños Baños, A. López Fonseca y J.M. Ruiz Vila (ed. y trad.), *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., pp. 137-539. Sobre su nombramiento y vida los años en que fue castellano de Sant' Angelo, véase: J.M. Laboa Gallego, *Rodrigo Sánchez de Arévalo*, cit., pp. 82-350.

<sup>35</sup> En dicho sepulcro encontramos la data de su fallecimiento, además del nombre de los cardenales que se encargaron de componer la descripción que acompañaba a la efigie (Marco Barbo, familiar de Paulo II y Besarión, ínclito cardenal humanista y filósofo): «Rhoderico Sanctio, presuli palentino, humani divinique iuris consulto optimo, qui Mole Hadriani fidelissima prefectura custodiit. Sedis Apostolice observantis, vixit annis LXVI. Bessario, cardinalis Sabinensis, et Marcus, cardinalis Divi Marci, bene merenti posuerunt. Obiit anno VII Pauli pontifex maximus, IIII nonas octobris». (Trad.: A Rodrigo Sánchez, obispo de Palencia, excelente conocedor del derecho humano y divino, quien custodió fielmente la fortaleza de Adriano. Observante ante la Sede Apostólica, vivió 66 años. Besarión, cardenal de Sabina, y Marcos, cardenal de San Marcos, lo colocaron en memoria del bien merecido. Falleció en el séptimo año del pontificado del sumo pontífice Pablo, el cuarto día antes de las nonas de octubre).

*Conclusiones en torno a las dimensiones del viaje diplomático a finales de la Edad Media*

La actividad diplomática de Rodrigo Sánchez de Arévalo se desarrolló en los años centrales del siglo XV, un periodo de transición entre la época medieval y la moderna. Su contacto con figuras como Nicolás de Cusa, Alfonso de Cartagena y el cardenal Enea Piccolomini – futuro papa Pío II –, así como su estancia en importantes cortes europeas como la de Carlos VII de Francia y la de Pío II, le permitió aprender y expandir sus conocimientos mientras exploraba las nuevas corrientes de pensamiento que se iban desarrollando<sup>36</sup>. Esta confluencia de contextos, personajes y arcos cronológicos en los que el prelado estuvo inmerso lo convierte en una figura clave para comprender el viaje medieval a través de tres dimensiones: como fuente de legitimidad, prestigio social y reputación intelectual; como formador del pensamiento filosófico y político y, por último, como fuente de conocimiento práctico y teórico.

Exceptuando su primer viaje en la juventud, de Santa María la Real de Nieva a Salamanca, que fue un auténtico viaje de estudios, los demás desplazamientos de Rodrigo Sánchez de Arévalo estuvieron ligados a su labor diplomática al servicio de la Corona de Castilla y el Papado. No obstante, esto no implica que las misiones en las que participó no contribuyeran a su formación humanista. Al contrario, estos viajes fueron una forma de especialización y profundización en las nuevas ideas humanistas que empezaban a florecer en las cortes europeas. Sánchez de Arévalo tuvo la fortuna de conocer de cerca a los pensadores que lideraron la transición del pensamiento medieval al moderno<sup>37</sup>.

---

<sup>36</sup> Algunas publicaciones de especial interés relativas a los personajes mencionados y su relación con los inicios del Humanismo son las siguientes: W. Boulting, *Aeneas Silvius (Enea Silvio de' Piccolomini-Pius II). Orator, Man of Letters, Statesman, and Pope*, Londres 1908; M.L. Fuehrer, *Wisdom and Eloquence in Nicholas of Cusa's "Idiota de sapientia and de mente"*, «Vivarium», 16 (1978) 2, pp. 142-155; L.L. Perkins, *Musical Patronage at the Royal Court of France under Charles VII and Louis XI (1422-1483)*, «Journal of the American Musicology Society», 37 (1984) 3, pp. 513-531; C.J. Nederman, *Humanism and Empire: Aeneas Sylvius Piccolomini, Cicero and the Imperial Ideal*, «The Historical Journal», 36 (1993) 3, pp. 499-502; M. Álvarez Gómez, *Nicolás de Cusa: perfil de un pensamiento innovador*, «Anales de la Real academia de ciencias morales y políticas», 87 (2010), pp. 417-434; B. Baldi, *Enea Silvio Piccolomini e il "De Europa": umanesimo, religione e politica*, «Archivio Storico Italiano», 161 (2003) 4, pp. 619-643; A. Sánchez Fernández, «Nicolás de Cusa, un pensamiento entre dos épocas», en M. González García y A. Sánchez Fernández (coord.), *Renacimiento y modernidad*, Madrid 2017, pp. 27-66; N. Housley, *Aeneas Silvius Piccolomini, Nicholas of Cusa, and the Crusad: Conciliar, Imperial, and Papal Authority*, «Church History», 86 (2017) 3, pp. 661-667

<sup>37</sup> Sobre los embajadores, su formación y los viajes diplomáticos a finales de la Edad Media, sobre todo en ámbito castellano, conviene consultar las siguientes publicaciones: O. Villarroel González, *Eclesiásticos en la diplomacia castellana en el siglo XV*, «Anuario de estudios medievales», 40 (2010) 2, pp. 792-816; O. Villarroel González, *La formación de los diplomáticos en la Castilla*

Resulta necesario señalar que los desplazamientos de Sánchez de Arévalo estaban reservados a una élite muy específica de la sociedad. Generalmente, quienes podían realizarlos eran eclesiásticos con formación universitaria. Además, en el caso de don Rodrigo, su origen hidalgo le permitió acceder a una educación básica desde temprana edad, favorecido también por la presencia de una escuela dominica en su lugar de nacimiento.

A medida que fue desempeñando tareas diplomáticas defendiendo los intereses, primero de la Corona de Castilla y, después del papado, fue siendo más fácil para él solicitar y acceder a algunas prebendas y beneficios eclesiásticos, los cuales le permitían vivir de manera más o menos cómoda y disponer de relativo tiempo libre cuando no se encontraba involucrado en alguna embajada. Esto le permitió conocer de cerca a reyes, papas, emperadores, cardenales y, en general, personas que ostentaban grandes títulos y cargos dentro y fuera de la Iglesia, ante los que pudo desplegar sus dotes en oratoria y retórica para impresionarlos y, al mismo tiempo que los convencía de los intereses del papa o del rey castellano, labrarse una condición notoria dentro de las jerarquías eclesiásticas y civiles que le permitiera acceder a otros cargos y beneficios que le procuraban un buen sustento económico.

Además de las ventajas materiales y sociales que los desplazamientos brindaron a Rodrigo Sánchez de Arévalo, es importante resaltar su impacto en su desarrollo intelectual y teológico. Estos viajes no solo lo acercaron a los centros de poder, sino también a los principales focos de conocimiento en Europa, como el Concilio de Basilea o la Italia del *Quattrocento*. El vasto bagaje intelectual que el obispo de Segovia fue adquiriendo a lo largo de su carrera diplomática quedó reflejado en la correspondencia que mantuvo con los humanistas encarcelados por Paulo II en el Castel Sant' Angelo, cuando él ocupaba el cargo de alcaide. Este epistolario ofrece una excelente síntesis del pensamiento filosófico de Sánchez de Arévalo, donde se encuentran palabras de consuelo dirigidas a algunos de los más destacados pensadores de la segunda mitad del siglo XV, expresadas a través de eruditas referencias a autores clásicos y cristianos, desde la Antigüedad hasta la emergente modernidad de su tiempo que son, sin lugar a duda, producto de los diferentes contactos y ambientes que pudo conocer en los lugares previamente mencionados.

---

*bajomedieval*, «Studia historica. Historia medieval», 36 (2018) 2, pp. 124-134; O. Villarroel González, *Diplomacia y construcción monárquica: la participación eclesiástica castellana*, «Medievalista», 28 (2020), pp. 195-216; O. Villarroel González, *Reyes, obispos y papas en Castilla: el papel de los preladados en las relaciones con el papado (siglos XIII y XV)*, «Anuario de estudios medievales», 51 (2021) 1, pp. 33-47; N. Vigil Montes, *Cuestiones metodológicas acerca del rol de los eclesiásticos en la formación de la diplomacia de las monarquías europeas en la Baja Edad Media*, «Vegueta. Anuario de la Facultad de Geografía e Historia», 18 (2018), pp. 406-417.

Por último, el ejemplo de Sánchez de Arévalo sirve para ilustrar el modelo de un eclesiástico que, gracias a su formación pudo acceder a la carrera diplomática, permitiéndole esta fortalecer, no solo su poder y status social, sino también su conocimiento e intelectualidad. Gracias a esta forma de viajar y relacionarse, pudo formarse durante prácticamente la totalidad de su vida, destacando como uno de los primeros humanistas de ámbito castellano. Estudiar la figura de Rodrigo Sánchez de Arévalo desde la óptica del viaje en la Edad Media se hace, por tanto, necesario, pues habitualmente, los trabajos sobre su persona se centran en su producción literaria; sin embargo, se suele dejar de lado esta dimensión de viajero-embajador y «ser social», lo que permitiría relacionar a una de las cabezas del humanismo castellano con algunos contextos y exponentes intelectuales de máximo nivel durante el siglo XV europeo.

**La virtù degli antichi e dei moderni.**  
**La figura letteraria di *Semiramide*: la genesi greca del mito e la sua rilettura  
illuministica**  
di Pietro Themelly

*Abstract:* This paper traces the evolution and persistence of the very ancient tale of Semiramis, from its origins in Greek classical thought to the crisis and ‘shipwreck’ of the traditional literary paradigm during the Enlightenment. Around the mid-eighteenth century, the moral profile of Semiramis, as implied and intrinsic to the narrative plot, began, albeit with difficulty, to take shape around the idea of internalizing norms. The virtues of the mythical queen, along with concepts of duty, good, and evil, ceased to be viewed as inherent values and began to be understood as human experiences, emerging from culturally and historically determined exigencies.

*Keywords:* Literature and Politics; Theatre; Holism; Individualism; Enlightenment.

*La genesi del mito. La struttura originaria: Ctesia di Cnido e Diodoro Siculo*

La vicenda dell’antichissima regina assira Semiramide ha ispirato una *fabula* letteraria che, come è noto, ha percorso la cultura occidentale dal IV secolo a. C. sino all’opera lirica del Novecento europeo dando luogo ad una inevitabile molteplicità di esiti e ad una variegata differenziazione di forme (narrative, teatrali, poetiche e persino artistiche)<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Si indicano qui soltanto: G. Pettinato, *Semiramide*, Rusconi, Milano 1985; Id., *Babilonia. Centro dell’universo*, Rusconi, Milano 1988; Id., *Angeli e demoni a Babilonia. Magia e mito nelle antiche civiltà mesopotamiche*, Mondadori, Milano 2001; C. Questa, *Semiramide redenta*, Quattroventi, Urbino 1989; M. Scandola, *La madre assira. Il mito di Semiramide nella letteratura*, Il Poligrafo, Padova 2021; Alison L. Beringer, *The Sight of Semiramis. Medieval and Early Modern Narratives of the Babylonian Queen*, ACMRS Press, Tempe, Arizona 2017.

Già gli studi orientalistici redatti tra fine Ottocento e primo Novecento hanno avuto il merito di identificare - peraltro non diversamente da quanto ritenne Erodoto - nella leggendaria Semiramide l'assira Sammuramat<sup>2</sup>. Costei, di probabile ascendenza babilonese, fu consorte di Sasmi-Adat V sovrano assiro tra 823 e 811 a. C. Erano anni di crisi e di conflitti dinastici. Il potere centrale - che «in precedenza aveva monopolizzato largamente la conduzione dello stato» - aveva perso in modo progressivo peso e autorità<sup>3</sup>. Spentosi il re, Sammuramat assunse rilievo politico e forse fu coinvolta in iniziative militari. Esercitò il potere, per quattro o per cinque anni, in qualità di reggente del giovane figlio, il futuro Adad-Ninari III. Tuttavia solo due stele e due statue documentano il periodo di reggenza di colei che la leggenda rappresenterà come una regina<sup>4</sup>.

Nondimeno, quei documenti attestano l'innegabile unicità del suo profilo di donna, esemplare nella storia del Vicino Oriente<sup>5</sup> la cui memoria circolava nelle narrazioni orali presso la corte persiana certamente intorno al V secolo a.C.<sup>6</sup>. Già allora dunque, con quei primi atti di significazione, la nostra Semiramide era divenuta un simbolo. I lacerti e i «trucioli di storia» che la riguardavano non erano di fatto soggetti a nessuna evidenza empirica e probabilmente vennero pronunciati diversamente da come furono riferiti ma nondimeno assolsero a una importante funzione storica<sup>7</sup>.

In seguito, su questi dati esigui e remoti si sarebbe innestato l'ordito narrativo della leggenda che trovò la sua gestazione nella Grecia dell'età classica. Il canale di trasmissione di quelle "libere immaginazioni" è stato identificato in un testo perduto redatto tra il V e il IV secolo a. C. da Ctesia di Cnido, un profilo ambiguo e avventuroso, prigioniero e poi medico dei persiani a corte<sup>8</sup>, le cui

---

<sup>2</sup> F. Lenormant, *La Légende de Semiramis*, in «Mémoires de l'Académie Royale des Sciences, des Lettres et des Beaux-Arts de Belgique», XL (1873); C.F. Lehman, *Die historische Semiramis und Herodot*, «Klio» 1 (1901), pp. 156 ss.; W. Eilers, *Semiramis. Entstehung und Nachhall einer altorientalischen Sage*, Böhlau, Wien 1971.

<sup>3</sup> M. Liverani, *Antico Oriente. Storia, società, economia*, Laterza, Roma-Bari 2009, p. 791.

<sup>4</sup> Per tutti vedi G. Pettinato, *Semiramide*, cit., pp. 17-41.

<sup>5</sup> J. Auberger, *Ctésias et les femmes*, in «Dialogues d'histoire ancienne» XIX (1993) 2, pp. 253-272; J. Asher-Greve, *From Semiramis of Babylon to Semiramis of Hammersmith*, in *Orientalism, Assyriology and the Bible*, ed. Steven W. Holloway, Sheffield Phoenix Press, Phoenix 2014, pp. 322-373.

<sup>6</sup> M. Scandola, *La madre assira*, cit., p. 23.

<sup>7</sup> E Cassirer, *Saggio sull'uomo*, Armando, Roma 1977, p. 339. Sul problema si indicano qui soltanto: M. Bloch, *Apologia della storia o mestiere di storico*, Einaudi, Torino 1984; F. Pitocco, *Crisi della storia, crisi della civiltà europea. Saggio su Marc Bloch e dintorni*, Mondadori Università, Sapienza Università di Roma 2012.

<sup>8</sup> Su Ctesia, del quale resta "insormontabile" ricostruire oggi compiutamente la biografia, originario di una città della Caria in Anatolia fondata dagli spartani, e poi prigioniero dei persiani vedi M. Dorati, *Lo storico nel suo testo: Ctesia e la sua biografia*, in *Ktesia's welt*, herausgeben von J.

opere pervenuteci per mezzo di citazioni dirette o sotto forma di epitome, costituirono un tramite tra due mondi e due culture. I dati raccolti da Ctesia sulla figura di Semiramide vennero compendiate da Diodoro Siculo nel I secolo a. C., verosimilmente in età augustea, nella sua *Bibliothecae historicae*. Era quest'ultima un'opera ponderosa, articolata originariamente in quaranta libri<sup>9</sup>. Tale *corpus* assumeva il carattere - come è stato osservato - di «libro biblioteca» ovvero si risolveva in un'epitome di altri libri<sup>10</sup>. Il testo di Diodoro - poi modificato in una molteplicità di varianti - costituisce dunque la matrice originaria della *fabula*.

La rievocazione dell'evento per opera dell'antico scrittore siciliano - strutturata sul testo di Ctesia e accompagnata da rare integrazioni documentate - caratterizza per circa un terzo lo sviluppo della narrazione nel secondo libro della *Bibliothecae historicae*, il grande affresco diodoreo dedicato alla storia universale. Nelle nostre pagine lo storico di Agirio plasma l'architettura complessiva della vicenda, definisce la fisionomia e il ruolo dei tre principali protagonisti (re, reggente, principe ereditario) pur attribuendo centralità alla figura di Semiramide, della quale ripercorre sia pur rapidamente il *bios* dalla nascita sino alla morte. La comparazione tra le tre figure in esame assume un valore paradigmatico. Consente all'autore di tracciare sul piano cronologico, in un'area remota, intesa come "altra" rispetto alla civiltà occidentale, il nesso civiltà-decadenza, identificando gli elementi invariabili e normativi di tale processo, coincidenti inevitabilmente con l'angolo visuale del pensiero greco.

È utile tener presente sin d'ora il carattere saliente del *plot* narrativo nello stadio aurorale del mito: la figura di Semiramide segna l'acme nella civiltà di un impero remoto, legendario e misterioso innalzandosi - nel racconto simbolico e religioso - a esempio idealizzato di eroina fondatrice. Il suo mito, come ogni mito, narra una «storia sacra, cioè un evento primordiale che ha avuto luogo in principio, *ab initio*». Esso, una volta rivelato, «diventa una verità apodittica: stabilisce la verità assoluta»<sup>11</sup>. Perciò le digressioni morali e comportamentali della regina assira, ancora tutto sommato circoscritte in questo stadio dell'evoluzione letteraria, si giustificano nella dialettica interna propria del

---

Wiesehofer, R. Rolling, G.B. Lanfranchi, Harrasowitz, Wiesbaden 2011, pp. 81-109; *Ctésias de Cnide, La Perse, l'Inde, autres fragments*, texte établi, traduit et commenté par D. Lenfant, Les belles lettres, Paris 2004.

<sup>9</sup> Diodori Siculi, *Bibliothecae historicae libri XV*, Basileae per Henricum Petri, mense Augusto, 1559; qui così citato: Diodoro Siculo, *Biblioteca storica*, ora in Id., *Storia universale*, Orsa Maggiore Editrice, Milano 1991.

<sup>10</sup> L. Canfora, *Il copista come autore*, Sellerio, Palermo 2002. Su Diodoro si indicano qui soltanto: *Mito, storia, tradizione. Diodoro Siculo e la storiografia classica*, Atti del Convegno (Catania-Agira, 7-8 dic. 1984), a cura di F. Galvagno e C. Mulè Ventura, Edizioni Prisma, Catania 1991; M. Corsaro, *Diodoro Siculo e il problema della storia universale nel mondo antico*, ETS, Pisa 1995.

<sup>11</sup> M. Eliade, *Il sacro e il profano*, Boringhieri, Torino 1984, p. 63.

linguaggio mitico, come si comprenderà meglio in seguito. La caratterizzazione antieroica e “infernale”, del profilo di Semiramide assume, invece, tratti sempre più marcati e prevalenti, nella letteratura cristiana dei primi secoli dando origine a una sorta di antimito o a quella che potremmo definire la leggenda “nera” di Semiramide. Una leggenda destinata nuovamente a modificarsi, con esiti significativi e quasi del tutto inediti, con la “redenzione” della regina, negli anni della civiltà europea dei Lumi tramite la definizione di due modelli tra loro contrapposti elaborati da Metastasio (1729) e da Voltaire (1749). Pertanto per comprendere la peculiarità e gli effetti di quest’ultima variazione - sulla quale ci si soffermerà nella seconda parte di questo lavoro - si ritiene opportuno precisare il senso della formulazione originaria della *fabula* nei paragrafi iniziali. Dando l’opportuno risalto al primo scritto compiuto che ci resta di quell’antichissimo mito.

### *L’eroina fondatrice*

Nel profilo tracciato da Ctesia e poi reso noto da Diodoro Semiramide è presentata come colei che riprende e porta a compimento, sviluppandolo, il progetto intrapreso da Samsi-Adad V, denominato Nino da Diodoro. Grazie alla sua iniziativa l’impero assiro raggiunse, a parere dello scrittore greco, la massima espansione attestandosi sulle frontiere che lambivano ciò che allora appariva come l’ignoto: l’Etiopia e soprattutto l’India<sup>12</sup>. La sponda dell’Indo sembrava così essere una sorta di «linea di demarcazione tra il mondo reale e un mondo diverso»<sup>13</sup>, il limite tra lo spazio “sacro” e quello “profano”.

Infatti le terre sconosciute (o da conquistare) erano intese - secondo le categorie proprie del pensiero religioso - come il «caos», lo stato indeterminato e informe, che precede la «creazione». Occupare quello spazio equivaleva a trasformarlo in «cosmo», ovvero nel «nostro mondo»: un universo «realmente esistente», sorto grazie all’opera degli dei e come tale retto da principi e norme durevoli, non sottoposte al divenire, all’«usura» del tempo storico<sup>14</sup>. Pertanto colonizzare una terra o dissodarla - come piantare una croce su una spiaggia in occasione della cinquecentesca scoperta del *Mundus novus* - non può essere ritenuto un semplice atto profano poiché esprime, con quell’atto di legittimazione e di possesso, una «ripetizione rituale della cosmogonia»<sup>15</sup>. Quell’

---

<sup>12</sup> Diodoro Siculo, *Storia universale*, cit., pp. 117-20 (II, 16-19).

<sup>13</sup> A.M.G. Capomacchia, *Semiramis. Una femminilità ribaltata*, in «L’Erma» di Bretschneider, Roma 1986, p. 46.

<sup>14</sup> A. Brelich, *Introduzione allo studio dei calendari festivi*, a cura di I.E. Buttitta, Editori Riuniti, Roma 2015.

<sup>15</sup> M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., pp. 19-46.

atto infatti genera lo spazio, origina la nascita del mondo, diviene «l'asse di ogni orientamento futuro»<sup>16</sup>.

In tal modo persino le opere di pace compiute dall'assira Semiramide esprimevano la rievocazione liturgica del mitico «Inizio», riattualizzavano l'atto creatore di un tempo e di uno spazio «sacro»<sup>17</sup>. Determinavano perciò in modo inequivocabile un sistema certo di regole che prendevano forma nell'idea di stato e di impero. Grazie al mito e con il rito si fissano pertanto i valori fondanti di una civiltà. L'impero assiro e la figura di Semiramide legalizzano la loro illegalità tramite la proiezione e il trasferimento della loro vicenda profana nella dimensione della storia eterna. Pertanto nel racconto diodoreo Semiramide diviene il simbolo sacralizzato dell'idea dell'impero e dello stato, del carattere permanente della loro funzione<sup>18</sup>.

Erano probabilmente anche queste le ragioni per le quali Diodoro si soffermava con ammirazione sulla gloria e sulla grandezza della regina. Di essa lo storico greco celebrava più che le vittorie in guerra i trionfi nella vita civile. Ne rievocava il ruolo di fondatrice di città, tra le quali la favolosa Babilonia. Ricordava entusiasta l'erezione imponente di mura e di torri, di templi, di statue innalzate agli dei, di grandi e sontuosi palazzi, di straordinari giardini (in particolare i giardini pensili di Babilonia, una delle sette meraviglie del mondo antico). Ma altrettanto inconsueti e sbalorditivi appaiono a Diodoro gli interventi compiuti da Semiramide sulla realtà naturale. La regina alterava le forme del paesaggio: spianava dirupi, tagliava monti, deviava il corso dei fiumi. Costruiva argini, canali, acquedotti, strade, ponti<sup>19</sup>. In senso più generale, nel fare della regina, si delineava la fisionomia del sovrano equo, giusto, saggio, glorioso, fondatore d'imperi<sup>20</sup>. Semiramide sembrava così potersi inserire a pieno titolo nel solco tracciato da re Nino.

Perciò il Nino di Diodoro più che protagonista o testimone di un'epoca di crisi assurgeva a «primo re» tra gli Assiri. Si sostanzialmente nel «bellicoso e coraggioso» guerriero fondatore di un impero, impegnato nei diciassette anni di governo, a sottomettere «tutta l'Asia, tra il Tanai e il Nilo». Un re dunque campione in guerra ma solerte anche nella edificazione di opere di pace<sup>21</sup>. In tal modo il profilo di Nino sembrava alludere a quello dell'eroe greco, le cui gesta

---

<sup>16</sup> Ivi, p. 19.

<sup>17</sup> *Ibidem*. Sul problema vedi per tutti M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Edizioni Borla, Roma 1982; Id., *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 1980.

<sup>18</sup> «Con il paradosso del rito ogni spazio consacrato coincide con il centro del mondo, proprio come il tempo di un qualsiasi rituale coincide con il tempo mitico dell'Inizio». M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 38.

<sup>19</sup> Diodoro Siculo, *Storia universale*, cit., pp. 109-115 (II, 7-13).

<sup>20</sup> Ivi, pp. 107-109 (II, 6-7).

<sup>21</sup> Ivi, pp. 103-5 (II, 1-2).

grandiose e prodigiose, attualizzavano «gli atti fondatori più importanti, compresi quelli che altrove sono di competenza del creatore»<sup>22</sup>. Nondimeno Nino, il re-guerriero per eccellenza resta - nell'economia del disegno - una figura tutto sommato sottodimensionata e subordinata rispetto a quella di Semiramide. Colei che in definitiva ne illumina le gesta, completandone l'opera.

Infatti per lo storico di Agirio Semiramide - «la più famosa tra le donne di cui si serbi ricordo», «intelligente» e dotata «di tutte le altre qualità a lei particolari», «pronta per le grandi imprese e ambiziosa di superare la fama del suo predecessore» - già prima delle nozze aveva dato saggio di eccellere nell'arte della guerra, nella strategia e nell'uso delle armi. Ad esempio, con una iniziativa del tutto autonoma e con uno stratagemma, alla testa di pochi uomini risoluti, ben scelti e ben addestrati, grazie ad una azione rischiosa e repentina, aveva permesso all'esercito guidato dal futuro sposo di espugnare la città di Bactra (odierno Afghanistan), di assicurarsene gli immensi «tesori» e di porre così fine ad un lungo ed estenuante assedio<sup>23</sup>.

Le virtù guerriere e femminili della rediviva e bellissima Amazzone furono le «circostanze grazie alle quali Semiramide ottenne la corona di regina»<sup>24</sup>. Alla morte di Nino governò ininterrottamente, perfezionando e completando il disegno prefigurato dal marito, sino ad arrestarlo all'atto della sua scomparsa che la colse sessantaduenne, al termine di quarantadue anni di regno<sup>25</sup>. Per Diodoro infatti il figlio Ninias visse sempre nell'ombra della madre. Contro di lei il giovane aspirante re tentò solo in ultimo di cospirare. Si compiva in tal modo la profezia rivelata a Semiramide stessa in Egitto dall'oracolo d'Ammone, presso il quale la regina s'era recata timorosa «per interrogare il dio sulla propria fine». Memore della profezia Semiramide successivamente «non punì» il figlio cospiratore ma al contrario gli affidò il regno, ordinando ai governatori d'obbedirgli. Poi «scomparve» poiché probabilmente «ascese fra gli dei come l'oracolo aveva predetto»<sup>26</sup>. Non è un caso che anche un'altra grande protagonista del teatro tragico greco, la Medea di Euripide (431 a. C.)<sup>27</sup>, s'innalzi eterea nella volta celeste al pari degli dei, al disopra degli uomini: «il padre di mio padre, il Sole mi ha donato un carro» - esclamava la principessa colcha rivolgendosi con

---

<sup>22</sup> A. Brelich, *Introduzione alla storia delle religioni*, Istituti editoriali e poligrafici internazionali, Pisa-Roma 1999, p. 16.

<sup>23</sup> Diodoro Siculo, *Storia universale*, cit., pp. 107-8 (II, 6).

<sup>24</sup> *Ibidem*.

<sup>25</sup> Diodoro Siculo, *Storia universale*, cit., p. 120 (II, 20).

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> La tragedia ultimata dunque nel 431 nello stesso anno andava in scena, M. Bettini, G. Pucci, *Il mito di Medea. Immagini e racconti dalla Grecia a oggi*, Einaudi, Torino 2017, p. 39.

disprezzo a Giasone - il magico e straordinario carro alato di *Helios*<sup>28</sup>. Il motivo della ascesa al cielo e della «scomparsa» come transito verso il «sovraumano»<sup>29</sup> è un tema che infatti affiora nei testi greci e latini e ricorre nell'intreccio narrativo dei racconti mitici.

Come Medea dunque anche Semiramide era figlia di una dea e di un mortale. La regina assira, in particolare, era il frutto indesiderato di una passione travolgente che coinvolse Derceto - la dea della fecondità dalla testa di donna e dal corpo «simile a quello di un pesce» - e un sacerdote siriano, bello e sventurato. In seguito a quell'amore colpevole, suscitato da Afrodite «offesa da questa dea», la reietta veniva abbandonata sulla terra. Derceto, sentita «vergogna del suo gesto riprovevole», uccise il giovane e «espose l'infante su una montagna deserta», in Siria nei pressi della città di Ascalona. Quindi la dea ormai pentita si gettò in un lago trasformandosi in un pesce<sup>30</sup>. La bimba, come Giove in Omero, fu allevata e nutrita dai colombi che la proteggevano con le ali e la nutrivano con il becco, trasportando grazie ad esso il latte e il formaggio. Poi crebbe nelle capanne di una comunità di pastori acquisendo il nome di Semiramide, ovvero di colomba, nell'antico idioma locale, come presume e riferisce Diodoro<sup>31</sup>. Il cerchio magico della fiaba si chiudeva, come sappiamo, innalzando la giovane colomba al ruolo di eroina e di regina e, infine si dissolveva con l'ascesa e la «scomparsa» in cielo della protagonista.

Tuttavia secondo le categorie del pensiero greco l'eroe anche se figlio o discendente degli dei e capace di imprese esemplari era destinato a una «tragica fine». La morte costituiva infatti il criterio necessario per definire il ruolo e per precisare i compiti dello stesso eroe tanto da renderlo protagonista nel sistema preposto a garantire la fondazione religiosa dell'ordine sociale. Un sistema,

---

<sup>28</sup> Euripide, *Medea*, a cura di M.G. Ciani e D. Susanetti, Marsilio, Venezia 2002, p. 136 (vv. 1315-20). Il mito di Medea, com'è noto, è un mito avrebbe descritto, per più di duemila anni, dai tempi di Euripide a quelli di Pasolini - rievocando la fine di una storia d'amore - il dramma esistenziale della incomunicabilità e la dimensione della discriminazione, lo scontro tra culture egemoni e culture subalterne. La storia di Medea, scriveva Pasolini nel 1970 «potrebbe essere benissimo la storia stessa di un popolo del Terzo Mondo, di un popolo africano ad esempio, che vivesse la stessa catastrofe venendo a contatto con la civiltà occidentale materialistica». P.P. Pasolini, *Medea*, in Id., *Per il cinema*, a cura di W. Siti e F. Zambagli, con scritti di B. Bartolucci e M. Martone, saggio introduttivo di V. Cerami, Mondadori, Milano 2001, pp. 1207-1288. Id., *Saggi sulla politica e sulla società*, Mondadori, Milano 1999, p. 1505. P. Fornaro, *Medea italiana*, in *Atti delle giornate di studio su Medea*, (Torino 23-24 ottobre 1995), a cura di R. Uglione, Celid, Torino 1997, pp. 167-200; M. Fusillo, *Medea: un conflitto di culture*, in Id., *La Grecia secondo Pasolini. Mito e cinema*, Carocci, Roma 2007, pp. 127-79.

<sup>29</sup> Sulla questione della «scomparsa» vedi A. Brelich, *Tre variazioni romane sul tema delle origini*, Editori Riuniti, Roma 2010, pp. 127 ss. e *passim*.

<sup>30</sup> Diodoro Siculo, *Storia universale*, cit., pp. 105-6 (II, 4).

<sup>31</sup> *Ibidem*.

quest'ultimo, la sfera sociale, che costituiva una parte autonoma, subordinata e insieme coordinata al tutto, cioè all'intero universo sorto, nell'alba della storia cosmica, con l'Atto cosmogonico, nell'istante mitico dell'«Inizio». Nel creato dunque ogni norma e ogni principio legittimava la sua invariabile necessità nella genesi organica e gerarchica del cosmo, della terra, della natura e della vita.

Nella dimensione particolare delle società umane rievocare, tramite il mito e il rito, l'atto e il tempo originario della creazione permetteva all'uomo religioso, di divenire «contemporaneo agli dei», di «assimilarsi ad essi». Costui scopriva così - occasionalmente o periodicamente, secondo la tipologia rituale - la condizione durevole ed eterna del tempo sacro. Si astraeva e dimenticava la caducità della vita profana, e con essa lo sgomento, il «disorientamento» e «l'ansietà» del «relativismo» proprio della dimensione storica ed esistenziale<sup>32</sup>. Tuttavia - sia pure periodicamente rigeneranti - quelle stesse tecniche religiose e rituali consentivano anche di «consolidare» e di preservare nel presente, contro gli stessi «logorii» del tempo profano, i principi costitutivi sui quali la società aveva fondato sé stessa<sup>33</sup>.

L'eroe greco era dunque parte integrante di questo disegno religioso e politico-sociale. La sua morte rivelava tra l'altro la subalternità della sfera eroica rispetto a quella divina e a quella delle figure semidivine subordinate agli dei (titani, giganti, ciclopi, ninfe, etc.). Tutti costoro si occupavano delle questioni celesti: generavano l'ordine cosmico e poi si adoperavano a creare la struttura del mondo. L'eroe invece aveva di fronte a sé una più modesta e circoscritta «carriera umana»: esercitava il suo dominio nell'ordine mondano. Il suo eroismo era "civico", risolto negli atti necessari per la creazione e la protezione della *polis*. A puro titolo d'esempio può ricordarsi come l'ecista - un capo spedizione di esplorazioni e conquiste, un guerriero-legislatore ispirato dall'oracolo - raggiungeva lo *status* d'eroe solo dopo la sua scomparsa. Le reliquie o la tomba venivano poste al centro dell'*agorà*. Il rito funebre, il culto e la narrazione fiabesca delle straordinarie imprese eroiche davano origine ad un profilo religioso e civile, contribuendo a costituire con esso il sostrato fondante della identità comunitaria. Sicché gli eroi, a differenza degli dei immortali agivano anche dopo la loro morte nel mondo consolidando, grazie al loro fare tramandato dai miti, i valori permanenti, religiosi e culturali, di una civiltà<sup>34</sup>. In questo disegno e in questa attività sembrava prevalere, con il carattere civile e comunitario dell'attività religiosa, la sua vocazione disciplinante.

Sia pure indirettamente dunque il credo greco, come peraltro ogni più antico credo religioso, era volto a perpetuare - tramite il rito e il mito - l'ordine

---

<sup>32</sup> M. Eliade, *Il sacro e il profano*, cit., pp. 23-24.

<sup>33</sup> A. Brelich, *Gli eroi greci*, Adelphi, Milano 2010, p. 305.

<sup>34</sup> Ivi, pp. 249 ss.

esistente: le regole del cosmo, della natura, della società e della storia. Per ciò che concerne la sfera sociale, ad esempio, nelle religioni dei popoli primitivi la norma - fissata nel rito e spiegata con il mito - assumeva un valore disciplinante e prescrittivo. Totem e tabù imponevano in modo meccanico la regola sociale e definivano la natura puramente negativa della libertà. Solo nei libri dei profeti dell'Antico Testamento - ma già in alcune intuizioni affioranti ad esempio nella *Repubblica* di Platone<sup>35</sup>, poi nel cristianesimo prima della "svolta" tomista<sup>36</sup> - «si rileva un orientamento interamente nuovo del pensare e del sentire». La «purità» nel suo significato religioso diviene individuale in senso intenzionale: «l'unica purità avente significato e dignità religiosa è quella del cuore»<sup>37</sup>.

Sicché se le religioni superiori non poterono sopprimere - pena l'anarchia - con i tabù le norme religiose e sociali trasformarono, con il concetto di responsabilità individuale, la norma eteronoma in legge autonoma: «Esse sentirono di possedere una forza positiva, la capacità, oltre che di interdire, di destare aspirazioni e di ispirare. Così seppero trasformare l'obbedienza passiva in un sentimento religioso attivo»<sup>38</sup>. Sembra dunque germogliare sulle ceneri del pensiero primitivo il criterio nascente di autonomia del giudizio e della responsabilità personale: il cardine su cui ruota, come vedremo, la riabilitazione settecentesca della figura di Semiramide. Pertanto espletata la ricostruzione del disegno di Diodoro si tenterà di esplicitare la prefigurazione contrastata di questa inedita concezione etica nel pensiero greco al fine di intendere in modo più perspicuo il significato sotteso al testo dello scrittore siciliano da cui trae origine la nostra *fabula*.

*La matrice dell'antimito: l'«Additamentum» al testo di Ctesia*

La vicenda della reietta divenuta regina e poi ascesa in cielo a conferma della profezia dell'oracolo egizio, si infrangeva improvvisamente nell'*Additamentum*, sino a capovolgere nel suo significato. Si trattava, in senso più esplicito, di una esigua Aggiunta posta a conclusione del testo di Ctesia. Questa integrazione, circoscritta peraltro a sole poche righe, era stata desunta forse da Apollodoro di Atene, un celebre cronografo e mitografo del II secolo, o diversamente reperita

---

<sup>35</sup> «La responsabilità è di chi sceglie: un dio non è responsabile». Platone, *La Repubblica*, introduzione, traduzione e note di M. Vegetti, Rizzoli, Milano 2020, p. 1171 (X, 617e). «Non sarà un demone a scegliere voi, ma anche voi sceglierete il demone». *Ibidem*. Vedi E. Cassirer, *Il mito dello stato*, traduzione di C. Pellizzeri, con uno scritto di F. Minazzi, Edizioni SE, Milano 2010, pp. 88 ss.

<sup>36</sup> E. Cassirer, *Il mito dello stato*, cit., pp. 111-119.

<sup>37</sup> E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 200.

<sup>38</sup> Ivi, p. 201.

negli scritti di altri storici coevi, abitualmente utilizzati da Diodoro<sup>39</sup>. In ogni caso questa modesta e trascurabile appendice assume rilievo poiché costituisce la matrice dalla quale trae origine la versione negativa della *fabula* ed esplicita anche i contraddittori interrogativi del pensiero greco sulla definizione del profilo etico e sulla costruzione dell'identità personale.

Nell'*Additamentum* Diodoro si distaccava dunque con decisione da Ctesia radicalizzandone il messaggio: «altri storici dicono che fu solo una cortigiana amata dal re degli Assiri per la sua bellezza»<sup>40</sup>. Squarciato il velo del mito irrompeva la dimensione banale e il disordine caotico del tempo profano. La divina regina assumeva una fisionomia convenzionale, equivoca, degna d'una misera mortale. Più che ascendere al cielo era destinata ormai a spegnersi sulla terra. Si prefiguravano i temi del suicidio o della morte sul palcoscenico di Semiramide: motivi che avrebbero assunto significati diversi e tra loro contrapposti, come si comprenderà con lo sviluppo di questo lavoro.

Si era delineato dunque un fortunato *topos* letterario capace peraltro di manifestarsi anche in altri intrecci narrativi. Ad esempio la *fabula* di Medea testimonia uno sviluppo analogo, concettualmente parallelo, a quello di Semiramide. In effetti in Italia, compiendo un gran balzo nel tempo, a metà del XVI secolo, una tragedia di F. Galladei (Venezia 1558)<sup>41</sup>, mai riedita e forse mai rappresentata<sup>42</sup>, capovolgeva a sorpresa l'antichissima tradizione millenaria inauguratasi con Euripide e perpetuata per secoli nelle successive stesure di quel soggetto scenico. L'eroina euripidea divenuta ormai rea, lungi dall'innalzarsi in cielo sul suo magico carro, giaceva esangue nella polvere, trafitta dalle lance<sup>43</sup>.

Per riprendere le considerazioni relative alla narrazione di Diodoro si è registrato il carattere disarmonico dell'Aggiunta rispetto al compendio di Ctesia. In essa si prospetta di fatto, sia pure ancora in germe, il modello della eroina negativa. Un motivo destinato poi ad imporsi, come si è accennato, soprattutto nella letteratura cristiana delle origini e in seguito a prevalere, sia pure in una alternanza di toni, sino a metà Settecento. Risalgono infatti a quegli anni, nella piena fioritura dei Lumi, le interpretazioni che, non senza incertezze e

<sup>39</sup> Sulla questione vedi C. Questa, *Semiramide redenta*, cit., n. 10, pp. 20-21; G. Pettinato, *Semiramide*, cit., p. 12; M. Scandola, *La madre assira*, cit., p. 30; L. Canfora, *Antologia della letteratura greca. L'ellenismo*, Laterza, Roma-Bari 1987, v. III, p. 481.

<sup>40</sup> Diodoro Siculo, *Storia universale*, cit., p. 121 (II, 20).

<sup>41</sup> *Medea. Tragedia di M. Maffeo Galladei*. In Venezia appresso Giova Griffio 1558; ora anche in M. Galladei, *Médée*, éd. N. Salliot, Z. Schweitzer, Publications de l'Université de Saint Etienne, Saint Etienne 2012; vedi anche V. Gallo, *Contro l'«ingiuria del tempo»*. *La Medea di Maffeo Galladei*, in *Granteatro. Omaggio a Franca Angelini*, a cura di B. Alfonzetti, D. Quarta, M. Saulini, Bulzoni, Roma 2002, pp. 25-49.

<sup>42</sup> Vedi l'*Introduction* in M. Galladei, *Médée*, éd. N. Salliot, Z. Schweitzer, cit.

<sup>43</sup> *Medea. Tragedia di M. Maffeo Galladei*, cit., atto IV, 4, V, 2.

contraddizioni, rintracciano nel pentimento e nel rimorso scaturito dal dibattito interiore della protagonista la possibilità di un suo riscatto. Una emancipazione conquistata grazie a una scelta intenzionale non più subordinata all'obbedienza acritica a norme etiche ereditate e a imperativi sociali consolidati.

Per ciò che qui ora interessa il monito posto nell'*Additamentum* solleva invece i diversi interrogativi etici propri del pensiero classico. Semiramide - come ogni soggetto - poteva essere guidata anche da energie e forze incontrollate che, non più sottoposte al vaglio critico dalla ragione, scardinavano i principi costitutivi dell'ordine sociale. E, pertanto, degenerano nelle affezioni dell'animo, nella malattia e nella devianza, scadendo in lussuria, ambizione, avidità di potere: «riluttante a contrarre un matrimonio legale, temendo di essere privata della sua potenza» la regina si univa ai «più belli fra i soldati» «uccidendo poi chi era giaciuto con lei»<sup>44</sup>. Il cerchio si chiudeva nella conclusione lapidaria dell'*Additamentum*: Semiramide «per natura» «donna dalle grandi ambizioni» con uno stratagemma «arrestò suo marito e lo pose in prigione»<sup>45</sup>.

Nelle pagine di Diodoro riservate alla definizione del profilo di Semiramide si contrappongono dunque due figure e due modelli umani tra loro irriducibili. L'eroina fondatrice che si staglia, nonostante tutto, come una "bianca" «colomba», tanto da poter assurgere poi nei cieli, ed insieme si delinea già l'emblema che la prefigura come la «lupa ingorda» che «sbrana gli agnelli», essenza del male. Un simbolo, quest'ultimo, che si definirà nelle variazioni successive del mito (in particolare, a riguardo, vedi *infra* la tragedia di M. Manfredi edita a Bergamo nel 1593). La compresenza dei due modelli, coesistenti nella rappresentazione di Diodoro, prefigura, o forse meglio, racchiude in embrione una possibile, "sotterranea", "tentazione" dialettica, insita peraltro nelle stesse categorie del pensiero umano. La «colomba» può essere tale solo se può contrapporsi alla «lupa ingorda». Sorge spontanea una domanda: è possibile forgiare il carattere individuale, definire la peculiarità del "sentire" soggettivo, ipotizzando un compiuto modello umano risolto in una personalità ad una «sola dimensione»<sup>46</sup>? Verosimilmente l'interrogativo (retorico) novecentesco era percepito sin da allora e affiorava, in modo diretto e indiretto, larvatamente, nelle riflessioni del pensiero antico sull'idea di uomo.

#### *Eroismo e antierismo in Semiramide*

L'ipotesi di una connotazione negativa della *fabula*, elaborata sin dall'atto della sua gestazione, è stata avanzata in un contributo relativamente recente, condotto

---

<sup>44</sup> Diodoro Siculo, *Storia universale*, cit., pp. 120-21 (II, 20).

<sup>45</sup> *Ibidem*.

<sup>46</sup> H. Marcuse, *L'uomo a una dimensione*, Einaudi, Torino 1967.

su fonti greche e latine, che ha colto anche nelle testimonianze più remote, probabilmente già in Ctesia, la genesi dell'antimito di Semiramide<sup>47</sup>. Sin dagli esordi dunque si sarebbe definito solo il tratto monocorde di una eroina negativa guidata dalla *hybris*.

Il termine - è lecita una integrazione - esprime una concezione religiosa e morale: rivela l'orrore dell'uomo greco contro l'infrazione della norma, lo sgomento ad andar oltre i limiti prescritti. Si trattava in ogni caso di una inclinazione che costituiva un tratto forte, rilevante, della personalità eroica: una spinta "prometeica" destinata peraltro poi a provocare l'inevitabile sanzione divina. Infatti l'offesa agli dei offende l'ordine da loro protetto: di qui il carattere puramente «negativo», «mostruoso» della *hybris*<sup>48</sup>.

Per queste ragioni, nello studio appena ricordato, l'assira manifesta un carattere dissoluto, perverso, feroce, pragmatico, emblema di un modello ribaltato della concezione ateniese e greca della donna. Pertanto la regina innalzandosi al ruolo e alle funzioni maschili diviene l'immagine sdoppiata e insieme capovolta dell'eroe greco. Di questi infatti conserva soltanto i comportamenti mostruosi e sfrenati. Infatti Semiramide figlia dell'utile e del disordine morale è del tutto incapace, a differenza di Herakles l'eroe per eccellenza, di istaurare l'ordine di Zeus. Sicché la costruzione della "leggenda nera" di Semiramide, un profilo umano da "stigmatizzare", tradisce l'elaborazione di un modello culturale e politico orientale di «fabbricazione» occidentale contrapposto e irriducibile a quello greco. Si delineava, tramite la *fabula*, un conflitto tra mondi, uno scontro tra civiltà<sup>49</sup>.

Indubbiamente il motivo del conflitto tra civiltà, tra civiltà e barbarie, era un tema allora sentito. Si pensi - Semiramide peraltro assumeva i tratti di «regina-guerriera» - al mito greco delle Amazzoni. Le feroci e bellissime donne in armi, semidivine eppure selvagge e inquietanti, respinte e sconfitte, nell'immaginario classico da Teseo, in uno scontro di civiltà, nell'assedio dell'Acropoli ad Atene<sup>50</sup>. Era così rimosso - in quel caso, almeno sul piano letterario - l'incubo dell'arcaico inteso come irruzione del primordiale: una forza oscura, vitale, prelogica, che dall'esterno è intenta a pervadere e sovvertire i costumi e i valori comunitari intrinseci nell'idea stessa della *polis*.

Pure in questo caso ci troviamo di fronte ad un tema durevole che riemerge anche ad esempio nelle riprese controriformistiche del mito di Medea. In particolare, nella ricordata proposta di M. Galladei, l'eroina di Euripide spira in scena colpita a morte dai dardi poiché si mostra incapace di controllare e

---

<sup>47</sup> A.M.G. Capomacchia, *Semiramis*, cit., p. 70.

<sup>48</sup> A. Brelich, *Gli eroi greci*, cit., pp. 208 ss.

<sup>49</sup> A.M.G. Capomacchia, *Semiramis*, cit., pp. 13, 70.

<sup>50</sup> Diodoro Siculo, *Storia universale*, cit., p. 254 (IV, 28).

canalizzare il suo *pathos* verso fini socialmente codificati e riconosciuti<sup>51</sup>. Per questa ragione gli istinti e le passioni ormai privi di guida si sprigionano come un'energia perversa, un morbo improvviso, implacabile, contagioso. Perciò tutti si era «a tiro di freccia dell'orribile arciere»<sup>52</sup>. Galladei, con una epidemia alle spalle, assimilava Medea alla peste, al male che dall'esterno contamina e minaccia la vita comunitaria<sup>53</sup>. Ciò nonostante anche nel mondo classico quel conflitto a tutta prima "esterno" tradiva un più profondo dissidio "interno", personale. Annunciava una contesa combattuta «nell'anima» di ogni soggetto.

L'aspirazione e il compito del filosofo, del moralista, dello statista era quello di rendere possibile l'ingresso del singolo nella società, di orientarlo in un percorso di civiltà. Emergevano i perenni interrogativi sul rapporto tra libertà e autorità, sui nessi tra libertà e legge. Ciascuno doveva riuscire a dare ordine al proprio disordine, tentare di integrare e armonizzare il *pathos* con il *logos*, impegnarsi per riequilibrare le spinte individuali con le aspirazioni universali. Inoltre era inderogabile identificare le procedure idonee per rendere possibile il progetto. Per tentare di comprendere il senso di questo disegno, ambivalente e contraddittorio, nel quale si inserisce a pieno titolo anche il messaggio mutevole della nostra *fabula*, è opportuno tracciare un rapido quadro esplicativo utile peraltro per interrogarsi sul monito sollevato da Diodoro Siculo nell'*Additamentum*: l'integrazione dissonante con cui si conclude il ricordo di Semiramide, nel testo redatto in età augustea.

*L'«ambivalenza eroica». Il dilemma sull'uomo nel mondo antico*

*L'ora degli eroi: l'«uomo serpente».* La vicenda della regina assira ha costituito, è stato osservato, «un tortuoso enigma di notizie» dando origine, sin dalla sua genesi, a un mito «polisenso» ovvero a una leggenda capace di esprimere istanze tra loro diverse e contraddittorie. Volte a celebrare tanto «la rassicurante fondazione di una società» quanto a prefigurare la stessa «dissoluzione del consorzio civile»<sup>54</sup>. Tuttavia l'ambiguità della nostra *fabula* riflette in realtà un criterio regolativo che struttura e sovrintende sempre il racconto mitico e che di fatto disciplina le forme del pensiero umano. Questa dualità o «ambivalenza» si sostanzia e si precisa anche nell'idea greca dell'eroe: una «forma» definita e

---

<sup>51</sup> *Medea. Tragedia di M. Maffeo Galladei, cit., Atto V, 2.*

<sup>52</sup> J. Delumeau, *La Paura in Occidente*, SEI, Torino 1979, p. 167.

<sup>53</sup> *Medea. Tragedia di M. Maffeo Galladei, cit., Atto IV, 4.* Vedi anche V. Gallo, *Contro l'«ingiuria del tempo»*, cit.

<sup>54</sup> C. Questa, *Semiramide redenta*, cit., p. 14.

illustrata da A. Brelich, in anni ormai lontani, nel suo grande e straordinario affresco sul tema<sup>55</sup>.

Infatti l'eroe greco non ha una fisionomia «senza ombre». I suoi tratti insieme paradisiaci e infernali ben si rappresentano nella figura disumana e teriomorfa che lo ritrae scisso in un corpo a metà d'uomo e a metà di serpente<sup>56</sup>. Una prefigurazione, verrebbe da dire, della straordinaria metafora che, *mutatis mutandis*, fu poi di N. Machiavelli per descrivere il suo principe: ovvero Chirone, il centauro, l'emblema a suo modo etico nel *Faust* di J.W. Goethe<sup>57</sup>. Una creatura mostruosa, «mezzo bestia et mezzo uomo»<sup>58</sup>, un essere ritratto dunque con il corpo del cavallo e il busto umano. B. Croce, in tempi a noi ancora più vicini, percepiva in quel simbolo «bellissimo» «l'acre amarezza», avvertita da ogni soggetto cosciente, nello scorgere connaturata in sé una duplice natura «ferina» e «umana»<sup>59</sup>. Infatti l'immagine esplicitava almeno a tutta prima in modo inequivocabile il conflitto tra la sfera delle idee e delle cose, tra il *logos* e il *pathos*, tra la dimensione universale, ideale dell'etica, e quella individuale, concreta e congiunturale dell'utile e della necessità. Attualizzava dunque lo scontro tra le «nobili» e più generali aspirazioni anelanti al bene di tutti e le esigenze pratiche e determinate: gli istinti, i moti primordiali, le bieche inclinazioni egoistiche legittimate dalla forza, ovvero le istanze che si risolvevano nel solo interesse particolare, corporativo dell'individuo e del gruppo.

Pertanto, nella rappresentazione simbolica appena richiamata, ognuno dei due profili, tra loro così difforni, si rivelava distinto e irriducibile all'altro e di conseguenza indipendente e autonomo. Nondimeno le due fisionomie si unificavano in quella mostruosa sintesi teriomorfa ed ognuna d'esse per sussistere - per dar vita a una figura altrimenti incompiuta e inerte - doveva integrarsi necessariamente con l'altra, assumendone il carattere contrario. I due profili e di conseguenza i loro moti opposti finivano dunque per armonizzarsi dialetticamente nell'attività psichica di ogni singolo soggetto, nel centauro o nell'«uomo serpente», contemperandosi. Croce poneva così in un rapporto di unità e distinzione le esigenze individuali con le universali.

E. Cassirer, più o meno in quegli anni, aveva osservato che l'impeto puramente istintivo delle specie animali - risolto nelle forme passive proprie della recezione, una risposta diretta e immediata - si risolveva nell'uomo in una reazione «differita» rispetto allo stimolo stesso. Una reazione «arrestata» e

---

<sup>55</sup> A. Brelich, *Gli eroi greci*, cit.

<sup>56</sup> Ivi, p. 191.

<sup>57</sup> J.W. Goethe, *Faust*, a cura di G. Manacorda, Rizzoli, Milano 2005, pp. 555-565 (vv. 7330-7488).

<sup>58</sup> N. Machiavelli, *Il Principe*, in Id., *Il Principe e Discorsi*, a cura di G. Procacci e S. Bertelli, Feltrinelli, Milano 1979, p. 72 (XVIII).

<sup>59</sup> B. Croce, *Elementi di politica*, in Id., *Etica e politica*, Laterza, Bari 1945, pp. 251-255.

«ritardata» in seguito a un «lento e complesso processo mentale»<sup>60</sup>. L'intervallo temporale di quella risposta ritardata, l'atto della "messa a fuoco", costituiva l'ambito dell'attività psichica e il campo di attività della produzione simbolica. La figura primordiale della metafora di Machiavelli e di Croce non era più a *colloquio* con le cose ma con sé stesso, con i simboli, con i valori, che egli stesso costruiva o - forse meglio - che stava costruendo<sup>61</sup>.

In tal modo il simbolo assurgeva - per indugiare ancora un istante nella teoria di Cassirer - ad atto costitutivo della conoscenza. Diveniva il momento sintetico, dinamico-produttivo, con il quale si costituiscono in simultanea il soggetto e l'oggetto, l'idea e la cosa, saussurianamente, il significante e il significato<sup>62</sup>. «Il pensiero non riproduce quindi semplicemente nella forma del concetto una somiglianza delle cose che sussiste in sé ma [la] determina [...] mediante le linee direttrici da lui stabilite»<sup>63</sup>. Di conseguenza i «simboli non designano sotto forma di immagine, di allegoria [...] una realtà precedentemente data, [...] bensì [...] ciascuna di queste forme crea e fa emergere da se stessa un suo proprio mondo di significato»<sup>64</sup>. Sicché, in definitiva, per il filosofo tedesco il simbolo si attualizza in ogni «determinato contenuto singolo della sensibilità [...] reso portatore di un generale significato spirituale»<sup>65</sup>. Il senso di queste considerazioni costituiva di fatto l'orizzonte inesplorato e inesplorabile per l'uomo greco. Una dimensione corrispondente, a distanza di molti secoli, ai «vasti deserti» dell'incognito della realtà fisica e naturale, sui quali si sarebbe analogamente interrogato d'Alembert nei suoi *Elementi di filosofia* (1759) formulando tuttavia una ipotesi «fenomenica» nel quadro di una più confortante concezione della natura intesa come realtà oggettiva<sup>66</sup>. La concezione tradizionale non era ancora stata capovolta.

In armonia con le considerazioni di E. Cassirer anche per B. Croce l'emblema del centauro assurgeva a rappresentazione dell'uomo a tutto tondo,

---

<sup>60</sup> E. Cassirer, *Saggio sull'uomo*, cit., p. 79.

<sup>61</sup> Ivi, pp. 78-81.

<sup>62</sup> F. de Saussure, *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, Laterza, Bari 1983, in particolare pp. 83-97; T. De Mauro, *Introduzione alla semantica*, Laterza, Bari 1965, pp. 112-133.

<sup>63</sup> E. Cassirer, *La forma del concetto nel pensiero mitico*, a cura di R. Lazzari, Mimesis Edizioni, Milano-Udine 2021, p. 43.

<sup>64</sup> E. Cassirer, *Linguaggio e mito. Contributo al problema dei nomi degli dèi*, Il Saggiatore, Milano 1976, pp. 17-18.

<sup>65</sup> E. Cassirer, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1961, v. I, p. 31

<sup>66</sup> P. Casini, *Jean d'Alembert "epistemologo"*, in «Rivista critica di storia della filosofia», XIX (1964), pp. 28-53; Id., *Il problema d'Alembert*, in «Rivista di filosofia», 1 (1970), pp. 26-47; Id., *Diderot "philosophe"*, Laterza, Bari 1962, pp. 272 ss.; Id., *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 385-392; T.L. Hankins, *Jean d'Alembert. Science and Enlightenment*, Gordon and Beach, New York 1985; P. Alatri, *Introduzione a Voltaire*, Laterza, Roma-Bari 1989, pp. 57-72.

un essere senziente proiettato solo nel suo divenire storicamente determinato. Un soggetto laborioso, impegnato nella faticosa costruzione empirica del suo piccolo mondo. Perciò l'universo valoriale, la dimensione universale, ideale ed etica poteva scaturire soltanto dalla forza «generosa» delle passioni e degli istinti. Dalle necessità concrete e congiunturali sorte con le esperienze particolari e individuali. L'idea di progetto, intrinseca al giudizio crociano sull'uomo, si contrapponeva a quella elaborata nel pensiero greco di destino che confinava ogni vivente nella fatale riattualizzazione di un disegno mitico sussistente e preordinato. Da questa opposizione mentale deriva il contrasto tra i due diversi modelli di eroe: quello laico e romantico di Croce l'altro della civiltà greca altrettanto grandioso e tragicamente «ambivalente». In questa dualità si specchia anche la figura della nostra Semiramide, nelle irriducibili variazioni del suo mito.

Pertanto seguendo il principio dialettico dell'unità nella distinzione quale paradiso degli dei poteva sorgere se in esso non si proiettavano anche le aspirazioni e i bisogni concreti degli uomini? Quale azione politica poteva configurarsi come autentica e autonoma senza essere ispirata da un principio etico? E il momento egoistico, istintivo e ferino della forza non poteva essere idoneo esso stesso per realizzare l'etica, i valori morali di una civiltà? Infatti, incalzava a riguardo il filosofo campano, «la parte belluina dell'uomo si discopre anch'essa parte umana, la prima forma della volontà e dell'azione, premessa di ogni altra. Senza passione, senza forza, senza autorità non sorge l'umanità [...]». Sicché le società «ingentilite e civili» «devono a volta a volta ritemperarsi» in quella «barbarie generosa»<sup>67</sup>.

Se questo era dunque il giudizio di uno dei più autorevoli esponenti della cultura europea del Novecento inevitabilmente diverso, come sappiamo, si rivelava il pensiero dell'uomo greco sul nostro argomento. Le due figure distinte rappresentate nella metafora dell'«uomo-serpente» restavano, nel giudizio di quei tempi, scisse e gerarchicamente subordinate l'una rispetto all'altra, incapaci di risolversi in un autonomo rapporto di reciprocità. L'orribile fisionomia rettile si torceva confinata nel baratro dell'angusto spazio terreno, il regno precario e fugace dell'esperienza e del divenire inteso come usura, consunzione, morte. Il profilo umano invece tendeva a evadere dalle sbarre di quel «piccolo carcere» terrestre per ritrovarsi nei sublimi paradisi dell'etica, e nelle immutabili certezze delle leggi eterne, che tuttavia a loro volta si disvelavano, anche al più straordinario tra gli eroi, dall'alto verso il basso, illuminando di fatto debolmente l'ordine naturale e umano. Anche nel grande Platone la tentazione “demoniaca” di avventarsi oltre i limiti prescritti e di compiere un atto libero e creativo si stemperava e poi spirava nell'equilibrio e nella contemplazione della ragione

---

<sup>67</sup> B. Croce, *Elementi di politica*, cit., p. 254.

rispettosa dell'ordine geometrico<sup>68</sup>. Pertanto la pericolosa sintesi unitaria di misura e dismisura, di determinato e indeterminato, risolta per il pensiero moderno in modo autonomo nella attività psichica del soggetto stesso, doveva spegnersi, nelle categorie del mondo antico, con la rappresentazione di due poli distinti e irriducibili: la libertà e la legge, il *pathos* e il *logos*.

Tuttavia il pensiero greco fondato su una concezione organicistica del reale doveva attribuire - pur registrandone anche strumentalmente le differenze - pari dignità e valore a entrambi i momenti e alle figure della nostra mostruosa rappresentazione. Da ciò traeva origine il profilo «ambivalente» e insieme vitale dell'eroe. Il protagonista delle *fabulae*, artefice sulla terra del disegno divino e fondatore di un culto civico, era anche campione nella dismisura. Si rivelava irrefrenabile, incestuoso, astuto, ingannatore, ladro, omicida. Era «mostruoso» e «androgino»<sup>69</sup>. Come la Semiramide di Diodoro che «per agio nei movimenti» «ideò un abbigliamento» che non permetteva di distinguere «se fosse stato quello di un uomo o di una donna»<sup>70</sup>.

Comunque sia, giunta la loro ora gli eroi rievocavano il tempo originario - osserva un grande studioso - «con tutto il suo disordine primordiale, per far risorgere da esso, nuovamente, l'ordine permanente»<sup>71</sup>.

Tuttavia quel «disordine» non aveva nulla dei tratti primigeni, dinamici e produttivi, della «barbarie generosa» generatrice di civiltà «ingentilite e civili» celebrata da Croce. Era l'universo nel quale si avvitava per poi spegnersi la figura teriomorfa dell'«uomo rettile». Il mondo bruto delle cose non filtrate dall'intelligenza divina. Infatti nelle categorie religiose il «caos» e il «cosmo» restano due entità irriducibili e come tali tra loro non integrabili<sup>72</sup>. Essi rappresentano rispettivamente la storia «falsa» e la storia «vera», l'indistinto e il reale. Sono separati da una «cesura» che divide il regno delle «tenebre» da quello della «luce». Uno iato che sancisce istantaneamente, «quasi per magia», il «trapasso da una condizione a un'altra»<sup>73</sup>: «poi vidi un nuovo cielo e una nuova terra», recita un verso illuminante tratto, qui per l'occasione, dai testi del millenarismo apocalittico<sup>74</sup>. Il «caos» corrisponde quindi alla storia profana, una dimensione irrelata, espressione di un tempo labile che soggiace al divenire inteso esclusivamente come usura, consumo: un ente nel quale nulla dunque può generarsi.

---

<sup>68</sup> Platone, *La Repubblica*, cit., p. 1171 (X, 617e).

<sup>69</sup> A. Brelich, *Gli eroi greci*, cit., pp. 208-24.

<sup>70</sup> Diodoro Siculo, *Storia universale*, cit., p. 108 (II, 6).

<sup>71</sup> A. Brelich, *Gli eroi greci*, cit. p. 305.

<sup>72</sup> M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., in particolare p. 35; Id., *Il sacro e il profano*, cit., pp. 47 ss.

<sup>73</sup> F. Pitocco, *Millennio e/o utopia*, in «Studi storico-religiosi», 2, (1977), pp. 347-372; Id., *Festa rivoluzionaria e comunità riformata. Due saggi di storia della mentalità*, Bulzoni, Roma 1986, pp. 21 ss.

<sup>74</sup> *Apocalisse di Giovanni*, a cura di D. Tripaldi, Carocci, Roma 2023, p. 87 (*Apocalisse*, 21, 1).

Non stupisce pertanto che la stessa *hybris*, tratto forte e caratterizzante, si è detto, della personalità eroica non assuma mai la connotazione prometeica oggi invalsa. Non a caso la figura di Prometeo venne eletta a simbolo della coscienza moderna soltanto con il celebre inno di Goethe<sup>75</sup>. Infatti quel grande già precludendo a Kant - gli anni in definitiva erano quelli - prefigurava nel 1773<sup>76</sup>, l'ipotesi dell'autofondazione dell'io<sup>77</sup>.

Al di là di tutto ciò comunque resta sproporzionata l'irruzione del «mostruoso» e dello «sfrenato», nella sobria integrità del racconto mitico. Resta eccessivo il continuo richiamo a quel mondo primordiale mai vinto e che sempre risorge, "ristoro" quotidiano per l'uomo della civiltà classica. Sta di fatto che a distanza di circa due millenni Voltaire, nell'età del trionfo dei Lumi francesi tentava, senza riuscirci, di rompere quelle stesse antiche categorie di pensiero nelle quali si dibatteva l'uomo greco<sup>78</sup>.

Come l'uomo dell'età classica l'uomo dei Lumi era sedotto dal trionfo dell'irrazionale e del sentimentale, dalla sovversione delle regole, da ciò che la sua cultura aveva emarginato e relegato nella dimensione del «mostruoso» e del «barbarico»<sup>79</sup>, come si discuterà nel corso di questo lavoro<sup>80</sup>. Era attratto da quell'orrore nel quale percepiva invece la vita che pulsa. Intuiva che l'albero dal fogliame denso e disordinato cresciuto irregolarmente muore se le sue parti sono tagliate regolarmente secondo i principi della geometria euclidea. Ambiva contrapporre alla passiva contemplazione di quelle forme perfette e armoniche un proprio atto libero creativo<sup>81</sup>. Scopriva la sua *hybris* intendendola non più solo come un atto distruttivo ma anche come una iniziativa costruttiva<sup>82</sup>. In altri termini al momento esplosivo, «anarchico» del diventare liberi doveva succedere il momento e l'atto di essere e di voler rimanere liberi. La conclusione e la

---

<sup>75</sup> G. Baioni, *Classicismo e rivoluzione. Goethe e la Rivoluzione francese*, Guida, Napoli 1988, pp. 19-54. Ma anche Id., *Il giovane Goethe*, Einaudi, Torino 1996.

<sup>76</sup> Il *Prometeo*, redatto nell'estate 1773 e apparso a stampa solo nell'edizione definitiva del 1830, rievocato nel XV libro di *Poesia e Verità*, può leggersi ora in W. Goethe, *Opere*, a cura di V. Santoli, Sansoni, Firenze 1970. Meno felice la traduzione proposta in J.W. Goethe, *Opere*, a cura di L. Mazzucchetti, Sansoni, Firenze 1949, v. I.

<sup>77</sup> E. Kant, *Critica della ragion pratica*, a cura di F. Capra, Laterza, Bari 1947, (I<sup>a</sup> ed., Riga 1788) vedi soprattutto pp. 193-194.

<sup>78</sup> Vedi nella seconda parte di questo lavoro le pagine dedicate alla *Sémiramis* di Voltaire.

<sup>79</sup> Voltaire, *Brutus* in *Raccolta compiuta delle tragedie del Sig. di Voltaire trasportate in versi italiani*. In Venezia 1791. Presso Giuseppe Orlandelli per la ditta del fu Francesco Niccolò Pezzana. Con approvazione e privilegio, v. I, *Avvertimento*, p. 3. Sulla genesi e sulla fortuna del *Brutus*, M. Fazio, *Voltaire contro Shakespeare*, Laterza, Roma-Bari 2020, pp. 23 ss.

<sup>80</sup> Vedi, *infra*, il paragrafo *La «Sémiramis» di Voltaire tra Shakespeare e Corneille*.

<sup>81</sup> Voltaire, *Lettere filosofiche*, a cura di R. Campi, Rusconi, Milano 2016, pp. 78-83 (XVIII).

<sup>82</sup> *Ragionamenti sopra la tragedia a Mylord Bolingbrooke*, in *Raccolta compiuta delle tragedie del Sig. di Voltaire*, cit., v. I, pp. 261 ss.

storicizzazione dell'esplosione liberatrice: la definizione di un nuovo sistema condiviso di norme<sup>83</sup>. Una concezione per lo più estranea alle categorie del pensiero antico.

Comunque sia l'eroe greco al pari di quello dei Lumi s'avventava oltre i limiti prescritti. Tuttavia osava ma non riusciva, e ripiegava nelle più tranquillizzanti antiche certezze, continuando a riattualizzare e ad imitare il modello ideale, non diversamente da quanto avrebbe poi pensato e dichiarato lo stesso Voltaire con eleganti cadenze letterarie<sup>84</sup>. Gli eccessi dovevano ricomporsi nella ordinata validità dei principi. Trionfava l'ossessione delle regole<sup>85</sup>. Questa ossessione, documentata in modo ormai consapevole da Voltaire, a ridosso della nostra storia contemporanea (vedi *infra*), testimonia invece nell'«ambivalenza» della «forma» eroica, in quel confuso, indistinto e malcelato orrore verso gli apriori, il senso del dramma vissuto dall'uomo della età classica. Nella sua tensione eroica a volere e disvolere prende corpo il travaglio di un potenziale, "rarefatto" umanesimo. Si assottigliava così la frontiera tra l'umano e divino<sup>86</sup>: tra Herakles l'eroe-dio e Dionysus il dio-eroe<sup>87</sup>. La storia tentava di sovrapporsi, sperando di prevalere, sulla metastoria. L'ora degli eroi non si era ancora conclusa.

*Un rarefatto umanesimo.* Le stesse «ambivalenze» proprie della «forma» eroica riaffiorano inevitabilmente nelle categorie del pensiero filosofico di quei tempi. Com'è noto non solo ai cultori della civiltà classica la tradizione orfico-pitagorica professava la notissima concezione dualistica fondata sulla irriducibilità tra anima e corpo, due sostanze tra loro distinte e in perenne contrasto. Nell'ambito di tale pensiero la prima sostanza era intesa come un ente «puro», una realtà eminentemente spirituale, costitutiva della soggettività, nella sua qualità di centro coordinatore dell'attività psichica. L'altra (il corpo) era invece considerata una sostanza «impura», poiché era solo la sede degli istinti e della sfera emozionale. Platone pur raccogliendo tale eredità la superava: «psicologizza» le passioni, rendendo l'anima «passionale»<sup>88</sup>. L'antico contrasto veniva così meno,

<sup>83</sup> Sulla questione nel Settecento letterario vedi P. Gobetti, *La filosofia politica di Vittorio Alfieri*, in Id., *Risorgimento senza eroi*, Einaudi, Torino 1969; vedi anche L. Russo, *Alfieri politico*, in Id., *Ritratti e disegni storici*, Laterza, Bari 1946; U. Calosso, *L'anarchia di Vittorio Alfieri*, Laterza, Bari 1924.

<sup>84</sup> *Oedipe. Tragédie. Pour Monsieur de Voltaire*, A Paris, chez P. Ribou, P. Huet et A. V. Coustelier, 1719.

<sup>85</sup> *Prefazione a Edipo. Tragedia*, in *Raccolta compiuta delle tragedie del Sig. di Voltaire*, cit., v. I, pp. 29-30.

<sup>86</sup> Così può leggersi ancora in L. Tolstoj, *Il divino e l'umano*, Ortica editrice, Roma 2022, p. 51.

<sup>87</sup> A. Brelich, *Gli eroi greci*, cit. pp. 285-93.

<sup>88</sup> M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io colterico*, in *Storia delle passioni*, a cura di S. Vegetti Finzi, Laterza, Roma-Bari 2004, p. 49.

ormai risolto e ricomposto *in toto* nell'attività dell'anima. Solo in essa interagivano, in un conflitto divenuto interiore, pulsioni diverse e contrastanti, dando luogo a uno scontro tra spinte razionali e istintive, tra tendenze "coesive" e autoaffermative, tra aspirazioni narcisistiche ed etiche. Il filosofo greco scopriva in tal modo nel *pathos* e nell'universo degli istinti il motore della attività psichica, il sostrato dal quale scaturisce e nel quale si plasma l'identità personale.

Esplicativa a riguardo resta la metafora celebre rappresentata nel *Fedro*. L'auriga, il conducente razionale della biga, riequilibrava costantemente, con il suo compito "difficile" e "penoso", le spinte diverse e contrastanti dei due cavalli: l'uno bianco, l'altro nero, simboli del *thymòs* e dell'*epithymia*. Ciò nonostante solo il dinamismo passionale dei cavalli, di quelle forze naturali e istintive, consentiva al pilota-"filosofo" della biga alata di superare la condizione d'inerzia e di guadagnare l'iperurano<sup>89</sup>.

Questa vittoria dell'io, questa prefigurazione psicologica della futura e moderna coscienza, soggiaceva sotto il peso schiacciante delle categorie proprie del pensiero antico. La sfera torbida di appetiti e istinti, pur rivelandosi necessaria per la costruzione del soggetto etico e della identità personale, doveva tuttavia essere orientata e sublimata, sotto la guida del filosofo e del moralista, verso il traguardo della «verità» e della «giustizia». Dunque grazie a un processo di disciplinamento le pulsioni e gli istinti si sarebbero trasformati e decantati in comportamenti virtuosi. In valori coincidenti con i principi costitutivi della società tradizionale<sup>90</sup>. Un sistema di norme sussistenti intese come l'emanazione di un disegno divino prestabilito e immutabile<sup>91</sup>.

Lo stesso intreccio contraddittorio di istanze diverse e la stessa tensione "rarefatta" verso un moderno umanesimo può cogliersi nella teoria stoica sulla genesi del soggetto etico. È forse superfluo ricordare la condanna severa della sfera istintiva e passionale da parte di questa antica scuola di pensiero. Il *pathos* appare, per gli interpreti di tale indirizzo, come una forza negativa, una «energia perversa», una «malattia» volta progressivamente a conquistare l'anima sino a soggiogarla in seguito al «cedimento» della ragione<sup>92</sup>.

Chiarificatrice è la vicenda della stoica Medea disegnata da Seneca, nella Roma del I secolo: un'opera della quale, com'è noto, non abbiamo notizie certe sulla redazione e in merito alla rappresentazione del testo<sup>93</sup>. Nella tragedia l'autore latino si distaccava dal modello euripideo. La *Medea* di Euripide rappresenta, si è detto, il dramma dell'individuo solo e senza affetti, che agisce

---

<sup>89</sup> Platone, *Fedro*, in Id., *Opere*, a cura di G. Giannantoni, Laterza, Bari, 1967, v. I, p. 752 (246 a-b).

<sup>90</sup> M. Vegetti, *Passioni antiche*, cit., p. 50.

<sup>91</sup> C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 5.

<sup>92</sup> M. Vegetti, *Passioni antiche*, cit., p. 42.

<sup>93</sup> L.A. Seneca, *Medea - Fedra*, a cura di G.G. Biondi, Rizzoli, Milano 2016, pp. 32 ss. e bibliografia.

in un mondo ostile e disumano sino a autodistruggersi. Tuttavia la protagonista riusciva nel tormento della propria condizione a ritrovarsi<sup>94</sup>. Si dimostrava cioè capace di compiere, afflitta nella psiche, una sorta di autoanalisi interiore che è stata intesa, come il primo esempio di un «dissidio psicologico nella letteratura occidentale»<sup>95</sup>.

Nel testo senecano invece la giovane madre infanticida - innalzata dunque in una certa misura da Euripide al grado di eroina - precipita sempre più in basso nella figura disumana e infernale, smarrita nell'«abisso mostruoso dell'io»<sup>96</sup>. Perciò Medea in ragione della sua debolezza, incapace di conoscere e combattere le proprie inquietudini, non poteva che cedere al *furor* e all'*odium* sino a divenirne sempre più preda. La collera in seguito al conflitto col *logos* finiva così per impossessarsi dell'animo: in un crescendo la protagonista sacrificava la sua vicenda umana nel precipizio di una follia omicida<sup>97</sup>. Ormai annientata, senza saper più risorgere, priva di volontà, dopo aver reso «il *logos* schiavo del *pathos*» poteva riconoscersi solo nella sua ira: «Medea nunc sum»<sup>98</sup>.

Di fronte a tale catastrofe - rappresentata opportunamente sul palcoscenico come ammonimento per gli spettatori - era necessario, come riteneva Cicerone, «estirpare» e «sradicare» «completamente» gli «errori» e le «idee» che sono alla «radice» delle passioni poiché «non basta sfoltirli o potarli»<sup>99</sup>. Insorgeva così l'arduo compito del filosofo, il saggio, ovvero colui che avrebbe dovuto rendere esplicito, a sé stesso e agli altri, il conflitto interiore vissuto da ogni individuo. L'essere infatti era dilaniato nella lotta tra *furor* e *bona mens*: uno scontro morale, più che psicologico o esistenziale. Pertanto con l'esercizio della volontà sarebbe stato possibile disciplinare e contrastare le perturbazioni e le affezioni dell'animo, ovvero le passioni e gli affetti, al fine di raggiungere l'*apátheia* del virtuoso<sup>100</sup>. Nondimeno ogni iniziativa si rivelava difficile risolta solo

---

<sup>94</sup> Vedi l'Introduzione in Euripide, *Medea. Ippolito*, a cura di M. Cavalli, D. Del Corno, Mondadori, Milano 1985, p. XLI.

<sup>95</sup> Euripide, *Medea*, cit., vv. 1019-80. B. Snell, *Scenes of greek drama*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1967, pp. 47-56; V. Di Benedetto, *Euripide: teatro e società*, Einaudi, Torino 1971, pp. 39-44.

<sup>96</sup> G.G. Biondi, *Introduzione*, in L.A. Seneca, *Medea-Fedra*, cit., p. 63.

<sup>97</sup> L.A. Seneca, *Medea - Fedra*, cit., vv. 49-52; 849-69; 953; 1016-17. Vedi anche l'Introduzione di G.G. Biondi cit. Per una ricostruzione della storia della collera, R. Bodei, *Ira. La passione furente*, Il Mulino, Bologna 2011.

<sup>98</sup> L.A. Seneca, *Medea - Fedra*, cit., v. 910.

<sup>99</sup> Cicerone, *Tuscolane*, a cura di E. Narducci, L. Zucconi Clerici, Rizzoli, Milano 2018, p. 415 (IV, 57).

<sup>100</sup> «L'ira deve essere rimossa [...] la si congedi in blocco poiché non gioverà a nulla. [...]. Il saggio compirà tutti i suoi doveri senza l'aiuto di alcun elemento malvagio e non aggiungerà nulla di cui debba serbare la misura con eccesso di attenzione». L.A. Seneca, *L'ira*, a cura di C. Ricci,

ottimisticamente con la *virtus* e le speranze del saggio, grazie al trionfo del *logos* sull'*alogon*. La meta si mostrava infatti sempre penosa e incerta, contesa tra il bene e il male, tra volontà e rinuncia, tra le attese dei progetti e la forza insondabile del destino<sup>101</sup>.

Tuttavia per ciò che ci concerne è opportuno soprattutto tener presente l'oscillazione del pensiero stoico tra due poli ideali in perenne contrasto. Già lo stesso concetto di *logos* esplicita infatti - nella sua duplice accezione (attività umana; principio sussistente) - le possibili ambivalenze nelle quali si dibatte la riflessione stoica. Le due diverse anime di quella antica filosofia ci consentono pertanto di comprendere, con le stasi ed i fermenti, il significato storico di quel moto di pensiero.

Anche nella filosofia stoica quindi, entro un quadro sussistente di principi e norme, si delinea faticosamente la sfera individuale. Il nascente criterio di intenzionalità cosciente resta sovrastato da una struttura sistemica, morale e razionale, volta a legittimare il carattere permanente dell'ordine sociale. Infatti il conflitto tra *furor* e *bona mens* è di fatto preordinato nei suoi esiti da categorie morali e comportamentali imposte e culturalmente determinate. Venuta così meno la libera e spontanea attività creativa della mente in favore di un dinamismo indotto e artificiale trionfava un modello eteronomo di virtù e di volontà.

Per un verso il soffocamento pulsionale prefigurava l'ideale «dell'io totalmente votato a ciò che Freud definirà come rimozione»<sup>102</sup>. Per l'altro si schiudevano le prospettive del disciplinamento morale e sociale. L'individuo, sottoposto all'obbedienza acritica di virtù e legge, non era solo alienato ma finiva anche per essere integrato in un subdolo dispositivo psichico volto alla omologazione sociale e alla cristallizzazione dei valori funzionali a perpetuare il sistema<sup>103</sup>. Si prefigurava così il difficile compito dell'educatore e del filosofo e si precisava il sussidio pedagogico offerto dall'arte, dalla letteratura e dal teatro. Quest'ultimo, in particolare, diveniva "l'illustrazione scenica" della malattia e insieme il suo rimedio terapeutico.

Ciò nonostante non si può non ricordare che Seneca in particolare, nonostante le contraddizioni, è stato a lungo ritenuto un simbolo della libertà umana. Per il filosofo latino, grazie a quella che può essere considerata una

---

Rizzoli, Milano 1998, p. 107 (II, 13, 3). Vedi anche pp. 81, 85-91, 167-69, 185-87 (II, 1, 3-5; III, 5, 7-8; 12, 7-13; 13, 2).

<sup>101</sup> A.J. Voelke, *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*, PUF, Paris 1992; G.G. Biondi, *Il Nefas Argonautico. Mythos e Logos nella Medea di Seneca*, Pàtron, Bologna 1984; *Introduzione* in L.A. Seneca, *Medea - Fedra*, cit., pp. 37 ss. e bibliografia.

<sup>102</sup> G. Sissa, *La gelosia. Una passione inconfessabile*, Laterza, Roma-Bari 2017, p. 23.

<sup>103</sup> Sul significato della rivisitazione di Seneca nell'età dei Lumi vedi *infra* il paragrafo *L'Illuminismo e il rimorso. La genesi di «Sémiramis» nella querelle tra La Mettrie e Voltaire*.

“manipolazione” dei moti del cuore, ogni soggetto scopriva, malgrado tutto, la dimensione della libertà e con essa il criterio di responsabilità individuale<sup>104</sup>. Addirittura l’orribile *pathos* si rivelava comunque, a suo modo, uno strumento per poter ritrovare l’*ethos*. La *virtus* da principio sussistente si trasformava in un prodotto umano. Il conflitto tra *logos* e *alogon* abbandonato il suo tradizionale carattere metapsichico trovava una sua nuova dimensione nella psicologia, nella morale, nel dibattito interiore<sup>105</sup>. Anche il teatro senecano, sia pur con la rappresentazione di valori imposti, diveniva, forse suo malgrado, uno strumento per la riforma morale del genere umano, prefigurando larvatamente il moderno concetto di autonomia del giudizio: «È pertanto necessario [...] - si legge nel *De ira* - evidenziare quanto sia mostruoso un uomo che si avventa follemente contro un altro uomo [...] recando rovina a sé stesso nell’intento di recarla ad altri e di annientare ciò che non può essere annientato senza il suo stesso annientamento»<sup>106</sup>.

In queste note sommarie non si può non ricordare che di lì a circa un secolo o poco più, «una delle menti più nobili dell’antichità», Marco Aurelio, osservava che «l’universo è in mutazione e la vita giudizio» ed «il nostro turbamento viene solo da quel giudizio che formiamo in noi stessi»<sup>107</sup>. Nel 1942 E. Cassirer, in anni a noi relativamente vicini, ha colto in queste riflessioni – forse ottimisticamente – la più «chiara e coincisa» espressione del principio costitutivo della filosofia stoica: «il valore morale e la dignità dell’uomo non possono dipendere da circostanze esterne; poggiano piuttosto sull’uomo stesso, sulla forza del suo giudizio, della sua volontà e del suo carattere»<sup>108</sup>. Torneremo a breve sul senso germinativo di queste meditazioni proprie del pensiero antico nelle conclusioni del paragrafo dedicato a *La «Sémiramis» di Voltaire* (vedi *infra*).

#### *Civiltà e decadenza in Diodoro Siculo: Semiramide e Ninias*

La vicenda storico-mitica di Semiramide e Ninias - della regina e di suo figlio, il futuro re - consentiva a Diodoro di interrogarsi sul significato della civiltà e sulle ragioni che, provocandone la crisi, inauguravano la fase di una progressiva, logorante, decadenza. La riflessione traeva origine dalla comparazione tra le due figure appena ricordate: la prima intesa come simbolo della civiltà, l’altra invece responsabile della decadenza. Entrambe rappresentavano tuttavia una sola

---

<sup>104</sup> G. Garbarino, *Necessità e libertà in Seneca tragico*, in *Incontri con Seneca*, a cura di G. Garbarino e I. Lana, Atti della giornata di studio, Torino 26 ottobre 1999, Pàtron, Bologna 2001, pp. 29-48.

<sup>105</sup> G.G. Biondi, *Introduzione* in L.A. Seneca, *Medea - Fedra*, cit., pp. 41-50, 57-60.

<sup>106</sup> L.A. Seneca, *L’ira*, cit., p. 163 (III, 3, 2).

<sup>107</sup> Marco Aurelio, *Pensieri*, a cura di C. Cassanmagnago, Bompiani, Milano 2017, p. 185 (IV, 3).

<sup>108</sup> E. Cassirer, *Sulla filosofia antica. Manoscritti delle lezioni inedite di Oxford (1935) e Yale (1942)*, a cura di G. Borbone, Bompiani, Milano 2023, p. 889.

anima della duplice natura dell'essere scisso, il già ricordato «uomo serpente». La prima trovava la sua compiuta realizzazione nel profilo paradisiaco di Semiramide, emblema della sola sfera delle idee, del *logos*, della virtù rivolta al bene di tutti, eretta a protezione degli interessi generali, comunitari. La seconda si incarnava nelle inclinazioni infernali di Ninias ed era confinata nella sola sfera delle cose, l'universo irrelato del *pathos*, la dimensione degli istinti e degli interessi particolari. La rappresentazione di quell'antitesi e la conseguente cesura netta tra i due regni ai quali i due profili alludevano, quello delle tenebre e della tempesta, l'altro estatico della luce, consentiva a Diodoro, tramite l'esame concreto del profilo di quei personaggi storici, di scrivere il suo racconto leggendario volto a ripensare e a illustrare i grandi quesiti della civiltà classica sul valore dell'etica e della virtù<sup>109</sup>.

*Semiranide: la virtù eroica e la brama della gloria.* Il profilo di Semiramide rappresentava, in sé stesso un compiuto ritratto etico. I tratti «mostruosi» e «sfrenati» del carattere, sembravano potersi giustificare con la formula tradizionale del pensiero greco sulla ambivalenza della forma eroica. Peraltro erano relegati per lo più nella coincisa descrizione dell'*Additamentum*. Sicché la virtù della regina sembrava potersi esplicitare pienamente nel suo ruolo centrale di fondatrice di civiltà e d'imperi e nella volontà trasgressiva di tracciare, in modo personale e inedito, il volto nuovo della città e dello stato<sup>110</sup>.

Tuttavia un sussulto turbava il disegno armonico del quadro. Infatti lo slancio etico di Semiramide - un'idea ispirata tradizionalmente dalla ricerca di equilibrio e di ragionevolezza, da criteri di rapporto e misura - finiva per soccombere o quantomeno per alterarsi. Si rivelava pervasa dalle spinte più torbide degli istinti mosse dalle più elementari ed egoistiche necessità dell'utile<sup>111</sup>. Risorgevano dunque, invincibili, nei domini solari dell'etica, i tratti «mostruosi» e «sfrenati» dell'eroe greco, di fatto inscindibili nella caratterizzazione unitaria di quel profilo umano.

La virtù della regina si animava infatti soltanto sotto la spinta della sua cieca volontà di affermazione, solo se suscitata dalla brama personale di grandezza e di gloria<sup>112</sup>. In tal modo le esigenze particolari e strumentali di Semiramide si sovrapponevano sino a prevalere sulle motivazioni etiche<sup>113</sup>. L'impero assiro pur edificato dalla regina secondo aspirazioni e principi generali ipoteticamente condivisibili (la grandezza e l'efficienza dello stato) si rivelava una costruzione

---

<sup>109</sup> Diodoro Siculo, *Storia universale*, cit., pp. 103-22 (II, 1-22).

<sup>110</sup> Ivi, pp. 108-20 (II, 6-19).

<sup>111</sup> Ivi, pp. 106-9 (II, 5-7).

<sup>112</sup> Ivi, pp. 107-10 (II, 5-8).

<sup>113</sup> Ivi, p. 114 (II,13).

artificiale. L'idea di stato non esprimeva i concreti interessi patri e comunitari, il primato dei valori pubblici, l'idea classica di uomo e cittadino<sup>114</sup>. Commemorava soltanto gli ideali di gloria e di grandezza che ne avrebbero reso la memoria eterna. Di qui la volontà «sfrenata» di Semiramide, l'impegno indefesso per costruire il suo impero sterminato che s'attestava sulle frontiere dell'ignoto al fine di poter celebrare, con sé stessa, l'Assiria delle gesta e delle grandi imprese<sup>115</sup>. Di qui le straordinarie opere architettoniche: un complesso monumentale grandioso e insieme «mostruoso». Eccessivo nelle forme e forse per questo, ancor più stupefacente<sup>116</sup>. Inoltre l'eroina non paga si ostinava, come sappiamo, nella modificazione forzata e disarmonica della realtà fisica e naturale, alterandola innaturalmente, sia pure in favore di concrete esigenze comunitarie locali<sup>117</sup>.

Il disegno etico di Semiramide si risolveva dunque in un atto coincidente con le sue sole aspirazioni individuali, con le sue sole necessità personali e particolari. Il tema, un *tòpos* di lungo periodo, riemergeva ancora con forza nei decenni centrali del *Grand siècle*, caratterizzando analogamente l'io eroico, glorioso, di *Horace* nella omonima e celebre tragedia di P. Corneille<sup>118</sup>. Pertanto nel tripudio degli istinti e degli appetiti dell'io la brama della gloria pervadeva la sfera etica sino a sovrapporsi e a coincidere con essa saturandola: il *pathos* e l'*ethos* sembravano fondersi in un unico ente indistinto.

*La costruzione intenzionale del soggetto etico: l'«amor sacro» e l'«amor profano».* La conquista della dimensione etica si rivelava dunque una esperienza complessa e contraddittoria. Traeva origine, come si è accennato, da procedure indotte di rimozione pulsionale e da modelli imposti che a loro volta, radicati nelle abitudini, nei costumi e nelle pratiche di vita, suscitavano inevitabilmente una adesione spontanea e volontaria da parte di ogni membro della comunità. Per

---

<sup>114</sup> Ivi, pp. 109-20 (II, 7-19).

<sup>115</sup> Ivi, pp. 116-19 (II, 16-19).

<sup>116</sup> Ivi, pp. 109-13 (II, 8-12).

<sup>117</sup> Ivi, pp. 114-15 (II, 13-14).

<sup>118</sup> La tragedia, stesa dal poeta nell'inverno del 1640, era accolta dal pubblico di Parigi tra il febbraio e il marzo dell'anno successivo, probabilmente alla presenza di Richelieu, al quale comunque il testo sarebbe stato dedicato. L'opera ebbe fortuna: «l'esaltazione dell'amor di patria» e la celebrazione sciovinistica della sua *grandeur* le facevano guadagnare la scena ancora nell'agosto 1914, all'inizio della Grande guerra e poi, nell'ottobre 1939, in seguito alla mobilitazione generale. *Orazio. Tragedia*, in P. Corneille, *Teatro*, a cura di M. Ortiz, prefazione di G. Macchia, Sansoni, Firenze 1964, v. I, *Nota*, pp. 651-655. Su Corneille si indicano qui soltanto: M. Prigent, *Les héros et l'Etat dans la tragédie de Pierre Corneille*, PUF, Paris 1985; G. Forestier, *Corneille. Le sens d'une dramaturgie*, Sedan, Paris 1998; M. Fumaroli, *Eroi e oratori. Retorica e drammaturgia secentesche*, Il Mulino, Bologna 1990. Sul tema in particolare vedi, *Orazio. Tragedia*, cit., Atto IV, 5; Atto V, 2, 3. Per la messa a punto della questione P. Bénichou, *Morali del "Grand siècle"*. *Cultura e società nel Seicento francese*, Il Mulino, Bologna 1990, p. 71 ss.

illustrare le forme e gli esiti dell'ascesa volontaria verso l'eden risplendente dell'etica è utile - anche ai fini di una messa a fuoco del profilo di Semiramide elaborato nella Grecia classica ed ellenistica - ricorrere all'immediatezza esemplificativa che guida il processo di sublimazione del sentimento amoroso. Una esperienza ovviamente successiva ai tempi di Diodoro, codificata, come è noto, nelle sue forme costitutive da Agostino, Abelardo, Bernardo<sup>119</sup>, e che finì per influenzare la concezione cortese dell'amore, un modo d'essere e di sentire, destinato a protrarsi sino al primo Seicento<sup>120</sup>. Se ne possono scorgere infatti le ultime tracce nelle *rêveries* letterarie di ascendenza neoplatonica che ispirano, con «sognante e raffinata sensibilità», l'*Astrée* di H. d'Urfè, un romanzo prolisso e farraginoso le cui tesi sembravano concludere felicemente tutta un'età<sup>121</sup>.

Bernardo di Chiaravalle, che conosceva le *Confessioni* e l'opera di Agostino ed era contemporaneo e antagonista di Abelardo, ripercorreva, nel suo *De diligendo Deo* (1130-1141)<sup>122</sup>, il lungo e faticoso cammino intrapreso da ogni essere cosciente e volenteroso al fine di potersi riunire con Dio, in seguito alla caduta rovinosa dovuta alla colpa di Adamo. Per recuperare lo stato originario e conquistare la dimensione spirituale il singolo doveva imparare la legge d'amore, ripercorrendone sperimentalmente le fasi, al fine di innalzarsi tramite «i gradi della salita» verso il Sommo Bene (VIII, 23 - XII, 33)<sup>123</sup>.

Erano idee che allora circolavano e che costituivano di fatto il capovolgimento delle teorie conoscitive ed etiche del pensiero greco<sup>124</sup>. Pertanto, nei testi cristiani redatti tra il secondo e il terzo secolo, gli antichi filosofi venivano

<sup>119</sup> Per un quadro sintetico d'insieme vedi M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *L'amore passione assoluta*, in *Storia delle passioni*, cit., pp. 75-100. Per il passaggio dall'età classica al Medioevo, E.R. Dodds, *Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia*, La Nuova Italia, Firenze 1970.

<sup>120</sup> J. Frappier, *Amour Courtois et Table Ronde*, Droz, Genève, 1973; R. Nelli, *L'érotique des troubadours*, PUF, Paris 1974; E. Koehler, *L'avventura cavalleresca*, Il Mulino, Bologna 1985.

<sup>121</sup> *L'Astrée de Messire Honoré d'Urfé*, a Lyon de l'Imprimerie de Simon Rigaud Marchand Libraire rue Mercier devant st. Antoine, 1631, ora in Id., *L'Astrée*, préface de L. Mercier, Masson, Lyon 1925-28, 5 voll. Le opere di M. Ficino (*Sopra lo amore, ovvero il Convito di Platone*, Firenze 1544), di M. Equicola (*Libro della natura d'amore*, Venezia 1525) e di L. Ebreo, (*Dialoghi d'amore*, Roma 1535) ispirarono la stesura del romanzo. Per le relazioni con i *Dialoghi* di L. Ebreo vedi in particolare M. Gaume, *Les inspirations et les sources de l'oeuvre de d'Urfé*, Centre Et. Foréziennes, Saint-Etienne 1977, in particolare pp. 438-50. Sul testo di M. Ficino vedi Id., *Sopra lo amore ovvero Convito di Platone*, a cura di G. Rensi, SE, Milano 2016; Id., *Il libro dell'amore*, a cura di S. Niccoli, Olschki, 1987.

<sup>122</sup> Bernardo di Chiaravalle, *Il dovere di amare Dio. De diligendo Deo*, a cura di A.M. Piazzoni, Edizioni Paoline, Roma 2014.

<sup>123</sup> Ivi, pp. 150-165. Vedi anche Abelardo, *Teologia del sommo bene*, a cura di M. Rossini, Bompiani, Milano 2003.

<sup>124</sup> Sulla funzione conoscitiva della sfera emozionale e sulla centralità d'essa nel pensiero di Agostino, M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, Il Mulino, Bologna 2004, in particolare pp. 623-56.

addirittura considerati come i «patriarchi degli eretici»<sup>125</sup>. Si tendeva piuttosto a screditare e a porre in discussione i principi logici della vecchia dottrina. Si osservava infatti che la filosofia antica aveva fondato i principi della conoscenza sul solo nesso prescrittivo verità-realtà. Ogni fenomeno si rivelava invece più complesso, contraddittorio, articolato, sfuggente, imprevedibile e come tale sottoposto alla dimensione individuale ed emotiva dell'esercizio teoretico. Sicché per rendere «più profonda e completa la nostra conoscenza di noi stessi» era necessario ricostruire il proprio «vissuto», rappresentare la dimensione biografica e «narrativa» di ogni singola esperienza personale<sup>126</sup>.

Le passioni dunque non dovevano più essere «estirpate» e «sradicate». «Desideri, ira, paura, ardimento, invidia, gioia, amicizia, odio, brama, gelosia, pietà e, in genere, tutto ciò a cui segue piacere e dolore»<sup>127</sup> divenivano elementi per la comprensione di sé stessi. Tertulliano e poi soprattutto Agostino scoprivano nella soggettività la forma esclusiva della conoscenza, sia pure nell'ambito della rivelazione divina. L'idealismo novecentesco avrebbe colto in questa interiorizzazione del fatto conoscitivo una precoce e larvata anticipazione del *cogito* cartesiano<sup>128</sup>.

Contributi recenti hanno messo in evidenza pertanto come per Agostino il *logos* non eserciti il suo dominio sul *pathos* conducendo l'individuo verso la virtù, ma sia invece «l'elemento patico a comandare sulla ragione». Solo la grazia pertanto, nel trionfo della sfera istintiva e emozionale, illumina e redime le perturbazioni umane guidando la persona verso la salvezza. In questo primato del *pathos* la «dottrina della grazia agostiniana è una dottrina della emozione divina, contrapposta a una dottrina della emozione terrena». Sicché l'opera di Agostino è pervasa da un «emozionalismo esistenziale» che finisce per imporsi e far soccombere la tradizionale concezione greca fondata sulla *virtus* del saggio intesa come prerogativa per la costruzione del soggetto etico<sup>129</sup>.

Tuttavia questi due diversi orientamenti o poli, quello volontaristico e l'altro esistenzialistico, tra loro inevitabilmente irriducibili, si intrecciano, si scavalcano e a volte coesistono nel pensiero di uno stesso autore. Ad esempio

---

<sup>125</sup> Tertulliano, *L'anima*, a cura di M. Menghi, presentazione di M. Vegetti, La Vita Felice, Milano 2021, p. 55 (3, 1). Sull'espressione «cara a Tertulliano» vedi, p. 335, n. 20.

<sup>126</sup> M.C. Nussbaum, *L'intelligenza delle emozioni*, cit., p. 18.

<sup>127</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, in Id., *Le tre etiche*, a cura di A. Fermani, M. Migliori, Bompiani, Milano 2018, p. 495 (1105b, 21-23). Sulla questione *La Retorica di Aristotele e la dottrina delle passioni*, a cura di B. Centrone, Pisa University Press, Pisa 2015.

<sup>128</sup> «Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore homine habitat veritas» (*De Vera Religione*, XXXIX, 72). Vedi Agostino, *De Vera Religione*, a cura di N. Cipriani, Morcelliana, Brescia 2022, p. 164.

<sup>129</sup> G. Lettieri, *Emozione e amore patico in Agostino*, «Bruniana & Campanelliana», XXIV (2018) 1, pp. 109-31.

può ricordarsi come la celebre *Julie ou La Nouvelle Héloïse*,<sup>130</sup> il grande testo letterario redatto da J.J. Rousseau nel 1761, in seguito a una lunga e sofferta gestazione<sup>131</sup>, sia di fatto una sorta di erma bifronte<sup>132</sup>. Infatti l'opera è stata interpretata secondo la tradizione filosofica che considera la soggettività come autonomia (Kant, Hegel, Habermas): l'opera infatti piacque a Kant e, in tempi a noi più vicini, a E. Cassirer<sup>133</sup>. Nondimeno le pagine di *Julie* sono state anche lette nella prospettiva esistenziale della autenticità (Schiller, Kierkegaard, Nietzsche, Heidegger)<sup>134</sup>. In questo lavoro concentreremo la nostra attenzione sulla soggettività intesa come autonomia.

Nondimeno Abelardo ed Eloisa, seicento anni prima della stesura di *Julie*, nelle loro ancor più celebri *Lettere* ripensavano, a distanza, la loro breve storia d'amore consumata, oggi diremmo ancor giovani, lui trentottenne, lei forse ventenne, o addirittura sedicenne<sup>135</sup>, tra il 1117 e il 1118: una storia - è stato scritto - «che infrange l'immagine di un Medioevo ascetico e repressivo» di antica maniera<sup>136</sup>. L'epistolario, verosimilmente autentico, costituisce una fonte di rilievo per ricostruire il profilo esistenziale di allora. Infatti se non si possono escludere «brevi aggiunte posteriori» al *corpus* originario nondimeno l'«unità stilistica» presuppone «l'unità di un dramma profondo e concretamente vissuto»<sup>137</sup>.

---

<sup>130</sup> J.J. Rousseau, *Giulia o La Nuova Eloisa*, introduzione e commento di E. Pulcini, Rizzoli, Milano 2015.

<sup>131</sup> Vedi E. Pulcini, *Introduzione* in J.J. Rousseau, *Giulia o La Nuova Eloisa*, cit. Vedi anche Ead., *Il declino dell'amour-passion in epoca moderna*, in *Teoria delle passioni*, a cura di Ead., Kluwer Academic Publishers, Bologna 1989, pp. 5-21; 89-112; Ead., *Amour-passion e amore coniugale. Rousseau e l'origine di un conflitto moderno*, Marsilio, Venezia 1990.

<sup>132</sup> Si indicano qui soltanto, per il senso del problema, due diverse interpretazioni sul concetto roussoiano di autenticità: A. Ferrara, *Modernità e autenticità. Saggio sul pensiero sociale ed etico di J. J. Rousseau*, Armando, Roma 1989; E. Pulcini, *Amour-passion e amore coniugale*, cit. Le due tesi sono state riprese più di recente in: A. Ferrara, *Autenticità, normatività dell'identità e ruolo del legislatore in Rousseau* e in E. Pulcini, *Rousseau e le patologie della modernità: le origini della filosofia sociale*. Entrambi i contributi sono apparsi in *La filosofia politica di Rousseau*, a cura di G.M. Chiodi e R. Gatti, F. Angeli, Milano 2012, pp. 9-34; 35-54.

<sup>133</sup> E. Cassirer, *Il diritto e la ragione. Rousseau, Kant, Goethe*, a cura di G. Raio, Donzelli, Roma 1999, pp. 9-81.

<sup>134</sup> A. Ferrara, *Modernità e autenticità*, cit., pp. 137-150; vedi anche G. De Anna, *La libertà in Rousseau tra autonomia e autenticità*, in *La filosofia politica di Rousseau*, cit., pp. 131-1377.

<sup>135</sup> Vedi l'Introduzione in P. Abelardo, *Storia delle mie disgrazie. Lettere d'amore di Abelardo e Eloisa*, a cura di F. Roncoroni, Garzanti, Milano 1974, p. XVI.

<sup>136</sup> Vedi l'Introduzione in *Abelardo e Eloisa. Lettere*, a cura di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, Rizzoli, Milano 2016, p. 23.

<sup>137</sup> P. Zerbi, *Abelardo e Eloisa: il problema di un amore e di una corrispondenza*, in *Love and marriage in the twelfth Century*, edited by W. Van Hoch and A. Welkenhuysen, Leuven University Press, Leuven 1981, pp. 129-161. Vedi anche E. Gilson, *Eloisa e Abelardo*, Einaudi, Torino 1950.

È nota a tutti la fisionomia intellettuale e religiosa di Pietro Abelardo, figura irrequieta e tormentata, filosofo e uomo di cultura tra i più rappresentativi della sua epoca, nel giudizio dell'idealismo novecentesco protagonista del primo umanesimo medievale. Abbandonato «il diritto di primogenitura, e con esso la carriera di cavaliere», antistoico e antiplatonico, resta celebre, per quel che qui interessa, per il suo metodo comparativo fondato sul principio di contraddizione «tra due punti di vista antitetici», una procedura necessaria per ricostruire la «verità» tramite l'esercizio della propria ragione nell'ambito delle certezze dottrinali («concettualismo» aristotelico)<sup>138</sup>. Analogamente il teologo bretone proponeva una concezione autonoma e intenzionale dell'etica sottomessa comunque alle irrevocabili leggi divine<sup>139</sup>.

Infatti in quegli stessi anni Abelardo ricordava, non senza sofferenza, ad Eloisa che tra loro non vi era stato «amore» ma solo «concupiscenza»<sup>140</sup>. Il loro incontro aveva sancito soltanto il predominio della materia sullo spirito. Aveva fatto trionfare gli impulsi istintivi cioè le spinte costitutive della natura fisico-corporea dell'essere. Si trattava, come sappiamo, di impeti e moti dettati da esigenze congiunturali e da interessi particolari. Dall'amor di sé, la malattia dell'anima, che relegava ogni soggetto nell'egotismo e nel più laido individualismo. Dunque era necessario scuotersi, risorgere, mondare e purificare la propria natura e la sfera perniciosa dei sensi. Perciò l'animo devoto doveva ritrovare con la ragione la propria misura, riscoprire il rapporto e la proporzione nei sentimenti<sup>141</sup>. Infatti solo con il criterio di misura il fedele poteva trovare il proprio limite e, autolimitandosi, interagire e incontrarsi con l'altro. Come nel dilemma dell'uomo greco era possibile superare le esigenze individuali e particolari per approdare alla virtù, una esigenza condivisa e generale, che

---

<sup>138</sup> Vedi l'Introduzione in Abelardo, *Conosci te stesso o Etica*, a cura di M. Dal Pra, La Nuova Italia, Firenze 1976.

<sup>139</sup> Abelardo, *Conosci te stesso o Etica*, cit.; E. Gilson, *Eloisa e Abelardo*, cit.; *L'etica abelardiana. Un impossibile progetto filosofico*, in Abelardo. *Etica*, a cura di M. Parodi, M. Rossini, Bruno Mondadori, Milano 1995, pp. 159-174; M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *L'intellettuale*, in *L'uomo medievale*, a cura di J. Le Goff, Laterza, Roma-Bari 1987; Id., *Introduzione ad Abelardo*, Laterza, Roma-Bari 1988; D. Penna, *Dio, l'uomo e la felicità. La riflessione morale di Pietro Abelardo come etica della relazione*, Europa Edizioni, Roma 2015.

<sup>140</sup> «la mia passione, che trascinò entrambi nel peccato, deve essere chiamata concupiscenza e non amore [...]. Piangi colui che ti ha curato, non chi ti ha corrotto, colui che ti ha redento, non chi ha fatto di te una prostituta». Abelardo e Eloisa. *Lettere*, a cura di M. Fumagalli Beonio Brocchieri, Rizzoli, Milano 2016, p. 279 (Lettera V). Vedi anche la traduzione in P. Abelardo, *Storia delle mie disgrazie*, cit., p. 152 (Lettera V): «Con te io soddisfacevo le mie voglie, e questo era quello che io amavo di te [...]. Piangi per chi ti ha salvata, non per chi ti ha sedotta, piangi per chi ti ha riscattata, non per chi ti ha portata alla perdizione».

<sup>141</sup> Sulla questione vedi E. Gilson, *Eloisa e Abelardo*, cit., pp. 62-78; M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *L'amore passione assoluta*, cit.

poneva in un rapporto di reciprocità gli individui tra loro. Di là dell'utile emergeva la dimensione celeste del buono.

Perciò ogni credente avrebbe dovuto intendere e seguire il messaggio affidato al Figlio, la lezione che trovava il suo senso esclusivo nel sacrificio della Croce: ovvero nel principio del sacrificio di sé per l'altro, scoprendo così il valore fondante della *caritas*. L'atto etico si rivelava in tal modo come fine e risorsa per il riscatto e il perfezionamento personale. Spendendosi per l'altro e amandolo si poteva scorgere il senso dell'amor di Dio.

Si trattava dunque di una esperienza straordinaria, religiosa ed esistenziale, la cui natura intenzionale segna con forza l'incontro tra Abelardo e Eloisa. In quell'occasione Eloisa, in particolare, scopriva la passione che riesce a trasformarsi in amore. Un'esperienza che per la giovane religiosa si sarebbe svolta non solo nella prospettiva dell'"amor sacro", nell'ascesa dell'anima a Dio, ma anche in quella tutta empirica dell'"amor profano, compiuta nella pratica e nei fini della vita terrena. Di quella vita e del loro amore entrambi i protagonisti ritraggono una dolente e sofferta celebrazione<sup>142</sup>. Nondimeno è stato osservato che anche in Eloisa il rimpianto per l'incontro che l'ha resa felice e forse invidiata resterà sempre inferiore nei confronti del vero amore, la tensione che l'attrae verso il divino. In sostanza - sempre per gli studi più recenti - è l'intenzione che determina il valore e l'autenticità di un sentimento disinteressato che come tale resta puro e giusto di fronte a Dio. Un sentimento che può essere giudicato solo dall'etica interiore<sup>143</sup>.

A tutta prima Eloisa sembrava dunque rimanere legata alla tradizione e saldamente ancorata alle tipologie dell'amor cortese: rifiutava il matrimonio, intendeva il rapporto come spesa totale di sé, si annullava per l'altro<sup>144</sup>. Ma nella sua *dépense*, intesa come «esposizione all'altro», perdita di sé, generosità e disinteresse<sup>145</sup> vi era di più di un riecheggiamento dei codici cavallereschi e cortesi. L'eroina, divenuta poi badessa<sup>146</sup>, pur annullandosi riusciva a ritrovare sé stessa. Contrapponeva alle scelte di Abelardo - rispettoso della morale universale, che riteneva irriducibili il divorante *amour-passion* con il valore della *caritas* - la norma della sua dignità personale: io sono qui, tu dove sei? Cosa fai per me? Emergeva in quella antica forma di socialità medievale la volontà di costruire rapporti "cuore a cuore". Ovvero abbandonata la dimensione del "dover essere" Eloisa si confrontava con quella del "voler essere": infatti la sua

---

<sup>142</sup> P. Abelardo, *Storia delle mie disgrazie*, cit., Lettera II, III.

<sup>143</sup> E. Gilson, *Eloisa e Abelardo*, cit., pp. 62-96; *Introduzione* in Abelardo, *Conosci te stesso o Etica*, cit.; M. Fumagalli Beonio Brocchieri, *L'amore passione assoluta*, cit.

<sup>144</sup> P. Abelardo, *Storia delle mie disgrazie*, cit., in particolare p. 88 (Lettera II).

<sup>145</sup> G. Bataille, *Il dispendio*, a cura di E. Pulcini, Armando, Roma 1997.

<sup>146</sup> E. Gilson, *Eloisa e Abelardo*, cit., p. 58.

scelta trovava la giustificazione solo in sé stessa non più nella obbedienza alla norma. Dalla sua libera iniziativa scaturiva un progetto rispondente ai reali bisogni e capace di soddisfare probabilmente gli interessi più profondi di entrambi<sup>147</sup>. Si trattava di una prima, larvata e ancora inconsapevole enunciazione di principi destinati poi, nel loro sviluppo, a costituire i contenuti fondativi della futura società degli individui<sup>148</sup>. In alcuni passi delle lettere della giovane religiosa si può cogliere un afflato morale, un ardimento, una voglia di vivere che forse non ha pari nella storia culturale del dodicesimo secolo<sup>149</sup>. Tuttavia nonostante i sussulti l'opera ritrovava il suo giusto equilibrio nella «meditazione che ripercorre il corso della vita per scoprirne sull'esempio di Agostino il senso e il cammino verso la salvezza»<sup>150</sup>.

Bisognava dunque ascendere solo per riconquistare la perduta condizione spirituale. L'amore di sé doveva purificarsi nell'amore per l'altro per compiere, in armonia con l'insegnamento divino, un percorso spirituale di perfezionamento individuale. Raggiunta la virtù il credente era così proiettato in una dimensione assoluta, atemporale, sacra<sup>151</sup>. La metastoria trionfava sulla storia. Il cammino era però arduo «disseminato di pericoli, poiché [consisteva] in un rito di passaggio dal profano al sacro, dall'effimero e dall'illusorio alla realtà e all'eternità, dalla

---

<sup>147</sup> P. Abelardo, *Storia delle mie disgrazie*, cit., Lettera IV; C. Taylor, *Il disagio della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2011, pp. 31-36; 51-64.

<sup>148</sup> C. Taylor, *Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*, Feltrinelli, Milano 1993; Id., *Il disagio della modernità*, cit.; J. Habermas, C. Taylor, *Multiculturalismo. Lotte per il riconoscimento*, Feltrinelli, Milano 1998; A. Laurent, *Storia dell'individualismo*, Il Mulino, Bologna 1994; E. Pulcini, *L'individuo senza passioni. Individualismo moderno e perdita del legame sociale*, Bollati Boringhieri, Torino 2015.

<sup>149</sup> «In te ho cercato e amato solo te, Dio mi è testimone. Ho desiderato te non i tuoi beni o le tue ricchezze. Non ti ho chiesto patti nuziali, né dote alcuna; non ho voluto soddisfare la mia volontà e il mio piacere ma te e il tuo piacere, lo sai bene. E anche se il nome di sposa può parere più santo e più decoroso, per me fu sempre più dolce quello di amica, perfino quello di amante, se non ti offendi, o di sguadrina. [...] Come solo tu puoi farmi soffrire, così solo tu puoi rasserenarmi e consolarmi. È tuo dovere, perché io ti ho sempre ubbidito con fervore, ho sempre fatto quello che mi dicevi di fare, tanto è vero che, non potendo oppormi in nessun modo a te, non ho esitato neppure a perdere per sempre me stessa. Ma sono andata più in là. Può sembrare strano, ma ero talmente pazza d'amore che ho rinunciato perfino all'uomo che amavo, senza alcuna speranza di poterlo un giorno riavere; una tua parola è bastata [...] e con questo ho voluto dimostrarti che tu eri l'unico padrone non solo del mio corpo ma anche della mia anima. [...] Tu sai che ha voluto dire per me la terribile vicenda, ormai nota a tutti, che mi ha strappato dal mondo insieme con te. Eppure quello che mi fa più soffrire non è il dolore in sé ma il fatto di non averti più con me. E allora, quanto maggiore è la causa del mio dolore, tanto più efficaci devono essere anche i rimedi, e devi essere tu a porgermeli, e non un altro, perché tu solo, tu che sei la causa del mio dolore, tu solo puoi aiutarmi». P. Abelardo, *Storia delle mie disgrazie*, cit., p. 88 (Lettera II).

<sup>150</sup> *Introduzione in Abelardo e Eloisa. Lettere*, cit. p. 5.

<sup>151</sup> Bernardo di Chiaravalle, *Il dovere di amare Dio. De diligendo Deo*, cit. pp. 174-176 (XV,40).

morte alla vita, dall'uomo alla divinità [...]». Infatti «a una esistenza profana e illusoria succede una nuova esistenza reale, durevole, efficace»<sup>152</sup>.

In tal modo nella rappresentazione delle vicende umane perdeva senso e valore l'incontro storicamente determinato di due giovani innamorati e si stemperavano, sino a scomparire, i loro sentimenti. La tensione spirituale si spegneva nell'adeguamento ad una precettistica formale definita non a caso "cortese": cioè volta a riaffermare i principi intrinseci alla società di corte. Sicché per secoli, nella nostra Europa occidentale, sino agli inizi del Seicento (e in senso più generale sino alla fine del Settecento), le passioni e i sentimenti non costituirono il materiale, le fonti, per costruire la biografia esistenziale ma divennero gli strumenti per definire, con la loro sublimazione, un modello di virtù e un soggetto etico prescritto<sup>153</sup>.

*Semiramide e la «distrazione»<sup>154</sup> da sé. Il primato dell'«io ideale».* La regina assira pur priva della intenzionalità che invece aveva contraddistinto la scelta cosciente e volontaria di Eloisa riconvertiva comunque le sue energie istintuali e psichiche ponendole al servizio della società e orientandole verso i principi di «verità» e di «giustizia»<sup>155</sup>. Il suo *furor* guerriero si conteneva e si plasmava infatti entro una codificazione virtuosa, fissandosi negli ideali di magnanimità e gloria, valori inscritti nei modelli comportamentali socialmente riconosciuti e gerarchicamente predefiniti allora in auge<sup>156</sup>.

La vicenda storico-mitica della regina assira forniva così al lettore la chiave d'accesso per comprendere il senso del sistema di cui la stessa Semiramide era parte e nel quale si trovava ad agire<sup>157</sup>. La leggenda gettava in tal modo qualche luce sulla *forma mentis* dell'uomo greco, e insieme diveniva la metafora legittimante l'ordine esistente. In senso più specifico nella *fabula* prende corpo la concezione organicistica del fenomeno sociale formulata da Aristotele nella sua teoria etico-politica. In questo sistema l'individuo trovava quindi la sua ragion d'essere e il senso della propria esistenza solo a patto di sentirsi una parte di un tutto unitario, l'elemento necessario per il funzionamento dell'intera struttura, il mezzo particolare per realizzare un fine generale. L'individuo dunque trovava

---

<sup>152</sup> M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 35.

<sup>153</sup> E. Pulcini, *La passione del moderno: l'«amore di sé»*, in *Storia delle passioni*, cit., pp. 133-180.

<sup>154</sup> «Lavoriamo senza posa ad abbellire e conservare il nostro essere immaginario, e trascuriamo quello vero». «Il re è attorniato da persone che pensano soltanto a *distrarlo* e a impedirgli di pensare a lui stesso: giacché, per quanto re, se ci pensa, è infelice». B. Pascal, *Pensieri*, traduzione introduzione e note di P. Serini, Einaudi, Torino 1974, p. 124 (268); p. 152 (354).

<sup>155</sup> M. Vegetti, *Passioni antiche*, cit., p. 61.

<sup>156</sup> Per la comprensione del fenomeno in una prospettiva di lungo periodo vedi, P. Bénichou, *Morali del "Grand siècle"*, cit.

<sup>157</sup> Diodoro Siculo, *Storia universale*, cit., pp. 105-20 (II, 4-20).

coscienza di sé solo se consapevole d'essere integrato in un organismo che, *iuxta propria principia*, ne definiva a sua volta la natura, il ruolo e i compiti. Sicché ogni soggetto versava in una condizione duplice: era il destinatario passivo di un disegno eterodiretto ma al tempo stesso era anche il promotore di quel progetto. Infatti contribuiva con la sua personale iniziativa, a perpetuare e a ratificare i valori del sistema nel quale viveva e forse nel quale credeva. E, grazie alla funzione esercitata, trovava contezza e misura di sé.

Fondatore di città o di riti civici, il greco dell'età classica o ellenistica, come la Semiramide di Diodoro, l'eroe di Brelich o il primitivo di Eliade rimaneva confinato pertanto in una attività circoscritta, settoriale, monotona, subordinata a uno scopo generale sussistente, prescritto. Con le sue iniziative poteva solo ripetere tutto ciò che era stato già fatto, compiuto<sup>158</sup>. L'impossibilità di esercitare un atto libero e inedito spiega, sia pure a suo modo, l'insofferenza degli "eroi greci" verso i limiti prescritti e la reazione orgogliosa e emotiva culminante nella *hybris* distruttiva e anarchica, sulla quale ci siamo interrogati nella sezione precedente. L'eroe di allora, chiuso nelle angustie del "dover essere", non riusciva ancora a scoprire e a inventare, la dimensione del "voler essere"<sup>159</sup>. Infatti per Aristotele l'assetto gerarchico e organico della vita comunitaria costituiva il riflesso dell'ordine cosmico, l'attualizzazione di un immutabile e prestabilito disegno divino, come si è già ricordato<sup>160</sup>.

Non sorprende pertanto che a distanza di più di un millennio, nell'età che fu di Abelardo e Eloisa, la trattatistica e l'iconografia del tempo, celebre ad esempio la visione di Ildegarde di Bingen (1163)<sup>161</sup> rappresentasse le Virtù o le Intelligenze angeliche in un ordinamento crescente che culminava nelle sfere dei Serafini e dei Cherubini. In particolare questi ultimi, pur così prossimi a Dio, ne erano per natura incomparabilmente diversi. La successione gerarchica di sfere concentriche si estendeva ai cieli. Al di sotto delle stelle fisse erano posti i pianeti, poi l'etere, il fuoco, l'aria e l'acqua. Infine ancor più in basso, al centro del cosmo, la Terra, il cui ordine sociale e cetuale era anch'esso il riflesso del disegno originario che promanava dispiegandosi, sempre in successione, dall'alto verso il basso. L'universo, in tutte le sue componenti, costituiva perciò un unico

---

<sup>158</sup> M. Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, cit., p. 17 e in particolare pp. 114-115.

<sup>159</sup> A. Brelich, *Gli eroi greci*, cit. pp. 285-293.

<sup>160</sup> C. Taylor, *Il disagio della modernità*, cit., p. 5.

<sup>161</sup> Si fa qui riferimento al *Liber Scivias* di Ildegarde di Bingen (1098-1179) mistica benedettina. Vedi J. Baltrusaitis, *Cercles astrologiques et cosmographiques à la fin du Moyen Age*, in «Gazette des Beaux-Arts», XXI (1939), pp. 65-84. Ancora di grande interesse R. Manselli, *Amicizia spirituale e azione pastorale nella Germania del XII secolo: Ildegarde di Bingen, Elisabetta ed Ecberto di Schönau contro l'eresia catara*, in Id., *Studi sulle eresie del XII secolo*, Istituto Storico Italiano per il Medio Evo, Roma 1975, pp. 211-21.

organismo armonico e coerente. Ogni cosa mondana «dipendeva da quelle ultraterrene», tutta la realtà «era inserita in un quadro trascendente».

Per questi motivi e in questa struttura gerarchica, l'uomo di Diodoro non poteva nascere libero ed eguale<sup>162</sup>, come invece avrebbero auspicato i suoi lontanissimi discendenti venuti alla luce nell'ultimo Settecento illuminista e rivoluzionario. Infatti, come asseriva lo stagirita «il tutto deve essere necessariamente anteriore alla parte», «ed è quindi chiaro che la città è per natura [...] anteriore a ciascun individuo»<sup>163</sup>. La *polis* non sorgeva dunque per Aristotele grazie all'impegno e alla comune volontà degli individui trasformati in cittadini, ma precedeva il loro fare dando peraltro vita ad essi stessi: così come la mano e il piede possono sussistere solo all'interno del corpo e, grazie ad esso, svolgere la loro funzione particolare e vitale<sup>164</sup>. L'individuo dunque nasceva in una microcellula sociale, la famiglia per poi perfezionarsi nella struttura più articolata e complessa della *polis*, sempre secondo criteri di ordine e gerarchia<sup>165</sup>. Il figlio, subordinato al padre, sarebbe stato poi sottoposto, da cittadino, all'imperio coercitivo della legge: «la potestas» precedeva «la libertas», «la lex», «il ius». Ogni rapporto, relazionale e politico, si fondava su criteri asimmetrici e verticali regolati secondo la norma di chi «sta in alto» e di chi «sta in basso», di chi «governa» e di chi è «governato»<sup>166</sup>.

Pertanto ogni singolo soggetto o parte di un "corpo" (l'individuo, la famiglia, il rango, etc.) pur dissolto, subordinato e organico al "tutto" (la società, lo stato) era tuttavia necessario e funzionale allo stesso "tutto". In tal modo ciascun individuo - come ogni cellula sociale, grande o piccola che fosse - era indispensabile con le proprie iniziative al funzionamento della macchina statale, come gli ingranaggi lo sono per l'orologio. Sicché ogni soggetto aveva pari

---

<sup>162</sup> «L'ideale di libertà e di eguaglianza si impone a partire dal concetto dell'uomo in quanto individuo. Se infatti si ritiene che l'umanità tutta intera sia presente in ogni uomo, allora ogni uomo deve essere libero e tutti gli uomini devono essere eguali. È di qui che questi due grandi ideali dell'età moderna attingono la loro razionalità. Non appena invece si riconosce che un fine collettivo si impone a parecchi uomini, la loro libertà viene limitata e la loro eguaglianza viene messa in discussione». L. Dumont, *Homo hierarchicus. Il sistema delle caste e le sue implicazioni*, Adelphi, Milano 1991, p. 85. Sul problema vedi anche Id., *Homo aequalis. Genesi e trionfo della ideologia economica*, Adelphi, Milano 1984; Id., *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993; A. Laurent, *Storia dell'individualismo*, cit.

<sup>163</sup> Aristotele, *Politica*, a cura di R. Laurenti, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 6-7 (I, 2, 1253a 15-30).

<sup>164</sup> Ivi, p. 7 (I, 2, 1253a 20-27). Sulla relazione tra parte e tutto in Aristotele, E. Rini, *Il nostro metodo consueto. Parte e tutto in Aristotele: dal continuo alle forme degli animali*, Vita e Pensiero, Milano 2015.

<sup>165</sup> «La famiglia è dunque, se si vuole, il primo modello delle società politiche: Il capo è l'immagine del padre, il popolo è l'immagine dei figli». J.J. Rousseau, *Il Contratto sociale*, Einaudi, Torino 1980, p. 10.

<sup>166</sup> Sulla questione, N. Bobbio, *Nel secondo centenario della Dichiarazione dei diritti dell'uomo*, in *L'eredità dell'Ottantanove e l'Italia*, a cura di R. Zorzi, Olschki, Firenze 1992, pp. 1-18.

dignità indipendentemente dal ruolo e dal rango. Si sentiva utile, necessario, importante. E tale era considerato. Un ruolo tuttavia determinato non da principi storici o empirici ma preconstituito, secondo la teoria aristotelica della diseguaglianza naturale e biologica e della eguaglianza tra soli eguali<sup>167</sup>.

*L'imperturbata continuità della società di «status».* La spersonalizzazione dell'individuo si rendeva ancor più manifesta nella concezione collettivistica del fatto sociale, un modo di sentire e di vivere proprio dell'uomo greco che si intrecciava con la visione organicistica dei fenomeni fisici e naturali appena descritta. Il testo di Diodoro con la rappresentazione della figura e delle scelte di Semiramide consentiva di comprendere e di legittimare, sia pure in modo indiretto e sotto traccia, i principi invariabili e costanti di un regime politico-sociale destinato a protrarsi per secoli. In tal modo Diodoro delineava, nelle pagine del testo qui prese in esame, il profilo della cosiddetta società tradizionale, una forma di civiltà guerriera, feroce, cortese, destinata a perpetuarsi dall'età classica sino agli ultimi decenni del secolo dei Lumi.

La società umana rappresentata dallo scrittore siciliano rievocava la fisionomia della *polis-soma*, la «città» intesa come «corpo collettivo», descritta nella *Repubblica* di Platone, i cui fini politici e morali erano dunque inevitabilmente collettivi e non individuali<sup>168</sup>. Si trattava di una precoce raffigurazione di quello che oggi viene definito convenzionalmente il modello “olistico” di società.<sup>169</sup> Un sistema nel quale, è forse superfluo ricordarlo, la percezione della individualità è tanto più debole quanto più si risale a ritroso nel tempo<sup>170</sup>.

In esso l'individuo, dissolto nella totalità del gruppo, incapace di percepire la sua natura di soggetto singolo, di avere coscienza e autentico intendimento di sé, poteva definirsi, acquisire la sua misura di essere, soltanto adeguando il proprio profilo etico e la sua volontà particolare ai valori comunitari condivisi e prescritti. Uniformandosi pragmaticamente ad essi conquistava, suona ovvio, la dimensione collettiva della sua identità. Ciò nonostante ogni singolo si sforzava di introiettare i modelli culturali egemoni anche a costo di penose iniziative comportamentali, di scelte e di atti morali anche dispendiosi. Infatti solo con la conquista di quell'universo valoriale avrebbe potuto raggiungere il traguardo di un livello sociale corrispondente al ruolo simbolico identificativo del ceto, o del

---

<sup>167</sup> Aristotele, *Politica*, cit., pp. 4, 10, 11, 86 s. (I, 1152a 32-34), (1254a 34-39), (1254b 4-28), (III, 9, 1280a 11ss).

<sup>168</sup> Platone, *La Repubblica*, cit., pp. 575-677 (IV, 462c-d, 464b).

<sup>169</sup> L. Dumont, *Homo hierarchicus*, cit.

<sup>170</sup> Utile a riguardo la celebre esemplificazione in P. Aries, *Storia della morte in Occidente*, Rizzoli, Milano 1978; Id., *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1980.

gruppo, al quale ambiva e nel quale intendeva riconoscersi. Solo così poteva integrarsi in esso, divenirne una sua parte costitutiva ed essere, a sua volta, accettato e riconosciuto da esso.

Pertanto in tale ambito il giudizio “esterno” si rivelava vincolante per il riconoscimento personale. Perciò il singolo finiva per costruire la sua identità non con il proprio giudizio ma soprattutto grazie a quello altrui (società di *status*, o d’onore). Infatti per conquistare la “dignità” di ceto o di rango era necessario sopprimere l’«io empirico» e uniformarsi agli «imperativi ereditati» riposti nella dimensione «ideale» dell’io<sup>171</sup>. Tramite questa «distrazione» da sé, e questa mutilazione profonda di una parte così rilevante e irrinunciabile del proprio universo psichico, si forgiava il profilo sociale, più che quello personale e individuale, dell’uomo greco. Il senso di questo profondo “disagio” è espresso, ancora a distanza di quasi due millenni, con grande sensibilità e forza nella trattatistica morale nell’età che fu di B. Pascal, per trasformarsi poi nel *j’accuse* contestativo dell’ordine esistente pronunciato con veemenza, com’è noto, nei testi della filosofia politica di J.J. Rousseau, la cui opera, non a caso, concludeva in sostanza la stessa età dei Lumi<sup>172</sup>.

Ogni soggetto sociale era animato e agito - scriveva Rousseau tra la fine del 1753 e gli inizi del 1754<sup>173</sup> - da due spinte simultanee e concorrenti. L’una puramente materiale volta all’acquisizione di beni, l’altra suscitata dal bisogno personale di un riconoscimento pubblico ottenuto con la conquista di valori simbolici. In ragione di tali necessità e orientamenti, l’ambizione a ottenere “sempre di più” finiva per sovrapporre un’esigenza simbolica di riconoscimento individuale a un bisogno materiale. Ognuno così tendeva a «elevare la propria condizione non tanto per un proprio bisogno quanto per mettersi al di sopra degli altri»<sup>174</sup>. Le conquiste economiche e i traguardi di *status* auspicati dall’“uomo sociale” richiedevano dunque il riconoscimento dei meriti del singolo tramite il giudizio altrui. In tal modo l’individualismo autoreferenziale, egoisticamente chiuso in sé, mostrava la sua debole vocazione relazionale fondata su un rapporto per lo più “strumentale” con l’altro. Così Rousseau

---

<sup>171</sup> L. Febvre, *Onore e patria*, a cura di C. Donzelli, Donzelli, Roma 1997, pp. 28-32; J. Starobinski, *L’occhio vivente. Studi su Corneille, Racine, Rousseau, Stendhal, Freud*, Einaudi, Torino 1975, p. 42: «assistiamo ad un processo di rimozione, all’oblio assoluto della personalità primaria. L’essere empirico è soppresso in favore dell’essere ideale che proietta nel vuoto la propria creazione».

<sup>172</sup> B. Pascal, *Pensieri*, cit., in particolare, pp. 107-59 (2-5); J.J. Rousseau, *Discorso sulle origini della diseguaglianza*, traduzione e cura di G. Preti, Feltrinelli, Milano 1992, in particolare, pp. 48, 74, 78, 84 ss., 106 ss.

<sup>173</sup> Il *Discours sur l’origine et les fondements de l’inégalité*, venne composto tra la fine del 1753 e il primo semestre del 1754 e pubblicato nella primavera del 1755, vedi l’*Introduzione* in J.J. Rousseau, *Scritti politici*, a cura di P. Alatri, Utet, Torino 1970, p. 78, 124-25.

<sup>174</sup> J.J. Rousseau, *Discorso sulle origini della diseguaglianza*, cit., p. 84.

metteva in evidenza, impietosamente, come la relazionalità e i legami interindividuali conservavano ancora nel Settecento una funzione pratica e utilitaristica, idonea soprattutto al riconoscimento pubblico della dignità personale, perpetuando così il sistema gerarchico della società dell'onore.

Pertanto secondo il ginevrino l'inclinazione individualistica e utilitaristica, che sempre più si manifestava ai suoi tempi, esplicitava il bisogno, come del resto già aveva messo in evidenza la trattatistica morale alla fine del «Grand siècle», di «apparire», di rappresentarsi, di assumere una «maschera» sociale, più che di «essere»<sup>175</sup>: «finora non ho visto altro che maschere; quando mai potrò vedere volti umani?» scriveva, sulla soglia degli anni Sessanta, il ginevrino nella sua *Julie*<sup>176</sup>. «L'uomo socievole, sempre fuori di sé sa vivere soltanto nell'opinione degli altri ed è solo dal loro giudizio che egli trae il sentimento della propria esistenza»<sup>177</sup>. Affiorava così, secondo Rousseau, come già aveva osservato Pascal, il «mimetismo», la «distrazione» e la «passione del fuori» dell'uomo antico e moderno, un soggetto storico ricostruito recentemente, nelle sue reazioni psicologiche, con grande efficacia da J. Starobinski<sup>178</sup>.

*Tra antico e moderno: la virtù come dato biologico.* La conquista della "dignità" tutta estrinseca di ceto o di rango pareva invece all'uomo dell'età classica e ellenistica la procedura e l'unica risorsa possibile per garantire l'integrazione sociale, per poter entrare in relazione con l'altro e per partecipare alla vita comunitaria. Solo tramite questo itinerario si poteva essere accettati, riconosciuti e considerati utili.

Diodoro tracciava così, sulla scorta di questi principi, il senso della figura storico-mitica di Semiramide. La futura regina costruiva infatti la propria identità uniformandosi a comportamenti invalsi: convertiva il suo istinto autoaffermativo negli ideali di gloria e magnanimità, i valori etici fissati già, da circa tre secoli, da

---

<sup>175</sup> «Noi non ci accontentiamo della vita che è in noi e nel nostro proprio essere: vogliamo vivere inoltre nel concetto degli altri di una vita immaginaria, e a tal intento ci sforziamo di «parere». Lavoriamo senza posa ad abbellire e conservare il nostro essere immaginario, e trascuriamo quello vero». B. Pascal, *Pensieri*, cit., p. 124 (268).

<sup>176</sup> J.J. Rousseau, *Giulia o La Nuova Eloisa*, cit., II, 14. «siamo così assuefatti a mascherarci agli altri che finiamo per mascherarci a noi stessi». F. de La Rochefoucauld, *Massime*, a cura di F. Fiorentino, Marsilio, Venezia 2000, p. 91 (119). A riguardo vedi, ancora assai utile, J. Starobinski, *La Rochefoucauld et les morales substitutives*, in «La Nouvelle Revue Française», 1966, juillet-août, pp. 16-34; 221-229. In particolare p. 226.

<sup>177</sup> J.J. Rousseau, *Discorso sulle origini della diseguaglianza*, cit., p. 106.

<sup>178</sup> J. Starobinski, *Jean Jacques Rousseau: la trasparenza e l'ostacolo*, Il Mulino, Bologna 1989. Vedi anche P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de Jean Jacques Rousseau*, Vrin, Paris 1973; C. Taylor, *Radici dell'io*, cit.; A. Ferrara, *Modernità e autenticità*, cit.

Aristotele nell' *Etica Nicomachea*<sup>179</sup>. Un testo, ricordano gli studiosi, destinato peraltro a ispirare la definizione del profilo eroico (ed etico) nella tradizione letteraria europea sino alla metà del Seicento<sup>180</sup>. Se dunque questa sarà ancora la condotta assunta dal ricordato Orazio di P. Corneille<sup>181</sup>, Diodoro aveva di fronte a sé una folla di figure suggestive tramandate nei miti e rappresentate nei testi letterari dei suoi tempi.

Omero, ad esempio, aveva espresso, in alte forme poetiche, lo spirito guerriero di Achille e messo in evidenza come il valore e addirittura la "dignità" dimostrate in battaglia erano necessarie per la conquista dello *status* eroico. Un mezzo, tra l'altro, indispensabile anche per recuperare il rango nei confronti di chi attentava al suo onore<sup>182</sup>. Diversamente J. Lacan ha colto nella collera, nella gelosia e addirittura nella vendetta del mondo antico, esemplificate nella figura della Medea di Euripide, un vettore normativo capace di autodeterminare il soggetto e di spingerlo a imporre rapporti paritari "faccia a faccia", orientati alla verifica e al confronto<sup>183</sup>. Ciò nonostante la Medea di quella straordinaria tragedia sembrerebbe battersi soprattutto, alla stregua degli altri eroi del mondo antico, per recuperare il suo *status* posto in discussione: per riappropriarsi, nel caso particolare, del ruolo di moglie e di donna sposata, come si evince nello stesso testo di Euripide<sup>184</sup>. Anche l'eroina di quel grande tragico pertanto sembrerebbe rimanere legata, per lo più, a un apriori valoriale che condiziona e ridimensiona gli auspici di una sua autonoma e autentica emancipazione.

Nondimeno Semiramide, come tutti gli eroi greci, rappresenta il modello dell'eroismo inteso come puro dato biologico. Eroi infatti si nasce, non si diventa.

---

<sup>179</sup> Aristotele, *Etica Nicomachea*, in Id., *Le tre etiche*, cit., in particolare, pp. 587-593 (1122a-1123a); vedi anche a riguardo le rilevanti considerazioni in Id., *Etica Nicomachea*, a cura di C. Natali, Laterza, Roma-Bari pp. 480-481 e n. 338.

<sup>180</sup> «Il ritratto del Magnanimo, così come è tracciato nell'*Etica Nicomachea*, è rimasto fino in pieno XVII secolo il basso continuo dell'idea occidentale dell'eroe. L'indebolimento di quest'ultimo è strettamente legato alla rovina dell'edificio aristotelico nel corso del XVII secolo». M. Fumaroli, *L'eroismo corneliano e l'ideale della magnanimità*, in Id., *Eroi e oratori*, cit., pp. 137-168, in particolare p. 137.

<sup>181</sup> P. Corneille, *Orazio. Tragedia*, cit., Atto V, 2, 3.

<sup>182</sup> M. Vegetti, *Passioni antiche*, cit., p. 40 ss.; E.R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, a cura di M. Bettini, Rizzoli, Milano 2024; A.W.D. Adkins, *La morale dei greci da Omero a Aristotele*, Laterza, Bari 1964.

<sup>183</sup> Le tesi di J. Lacan a riguardo sono state ripensate e svolte in G. Sissa, *La gelosia. Una passione inconfessabile*, cit. Più in generale sul tema vedi: S. Durup, *L'espressione tragica del desiderio amoroso*, in *L'amore in Grecia*, a cura di C. Colame, Laterza, Roma-Bari 1988, pp. 143-167; A. Grillone, *Prepotenza dell'io e considerazione per gli altri nella Medea di Euripide*, in «Siculorum Gymnasium», XXX (1977), pp. 413-419; *Médée et la violence*, Colloque International organisé à l'Université de Toulouse-Le Mirail, in «Pallas. Revue d'études antiques», XLV (1996), pp. 7-275.

<sup>184</sup> «Per Medea la cosa importante è la *Koinonía* ossia quella comunione di sentimenti e di beni su cui si fonda per i Greci la famiglia». Giasone, suo sposo, negandole la *philia* «attenta alla *timé* ("onore") di Medea degradandone lo *status*». M. Bettini, G. Pucci, *Il mito di Medea*, cit., p. 42.

La testimonianza forse più esplicita per intenderne il senso può essere rintracciata, a distanza di quasi due millenni, nell'ambito della letteratura teatrale, nella tragedia *Pompeo* (1643) di P. Corneille<sup>185</sup>. In essa, in un dialogo serrato tra Cleopatra e Carmione si esprime una sentenza lapidaria: «I principi sono portati a questo dall'alta nascita: l'anima riceve delle impressioni dal sangue che assoggetta la passione alla virtù»<sup>186</sup>. È la purezza del sangue quindi che rende pura la virtù e colloca il virtuoso, «l'animo nobile», al vertice della piramide sociale degli ordini. Tornava dunque, nell'opera di Corneille, ancora l'antichissimo criterio della diseguaglianza naturale e biologica, il principio aristotelico della sola eguaglianza tra eguali, qui da poco ricordato. Le strutture portanti del pensiero classico, identificate nel racconto diodoreo, avevano dunque percorso ininterrotte la storia europea medievale e moderna.

Non diversamente lo stesso ideale di magnanimità di ascendenza aristotelica che ispira le pagine di Diodoro, sulle quali ci siamo soffermati, trionfa ancora invincibile, come si è detto, nel teatro tragico di Corneille. È funzionale anch'esso a salvaguardare gli equilibri e le strutture gerarchiche proprie della società di *status*, tanto nel mondo antico quanto in quello moderno. Infatti l'orgoglio e l'aspirazione alla gloria sublimati in virtù e in magnanimità comportavano una «esposizione all'altro», un atteggiamento di generosità, di spesa di sé e di disinteresse per la materialità delle cose. Si trattava in realtà di un «dispendio» e di una tensione relazionale che rimanevano tuttavia lontanissimi dall'idea «paradossale» e «impossibile» della gratuità del dono<sup>187</sup>. Infatti, a puro titolo di esempio nell'Europa medievale, la generosità del *senior* si traduceva in una sorta di insolubile «debito a usura» per il *vassus*: in «dono di rivalità»<sup>188</sup>. Nel donare per dominare: l'elargizione del potente assurgeva così a manifestazione stessa di potere, si traduceva nell'atto volto a accrescere il proprio prestigio a discapito dell'altro.

Nella ideale di magnanimità si riflette pertanto quell'attitudine alla *sparsio* e alla *largesse* che caratterizzano il dono «fastoso» e «perverso», il «dono-veleno» ricostruito in tempi relativamente recenti da J. Starobinski<sup>189</sup>. In tal modo la prodigalità e il disinteresse divenivano i mezzi per fissare i criteri asimmetrici della diseguaglianza sociale, tanto nella società antica, quanto in quella aristocratico-feudale cristallizzata nei suoi codici cavallereschi e cortesi.

---

<sup>185</sup> *Pompeo o la morte di Pompeo. Tragedia*, ora in P. Corneille, *Teatro*, cit., v. I, pp. 859-922. Ivi, pp. 861-864 notizie sull'opera e sulle edizioni. Sul significato della tragedia vedi in particolare, P. Bénichou, *Morali del "Grand siècle"*, cit., p. 18; C. Taylor, *Radici dell'io*, cit., p. 198.

<sup>186</sup> *Pompeo o la morte di Pompeo. Tragedia*, cit., Atto II, 1.

<sup>187</sup> J. Derrida, *Donare il tempo*, Cortina, Milano 1996, p. 8.

<sup>188</sup> G. Bataille, *La parte maledetta*, Bertani, Verona 1972, p. 112.

<sup>189</sup> J. Starobinski, *A piene mani. Dono fastoso e dono perverso*, Einaudi, Torino 1995.

Il quadro appena tracciato consente di comprendere il ruolo e la funzione di Semiramide nella ricostruzione diodorea, il primo scritto compiuto - sia consentito ricordarlo - che ci resta di quell'antichissimo mito. La sua rievocazione storico-mitica celebra l'atto sacro di fondazione di una comunità umana. Le sue iniziative e persino le sue *défaillances* si iscrivono nella illustrazione leggendaria di un sistema religioso, politico e sociale reputato da Diodoro esemplare.

*Ninias e la «demolizione» della figura eroica*<sup>190</sup>. Nella ricostruzione di Diodoro, con l'ascesa al trono di Ninias, in seguito alla scomparsa di sua madre Semiramide, il vento cambiava. Si incrinava l'ottimismo dell'uomo greco ed entrava in crisi la fiducia nella autosufficienza umana. In altri termini si iniziava a negare la capacità personale di poter orientare la propria vita, di riuscire a guidare con la volontà e la ragione le dinamiche interiori per renderle degne di una aspirazione virtuosa in grado di condurre l'individuo alla perfezione morale. Veniva meno così la speranza nei confronti di ogni possibile forma di disciplinamento della sfera emotiva. Per Diodoro gli uomini dunque non sembravano più poter essere «semidei» «invincibili» e consapevoli e scrutava non senza turbamento l'inedita figura laida e inquietante di Ninias. Ne tratteggiava una fisionomia individuale ormai priva dell'antica *grandeur* e di quell'integrità che tutto sommato aveva voluto rappresentare nel profilo di Semiramide. Si esprimeva così una nuova «tensione tremenda tra la forma classica e il carattere demoniaco e irrazionale della favola»<sup>191</sup>. Infatti Diodoro raffigurava in Ninias un essere soggiogato da forze soverchianti e oscure, travolto e degradato da passioni torbide, confinato in un *furor* egoistico e distruttivo. La sfera istintiva e emozionale assumeva così una valenza puramente negativa, quasi patologica tale da inibire e soggiogare la personalità fino a alienarla. La fabula esprimeva la dissoluzione dell'io, lo sgomento suscitato dalla perdita delle proprie certezze, la sfiducia nelle capacità di autocontrollo. Emergeva una nuova «psicologia degli istinti»: la concezione tradizionale dell'eroico era di fatto capovolta. Si trattava di un fenomeno comunque ricorrente, proprio delle età storiche di crisi, un'esperienza percorsa e significativamente segnata da una «antropologia della mancanza», una condizione per la quale l'uomo appare per lo più come un essere «carente»<sup>192</sup>. Entro questo quadro si delineava un'etica rassegnata, relegata nella idea di sopravvivenza, in una cultura di «autoconservazione»<sup>193</sup>. Gli studiosi hanno colto in quello «spossessamento» e «opacità» verso sé una condizione di perenne «distrazione» dell'io. Un io scisso «tra i movimenti tumultuosi e sempre più

---

<sup>190</sup> L'espressione è di P. Bénichou, *Morali del "Grand siècle"*, cit., pp. 97 e ss.

<sup>191</sup> G. Steiner, *Morte della tragedia*, Garzanti, Milano 1999, p. 65.

<sup>192</sup> A. Gehlen, *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, cit.

<sup>193</sup> H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna*, Marietti, Genova 1992.

sfuggenti della propria *profondeur* e la maschera illusoria della *surface*», diviso tra gli atti volontari e gli istinti, tra i giudizi e i comportamenti<sup>194</sup>.

In altri termini, scoperta la centralità e insieme la «carezza» dell'io, assumevano sempre maggior rilievo le spinte dell'«amor proprio», un sentimento ambiguo e polivalente. Una «passione» che può essere intesa, come un sentimento di carattere bipolare: tanto autoconservativo quanto patologicamente aggressivo e autoreferenziale. Secondo quest'ultima dinamica infatti la volontà di dominio e il delirio di onnipotenza surrogano le fragilità dell'io e compensano il *deficit* identitario stimolando impulsi auto affermativi<sup>195</sup>.

Trionfava dunque una filosofia negativa dell'uomo volta a svalutarne le capacità: all'io eroico si contrapponeva un io chiuso, soverchiato dalle spinte istintive, incapace a costruirsi come soggetto etico<sup>196</sup>. Si inaugurava quel fenomeno che P. Bénichou avrebbe definito in relazione alla crisi europea del Seicento di «demolizione dell'eroe»<sup>197</sup>.

Infatti allorché Ninias salì al trono «non emulò l'amore della madre per la guerra ed il suo spirito avventuroso». Passò gran parte della vita a corte occultandosi a tutti, tranne che alle sue «concubine» e ai suoi «eunuchi». Si votò «alla lussuria», considerando scopo dell'esistenza «il godimento sfrenato di ogni genere di piacere» e aborrendo «ogni fatica e preoccupazione». Governò suscitando paura, avvalendosi della forza, e ricorrendo alla minaccia delle armi<sup>198</sup>. Per trenta generazioni i re successivi seguirono il suo esempio, sino all'ascesa al trono di Sardanapallo che superò tutti «in lussuria», «ignavia» e in una condotta di vita «effeminata». A tal riguardo il re modificò la voce, utilizzò cosmetici e vesti per «assumere» sempre più «un atteggiamento femminile». I ruoli e i rapporti tra i sessi dunque si capovolgevano. Si infrangevano più in generale i limiti convenzionali e le regole prescritte, le abitudini e i costumi e, con essi la dimensione del certo, del dato, dell'ordinato. Nella rappresentazione di Diodoro, questo fenomeno avrebbe raggiunto la sua soglia critica e catastrofica nell'età di Sardanapallo. Quest'ultimo infatti - commenta lo scrittore siciliano - fu l'ultimo re: «l'impero degli Assiri» si sgretolava, conquistato «dai Medi dopo una durata di milletrecento anni, come dice Ctesia di Cnido nel suo secondo libro»<sup>199</sup>.

---

<sup>194</sup> E. Pulcini, *La passione del Moderno*, cit., pp. 160-161.

<sup>195</sup> Per tutti vedi E. Pulcini, *L'individuo senza passioni*, cit. in particolare pp. 9-19; 21-89. Per l'analogo processo che avrebbe segnato anche la cultura europea moderna nei suoi aspetti letterari, vedi, per la crisi del Seicento, R. Picard, *La carrière de Jean Racine*, Gallimard, Paris 1961; Id., *De Racine au Parthénon. Essais sur la littérature et l'art à l'âge classique*, Gallimard, Paris 1977.

<sup>196</sup> E. Pulcini, *La passione del Moderno: l'amore di sé*, cit., pp. 159 ss.

<sup>197</sup> P. Bénichou, *Morali del "Grand siècle"*, cit., pp. 97 e ss.

<sup>198</sup> Diodoro Siculo, *Storia universale*, cit., p. 121 (II, 21).

<sup>199</sup> Ivi. pp. 121 ss. (II, 21-23).

## La «colomba assassina»: le variazioni sul mito

Il mito di Semiramide celebrato da Diodoro siculo nel I secolo a. C era destinato ben presto a modificarsi. Infatti nelle rievocazioni sul tema che affiorano nella letteratura cristiana delle origini si sviluppavano, in crescendo, i caratteri di quella che sarebbe divenuta la 'leggenda nera' della sovrana assira. Motivi i quali, come sappiamo, restavano circoscritti per lo più nel solo *Additamentum* nella versione originaria di Ctesia-Diodoro. Ben presto dunque si attenuavano gli esiti edificanti della *fabula*<sup>200</sup>. Marco Giuniano Giustino, tra gli altri introdusse, nel secondo secolo, i temi nuovi e atroci del desiderato incesto e del conseguente matricidio, elementi destinati a segnare poi in modo costante il successivo sviluppo del genere letterario<sup>201</sup>. Sarebbe stato comunque Orosio nelle sue *Storie contro i pagani*, di lì ad altri due secoli, a fissare il *climax* della versione negativa della *fabula*. La regina diveniva il simbolo di una forza integralmente malvagia e perversa. Si delineava il modello di lungo periodo di Semiramide emblema del male. Coei che «assetata di sangue» fondava su queste basi il suo funesto impero. Spregevole e «infiammata di libidine», la regina «uccise» poi «tutti gli amanti» e, in seguito ai «rapporti incestuosi con il figlio», liberalizzò l'incesto, e «ordinò» - ricorda ancora Orosio, - che «tra genitori e figli fosse lecito qualunque rapporto piacesse loro»<sup>202</sup>. Il modello prospettato da Diodoro si era dunque capovolto. Semiramide ormai si rivelava incapace di essere all'altezza della sua funzione regale tanto da costituire una minaccia per l'ordine costituito. Ritornavano in Orosio le preoccupazioni del mondo classico innanzi alla presenza di forze misteriose, vitali, prelogiche capaci di sovvertire i costumi e i valori comunitari. Erano pensieri che sarebbero riemersi, come sappiamo, nelle letture controriformistiche del mito di Medea.

Il Medioevo latino accoglieva almeno in parte la versione orosiana. Come forse è sin troppo noto Dante collocava Semiramide nel secondo cerchio dell'Inferno (V, 52-60). Tuttavia «di fatto ne attenuava le gravissime censure e la spietata condanna»<sup>203</sup> in quanto sovrana costruttrice: infatti «fu imperatrice di

<sup>200</sup> Vedi per tutti: A.M.G. Capomacchia, *Semiramis*, cit. p. 27; C. Questa, *Semiramide redenta*, cit., pp. 20 ss.; M. Scandola, *La madre assira*, cit., pp. 30 ss.

<sup>201</sup> M.G. Giustino, *Le Storie filippiche*, Antonelli Editore, Venezia 1856, v. I, 1-2 p. 356.

<sup>202</sup> «Semiramide, infiammata di libidine, assetata di sangue, vivendo tra continui stupri e omicidi, fece uccidere dopo averli dilettrati giacendosi con loro, tutti quelli che aveva invitato come regina [...]. Infine, concepito disonestamente un figlio [...] ebbe con lui rapporti incestuosi, cercando di nascondere la privata ignominia col pubblico delitto. Infatti ordinò che tra genitori e figli fosse lecito qualunque rapporto piacesse loro [...]». Orosio, *Le storie contro i pagani*, a cura di A. Lippold, Mondadori, Milano 1976, pp. 378-379.

<sup>203</sup> U. Dotti, *La Divina Commedia e la città dell'uomo. Introduzione alla lettura di Dante*, Donzelli, Roma 1998, p. 58.

molte favelle»<sup>204</sup>. I giudizi morale e politico continuavano ad essere inestricabilmente intrecciati, un fine etico giustifica una scelta angustamente utile. F. Petrarca invece non si distaccò dai toni più accesi dell'apologetica cristiana descrivendo l'assira, come Cleopatra, «arsa d'indegno foco»<sup>205</sup>.

G. Boccaccio nel *De mulieribus claris* (1361), riprendendo in una certa misura la lettura dantesca, dava l'avvio ad una parziale riabilitazione della figura di Semiramide destinata a perpetuarsi nel corso del XV secolo e nella prima metà del successivo. Infatti lo scrittore fiorentino pur riconosciute le gravi responsabilità della regina tuttavia continuava ad ammirarne l'«animus»<sup>206</sup>. Gli studi hanno ricostruito le tappe di questo processo tra l'autunno del Medioevo e la prima età moderna, una legittimazione destinata a svolgersi in modo parallelo a quella della figura femminile nella società di corte<sup>207</sup>.

In questa direzione può collocarsi il ricordo di Semiramide evocato dal letterato piacentino Ludovico Domenichi<sup>208</sup>, esponente della piccola nobiltà cittadina, anticlassicista, legato a Venezia a Pietro Aretino e poi soprattutto impegnato, sempre nella Dominante, nella impresa editoriale promossa da Gabriele Giolito<sup>209</sup> volta al rinnovamento e allo svecchiamento della cultura non solo locale. In una sua opera del 1552 su *La nobiltà delle donne* ricordava l'alto profilo della regina assira impegnata, in tempi ormai remoti, nella costruzione dello stato e nella fondazione di un antico impero<sup>210</sup>. Ne rievocava, tuttavia, il carattere e la natura dissoluta: si delineava sotto traccia quella che diverrà l'interpretazione controriformistica del pensiero di N. Machiavelli. Nelle *Historie del mondo* di Giovanni Tarcagnola, un'opera redatta in quattro parti, e apparsa

---

<sup>204</sup> D. Alighieri, *La Divina Commedia*, a cura di N. Sapegno, La Nuova Italia, Firenze 1984, *Inferno*, V, v. 54.

<sup>205</sup> Vedi, *Trionfo dell'Amore*, III, vv. 73-79, e *Trionfo della Fama*, II, vv. 103 ss., in F. Petrarca, *Trionfi*, a cura di G. Bezzola, Rizzoli, Milano 2014. Sulla interpretazione petrarchesca di Semiramide nelle *Familiari*, vedi C. Questa, *Semiramide redenta*, cit., pp. 32-33.

<sup>206</sup> G. Boccaccio, *Opere in versi. La letteratura italiana: storia e testi*, a cura di P.G. Ricci, Ricciardi, Milano-Napoli 1972, p. 712.

<sup>207</sup> Ch. de Pizan, nel 1405, considera Semiramide una «veuve heroïque», vedi Ead., *Cité des dames*, éd. E. Hicks, Th. Moreau, Stock, Paris 1986, p. 22; nel castello di Manta a Saluzzo (1420) Semiramide è effigiata come eroina insieme altre otto sovrane, vedi M. Scandola, *La madre assira*, cit., p. 62 (ivi indicazioni bibliografiche a riguardo). In B. Castiglione, l'assira diviene esclusivo modello di regalità. Vedi B. Castiglione, *Il Libro del Cortegiano*, a cura di A. Quondam, N. Longo, Garzanti, Milano 1981.

<sup>208</sup> Vedi la voce *L. Domenichi* redatta da A. Piscini, in «Dizionario biografico degli italiani», cit., XL, 1991, *ad indicem*.

<sup>209</sup> Vedi la voce *G. Giolito* redatta da M. Ceresa, in «Dizionario biografico degli italiani», cit., LV, 2001, *ad indicem*.

<sup>210</sup> *La nobiltà delle donne di m. Lodovico Domenichi. Corretta e di nuovo ristampata*, in Venezia appresso Gabriel Giolito di Ferrari e fratelli, 1552, pp. 30-31.

postuma a Venezia nel 1592, lo scrittore di Gaeta riesumava, invece, con gran disinvoltura, la versione originaria di Ctesia-Diodoro, integrandola peraltro con i dati raccolti nell'*Additamentum*. Pertanto nelle *Historie* la «libidinosissima» Semiramide che con «tanti giovani si giacque [...] facendoli poi segretamente morire» appariva nonostante tutto ciò «favolosa per il suo nascimento», amata da Venere, nutrita dai colombi, meritevole di rispetto «per la gloria de' suoi tanti gesti», ovvero per le grandi imprese nell'arte della guerra e nelle opere di pace<sup>211</sup>. Ciò nonostante finiva per imporsi il motivo della condanna senza riserve<sup>212</sup>.

Il tardo Rinascimento italiano, nello spirito della tradizione cristiana controriformata, moltiplicava gli aspetti più cupi del mito. La tragedia di Mutio Manfredi, mai rappresentata, pubblicata nel 1593 a Bergamo, segna l'acme di questo orientamento<sup>213</sup>. All'incesto volontario segue una catena di orrori messi in atto dalla protagonista, «una lupa ingorda che sbrana gli agnelli»<sup>214</sup>. Dopo aver tolto la vita alla moglie del suo Nino ed ai suoi due «figlioletti» la regina verrà uccisa infine dal figlio, poi suicida<sup>215</sup>. Nella *pièce* prevaleva ormai il solo tema del re che non è re, e che non essendo più in grado di svolgere il suo sacro mandato di eletto del Signore, si trasformava in tiranno e despota. Tra le evocazioni di ombre il mito assolutorio di Semiramide si consumava in pochi versi. La regina dichiarava alla sua devota Himetra - che la definiva «figlia di dea», colei che «empie di meraviglie il mondo», «donna chiara e di valore», ma anche «raro mostro»<sup>216</sup> - di aver agito «senza furore» e «senza lascivia» per salvare il regno e proteggerlo dagli usurpatori<sup>217</sup>. Il sacerdote Beleso, nella chiusa del coro

<sup>211</sup> *Historie del mondo di m. Gio. Tarcagnota. Divisa in quattro parti*, con Licenza de' superiori e privilegi, Giunti, Venezia 1592, p. 17. Su l'A. vedi, G. Tellini, *Nuove coordinate biografiche per Giovanni Tarcagnota da Gaeta (1508-1556)*, «Italianistica», XLII (2013) 1, pp. 105-125.

<sup>212</sup> A puro titolo di esempio possono ricordarsi persino le riflessioni di John Knox a riguardo. Questi nella sua nota controversia con Maria I Tudor finiva per equiparare, nel 1557, la sua regina a Semiramide e, appoggiandosi all'autorità di Aristotele, definiva il genere femminile una sorta di «maschio imperfetto». Di lì a circa quaranta anni, il ravennate Giuseppe Passi, l'«Ardito» accademico degli Informi, nei suoi *I donneschi difetti*, un trattato apparso a Venezia nel 1599, paragonava Semiramide, a «un male che infetta come una peste». Su *The First Blast of the Trumpet against the Monstrous Regiment of Women* vedi S.M. Felch, *The Rhetoric of Biblical Authority: John Knox and the Question of Woman*, in «The Sixteenth Century Journal», XXVI (1995) 4, pp. 805-822; G. Passi, *I donneschi difetti*, Venezia Presso Giovanni Somasco, Venezia 1599, p. 94.

<sup>213</sup> L. Bergel, *Semiramis in the Italian and Spanish baroque*, in «Forum Italicum», VII (1973), pp. 227-249. Vedi la voce M. Manfredi, redatta da F. Pignatti, in «Dizionario biografico degli italiani», cit., LXVIII, 2007, ad indicem.

<sup>214</sup> *La Semiramis. Tragedia di Mutio Manfredi il Fermo, Accademico Inominato, Invaghito et Olimpico, All'Illustrissimo Cardinale Farnese dedicata*. Con licenza de' Superiori. In Bergamo, per Comino Ventura, 1593, Atto IV, 5.

<sup>215</sup> Ivi, Atto IV, 3, 4, V, 62.

<sup>216</sup> Ivi, Atto I, 1.

<sup>217</sup> *Ibidem*.

inneggiante contro la tirannide, «confuso e tristo» ricordava che in seguito al «furioso fatto» «benché fosse giorno» «era già scuro» mentre il «tempio tremava»<sup>218</sup>. A distanza di pochi mesi Manfredi presentava al pubblico la sua *Semiramis Boscareccia*<sup>219</sup> «l'idillio pastorale dopo gli orrori della corte di Babilonia»<sup>220</sup>. L'azione non si svolgeva più tra spettri e tetri palazzi ma tra boschetti ameni, nei pressi di rivi e laghi. Il *Prologo* era affidato a Venere che narrava l'infanzia della «pargoletta innocente». La critica ha interpretato la favola pastorale come una metafora utile a rappresentare la regalità femminile<sup>221</sup>.

Il Seicento pur sulla scia di Manfredi segna un indebolimento del motivo diabolico: Berlingero Gessi, letterato e patrizio bolognese, nel 1655, espunge gli aspetti più truci dal dramma e prospetta l'incesto e il matricidio alla stregua di atti involontari<sup>222</sup>. Sempre nell'opera di Gessi si sviluppa il tema cristiano del travestimento di Semiramide che sotto le spoglie del figlio Nino governa il regno utilizzando dunque ogni espediente possibile per perseguire un disegno politico compiuto e rilevante. Il motivo del travestimento era ispirato al criterio barocco di verosimiglianza, mutuato dalla *Poetica* di Aristotele<sup>223</sup>. Il recupero seicentesco della figura di Semiramide può essere rintracciato tanto nell'ambito della trattatistica sul ruolo della donna (in particolare, ad esempio, nell'opera di L. Marinelli<sup>224</sup> *Della nobiltà et l'eccellenza delle donne*, Venezia 1601)<sup>225</sup>, quanto nella produzione letteraria francese nel corso della reggenza di Anna D'Austria (1643-1651). La figura di Semiramide incarnava il modello del sovrano equo e giusto voluto da Dio, detentore di un potere extraistituzionale, inteso come unica forza in grado di garantire l'ordine e la pace sociale. Nella *Sémiramis* di Gabriel Gilbert (1647) l'assira è la «femme forte» tutrice dei valori etici e dell'unità del regno, colei che «sans passion exercé la vengeance». Mentre Nino, l'antieroe è «qui de

<sup>218</sup> *La Semiramis. Tragedia di Mutio Manfredi*, cit., Atto V, scena ultima.

<sup>219</sup> *La Semiramis Boscareccia di Mutio Manfredi, il Fermo, Accademico Inominato, Invaghito et Olimpico, al Serenissimo duca di parma et Piacenza*. Con licenza de' Superiori. In Bergamo, per Comino Ventura, 1593.

<sup>220</sup> C. Questa, *Semiramide redenta*, cit., p. 78.

<sup>221</sup> J.C. Carney, *Fairy Tale Queens. Representations of Early Modern Queenship*, Palgrave, New York 2012, pp. 88 ss.; M. Scandola, *La madre assira*, cit., pp. 102 ss.

<sup>222</sup> Vedi la voce *B. Gessi*, redatta da S. Feci, in «Dizionario biografico degli italiani», cit., LIII, 2000, *ad indicem*.

<sup>223</sup> C. Questa, *Semiramide redenta*, cit., pp. 80 ss.

<sup>224</sup> Vedi la voce *L. Marinelli*, redatta da P. Zaja, in «Dizionario biografico degli italiani», cit., LXX, 2008, *ad indicem*.

<sup>225</sup> *La nobiltà et l'eccellenza delle donne, co' difetti e mancamenti de gli huomini. Discorso di Lucrezia Marinelli in due parti diviso*, In Venezia, Presso Gio. Battista Combi, 1621, II edizione. Vedi M. Scandola, *Lucrezia Marinelli: Femmes antiques et "femmes seules" à Venise au début du XVII siècle*, in *Les femmes illustres de l'Antiquité grecque au miroir de modernes (XIV-XVI siècles). Avec un Hommage à Ch. Plantin*, éd. D. Cuny, S. Ferrara, B. Pouderon, Beauchesne, Paris 2020, pp. 400-412.

fleuves de sang arrosa leurs Provinces»<sup>226</sup>.

La tragedia di C.-P. Jolyot de Crébillon, rappresentata alla Comédie Française il 10 aprile 1717, reintroduceva le tinte più fosche e buie della tradizione accentuando il carattere orrifico d'ispirazione manfrediana. Il censore di Voltaire apportava comunque elementi di novità. Semiramide, sempre più perversa, scoperto in Agenore suo figlio Ninia, continuava a perseguire il suo progetto incestuoso e distruttivo. Al contrario dell'eroina di Voltaire, la regina priva di rimorsi, per non incorrere nella punizione divina e nella condanna umana, si suicidava, compiendo l'atto sulla scena, rompendo così le regole aristoteliche<sup>227</sup>.

### *La «Sémiramis» di Voltaire*

La tragedia *Sémiramis*, composta convenzionalmente dal signore di Ferney in ossequio alle norme in cinque atti, andata in scena alla Comédie Française a fine agosto 1748 alla presenza del suo autore<sup>228</sup>, apparve a stampa a Parigi nel 1749, e fu pubblicata in un volume unitario, insieme ad altri lavori letterari volterriani uscito per i tipi di Le Mercier e Lambert<sup>229</sup>.

Il dramma era stato redatto nella stagione degli onori de *l'homme de lettres*, allora già oltre la cinquantina, nel pieno del fulgore, storiografo di Francia, accademico e gentiluomo ordinario della camera del re (dal 1745). La *pièce*, commissionata per una festa a Versailles poi disattesa, forse era stata già ultimata dall'autore nel 1746, anche se la notizia ci appare, come comprenderemo, poco credibile<sup>230</sup>.

---

<sup>226</sup> G. Gilbert, *Sémiramis. Tragédie*, texte établi par L. Moulin, Fièvre, Université de Fribourg, Fribourg 2019, vv. 1668, 1684.

<sup>227</sup> *Sémiramis. Tragédie*. Par M. de Crébillon, in C.-P. Jolyot de Crébillon, *Théâtre complet*, édition critique par M. Soulatges, Garnier, Paris, 2018, t. II, Atto V, 5, 6. Vedi anche *Semiramide tragedia del signor de Crébillon trasportata dal verso francese nell'italiano da Niccolò Simonetti patrizio e accademico fiorentino*, In Firenze, appresso Andrea Bonducci, 1757.

<sup>228</sup> A parere dei contemporanei le espressioni lugubri e le immagini spettrali che affioravano tra le pagine del testo, accentuavano la tinta fosca dell'opera perpetuando l'atmosfera pesante di orrore e malinconia propria della *pièce*. *Sémiramis* è stata d'altronde ritenuta - probabilmente non a torto - la tragedia più cupa di Voltaire: un'azione «grande, spettacolare, patetica», lambita dal gusto shakespeariano che iniziava proprio allora a pervadere le scene francesi, soprattutto per impulso dello stesso Patriarca dei Lumi. Vedi R.S. Ridgway, *La propagande philosophique dans les tragédies de Voltaire*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», XV (1961), p. 154; M. Fazio, *L'ombra di Shakespeare nella Sémiramis di Voltaire*, in «Il castello di Elsinore», XVI (2003), 46, pp. 5-26.

<sup>229</sup> *La Tragédie de Sémiramis*. Par M. de Voltaire. Et quelques autres pièces de Littérature du même Auteur qui n'ont point encore paru. A Paris. Chez G. Le Mercier Imprimeur-Libraire rue St. Jacques, au Livre d'or. Et chez M. Lambert Libraire, 1749.

<sup>230</sup> Vedi la *Notice sur la tragédie Sémiramis*, in *Oeuvres complètes de Voltaire avec des remarques et des notes historiques, scientifiques et littéraires*, Théâtre, t. IV, Delangle Frères, Paris 1829, pp. 5-11.

Nondimeno il poeta ufficiale avvertiva qualche apprensione per la salute e iniziavano a manifestarsi preoccupazioni e delusioni personali, mentre la sua più recente produzione teatrale aveva suscitato qualche critica. Alcune opere minori di carattere encomiastico, la *Principessa di Navarra* e *Il Tempio della gloria*, riscuotevano un mediocre successo e la stessa sorte, almeno inizialmente, sarebbe spettata anche a *Sémiramis*. Nell'ottobre 1748 poi il Patriarca aveva avuto dei diverbi persino con gli attori in merito alla distribuzione dei ruoli nel corso delle rappresentazioni sceniche della *pièce* e correva voce sulla circolazione di edizioni pirata della stessa tragedia. Si paventava così anche il rischio della messa in scena in forma parodica<sup>231</sup>. Il repertorio del più grande e prolifico tragediografo francese di allora - compose con costanza tragedie dal 1718 al 1778 - sembrava così declassarsi e deformarsi, nello sgomento dell'autore, in una sorta di farsa, in un volgare e grottesco genere di consumo popolare.

L'opera si concentrava tuttavia, come recitava lo stesso titolo, sul mito della antichissima regina assira, una *fabula* a suo modo già abbozzata da *l'homme de lettres* in una prova, *Eriphyle*<sup>232</sup>. La tragedia "infelice" del marzo 1732, «vagamente ispirata all'*Amleto*», che rievocava, secondo il «barbaro» gusto inglese, un fantasma in scena a dispetto delle norme. *Eriphyle* finì così, nel suo insieme, per non convincere, parzialmente ritoccata, fu abbandonata e ricusata da Voltaire<sup>233</sup>. Il mito classico si definiva pertanto nelle forme tradizionali e più meditate di *Sémiramis*.

Voltaire riproponeva in linea di massima il consueto tema centrato sulla figura della virago assetata di sangue, sovvertitrice dell'ordine, preda dei sensi, ebbra di potere<sup>234</sup>. Si trattava di un soggetto scenico convenzionale, come sappiamo fortunato, suscettibile di un sicuro rilievo pedagogico. Un mito, come altri, utilizzato abitualmente per esercitare una funzione disciplinante e stabilizzante. Infatti la disobbedienza e la trasgressione tradivano - si pensava - un'energia perversa e sfrenata e rivelavano inclinazioni contigue alla malattia e alla devianza. Sicché la spettacolarizzazione sul palco della condanna del reo e la sua giusta punizione ammoniva gli astanti e insieme ristabiliva l'ordine violato legittimandolo. Insieme invitava gli spettatori a ritrovare la dimensione razionale necessaria per conoscere le spinte istintive al fine di canalizzarle e orientarle nella giusta direzione<sup>235</sup>. Le spinte negative dovevano essere controbilanciate con altre

<sup>231</sup> A. Messaoudi, *La dimension philosophique de Sémiramis*, «Annali della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere Università di Sassari», 7 (2010), pp. 281-295.

<sup>232</sup> *Eriphyle de M. de Voltaire. Représentée par les Comédiens ordinaires du Roi le Vendredi 7 mars 1732. Pièce que l'auteur s'était opposé qu'elle fût imprimée de son vivant*, Paris 1779. Per la derivazione, A. Messaoudi, *La dimension philosophique de Sémiramis*, cit.

<sup>233</sup> M. Fazio, *Voltaire contro Shakespeare*, Laterza, Roma-Bari 2020, p. 32.

<sup>234</sup> C. Questa, *Semiramide redenta*, cit.

<sup>235</sup> Per i modelli in età classica M. Vegetti, *Passioni antiche: l'io collerico*, cit., pp. 39-73.

tendenti al bene poiché solo le passioni sono «i veri contrappesi delle passioni»<sup>236</sup>.

In tal modo si era definito il modello d'un *exemplum* scenico-pedagogico di lungo periodo, declinabile peraltro in una pluralità di intrecci che il mondo classico offriva con le sue suggestioni ancora in età moderna. Infatti - come si è già ricordato nella prima parte di questo lavoro - la *fabula* di Semiramide si sovrapponeva sino a coincidere, diventando una sorta di calco, pur nelle inevitabili dissonanze, con quella di Medea. È esemplificativo a riguardo l'analogo l'intento narrativo che regola la controriformistica *Medea* nelle due distinte interpretazioni marciiane di L. Dolce e M. Galladei edite rispettivamente nel 1557 e 1558 e poi, almeno una d'esse, di nuovo in stampa, sempre nella città lagunare, nel 1766 e nel 1771<sup>237</sup>, lo stesso anno dell'apparizione, prima a Firenze e poi nella Dominante, della *Sémiramis* di Voltaire, nella sua prima traduzione italiana, peraltro celebre e quanto meno assai significativa per i suoi rilievi formali, compiuta appunto da M. Cesarotti<sup>238</sup>.

Pertanto anche la *Sémiramis* di Voltaire sembra iscriversi senza contrasto, nell'alveo tradizionale della *fabula*, appropriandosi della consueta inclinazione

---

<sup>236</sup> P.T. d'Holbach, *Sistema della natura*, a cura di A. Negri, Utet, Torino 1978, pp. 249, 358. Sul tema del controbilanciamento delle passioni tra Sei e Settecento, A.O. Hirschman, *Le passioni e gli interessi*, Feltrinelli, Milano 1979, in particolare pp. 22-29.

<sup>237</sup> *La Medea tragedia di M. Lodovico Dolce*. In Vinegia appresso Gabriel Giolito de' Ferrari, 1557; *Medea. Tragedia di M. Maffeo Galladei*. In Venezia appresso Giova Griffio 1558 cit.; *La Medea. Tragedia di M. Lodovico Dolce*. In Venezia appresso Agostino Savioli, 1749; *Quattro tragedie di M. Lodovico Dolce cioè La Medea. Didone. Ifigenia. Ecuba*. In Venezia, 1766; *Tragedie di misser Lodovico Dolce cioè Didone, Giocasta, Medea, Ifigenia et Ecuba ora per la prima volta raccolte*. In Venezia. Presso Cristoforo Calappo, 1771. Per le edizioni a Venezia delle tragedie di Dolce nel 1749 e 1771 vedi l'*Introduction* in M. Galladei, *Médée*, éd. N. Salliot, Z. Schweitzer, cit.; vedi anche V. Gallo, *Contro l'«ingiuria del tempo»*. *La Medea di Maffeo Galladei*, cit.; L. Dolce, *Medea*, testo e note a cura di O. Saviano, nota critica di F. Spera, Edizioni Res, Torino 2005. R. Delli Priscoli, *La Medea di Ludovico Dolce fra tradizione e innovazione in I cantieri dell'italianistica. Ricerca, didattica e organizzazione agli inizi del XXI secolo*. Atti del XVII congresso dell'ADI - Associazione degli Italianisti (Roma Sapienza 18-21 settembre 2013), a cura di B. Alfonzetti, G. Baldassarri e F. Tomasi, Adi editore, Roma 2014; G. Romei voce *L. Dolce* in «Dizionario Biografico degli Italiani», Istituto della Enciclopedia italiana, Roma v. XL, 1991, pp. 399-405; R. H. Terpening, *Lodovico Dolce. Renaissance man of letters*, University of Toronto Press, Toronto 1997.

<sup>238</sup> L'edizione fiorentina, rigorosa nella traduzione e priva di commento e annotazioni, venne riedita a Venezia a cui seguì la messa in scena della *pièce* al S. Giovanni Crisostomo. La traduzione di Cesarotti divenne il modello per le versioni musicali successive sostituendo (o affiancando) il testo di Metastasio. Vedi *La Semiramide del signor di Voltaire trasportata in versi Italiani dal sig. abate Melchiorre Cesarotti*, Allegrini, Pisoni e Comp., Firenze 1771. Per le notizie sulla rappresentazione vedi *Motivi che hanno determinato lo Stampatore a fare la presente edizione*, in *La Semiramide del signor di Voltaire trasportata in versi italiani*, In Venezia 1773. Presso Antonio Graziosi, p. 5. La traduzione della *Dissertation sur la tragédie antique et moderne* premessa all'opera sarà pubblicata solamente nel 1784, nella *Raccolta compiuta delle tragedie del sig. di Voltaire*. A riguardo vedi, P. Ranzini, *Verso la poetica del sublime: l'estetica «tragica» di Melchiorre Cesarotti*, Pacini, Pisa 1998, pp. 123, 216.

disciplinante: probabilmente il fine etico che compete allo scrittore di buone tragedie, come argomentava l'autore<sup>239</sup>. L'illuminista riesumava così per il suo testo l'antichissimo tema d'ispirazione classica della *hybris* punita dalla *tisis*: il tema cioè che Goethe avrebbe capovolto, trent'anni dopo, nel suo *Prometheus* scorgendo nella disobbedienza umana la nuova dimensione morale e civile della libertà e della legge, come si è da poco ricordato.

Invece nella *Dissertazione sopra la tragedia antica e moderna* premessa dall'autore alla volterriana *Sémiramis*, campeggia, reiterato e ossessivo, il solo richiamo al «Dio vendicatore» che suscita - nell'evocazione scenica di spiriti e ombre di memoria shakespeariana - «rimorsi» in funzione di «castighi» a coloro che violano l'eterna legge<sup>240</sup>. L'affiorante e inedito tema del rimorso che pervadeva in modo innovativo l'intreccio narrativo della *fabula* si rivelava dunque, almeno a tutta prima, come una esperienza indotta e non personale, una esperienza in sostanza estrinseca alla dimensione umana e al profilo psicologico di Semiramide. L'individuo continuava ad essere considerato, come ai tempi della Grecia classica, un mezzo per realizzare un fine. Lo stesso motivo ispira peraltro, con cadenze simili, come tra poco si accennerà, la stesura del *Poème sur la loi naturelle*, un breve componimento in versi, anch'esso destinato a rimanere celebre, steso da Voltaire agli inizi degli anni Cinquanta (1751), poi a stampa nel 1756<sup>241</sup>.

Il tema del rimorso come castigo suscitato da dei e demoni aveva avuto, com'è noto, la sua antica gestazione nel pensiero classico. In esso, la dottrina della «completa dipendenza dell'uomo da una Potenza arbitraria», e l'insistito accento sulla «cecità» e futilità dei propositi umani, sempre incerti, deboli e vani, rivelava - è stato osservato - una maggiore vicinanza al mondo di Sofocle piuttosto che a quello arcaico dell'*Iliade*. In altri termini il tema esplicitava nel tramonto di una cultura l'alba nascente di una nuova civiltà. Il passaggio - per utilizzare le categorie e il linguaggio che a suo tempo furono di E.R. Dodds - da una «civiltà di vergogna» ad una di «colpa». Per la prima, sia consentito un solo rapido e schematico richiamo, l'infrazione dell'eroe - per lo più intesa come un accidente o un sortilegio suscitato dall'esterno, provocato non di rado da forze ostili e capricciose - ne condannava la sorte attendandone vergognosamente l'onore. Solo successivamente dunque la vergogna si sarebbe trasformata in senso di colpa,

---

<sup>239</sup> *Dissertazione sopra la tragedia antica e moderna*, in *Raccolta compiuta delle tragedie del Sig. di Voltaire trasportate in versi italiani*. In Venezia 1791. Presso Giuseppe Orlandelli per la ditta del fu Francesco Niccolò Pezzana. Con approvazione e privilegio, v. III, p. 30.

<sup>240</sup> *Ivi*, p. 29.

<sup>241</sup> Voltaire, *Poema sulla legge naturale*, in *Il sommo male*, a cura di E. Cocco, Il Ramo, Rapallo 2004. M. Maimone, *Libertà o legge. Il contributo di Melchiorre Cesarotti al dibattito scientifico, estetico e morale del Settecento*, «Eurostudium<sup>3w</sup>», 52-53, luglio-dicembre 2019, pp. 186-231, in particolare, p. 221.

grazie alla percezione di una concreta responsabilità individuale o collettiva: l'eroe o i suoi antenati, offesi gli dei, avevano posto in discussione l'ordine e l'armonia prestabilita. Sicché «il senso di colpa arcaico diventa senso di peccato soltanto in seguito» ad una lenta e graduale «interiorizzazione» dei propri sentimenti maturata nel dibattito interiore della «coscienza»<sup>242</sup>.

In anni altrettanto lontani, nel 1941, R. Mondolfo pubblicava a Buenos Aires il suo *Moralistas griegos. La conciencia moral de Homero a Epicuro*<sup>243</sup>. Lo studioso marchigiano, firmatario del *Manifesto degli intellettuali antifascisti*, redatto da B. Croce, transfuga in Argentina in seguito alle leggi razziali, continuava a coltivare, nelle terre d'oltreoceano, la sua nuova passione per l'antichistica, insegnando Storia della filosofia antica presso le locali università di Córdoba e Tucumán. L'interesse si era manifestato, in Italia, intorno alla metà degli anni Venti, inaugurando, anche in questo caso, una nuova fase del suo difficile e tormentato itinerario culturale e politico<sup>244</sup>.

Per Mondolfo sin dall'età dei pitagorici e dei presocratici, pur nella conclamata certezza che l'uomo sia «in tutto e per tutto strumento della volontà divina, sola vera causa e vera autrice di ogni cosa», inizia tuttavia a farsi strada, sempre con maggiore consapevolezza, il sentimento di vergogna verso sé stessi. Una emozione provocata dalla coscienza del proprio senso di colpa. I singoli iniziavano così a sperimentare l'esercizio della loro responsabilità personale. A sentirsi - come avrebbero dichiarato a distanza di più di due millenni i loro remoti discendenti settecenteschi - «giudici di loro medesimi»<sup>245</sup>.

Il *Sacro Discorso* pitagorico infatti invitava e esortava ogni adepto: «vergognati più di fronte a te stesso che di fronte agli altri». «La vita senza esame è indegna di un uomo» diceva Socrate<sup>246</sup>. E l'applicazione del precetto delfico «conosci te stesso», praticata dallo stesso filosofo, «era un continuo esame di coscienza nel quale il sentimento del mancato adempimento di un dovere doveva suscitare interiore vergogna di sé». Il turbamento e il pentimento proprio della condizione spirituale del colpevole schiudeva al principio che è meglio patire l'ingiustizia che commetterla<sup>247</sup>, e alla constatazione che è meglio espiare la colpa

---

<sup>242</sup> E.R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, cit., in particolare, pp. 71-107.

<sup>243</sup> R. Mondolfo, *Moralistas griegos. La conciencia moral de Homero a Epicuro*, Ediciones Imán, Buenos Aires 1941; Id., *Moralisti greci. La coscienza morale da Omero a Epicuro*, Editrice petite plaisance, Pistoia 2020 (I edizione a cura di V.E. Alfieri, Ricciardi, Milano-Napoli 1960).

<sup>244</sup> Su R. Mondolfo si indicano qui soltanto, E. Garin, *Rodolfo Mondolfo*, in Id., *Tra due secoli. Socialismo e filosofia in Italia dopo l'Unità*, De Donato, Bari 1983, pp. 204-34; R. Mondolfo, *Umanesimo di Marx*, introduzione di N. Bobbio, Einaudi, Torino 1975.

<sup>245</sup> *Ragionamento ingenuo e Storia sincera dell'origine delle mie dieci Fiabe teatrali*, in *Opere edite ed inedite del Conte Carlo Gozzi*, In Venezia. Dalla Stamperia di Giacomo Zanardi, 1801, p. 27.

<sup>246</sup> Platone, *Apologia di Socrate*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2024, p. 129 (37a).

<sup>247</sup> Platone, *Gorgia*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2023, p. 141 (469b).

che evitare la pena<sup>248</sup>. Basterebbe scorrere i *frammenti* di Eraclito e Democrito per poter moltiplicare facilmente le citazioni a riguardo<sup>249</sup>. In particolare Mondolfo rievocava, nelle sue conclusioni, il *frammento* 41 di Democrito: «Astieniti dalle colpe non per timore ma perché si deve»<sup>250</sup>. Il filosofo di Senigallia scopriva nell'obbligo democriteo di conformarsi a una legge universale e oggettiva e insieme intenzionale e soggettiva «un presentimento dell'imperativo categorico» kantiano<sup>251</sup>. A metà degli anni Sessanta Arthur W.H. Adkins muovendo dalle stesse considerazioni di Mondolfo constatava invece con una certa amarezza, nel corso della sua indagine sull'etica di Platone, «che nessuna idea kantiana di dovere può esistere in un sistema di valori come questo»<sup>252</sup>. Il problema, sollecitato con esiti alterni negli interrogativi degli scrittori greci, sarebbe stato anche il dilemma di Voltaire nella stesura della sua *Semiramis*.

*L'Illuminismo e il rimorso. La genesi di «Sémiramis» nella querelle tra La Mettrie e Voltaire*

Come ricorda lo stesso Voltaire nella sua premessa al *Poème sur la loi naturelle* compose questa opera «nel momento in cui apparve un piccolo opuscolo che aveva come titolo *Il Sommo Bene* ma che doveva essere intitolato - ricordava con una certa enfasi il Patriarca - *Il Sommo Male*»<sup>253</sup>. *Il Sommo bene* (denominato anche *Discorso sulla felicità*) era di fatto *L'Antiseneca* di J.O. de La Mettrie, un testo scritto come introduzione provocatoria alla traduzione francese del *De vita beata* di Seneca, compiuta dallo stesso filosofo e medico bretone nel 1748 - su indicazione di P.L. de Maupertuis - e poi a stampa, come testo autonomo, nello stesso anno e nel 1751<sup>254</sup>. Il *pamphlet* con il suo amoralismo e relativismo etico, divideva gli intellettuali dei Lumi, suscitando la ferma reazione di moderati e radicali: non solo aveva acceso la protesta di Voltaire ma aveva anche provocato le riserve

<sup>248</sup> Ivi, pp. 149, 173 (472d, 480a-d).

<sup>249</sup> Eraclito, *Frammenti*, a cura di F. Fronterotta, Rizzoli, Milano 2020; Democrito, *Massime*, a cura di G. Ruiiu, La Vita Felice, Milano 2012.

<sup>250</sup> Nei *Frammenti* VII e XXIX si legge: «Non per paura, ma per dovere astieniti dalle colpe»; «Bene non è agire ingiustamente ma il non volerlo». Vedi Democrito, *Massime*, cit., pp. 69, 130.

<sup>251</sup> R. Mondolfo, *Moralisti greci*, cit. pp. 45-72, in particolare p. 72. «Il dovere non può essere imposto [...] dall'esterno senza [...] dissolversi come dovere. Ciò vale anche per le sanzioni comminate da Dio stesso [...]» Vedi l'Introduzione in I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Milano 2020, p. 25.

<sup>252</sup> A.W.D. Adkins, *La morale dei greci*, cit., p. 11.

<sup>253</sup> *Prefazione* in Voltaire *Poema sulla legge naturale*, cit., p. 49.

<sup>254</sup> Vedi J.O. de La Mettrie, *Il sommo bene*, a cura di M. Sozzi, Sellerio, Palermo 1993, *Introduzione*, p. 9. Il testo anche in J.O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, a cura di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1992.

critiche di Diderot<sup>255</sup>. Erano queste dunque le ragioni per le quali il signore di Ferney ritenne di stendere il suo breve componimento in versi sul valore universale ed eterno delle leggi e, molto verosimilmente, anche di precisare con maggiore rigore la fisionomia della sua *Sémiramis*<sup>256</sup>.

Infatti l'integrale monismo materialista del bretone lo portava a rintracciare, è opportuno ricordarlo, nella sensibilità l'unità psico-fisica della «*organisation*» umana, e a scardinare, in misura di tali convincimenti, l'interiore coerenza del discorso morale tradizionale. In sostanza per il *philosophe* ogni soggetto è costretto, per natura, alla sola ricerca di una felicità sensibile, ovvero, ogni essere «organizzato» tende a un bisogno esclusivamente fisico e organico per la sostanziale identità tra *le physique* e *le moral*<sup>257</sup>. «Il n'y a qu'une seule opération dans l'homme: c'est sentir» dirà poi Diderot, con implicazioni più complesse e articolate rispetto a quelle che qui ricordiamo<sup>258</sup>.

Per il medico-filosofo, in ragione di questo rigido determinismo - tutto è necessariamente determinato - la persona perde la possibilità di esercitare scelte autonome e libere. L'opera di La Mettrie poneva così in discussione lo stesso criterio di responsabilità individuale<sup>259</sup>: cadevano pertanto i parametri convenzionali della vita pratica e dell'esperienza morale. Svaniva la distinzione tra giusto e ingiusto, tra vizi e virtù. Principi e norme acquistavano un carattere arbitrario, congiunturale, culturale. La contestazione dell'apriorismo inevitabilmente si estendeva anche all'idea, propria di quegli anni e dello stesso Voltaire, della morale universale: ovvero il convincimento nell'esistenza di una legge naturale, intrinseca alla specie, destinata a svilupparsi nel singolo tramite gli strumenti della ragione e capace di formare nel tempo l'uomo nuovo rigenerato dai Lumi<sup>260</sup>.

Il relativismo etico di La Mettrie, interpretato da alcuni come una teoria «umanista» e «empirista», capace a suo modo di autodeterminare il soggetto, non si sarebbe risolto comunque in una dottrina eversiva dell'ordine costituito. La

---

<sup>255</sup> J.A. Perkins, *Diderot and La Mettrie, Voltaire and La Mettrie*, in «Studies on Voltaire and the Eighteenth Century», X (1959), pp. 49-111; A. Vartanian, *Le philosophe selon La Mettrie*, in «Dix-huitième siècle», I (1969), pp. 161-178; M. Sozzi, *Introduzione* in J.O. de La Mettrie, *Il Sommo bene*, cit., pp. 9-43

<sup>256</sup> Voltaire, *Poema sulla legge naturale*, in *Il sommo male*, cit.

<sup>257</sup> I termini vennero utilizzati da P.J.G. Cabanis nei *Rapports du physique et du moral de l'homme* (1802), Id., *Rapporti tra il fisico e il morale dell'uomo*, a cura di S. Moravia, Laterza, Roma-Bari 1973. Vedi inoltre, S. Moravia, *Il pensiero degli Idéologues. Scienza e filosofia in Francia 1780-1815*, La Nuova Italia, Firenze 1974.

<sup>258</sup> S. Moravia, *Il pensiero degli Idéologues*, cit., pp. 161 ss.

<sup>259</sup> L.G. Crocker, *Un'età di crisi. Uomo e mondo nel pensiero francese del Settecento*, Il Mulino, Bologna 1975, p. 69.

<sup>260</sup> J.A. Perkins, *Diderot and La Mettrie, Voltaire and La Mettrie*, cit.

tesi avrebbe peraltro conservato un carattere «esoterico» rimanendo fondata sul convincimento della l'irriducibilità di due "popoli" distinti per attitudini e natura: le *élites* e le masse inconsapevoli e brute. Autore «lacerato e inquieto», «tortuoso e complesso», il filosofo bretone ci ha lasciato un'opera «tutt'altro che lineare» sulla quale gli studiosi si sono interrogati proponendo interpretazioni contrastanti. A ipotesi caute e misurate<sup>261</sup> si sono accompagnate letture critiche più severe per le quali l'amoralismo nichilista di La Mettrie prelude a Sade inaugurava «la crisi etica del mondo moderno», un'esperienza culturale che si sarebbe storicizzata di lì a poco con la Rivoluzione e svolta nelle sue estreme conseguenze «più tardi nella storia dell'Occidente»<sup>262</sup>.

Era stato dunque La Mettrie il primo a scendere in campo e ad affrontare la questione del rimorso - seguito poi, tra i radicali, da d'Holbach - e a provocare così la risposta di Voltaire nella *Sémiramis* e nel *Poème sur la loi naturelle*. La questione investiva, al di là del fondamento della morale tradizionale, il grande tema che concluderà i Lumi su l'autonomia del giudizio individuale e sulla formazione di una libera personalità. Ne era ben consapevole d'Holbach il quale vent'anni dopo le dispute tra Voltaire e La Mettrie, nel 1772, scriveva ne *Il buon senso*: l'uomo «può temere gli uomini, può temere [...] le punizioni e la condanna delle leggi, può temere sé stesso, può temere i rimorsi»<sup>263</sup>. Era sempre *le Baron* - è stato osservato - che anticipando S. Freud<sup>264</sup>, poneva già con chiarezza la distinzione tra *remords* e *repentir*, ovvero tra rimorso e pentimento (senso di colpa)<sup>265</sup>. Una distinzione che interpreteremo - senza tradirne il senso autentico - nel processo unitario scandito dapprima nella esperienza psicologica e conoscitiva del rimorso, il tormento nel ricordo consapevole del male commesso, e poi risolto nell'atto pratico della volontà a non voler più reiterare, ovvero il senso di colpa.

D'Holbach percepiva dunque il valore dinamico e produttivo di tale esperienza, capace di emancipare il soggetto e di collocarlo responsabilmente nella società. Nondimeno l'enciclopedista pur credendo nella forza "dissuasiva" dei rimorsi, e pur accentuando il significato debole e autoriflessivo del processo,

---

<sup>261</sup> Vedi l'Introduzione in J.O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, cit., pp. XXXVII ss.; J. Domenech, *L'Éthique des Lumières. Les fondements de la morale dans la philosophie française de XVIII siècle*, Vrin, Paris 1989, pp. 172-87; V. Barba, «Bonheur» e «Vertu» nel pensiero di J.O. de La Mettrie, in «Rivista critica di storia della filosofia», III (1976), pp. 280-292.

<sup>262</sup> L.G. Crocker, *Un'età di crisi*, cit., pp. 27-30, 34-36, 117-23, 220-222 e *passim*.

<sup>263</sup> P.T. d'Holbach, *Il buon senso*, a cura di S. Timpanaro, Garzanti, Milano 2010, p. 176.

<sup>264</sup> S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri scritti*, Boringhieri, Torino 1971, p. 266. Sulla questione vedi l'Introduzione in P.T. d'Holbach, *Elementi di morale universale o catechismo della natura*, a cura di V. Barba, Laterza, Roma-Bari 1993, p. LXVI.

<sup>265</sup> P.T. d'Holbach, *La Morale universelle ou les Devoirs de l'Homme fondés sur sa Nature*, Verlag, Stuttgart 1970, pp. 56-57.

temeva l'uomo, la sua libertà, le sue passioni, le sue debolezze, la sua difficoltà a "interiorizzare" il concetto con l'esperienza e finiva per privilegiare l'antica certezza altrettanto "dissuasiva" delle «leggi severe»<sup>266</sup>. Come per Voltaire dunque nell'idea del rimorso confliggevano insieme la dimensione della necessità che tuttavia finiva per imporsi su quella nascente della libertà.

Lester G. Crocker ha scorto anche nella ipotesi di La Mettrie sulla costruzione della libera personalità una anticipazione della teoria di Freud a riguardo<sup>267</sup>. Sappiamo tuttavia che l'individualismo edonista e libertino del bretone si sarebbe risolto in un nichilismo etico, almeno a parere di Voltaire. Come hanno osservato M. Sozzi e V. Barba si possono cogliere nel pensiero del medico-filosofo due orientamenti distinti in relazione all'idea di rimorso. Ne *L'uomo macchina* del 1747 il rimorso è inteso come un fenomeno naturale, ne *L'Antiseneca* apparso, sia consentito ricordarlo, l'anno successivo, è considerato invece come una «struttura psichica acquisita»<sup>268</sup>.

Ne *L'uomo macchina* il rimorso, nella «omogeneità» del mondo naturale, si rivela una capacità innata «a distinguere il bene dal male», un "sentimento intimo" che «insegna quello che non dobbiamo fare, perché non vorremmo che fosse fatto a noi»<sup>269</sup>. In realtà si trattava di un istinto di conservazione, di chiusura in sé - una manifestazione dell'«amor-proprio» nella specifica definizione di La Mettrie - comune a tutte le specie viventi: «gli animali sono fatti della stessa materia [...] quindi non esiste anima o sostanza sensitiva priva di rimorsi». «Il cane che ha morso il padrone che lo stuzzicava è parso pentirsene un momento dopo». «[...] La sua anima registra come la nostra le stesse gioie, le stesse mortificazioni, gli stessi turbamenti»<sup>270</sup>.

L'uomo di La Mettrie pertanto, come ogni «struttura organizzata» vive il sentire istintivo proprio dei viventi ed è quindi incapace di percepire attraverso il processo puramente meccanico del rimorso il carattere dinamico e produttivo di quel moto. In La Mettrie dunque il rimorso si risolve nel processo passivo della recezione: rimordere è solo sentire, non un fare, un produrre. La Mettrie sembra così orientarsi nel suo sensismo più in direzione di Condillac che verso quella di Diderot<sup>271</sup>. Eppure il suo *Uomo macchina* rompe con la concezione tradizionale

---

<sup>266</sup> «Un governo giusto, leggi severe, una sana morale, s'impongono ugualmente a tutti; almeno, non c'è nessuno che non sia costretto a crederci e che non senta quale rischio corre a non uniformarvisi». P.T. d'Holbach, *Il buon senso*, cit., p. 194.

<sup>267</sup> L.G. Crocker, *Nature and Culture. Ethical Thought in the French Enlightenment*, The Johns Hopkins Press, Baltimore 1963, p. 139.

<sup>268</sup> M. Sozzi, *Introduzione* cit., pp. 16 ss.; V. Barba, *Introduzione*, cit., p. LXVIII.

<sup>269</sup> J.O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, cit., p. 202.

<sup>270</sup> Ivi, pp. 203.

<sup>271</sup> P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo. Da Newton a Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1973, pp. 409

«fissista» e apre a ipotesi dinamiche e «vitali» sulle idee di uomo e natura. I residui del suo cartesianesimo non arrestavano «l'irrompere irreversibile di una nuova cultura»<sup>272</sup>.

Sicché l'*homme machine* incapace di soffrire per il dolore altrui avverte solo - per ricordare un celebre esempio di Rousseau - l'impulso di «ripugnanza dei cavalli a calpestare i corpi viventi» o quello della «tenerezza delle madri per i loro piccoli e dei pericoli che esse sfidano per difenderli»<sup>273</sup>.

Tuttavia scorrendo l'opera si giunge ben presto all'evento ricordato da Voltaire nella *Préface* del *Poème sur la loi naturelle* ovvero alla triste vicenda della «ragazza selvaggia di Châlons in Champagne». La giovane, ricordano entrambi gli autori, vissuta al di fuori della civiltà e poi reintrodotta in essa, «selvaggia e feroce», «aveva provato rimorso» dopo «aver mangiato sua sorella». Per La Mettrie la testimonianza documentava il solo carattere istintivo del rimorso vissuto da ogni *machine* psico-fisica<sup>274</sup>. Per Voltaire invece la vicenda confermava tanto un assunto neoplatonico quanto un processo psichico di emancipazione umana, un «ritorno d'umanità»:

L'autore del poema [La Mettrie] ritiene invece che per noi i rimorsi sono naturali quanto le altre affezioni della nostra anima. Se l'impeto d'una passione fa commettere un errore, la natura, restituita a sé stessa, sente questo errore. La giovane selvaggia trovata vicino a Châlons confessò che, in preda alla collera, aveva dato alla propria compagna un colpo in conseguenza del quale questa sfortunata morì tra le sue braccia. Nel momento in cui ella vide il suo sangue colare, si pentì, pianse, tamponò quel sangue, mise erbe sulla ferita. Quelli che dicono che questo ritorno d'umanità non sia che un ramo del nostro amor-proprio fanno molto onore all'amor-proprio. Si chiamino la ragione e i rimorsi come si vuole, essi esistono e sono i fondamenti della legge naturale<sup>275</sup>.

Situato dall'altra parte dell'universo rispetto a Voltaire, il La Mettrie de *L'Antiseneca* non poteva certo considerare il rimorso come un «ritorno d'umanità». Nell'operetta del 1748 il bretone scopriva nuove implicazioni e giungeva a una condanna senza appello di quel «sentimento intimo». Il giudizio

---

ss.; S. Moravia, *Il pensiero degli Idéologues*, cit., pp. 282 ss.; *Trattato sulle sensazioni*, in *Opere di Etienne Bonnot de Condillac*, a cura di C.A. Viano, Utet, Torino 1996, II, capp. VI e VII.

<sup>272</sup> L'Uomo macchina non rappresenta, malgrado le sue incertezze e contraddizioni un ritorno a Cartesio. «Nessuna metafora meccanicistica può cancellare il fatto che una forza organica circola immanentemente nell'essere vivente descritto da La Mettrie, che tutte le parti del corpo possiedono ora proprietà sensitive; che perfino gli istinti vengono personalmente riabilitati». S. Moravia, *Introduzione* in J.O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, cit., p. XXVI. Id., *Dall'"homme machine" all'"homme sensible". Meccanicismo, animismo e vitalismo nel secolo XVIII*, «Belfagor», XXIX (1974), VI, pp. 633-647; Id., *Filosofia e scienze umane nell'età dei Lumi*, Sansoni, Firenze 1982, pp. 3-85.

<sup>273</sup> J.J. Rousseau, *Discorso sulle origini della disuguaglianza*, cit., p. 61.

<sup>274</sup> J.O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, cit., p. 206.

<sup>275</sup> *Prefazione* in Voltaire *Poema sulla legge naturale*, cit., p. 51.

formulato ne *L'Homme machine* si era progressivamente articolato. Non era più sufficiente per il bretone considerare il rimorso come una condizione di afflizione e di chiusura dell'io suscitata da un istinto di difesa e protezione che spinge ogni soggetto a rinchiudersi in sé e a rifuggire dal male di cui è testimone.

In altri termini La Mettrie si distaccava dalla teoria del rimorso inteso come atto prelogico istintuale e approdava ne *L'Antiseneca* a una concezione antropologica di quell'atto, intendendolo come un processo psicologico di autoanalisi non libero e spontaneo ma indotto e artificiale. Si trattava di un inutile tormento suscitato ad arte e giustificato, nella sua forma più compiuta, nella dottrina stoica di Seneca. La Mettrie contestava il principio senecano del conflitto tra ragione e passioni disciplinato tramite un atto volontario e responsabile capace di raggiungere, con la virtù, la rasserenante *apátheia*. Da quella esperienza scaturiva, sempre a parere del bretone, un modello di *virtus* non solo imposto e artificiale ma anche volto a determinare un processo che oggi definiremmo, in termini freudiani, di rimozione, di soffocamento pulsionale, di soppressione dell'io empirico in favore dell'io ideale<sup>276</sup>.

Ma con quella rimozione non si mortificava e si alienava l'individuo ma si realizzava anche un processo di disciplinamento sociale, come si accennato in estrema sintesi nella prima sezione di questo lavoro. Quell'orribile filosofo infatti aveva piegato e annientato le spinte insopprimibili dei sensi con una volontà figlia della ragione astratta. La *raison*, ormai sovrana e imperante, imponeva con le sue farneticazioni virtù e valori immaginari, che potevamo conquistarsi solo sopprimendo passioni, sentimenti, desideri autentici e profondi. Solo così si poteva raggiungere la rasserenante *apátheia*<sup>277</sup>. Il rimorso dunque insorgeva solo con la disobbedienza al comando del saggio. Cioè si provava tormento non per una inadempienza verso sé stessi, rispetto al proprio giudizio, ma rispetto al giudizio altrui, rispetto cioè a un imperativo predeterminato, ereditato. Perché - si domandava La Mettrie - non si prova alcun pentimento dopo aver partecipato «a una carneficina» nel corso di «una guerra» e si è «tormentati dai rimorsi» quando ci si abbandona a «una passione di cui non si è padroni»<sup>278</sup>? Il medico-filosofo scopriva così la possibile natura ideale e sociale del rimorso a dispetto di quella reale e personale.

Per il medico-filosofo il nemico da abbattere era dunque Seneca, come recitava lo stesso titolo del *pamphlet*. L'idea non doveva più trionfare sulla cosa, le aspirazioni dovevano coincidere con i bisogni. L'opera infatti celebrava l'ideale epicureo ed edonista e condannava, con Seneca, lo stoicismo e la morale ascetica.

<sup>276</sup> J. Starobinski, *L'occhio vivente*, cit., p. 42. G. Sissa, *La gelosia*, cit., p. 23.

<sup>277</sup> L.A. Seneca, *L'ira*, cit., II, 1, 3-5; III, 5, 7-8; 12, 7-13; 13, 2. *Contra* J.O. de La Mettrie, *L'Antiseneca*, in Id., *Opere filosofiche*, cit.

<sup>278</sup> J.O. de La Mettrie, *L'Antiseneca*, in Id., *Opere filosofiche*, cit. p. 325.

Proclamava, nello sviluppo delle pagine, l'avvento di una nuova era, fondata su una felicità sensibile, corporea, organica. Spiegava che era necessario costruire una nuova etica laica, ribaltando la *virtus* tradizionale e le speranze imposte. Urgeva porre fine all'orribile trionfo del *logos* sull'*alogon*: «Bevi, mangia, dormi, russa, sogna; e se qualche volta pensi fallo tra una bevuta e l'altra, e sia sempre presente un pensiero rivolto o al piacere o al momento presente o al desiderio riservato per l'ora seguente»<sup>279</sup>. L'istinto doveva dunque trionfare sulla ragione. Infatti dalla ragione non scaturisce mai la felicità: la ragione «ostacola la felicità» e «conduce al rimorso», al dubbio, al senso di colpa<sup>280</sup>.

In definitiva il rimorso cos'altro era se non «un semplice sentimento accolto senza esame e senza scelta, impresso nel cervello con la stessa forza di un sigillo sulla cera molle»<sup>281</sup>? La «coscienza» era «imbevuta» di quel lavorio, di «quei principi», «di ciò che si chiama rimorso», «principi che ritornano» e «variano all'infinito»<sup>282</sup>. In tal modo la costruzione del soggetto etico, la coscienza «che produce il pentimento» si era sempre rivelata «figlia dei pregiudizi»<sup>283</sup>. Pertanto ogni soggetto senziente costruiva la sua identità non sul suo sentire ma adeguandosi a modelli comportamentali socialmente codificati e riconosciuti, volti a legittimare il sistema collettivistico, organicistico e gerarchico della società tradizionale. Il rimorso si rivelava così un inganno sociale, un subdolo strumento coercitivo, disciplinante e alienante: la radice e la fonte del male, l'atto per gettare «ombra su sé stessi»<sup>284</sup>.

Tuttavia l'esecrabile ragione condannata da La Mettrie, fosse quella senecana o l'altra dei Lumi, era sempre una sorta di pseudo ragione. O forse meglio era sempre stata tradita e strumentalizzata, dai falsi filosofi e dai cattivi governanti. Ridotta, in ogni epoca e luogo, a istanza eteronoma, risolta a mero dispositivo pragmatico, disciplinante, repressivo<sup>285</sup>. Il rimorso e il senso di colpa erano peraltro gli strumenti psicologici prescelti per attuare la stasi mentale e sociale, per imporre, ai subalterni, il conformismo della ragione. Infatti quei meccanismi mentali non risvegliavano la coscienza, erano solo subdoli dispositivi psichici volti alla cristallizzazione dei valori e come tali funzionali a perpetuare il sistema. Funzionali per suscitare emotivamente l'obbedienza acritica e psicologizzata al dominio della *virtus* che si imponeva così, in tutta la

---

<sup>279</sup> J.O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, cit., p. 357.

<sup>280</sup> S. Moravia, *Introduzione*, cit., p. XLI.

<sup>281</sup> J.O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, cit., p. 323.

<sup>282</sup> Ivi, p. 324.

<sup>283</sup> Ivi, p. 325.

<sup>284</sup> J. Starobinski, *L'occhio vivente*, cit., pp. 38-43.

<sup>285</sup> J.O. de La Mettrie, *Opere filosofiche*, cit., pp. 322 ss. e *passim*.

sua retorica, tramite l'assunzione meccanica di una norma e la reiterazione dell'identico.

In questa invettiva prometeica del bretone la sola libertà possibile scaturiva dalla necessità, dal prorompere degli impulsi, nelle forme psico-fisiche dell'«*organisation*». Solo nell'imperio coercitivo dei sensi si definiva la fisionomia dell'autonomia e della personalità. Tuttavia nel grande trionfo della *pars destruens* sembrava venir meno quella *construens*. L'"anarchia" di La Mettrie non contemplava, in termini politici, il problema del rapporto tra individuo e società, la questione della interazione umana e dialettica tra simili. Il nuovo *philosophe* rimaneva un individualista, il suo messaggio, come si è ricordato restava «esoterico». Ciò nonostante, con tutto il suo coraggio, il distruttore di mondi affermava provocatoriamente che se la scelta fosse stata consapevole «La sporcizia e l'infamia siano il tuo retaggio: ti ci puoi voltolare dentro, come i porci, e sarai felice come loro»<sup>286</sup>.

#### *Il «Poème sur la loi naturelle» e le aporie dei Lumi*

Voltaire di fronte alle tesi di La Mettrie si era ritrovato inorridito e sgomento. L'estremismo del bretone andava contrastato: bisognava impedire la dissoluzione della concezione tradizionale dell'etica, della legge, della stessa idea di stato. Perciò era giunta l'ora di incrociare il ferro tanto contro il particolarismo confessionale, quanto nei confronti del forse ancor più pericoloso nichilismo ateo. Urgeva riproporre la sacra fondatezza dei principi riposti nella morale universale e nel diritto naturale, principi eternamente impressi nell'armonia geometrica della natura ed intrinseci nell'animo di colui in grado di dimostrarsi giusto e saggio in ogni tempo e in ogni spazio. Si preannunciava il compito del *Poème sur la loi naturelle* e di *Sémiramis*.

P. Casini, nelle sue pagine dedicate a Voltaire ormai molti anni fa, identificava proprio nel 1748, in una aggiunta alla *Metafisica di Newton* (1740) una fase di svolta nel pensiero del *philosophe* che ormai si era orientato risoluto in favore del sistema «della fatalità universale». L'indirizzo era ribadito ancora nelle opere a cavallo tra gli anni Sessanta e Settanta. Il patriarca dei Lumi, dalla «cauta nozione» della «libertà di Locke», maturata alla fine degli anni Venti, in seguito al celebre viaggio-esilio al di là della Manica, si era dunque convertito al «determinismo teologico». Era la conclusione fideistica di un «travagliato umanesimo»<sup>287</sup>. Nella fede erano risolte le contraddizioni della ragione.

---

<sup>286</sup> Ivi p. 357.

<sup>287</sup> P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo*, cit., p. 253.

Infatti nel 1727, in Inghilterra, il giovane Voltaire allora poco più che trentenne, aveva fatta sua la concezione della religione naturale, intesa come norma *immutabile* «scritta nel cuore» mutuandola dai liberi pensatori inglesi, tramite il filtro di S. Clarke. Questi, un deista moderato incline al cristianesimo, intendeva utilizzare - come poi si orienterà lo stesso Voltaire - la nuova scienza e il metodo sperimentale per dimostrare la concezione metafisica dell'universo e per contrastare le derive materialistiche e atee. Tuttavia Clarke (e Voltaire) identificando la legge naturale con la legge morale scopriva la dimensione libera della coscienza: l'etica diveniva il risultato della responsabilità individuale, il male e la colpa, più che essere connaturati all'uomo, derivano dalla incapacità dell'individuo di compiere scelte consapevoli e coerenti<sup>288</sup>. La conquista della "verità" religiosa diveniva la conseguenza di uno sforzo razionale e morale, non l'assunzione meccanica e fideistica di una verità già fatta<sup>289</sup>. Anche la lezione di Locke aveva consentito a Voltaire di scoprire l'uso empirico della ragione: la dimensione religiosa perdeva la sua natura trascendente per attualizzarsi in una funzione finalistica umana. Ragione e religione da verità originarie si trasformavano in forze attive e perfetibili, adeguate ai bisogni, ai tempi, alle circostanze<sup>290</sup>.

Ciò nonostante nel saggio *Sul deismo* - pubblicato da Voltaire a distanza di pochi anni dal suo incontro con la nuova filosofia - uno scritto apparso nel 1742 e poi riedito nel 1751 con nuovo titolo *Discours sur le théisme*, emergeva l'oscillazione tra libertà e autorità che costituisce, a nostro parere, l'elemento caratterizzante dei due scritti del 1748-1751 qui presi in esame (*Sémiramis; Poème*)<sup>291</sup>. Nell'opuscolo, commenta l'autore, Dio rende gli uomini liberi, dotati di ragione, responsabili nella scelta del bene e del male, capaci di emanciparsi sul piano morale e tuttavia lo scritto conclude: «la morale è in ogni dove la medesima perché proviene da Dio»<sup>292</sup>.

Analogamente nel *Poème* del 1751 il principio della responsabilità individuale continuava a rimanere soffocato da una realtà superiore che lo conteneva e lo rendeva indotto. Ma si delineava tuttavia un fenomeno complesso e articolato per il quale la sfera dell'io pur essendo predeterminata su assunti razionali, continuava ad essere percepita come una esperienza interiorizzata,

---

<sup>288</sup> Sul carattere intenzionale dell'esperienza religiosa in Clarke che a suo modo mostra «una certa affinità rispetto alla ragion pratica kantiana» vedi G. Lorzio, *Postfazione* in S. Clarke, *Discorso sugli obblighi immutabili della religione naturale e sulla verità e la certezza della rivelazione cristiana*, a cura di A. Sabetta, Edizioni Studium, Roma 2021, p. 325.

<sup>289</sup> P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo*, cit., pp. 84-96.

<sup>290</sup> Ivi, pp. 51-162.

<sup>291</sup> *Sul deismo*, in Voltaire, *Scritti filosofici*, a cura di P. Serini, Laterza, Bari 1972, v. I. pp. 255 ss.

<sup>292</sup> Ivi, pp. 258-259.

storicamente determinata nel suo divenire<sup>293</sup>. In sintesi nell'opera si scontravano, con la loro uguale validità sistemica, due concezioni, se si vuole due ragionamenti tra loro contrari. In questo dubbio, nel quale si sintetizza "l'aporia" dei Lumi, si colloca il *Poème* e, come vedremo, la stessa *Sémiramis*.

Pertanto per un verso nel *Poème* i principi universali, ridotti a precetti morali, tendono ormai a corrispondere ai bisogni dell'esistenza. Se attraverso i rimorsi l'uomo recepisce la legge, attraverso i rimorsi l'uomo giudica sé stesso<sup>294</sup>. Ma, per l'altro invece, nel testo riaffiora con altrettanta forza la memoria del *circulus virtualis* neoplatonico<sup>295</sup>. Entro questo quadro composito l'uomo di Voltaire sviluppava, con l'esercizio della vita, un percorso personale di progressiva conquista della ragione e della virtù<sup>296</sup>. Un itinerario che tuttavia, come si è accennato, finiva nonostante tutto per interiorizzare i valori e i principi adattandoli ai bisogni e alle esigenze concrete del tempo.

È questo il senso, in particolare, che emerge nella *Terza parte* del *Poème*. In essa l'autore, ormai delineato l'ambito teorico del suo discorso, rievocava il clima d'intolleranza religiosa che per «due secoli» aveva segnato la storia dell'Europa

---

<sup>293</sup> «Se Dio non è in noi non è mai esistito. [...] Scartiamo questi romanzi che si chiamano sistemi; E per elevarci scendiamo in noi stessi» «[...] Il cielo fece la virtù; l'uomo ne fece la maschera. Egli può ricoprirla d'impostura e d'errore, ma non può sfigurarla il suo giudice è nel suo cuore [...] l'uomo è un oscuro enigma [...] avremo noi nei nostri deboli cervelli l'audacia di aggiungere nostri decreti a queste leggi immortali? È in noi fantasmi di un momento [...] la facoltà di metterci al lato del signore del tuono e di dare come dei ordini alla terra?» Voltaire *Poema sulla legge naturale*, cit., *Esordio, Prima parte, Seconda parte*, pp. 55, 61, 69.

<sup>294</sup> Se solo la «legge terribile e universale» fa «argine al delitto» il «parricida, il calunniatore» non possono riconoscersi tali nel fondo della coscienza («nel fondo del proprio cuore»). Se il cielo forgia la «virtù» e l'uomo ne riproduce la «maschera» tuttavia esso «non può sfigurarla» perché «il suo giudice è nel suo cuore». Alessandro Magno, come Semiramide, «vergognoso, disperato per un attimo di furia» «da solo si giudicò indegno della vita». Voltaire *Poema sulla legge naturale*, cit., *Prima parte*, pp. 59-61. Il principio, sostanzialmente invariato, ritorna a distanza di circa dieci anni in *Olympie*, la tragedia redatta nel 1762, mentre l'illuminista si apprestava alla stesura del *Trattato sulla tolleranza*. Nello sviluppo scenico si legge: «Dio fece del pentirsi la virtù dei mortali». *Olimpia. Tragedia del sig. di Voltaire tradotta in versi italiani e recitata nel teatro di San Salvatore il Carnevale dell'anno 1768*. In Venezia. Nella stamperia di Carlo Palese, Atto II, 2.

<sup>295</sup> Le creature sublunari, «curve sotto il peso dei mali», recano in sé, nell'incalzare successivo del testo, la «divina fiaccola» che dall'alto promana e ricongiunge all'Essere Supremo, ultimo fine del cammino umano. L'evocazione della faticosa ascesa mistica alla verità indubbiamente pervade un testo segnato dalla cultura dei Lumi. Non si può non ricordare comunque che già nel primo Cinquecento quell'«ascesa» aveva significato per Michelangelo una sofferta «redenzione» di sé stesso, una riappropriazione del suo io, che inevitabilmente comportava, già allora, una laicizzazione dell'esperienza religiosa. G.C. Argan, *Michelangelo architetto*, Garzanti, Milano 1990; Sul movimento neoplatonico nel Rinascimento italiano vedi, E. Panofsky, *Studi di iconologia. I temi umanistici nell'arte Rinascimento*, Einaudi, Torino 1975, pp. 184-235.

<sup>296</sup> Voltaire *Poema sulla legge naturale*, cit., *Seconda parte*, pp. 67-69.

moderna: «Perché mai questo pietoso furore?»<sup>297</sup>. I principi del diritto naturale mutuati dalla cristiana *caritas* si attualizzavano in una prospettiva congiunturale e in una funzione finalistica umana. Voltaire scopriva il “male del vivere” e finiva per prendere atto che in questa vita, «sempre da noi maledetta e sempre così cara», di fatto «non esiste la virtù». Affiorava nel testo la grande disputa sulla giustificazione della Provvidenza e sull’origine del male che per cinquanta anni divise allora teologi e filosofi. Voltaire scorgeva «gli uomini come forzati [che] lottano accaniti l’un l’altro con i ferri con cui sono incatenati». Si levava nel *Poème*, con l’auspicio di solidarietà, un grido, a suo modo, di emancipazione e di riscatto: «aiutiamoci l’un l’altro a portare i nostri fardelli, cerchiamo almeno di vivere tra fratelli»<sup>298</sup>.

In questi versi può scorgersi un desolato “pronostico” sulla possibile eclissi della *raison* pur nella sua ancora conclamata certezza. Insorge così, nell’autore, un nuovo pensiero circa le «magnifiche sorti e progressive». Infatti se - come ora sembra - le vicende della natura e della civiltà non appaiono più preordinate nel loro sviluppo mostrandosi, invece, imprevedibili e irreversibili, allora l’uomo può inserirsi in questo processo e tentare di modificarlo. Manifestare la sua libera iniziativa: la vita e la storia sembrano così poter essere intese come «progetto» più che come «destino»<sup>299</sup>. Si reputa possibile dunque cogliere nel *Poème* volterriano i prodromi di una concezione rettilinea e dinamica del progresso: un fenomeno senza «caduta» e «decadenza». Una concezione che F. Venturi identificherà in termini consapevoli, pur non privi anch’essi di contraddizioni, nell’opera di N.A. Boulanger, i cui testi vennero redatti dopo il 1755, e pubblicati postumi tra 1761 e 1766, in seguito alla scomparsa del giovane scienziato allora solo trentasettenne, celebrato nel ricordo di D. Diderot. Si trattava di pensieri che allora iniziavano a circolare<sup>300</sup>.

---

<sup>297</sup> I versi evocavano, in una molteplicità di espressioni efficaci e espressivamente risolte, «l’inquisitore col crocifisso in mano» che «manda al rogo il suo prossimo», e «il popolo» «toccato dalla Grazia» che «danza intorno al rogo», mentre ovunque con «santa ebbrezza» si grida «muori empio o pensa come me». Voltaire *Poema sulla legge naturale*, cit., Terza parte, pp. 71-73.

<sup>298</sup> ««igli dello stesso Dio, cerchiamo almeno di vivere da fratelli; Aiutiamoci l’un con l’altro a portare i nostri fardelli; [...] Nessuno di noi è vissuto senza conoscere le lacrime. [...] Non avveleniamo la dolcezza che ci rimane. Mi pare di vedere in una funesta prigione, dei forzati, I quali, potendo darsi aiuto, lottano, accaniti l’uno Contro l’altro, con i ferri con cui sono incatenati». Ivi, Terza parte, p. 77.

<sup>299</sup> G.C. Argan, *Progetto e destino*, Il Saggiatore, Milano 1965.

<sup>300</sup> F. Venturi, *L’antichità svelata e l’idea di progresso in N. A. Boulanger*, Laterza, Bari 1947; G. Sasso, *Tramonto di un mito. L’idea di «progresso» tra Ottocento e Novecento*, Il Mulino, Bologna 1984, pp. 171-257.

La «*Sémiramis*» di Voltaire tra Shakespeare e Corneille

Come si è osservato la *Sémiramis* di Voltaire si inseriva nell'alveo della interpretazione tradizionale del mito. Con una certa stanchezza la tragedia riproponeva, senza apparente contrasto, il modello consolidato della "leggenda nera". Ciò nonostante l'illuminista introduceva a sorpresa, nell'antico tracciato della *fabula*, il tema inedito del rimorso di Semiramide determinando, nell'ambito del contenitore narrativo in oggetto, una svolta quantomeno letteraria<sup>301</sup>. Tuttavia sappiamo che si trattava, almeno secondo le intenzioni dichiarate dall'autore nella *Premessa* al testo della tragedia, di «rimorsi» suscitati dal «Dio vendicatore» in funzione di «castighi», o sollecitati da «spiriti» e «ombre» che popolavano ormai la scena in omaggio al teatro inglese tardo cinquecentesco e shakespeariano in particolare. Pertanto il tema del rimorso si sarebbe risolto in una esperienza indotta, del tutto estranea al profilo psicologico di Semiramide o invece sarebbe scaturito da una esperienza interiorizzata in armonia con i convincimenti della filosofia empirica inglese che, almeno in una certa misura, ancora si manifestavano nel pensiero di Voltaire rendendo così possibile l'ipotesi di una autonoma e personale redenzione della regina?

In quest'ultima direzione sembrerebbe spingersi l'illuminista francese in seguito all'incontro che ebbe ancor giovane con il teatro di Shakespeare. Tuttavia quell'incontro, che discutiamo in questo paragrafo, documenta - come sempre - gli entusiasmi, le resistenze e i turbamenti vissuti dal signore di Ferney nei confronti di una nuova esperienza culturale. Pertanto in senso molto schematico può dirsi che anche la lezione di Shakespeare per un verso spingeva l'*homme de lettres* a conquistare una soggettiva dimensione etica ed estetica e, per l'altro, lo riconduceva verso l'obbedienza a leggi e norme prescritte.

È utile tener presente che il tema centrale svolto in di *Sémiramis* era stato affrontato nei primissimi anni del Seicento da Shakespeare in *Macbeth*, una tragedia che Voltaire, come si ricorderà poi in un cenno, vide rappresentata a Londra alla fine degli anni Venti. "Lady Macbeth", come "*Sémiramis*" nella *pièce* di Voltaire, infranta gravemente la legge, oppressa dal senso di colpa, si aggirava nella notte, afflitta da un analogo male oscuro. L'eroina di Shakespeare strofinandosi continuamente le mani, come nell'atto di mondarle esclamava: «What, will these hands ne'er be clean? No more o' that».<sup>302</sup> Già da tempo dunque affiorava o iniziava a manifestarsi sulle scene la dimensione dei sentimenti. Si trattava di un tema emerso, in una certa misura, anche nelle opere letterarie francesi di metà del Seicento centrate sulla figura di Semiramide. Nel 1643, ad esempio, ne *La Prazimène*, un romanzo di Le Mairie (un autore del quale

<sup>301</sup> Vedi C. Questa, *Semiramide redenta*, cit., pp. 116 ss.

<sup>302</sup> W. Shakespeare, *Macbeth*, a cura di P. Bertinetti, Mondadori, Milano 2024, p. 159 (Atto V, 1).

oggi si ignora persino il nome di battesimo), la figura della regina assira rivelava, sia pure a suo modo, uno spessore individuale e psicologico. Nelle pagine dell'opera l'assira mostrava affetto per il padre, soffriva nell'assedio di Ascalona e partecipava al pianto delle donne dei vinti<sup>303</sup>.

Nella *Introduzione* alla *Sémiramis*, Voltaire, aveva suggerito al lettore la fonte d'ispirazione della sua nuova tragedia nell'*Amleto* di Shakespeare. Nell'occasione tuttavia il Patriarca non esplicitava le ragioni culturali e psicologiche della scelta limitandosi a rilevarne gli esiti negli aspetti formali e stilistici<sup>304</sup>. Esiti peraltro ricostruiti con grande attenzione in recenti contributi a riguardo<sup>305</sup>.

Tuttavia l'illuminista si era già pronunciato in modo più esplicito nelle *Lettere filosofiche* - (*Lettres philosophiques* o *Lettres anglaises*) - apparse in inglese nel 1733 e poi rielaborate e redatte, com'è noto, in francese nel 1734. In particolare nella diciottesima d'esse, a tema *Sulla tragedia*, Voltaire identificava esplicitamente nel quesito esistenziale di Amleto: «to be or non to be, that is the question»<sup>306</sup> le ragioni profonde della sua scelta<sup>307</sup>. Percepiva un cono "d'ombra", situato negli abissi della coscienza, un'area inesplorata, e forse inesplorabile, probabilmente sconosciuta anche al più grande tra i poeti. Sempre in questa *Lettera* Voltaire, invitava i futuri traduttori di Shakespeare ad abbandonare i vizi formali, per penetrare l'intelligenza del testo: «la lettera uccide, lo spirito vivifica»<sup>308</sup>.

Voltaire ebbe modo di conoscere i testi di Shakespeare, anche in questo caso, in occasione del viaggio-esilio<sup>309</sup>, compiuto per sua libera scelta in Inghilterra, tra il maggio 1726 e il novembre 1728. A Londra, in quella grande città, che parve all'illuminista assai più popolosa e forse addirittura più vivace della sua Parigi, che tuttavia rimaneva per il giovane esule, il cuore dell'Europa dei Lumi, entrò a contatto con un giornalismo «moderno» e «sconosciuto», «familiarizzò» con la filosofia di Bacone, Locke e Newton, frequentò Pope e Swift, e poté assistere al "Drury Lane" alla messa in scena di *Amleto*, *Otello*, *Macbeth*,

<sup>303</sup> *La Prazimène*, A Paris chez Antoine de Sommaville, en le Galerie des Merciers, 1643, pp. 311, 341. Sull'opera vedi M. Scandola, *La madre assira*, cit., pp. 129 ss.

<sup>304</sup> *Dissertazione sopra la tragedia antica e moderna*, cit., pp. 25 ss.

<sup>305</sup> M. Fazio ha ricostruito l'influenza di Shakespeare nel teatro di Voltaire mettendo in risalto, ad esempio, come molte scene e situazioni della nostra *Sémiramis* erano tratte «in modo evidente» dal drammaturgo inglese: «nella tragedia la regina babilonese istiga l'amante Assur a uccidere il marito Nino. Nel terzo atto compare l'ombra di Nino che chiede vendetta a suo figlio Arsace. Il modello è *Amleto* che Voltaire aveva visto a Londra e da cui era stato colpito per il colpo di scena dell'apparizione del fantasma del padre da lui già imitato in *Eriphyle*. [...] Voltaire sembra sfruttare una nascente moda shakespeareana [...]». M. Fazio, *Voltaire contro Shakespeare*, cit., p. 57.

<sup>306</sup> W. Shakespeare, *Amleto*, a cura di P. Bertinelli, Einaudi, Torino 2019, p. 175 (Atto III, 1).

<sup>307</sup> Voltaire, *Lettere filosofiche*, a cura di R. Campi, Rusconi, Milano 2016, p. 80.

<sup>308</sup> Ivi, p. 81.

<sup>309</sup> P. Alatri, *Introduzione a Voltaire*, cit., pp. 19-21.

*Giulio Cesare e Riccardo III*<sup>310</sup>. Voltaire sarebbe ritornato in patria con un rinnovato spirito «laico», «tollerante» e «attivo» e, grazie all'incontro con la filosofia empirica, avrebbe elaborato, non senza contraddizioni, come si è accennato, i fermenti più rilevanti che ispirarono il suo pensiero<sup>311</sup>. Sul piano letterario è stato osservato che la scoperta di Shakespeare, introdotto di fatto dallo stesso Voltaire in Francia, costituì per l'Europa continentale d'allora il «risveglio della coscienza», contribuendo a inaugurare la modernità, ponendo fine alla tradizione classicista e all'egemonia culturale francese<sup>312</sup>.

Anche quell'incontro letterario segnò dunque in modo indelebile la biografia umana e intellettuale del giovane illuminista provocando una esperienza di fascinazione e di repulsione che trovò poi la sua piena manifestazione, per ciò che più ci riguarda, nella scrittura della *Sémiramis*. Il teatro di Shakespeare costituì per il Patriarca la scoperta della sovversione violenta delle regole, la percezione dell'universo irrazionale e sentimentale. Gli consentì di stabilire un rapporto con tutto ciò che la sua cultura aveva relegato nella dimensione del «mostruoso» e del «barbarico»<sup>313</sup>. Ovvero gli permise di intuire, in quelle stesse categorie («il mostruoso», «il barbarico»), ciò che di lì a trent'anni l'estetica kantiana avrebbe definito teoricamente nell'idea del sublime<sup>314</sup>.

La comparazione tra le due letterature: «un poeta inglese è un uomo libero che assoggetta la sua lingua al suo genio, il francese è uno schiavo della rima»<sup>315</sup> portava emotivamente Voltaire a distinguere tra due modelli estetici irriducibili. Il primo, quello francese, inteso come passiva contemplazione di forme perfette

<sup>310</sup> M. Martinez, *Les Théâtres à Londres pendant la saison 1726-1727 et 1727-1728*, in «Revue Voltaire», 15 (2015), pp. 171-187.

<sup>311</sup> P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo*, cit., pp. 240-263.

<sup>312</sup> G. Steiner, *Morte della tragedia*, cit., p. 112. M. Fazio, *Voltaire contro Shakespeare*, cit.

<sup>313</sup> Tanto può leggersi nel *Discours sur la tragédie à Milord Bolingbroke* premesso al testo del *Brutus*, la cui stesura era stata conclusa nel 1729 e la cui prima rappresentazione si era tenuta nel 1730: «Il teatro sia tragico, sia comico è la pittura vivente delle passioni umane» [...] [e deve] «intenerire quando è toccante [...] [far] versar lacrime [sino a raggiungere] l'anima più volgare». *Brutus* in *Raccolta compiuta delle tragedie del Sig. di Voltaire trasportate in versi italiani*. In Venezia 1791. Presso Giuseppe Orlandelli per la ditta del fu Francesco Niccolò Pezzana. Con approvazione e privilegio, v. I, pp. 241, 262, 267. Per la datazione P. Alatri, *Introduzione a Voltaire*, pp. 21-31. Il *Brutus*, steso in abbozzo (nel suo primo atto) in Inghilterra e poi perfezionato e concluso a Parigi, ispirato al *Giulio Cesare* di Shakespeare, tra i soggetti più apprezzati dal suo autore, non riscosse molto successo divenendo invece una delle opere predilette del teatro rivoluzionario: «[...] sul teatro di Francia fu la meno applaudita di tutte le altre del nostro Autore. Non fu essa recitata che sedici volte ed è quella che si è tradotta in più lingue [...]». *Brutus* in *Raccolta*, cit., v. I, *Avvertimento*, p. 3. Sulla genesi e sulla fortuna del *Brutus*, M. Fazio, *Voltaire contro Shakespeare*, cit., pp. 23 ss.

<sup>314</sup> E. Kant, *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime*, a cura di G. Morpurgo, Fabbri, Milano 1998.

<sup>315</sup> *Discours sur la tragédie à Milord Bolingbroke*, cit., p. 241.

e armoniche riproducibili in forma imperfetta mediante un canone imitativo risolto in regole (l'idea kantiana del bello)<sup>316</sup>. Il secondo, corrispondente alla poetica di Shakespeare - coincidente per Voltaire con lo sgomento di fronte all'irrazionale - considerato come momento dinamico di libera creazione individuale (l'idea kantiana del sublime). Una reazione soggettiva dell'animo innanzi a uno spettacolo di smisurata grandezza e potenza. Un atto che, superando l'armonia e il finito, approda a una realtà non misurabile, infinita, quella libera della mente e della coscienza. Sicché lo slancio incoercibile della ragione che nella *Critica della ragion pura* si avventa oltre i limiti prescritti è lo stesso slancio dell'animo verso l'infinito in una prospettiva morale e estetica<sup>317</sup>.

Per una sorta di paradosso retorico le metafore suggerite a riguardo dai due protagonisti della cultura settecentesca sui quali qui brevemente ci soffermiamo (Voltaire, Kant) si sovrapponevano sin quasi a confondersi l'una nell'altra. Si legge infatti nelle *Osservazioni sul sentimento del bello e del sublime* redatte da Kant nel 1764:

Alte querce e solitarie ombre nei boschi sacri sono sublimi, aiuole di fiori, bassi cespugli e alberi tagliati a figura sono belli. Il sublime si manifesta nella quiete e nel silenzio d'una sera d'estate" allorché "la luce tremante delle stelle attraversa le ombre della notte e la luna solitaria appare all'orizzonte<sup>318</sup>.

Così scriveva invece il signore di Ferney nelle sue *Lettere filosofiche* del 1733-1734:

[...] I mostri brillanti di Shakespeare piacciono mille volte di più che la moderna saggezza. Il genio poetico degli inglesi somiglia, finora, a un albero dal fogliame denso e disordinato piantato dalla natura, che getta casualmente mille rami e che cresce irregolarmente con forza. Muore se volete forzare la sua natura e lo tagliate come un albero dei giardini di Marly<sup>319</sup>.

Anche Voltaire dunque, non diversamente da Kant, pur incapace di una definizione teorica, provava una insopprimibile attrazione verso ciò che il filosofo tedesco definirà il sublime. Una istanza percepita da Voltaire soprattutto nelle forme e nelle suggestioni del teatro di Shakespeare. Una esperienza verso la quale l'illuminista francese era attratto in modo magnetico, come peraltro aveva ripetutamente dichiarato.

Tuttavia l'*homme de lettres* intuì il valore produttivo e creativo della mente come atto fondante dell'esperienza artistica, a differenza di Kant, non osava avventurarsi al di là dei limiti prescritti. Rimaneva radicato, per dirlo con la terminologia del filosofo tedesco, nella dimensione del bello. Osava ma non riusciva, ripiegando nelle antiche certezze. Si attestava e traeva conforto

---

<sup>316</sup> Vedi E. Kant, *Osservazioni*, cit.

<sup>317</sup> E. Kant, *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari, 1959, p. 238.

<sup>318</sup> E. Kant, *Osservazioni*, cit., p. 81.

<sup>319</sup> Voltaire, *Lettere filosofiche*, cit., pp. 78-83 (XVIII).

nell'imitazione di un canone, il riflesso del bello ideale grazie al quale scorgeva la perfezione divina. Anche se qualche tentazione restava<sup>320</sup>, s'imponeva comunque l'ossessione delle regole:

È giusto difendere le antiche leggi, non perché sono antiche ma perché sono buone e necessarie. [...] La sola natura ha indicato questo precetto che deve essere come essa immutabile. [...] Tutte le nazioni comincian a riguardare come barbari quei tempi in cui questa pratica era ignorata dai geni più vasti come Lope de Vega e Shakespeare<sup>321</sup>.

Questo giudizio formulato dal giovane *homme de lettres* ventiquattrenne nella *Préface a Oedipe*<sup>322</sup> - la sua prima tragedia filosofica rappresentata nel novembre 1718, nella quale si scagliava contro il dio dei giansenisti - era sostanzialmente confermato, sia pure indirettamente, nella già ricordata *Introduzione al Brutus* e poi ribadito in modo costante nel corso degli anni (1760-1778) della cosiddetta «rivalità» con Shakespeare. Si trattava in quest'ultimo caso di una irriducibilità determinata, è stato osservato, da questioni e interessi di carattere politico generale<sup>323</sup>.

In sostanza scoperto nelle *Lettres philosophiques* «il genio poetico» come «l'albero» dai «mille rami» «irregolari e disordinati» che «muore» se potato, Voltaire trapiantava nel suo teatro «l'albero» geometrizzante «dei giardini di Marly». La fascinazione, come si è ricordato, scadeva in repulsione: di qui il rapporto d'incontro-scontro con Shakespeare risolto nel tentativo stilistico di armonizzare il diverso da sé all'interno della propria cultura. La naturalezza delle forme doveva ricomporsi nell'ordinata validità dei principi. Il *philosophe* non del tutto ignaro di una sua personale sconfitta (mai avrebbe proclamato Corneille superiore a Shakesperare)<sup>324</sup>, risolveva la questione adeguandosi alle tradizionali certezze di una precettistica formale.

In termini pratici *l'homme de lettres* - valgano solo un paio di esempi a riguardo - ne *La mort de César* pur ispirandosi al *Giulio Cesare* di Shakespeare non osava mettere in scena il «barbarico» assassinio del tiranno ma si limitava, in ossequio alla norma, ad “annunciarlo” al pubblico mostrando sul palco la

---

<sup>320</sup> «In Francia [...] temiamo l'azzardo di rappresentare sulla scena teatrale spettacoli nuovi. [...] Gli inglesi hanno rappresentato spettacoli spaventosi volendo rappresentare dei terribili, noi altri francesi [...] ci siamo trattiene troppo [...] e talora non arriviamo nemmeno al tragico, nel timore di oltrepassarne i limiti». *Ragionamenti sopra la tragedia a Mylord Bolingbrooke*, cit., pp. 261 ss.

<sup>321</sup> *Prefazione a Edipo. Tragedia*, in *Raccolta compiuta delle tragedie del Sig. di Voltaire*, cit., v. I, pp. 29-30.

<sup>322</sup> *Oedipe. Tragédie. Pour Monsieur de Voltaire*, A Paris, chez P. Ribou, P. Huet et A. V. Coustelier, 1719.

<sup>323</sup> M. Fazio, *Voltaire contro Shakespeare*, cit., pp. 83-162.

<sup>324</sup> Ivi, *passim*.

salma<sup>325</sup>. In *Sémiramis* - ricorda G.E. Lessing nella sua *Drammaturgia d'Amburgo* - l'ossessione delle regole s'imponeva ancora al penitente trasgressore. Voltaire aveva sfidato le norme ancora una volta. Reintroduceva dopo il fallimento di *Eriphyle* lo spettro sul palco. Ma lo faceva apparire nel giudizio di G.E. Lessing come:

un semplice attore travestito [...] che non sarebbe buono neppure come spauracchio per i bambini [...] [che entrava in scena] alla luce del giorno, in mezzo all'assemblea dei rappresentanti del regno [...] che non ha nulla di ciò che rappresenta [...] e tutte le circostanze che accompagnano la sua comparsa disturbano l'illusione e tradiscono il frutto di un poeta senza calore, che vorrebbe suscitare in noi l'illusione e il terrore, senza però sapere da dove cominciare<sup>326</sup>.

Comunque sia anche il "divino" Lessing, non diversamente da Voltaire, pur promotore di un teatro «così ribelle alle regole aristoteliche» fautore di un'arte «mutevole, dialettica, storicamente determinata»<sup>327</sup> concludeva la sua *Drammaturgia d'Amburgo*, nell'aprile 1768, con una professione di fede radicata nell'aristotelismo:

L'essenza della poesia drammatica dipende dal fatto che io la giudico esattamente in base ai principi di Aristotele il quale li dedusse dagli innumerevoli capolavori del teatro greco. [...] Nel frattempo non esito a dichiarare, a costo di essere preso a sberleffi in questa nostra epoca dei Lumi che io la considero [la *Poetica* di Aristotele] un'opera infallibile al pari degli *Elementi* di Euclide. [...] Soprattutto per la tragedia [...] mi sento in grado di dimostrare incontrovertibilmente come non sia possibile allontanarsi di un sol passo dalla norma aristotelica, senza che quella si allontani altrettanto dalla sua perfezione<sup>328</sup>.

Le questioni di forma si intrecciavano dunque con quelle di contenuto e le spinte della nuova sensibilità investivano anche il repertorio tragico che, per una tradizione risalente a Aristotele, era per eccellenza il genere d'espressione nella società aristocratica. Il vento della novità rischiava di pregiudicare la tenuta di un mondo, di frantumare un patrimonio di valori. Rischiava cioè di sovvertire l'ordine geometrico che regolava le strutture e le forme del pensiero e del discorso.

Si prefigurava in superficie, sul terreno degli atti coscienti e volontari, la grande battaglia tra codici espressivi. La questione diveniva a suo modo tecnica e di metodo, investiva i criteri di regola e stile. Infatti come conciliare la poetica di Shakespeare - introdotta da Voltaire in Francia - con i precetti di Boileau,

---

<sup>325</sup> *La morte di Cesare*, in *Raccolta compiuta delle tragedie del Sig. di Voltaire trasportate in versi italiani* cit., "Si porti sulla scena il corpo di Cesare", Atto III, 8.

<sup>326</sup> G.E. Lessing, *Drammaturgia d'Amburgo*, a di cura di P. Chiarini, Bulzoni, Roma 1975, p. 62.

<sup>327</sup> P. Chiarini, *Introduzione*, in G.E. Lessing, *Drammaturgia d'Amburgo*, cit.; G. Lukács, *Saggi sul realismo*, Einaudi, Torino 1960, pp. 159-160; G. Della Volpe, *Per una lettura critica della Drammaturgia d'Amburgo di Lessing*, in «Arena», III (1955), pp. 50 ss.

<sup>328</sup> G.E. Lessing, *Drammaturgia d'Amburgo*, cit., pp. 432-433.

principi peraltro già piegati per favorire la poetica eroica e psicologica di Corneille e di Racine<sup>329</sup>? E come armonizzare misura e dismisura, ordine e disordine, Aristotele e Macpherson, un autore quest'ultimo diffuso ad esempio nel nostro paese proprio grazie alle traduzioni del già ricordato Melchiorre Cesarotti<sup>330</sup>? Erano questi verosimilmente i reali e angosciosi interrogativi più o meno sotto traccia, che dividevano e laceravano, tra volere e disvolere, una intera generazione. Di qui l'iniziativa volta a contenere la riflessione illuministica, le forme e i metodi della poetica, le spinte e i fermenti della società e del gusto, entro l'argine del sistema aristotelico, pur ormai sottoposto a reale pressione. A eroderlo soltanto non a frantumarlo.

Infatti anche gli studi compiuti nel nostro paese sui diversi progetti finalizzati alla riforma del teatro tragico, nell'età che qui discutiamo, hanno rivelato un quadro variegato e contraddittorio. Il vasto e polemico dibattito che coinvolse ad esempio i letterati italiani più autorevoli del tempo testimonia la sostanziale tenuta - nell'ambito della tradizione letteraria tardo settecentesca - del sistema aristotelico, solo la sua graduale erosione<sup>331</sup>.

#### «*Sémiramis*» e la tentazione del rimorso

Tracciato così in sintesi il quadro degli elementi problematici e strutturali che concorrono alla genesi della *Sémiramis* volterrana è ora possibile ripercorrere il disegno dell'opera al fine di poter valorizzare l'interpretazione personale del Patriarca dei Lumi di quell'antichissimo mito letterario. La regina assira, con la sua colpa, nella quale affioravano, anche nella rappresentazione di Voltaire, gli echi della letteratura cristiana dei primi secoli, continuava a costituire il soggetto di riferimento dell'intreccio narrativo. Le altre figure poste in scena erano caratterizzate con un profilo tutto sommato sottodimensionato e di contorno, utile soprattutto per determinare lo sviluppo dell'intreccio, come può intendersi

---

<sup>329</sup> C. Delmas, *La tragédie de l'âge classique (1553-1770)*, Seuil, Paris 1994; E. Forsyth, *La Tragédie française de Jodelle à Corneille (1553-1640)*, Champion, Paris 1994; G. Forestier, *Passions tragiques et règles classiques*, PUF, Paris 2003.

<sup>330</sup> M. Cesarotti, *Le poesie di Ossian*, a cura di E. Mattioda, Salerno editrice, Roma 2000.

<sup>331</sup> M. Ariani, *Lineamenti di una teoria illuministica del teatro tragico*, in *Il teatro italiano del Settecento*, a cura di G. Guccini, Il Mulino, Bologna 1988, pp. 121-148; Id., *Drammaturgia e mitopoiesi. Antonio Conti scrittore*, Bulzoni, Roma 1977; G. Ortolani, *Appunti per una riforma del teatro nel Settecento*, in *Il teatro italiano del Settecento*, cit., pp. 75-99; A. Conti: *uno scienziato nella République des lettres*, Atti del Convegno di Studi (Padova 2007), a cura di G. Baldassarri, G. Contarini, F. Fedi, Il Polifilo, Padova 2009; E. Mattioda, *Teorie della tragedia nel Settecento*, Mucchi, Modena 1994; Id., *Appunti per una periodizzazione delle teorie della tragedia in Italia (1700-1793)*, «Annali alfieriani», 1995; M. Montanile, *Discorso sull'indole del teatro tragico antico e moderno di Gian Rinaldo Carli*, in *Il mito, il sacro e la storia nella tragedia e nella riflessione teorica sul tragico*, Atti del Convegno di Studi (Salerno 2012), introduzione e cura di R. Giulio, Liguori, Napoli 2013, pp. 313-325.

ripensando rapidamente il senso della vicenda.

Ninia l'erede al trono d'Assiria, figlio di Semiramide e del compianto Nino, restava inconsapevole - sino alla metà del terzo atto - delle sue origini reali e agiva quindi, per una parte rilevante della tragedia, ritenendosi Arsace. Era quest'ultimo un giovane eroe, un valoroso condottiero dell'esercito imperiale, vincitore di molte battaglie che, nella prima scena dell'opera, lasciava il suo campo d'armi di provincia, per recarsi nella gran città, la leggendaria Babilonia, il simbolo delle gesta e delle grandi imprese e il cuore pulsante di un impero disorganico, variopinto e sterminato. Il giovane guerriero intendeva esaudire la volontà espressa in fin di vita da colui che considerava suo padre, Fradate, anch'esso un uomo d'armi. Un dignitario amico di re Nino che, abbandonata la capitale da molti anni, s'era ritirato nella più remota provincia, in una sorta di esilio volontario, o forse per un suo timore o per un suo scopo inconfessato, in seguito alla morte violenta del re, ucciso, si diceva, da una pozione di veleno. Da quella orribile morte Fradate, grazie alla sua accortezza, era riuscito a salvare l'erede del re, il piccolo Ninia. Il bimbo dunque, chiamato opportunamente Arsace e tenuto all'oscuro di tutto, era stato cresciuto in gran segreto come un figlio dal dignitario, in un riparo discreto, nelle terre lontane dell'esilio<sup>332</sup>.

Tuttavia ormai Arsace si trovava a Babilonia recando con sé la cassetta che conteneva gli emblemi e le ultime volontà di Nino spirante scritte «con la destra tremante mentre moriva». Sempre ignaro il giovane guerriero doveva portare a compimento la sua missione: incontrarsi con il sommo sacerdote Oroe. Tutti dovevano sapere, giustizia andava fatta, così almeno auspicava Fradate, alla fine dei suoi giorni. La fisionomia di Oroe era stata studiata con ingegno da Voltaire. Rappresentava un profilo religioso privo dell'orgoglio del rango e di ogni «vana ambizione, intento nelle sole cure del tempio» e mai in quelle di «corte». «Obscur et solitaire» le «grand prêtre», un «honnête homme», costituiva verosimilmente una tra le prime caratterizzazioni positive della figura di sacerdote, delineando pertanto una evoluzione significativa nel pensiero di Voltaire<sup>333</sup>.

Il vissuto della tragedia si svolgeva dunque, sin dal suo esordio, nello scenario di templi, palazzi, colonne, sacrari. Nella atmosfera favolosa di Babilonia del IX secolo a. C., l'antichissima città posta sulle rive dell'Eufrate, una delle sette meraviglie del mondo classico, celebre per i suoi giardini pensili, sui quali, come sappiamo, Diodoro siculo si era a lungo soffermato e le cui vestigia si offrono ancora oggi alla vista, a meno di cento chilometri da Baghdad.

Arsace giunto nei pressi del sacrario di re Nino udiva smarrito gemere una

---

<sup>332</sup> *La Semiramide del signor di Voltaire trasportata in versi italiani*, cit., Atto IV, 2.

<sup>333</sup> Sul problema dei rapporti con la Chiesa cattolica, E. Di Rienzo, *Voltaire: religione, impostura, politica*, in *Voltaire: religione e politica*, a cura di L. Bianchi, A. Postigliola, Liguori, Napoli 1999, pp. 7-28.

voce che usciva «lacrimosa e tetra» dalla tomba<sup>334</sup>. Oroe gli rivelava che il lamento spettrale era la voce del re invendicato che a distanza di molti anni invocava giustizia forse contro Assur, il suo probabile omicida, un satrapo «superbo» e infido, ossequioso con i potenti e protervo con i deboli, che aveva tentato con il delitto di conquistare il trono<sup>335</sup>. Ancora in quei giorni il satrapo tramava a danno di Semiramide, la vedova del re, ascesa con la scomparsa di Nino al trono. Sobillava il popolo contro la regina e preparava la sua personale ascesa alla corona intendendo sposare la riluttante Azema<sup>336</sup>, una principessa assira di stirpe regale, peraltro già promessa sposa dello scomparso Ninia<sup>337</sup>.

Le scene successive avrebbero indicato l'insospettabile Semiramide come possibile complice di Assur e come tale corresponsabile dell'omicidio di re Nino. Anche l'orribile donna dunque, forse per brama di potere e delirio di onnipotenza, al pari del suo complice, poteva aver tentato di uccidere il marito e il figlio Ninia, ancora bimbo, per governare incontrastata a Babilonia. Voltaire riesumava così, è opportuno ribadirlo, nella sua tragedia, le tesi più radicali della letteratura cristiana delle origini.

Tuttavia, anche se così fosse stato, Semiramide poteva anche aver agito per un suo fine magnanimo e segreto. Per estendere il pur vasto impero e per imporre, a tutti, le leggi giuste e necessarie che regolano il funzionamento e l'efficienza del buon governo e rendono eccellente la condotta dello stato. Peraltro non è lecito penetrare gli orribili segreti e i vergognosi misfatti che si celano dietro le grandi imprese. E, in definitiva, il buon fine può giustificare la necessità di un atto esecrando. Pertanto l'etica e la politica non potevano essere intese come due sfere tra loro distinte e irriducibili, dovevano sovrapporsi e unificarsi nello scopo di una singola e nobile impresa.

Con un artificio retorico studiato la regina appariva per la prima volta solo nella quinta scena del primo atto. Un confidente la ricordava ancora «venerata» e «adorata» nel regno. «I numi mi hanno tolto i frutti di un matrimonio funesto. Perciò mi sono data alle cure dell'impero»<sup>338</sup>. Da tre lustri si mostrava degna di «virtù», «fatiche» e «chiare imprese». Aveva reso fecondi gli «aridi deserti», innalzato «i popoli selvaggi», unificato un «immenso e fortunato impero». Ciò nonostante ora Semiramide appariva, come Lady Macbeth di Shakespeare (vedi *supra*), «cupa», «abbattuta», «afflitta» pervasa dal senso di colpa. Perduta, errava nella «notte», nei luoghi «tenebrosi e sacri». A «passo lento», «impallidita in volto» e «tremante», presso il «cenere di Nino», tutta «inondata di pianto»,

---

<sup>334</sup> *La Semiramide del signor di Voltaire trasportata in versi italiani*, cit., Atto I, 2.

<sup>335</sup> Ivi, Atto I, 3, 4.

<sup>336</sup> Ivi, Atto II, 4, 5.

<sup>337</sup> Ivi, Atto II, 1.

<sup>338</sup> Ivi, Atto III, 1.

invocava i nomi del figlio e dello sposo, implorava i numi. O forse voleva solo «fuggir lo sdegno di qualche dio vendicatore»<sup>339</sup>.

Da più mesi uno spettro la funestava. Dalle sponde del letto una voce ignota chiamava Arsace. L'eroe valoroso, se fosse giunto, l'avrebbe punita o difesa? Era necessario convocarlo: la vita era divenuta un tormento, la gloria passata un peso. Arsace avrebbe potuto porre fine al suo smarrimento<sup>340</sup>?

Nell'incontro voluto dal dio vendicatore i due si piacquero<sup>341</sup>. Arsace avrebbe concluso il suo compito servendo, proteggendo la regina e sposando riamato la principessa Azema, già promessa sposa, è utile ricordarlo, dello scomparso Ninia<sup>342</sup>. Semiramide, invece, avrebbe proclamato innanzi al Tempio, alla presenza del sacerdote e dei dignitari, Arsace suo sposo<sup>343</sup>. L'amava, per ora nel segreto del cuore, e l'oracolo di Ammone le aveva rivelato la volontà divina che le accordava di poter scegliere il suo successore.

Nell'ora stabilita, davanti al Tempio e con gli astanti riuniti, nel bagliore tonante di un fulmine appariva l'ombra spaventosa di Nino. Lo spettro, come il dio celeste vendicatore, ancora reclamava vendetta e imponeva una vittima in sacrificio per espiare il delitto. Poi, scomparendo, indicava in Arsace il suo successore<sup>344</sup>. Sarebbe tuttavia spettato al sommo sacerdote rivelare l'arcano, racchiuso nella lettera vergata da Nino ormai in suo possesso. Il sacerdote consegnava all'eroe gli emblemi del re, la spada e la corona. Và, uccidi, cieco mortale, non hai diritto di interrogare, obbedisci, adora e taci<sup>345</sup>. Ormai tutti sapevano, e soprattutto sapevano Arsace e Semiramide. Pertanto se il giovane eroe poteva ora legittimamente sposare Azema, assurgere al trono, come desideravano i numi quale sorte invece sarebbe spettata a sua madre? Era lei, insieme ad Assur la vittima colpevole del sacrificio imposto dal dio renumeratore e vendicatore<sup>346</sup>?

Di fatto tra il quarto e il quinto atto un conflitto scava l'opera e provoca una sorta di taglio geometrico nella dinamica del testo. Nelle scene i quesiti celesti si attualizzavano in interrogativi umani, nella personale concezione dei protagonisti, nei loro sentimenti di amore, pietà, dolore. Moti grazie ai quali si costruiva - nella interazione umana - una trama affettiva, solidaristica e relazionale che trovava in sé stessa la sua legittimazione. La città dell'uomo, assurgeva alla sfera dell'autosufficienza, sottraendosi al dominio dell'Essere

---

<sup>339</sup> Ivi, Atto I, 1.

<sup>340</sup> Ivi, Atto I, 6.

<sup>341</sup> Ivi, Atto III, 4.

<sup>342</sup> Ivi, Atto II, 1.

<sup>343</sup> Ivi, Atto III, 1.

<sup>344</sup> Ivi, Atto III, 6.

<sup>345</sup> Ivi, Atto IV, 2.

<sup>346</sup> Ivi, Atto IV, 3.

Supremo.

Semiramide continuava a portare la sua croce sul calvario. Pensava che la sua colpa e la sua pena fossero eterne<sup>347</sup>. Suo figlio le ricordava che il rimorso e il pentimento le cancellano<sup>348</sup>. La regina sperimentava la procedura che insegnerà Cristo, non solo ai credenti, della espiazione del peccato, il dolore e la sofferenza necessari per liberarsi dal male. Un itinerario intenzionale, psicologico e religioso e insieme conoscitivo e morale. Solo riflettendo senza alibi e scorciatoie sulla propria condotta di vita Semiramide poteva orientarsi verso il bene, con una scelta volontaria. Ma quell'esame di coscienza produceva afflizione, dolore, senso di colpa, il costo dell'emancipazione, documentato del resto in tutta la tragedia. Il tormento della coscienza, il rimorso, non potevano essere indotti solo meccanicamente dalla prescrizione di un nume e anche se lo fossero stati innescavano quantomeno un processo personale autonomo e critico. I comandi del nume erano ormai di fatto introiettati da Semiramide.

Comunque sia, grazie al sofferto esame di coscienza l'eroina ormai redenta scampava l'orrore dell'incesto si riappropriava del suo Ninia e scopriva, con l'affetto verso di lui, il sentimento materno. Addirittura si dichiarava pronta a morire per il suo ragazzo. Dapprima chiedeva all'eroe di ucciderla ma solo dopo essere da lui - singhiozzante e a sua volta pieno di trasporto - riconosciuta come madre: «che il pianto d'una madre inondi questa mano così fatale e così cara»<sup>349</sup>. Piangiamo insieme si dicevano in conclusione entrambi. Poi Semiramide sapendo che Arsace sfidava Assur presso il sepolcro si armava disposta a sacrificarsi per il suo Ninia. Arsace all'interno del mausoleo nella penombra veniva guidato dallo spettro a colpire l'antagonista armato. Uscito al di fuori di quell'orrore trovava Semiramide esangue.

L'invettiva di Semiramide - «un mostro mi ha ucciso» - era stata già preceduta da quelle di Azema e Arsace. I poveri figli della terra si scagliavano contro i solari dei, contro l'incomprensibile legge di natura. La giovane aveva invitato l'eroe a disobbedire ai numi, alle loro ingiuste norme, a ritrovarsi nella sola reale dimensione degli affetti. E aggiungeva «questi dei amaron Nino e lo lasciaron morire? [...] scelgon talora vittime innocenti e il sangue innocente tinge le loro are»<sup>350</sup>. Arsace che non aveva voluto ascoltare la voce di Nino e del sacerdote, disobbedendo loro, al di fuori del sepolcro con la spada sguainata e impallidito tra sé mormorava «che feci dunque?» «qual vittima immolai?». «Barbari dei è vostro il mio misfatto»<sup>351</sup>.

---

<sup>347</sup> Ivi, Atto V, 1.

<sup>348</sup> Ivi, Atto IV, 4.

<sup>349</sup> *Ibidem*.

<sup>350</sup> Ivi, Atto V, 4.

<sup>351</sup> Ivi, Atto V, 7.

Non si trattava - neanche in questo caso - d'una invettiva prometeica. Oroe, il gran sacerdote esclamava con tono stentoreo: «placato è il cielo, la vendetta è compiuta» e indicava l'autentica soluzione della vicenda nel determinismo delle cause finali. Il male era punito, l'impero ritrovava un giusto re e la sua consorte per perpetuare la propria stirpe. A monito tutti i regnanti dovevano «tremare sul trono e paventare l'alta giustizia e la vendetta eterna»<sup>352</sup>.

È nota a tutti la concezione uniforme e invariabile della natura umana propria della filosofia di Voltaire e che, per questi, l'uomo non è il fine della creazione ma solo uno strumento imperfetto di un perfetto assemblaggio e che come tale resta privo di autonomia e di libertà. Di fatto per il *philosophe* la giustizia di Dio è indipendente dalle categorie umane di bene e di male e l'uomo si deve solo rassegnare alle leggi irrevocabili. Entro questo determinismo, venuto meno il criterio di responsabilità individuale, il rimorso può essere inteso solo come una esperienza indotta da un disegno predeterminato come viene ribadito anche nei *Dialogues*<sup>353</sup>.

Ne *Il filosofo ignorante* (1766) invece la legge morale è paragonata, non a caso, alla legge di gravitazione universale: «dico con Newton: *Natura est sibi consona*. La natura è sempre simile a sé. La legge di gravitazione che agisce su un astro agisce su tutti, su tutta la materia: così la legge fondamentale della morale agisce egualmente in tutte le nazioni ben conosciute»<sup>354</sup>. Valga per tutte un'ultima citazione tratta da *Bisogna prender partito ovvero il principio di azione* (1772):

L'uomo e il cane nascono loro malgrado da una madre che li ha messi al mondo suo malgrado. Tutti e due succhiano il seno materno senza sapere quel che fanno, in virtù d'un meccanismo molto complesso e delicato, di cui pochissimi uomini acquistano la cognizione. Tutti e due in capo a un certo tempo possiedono delle idee, una memoria, una volontà: il cane molto presto, l'uomo più tardi. [...] Da chi tengono essi queste facoltà se non dalla causa primordiale eterna, dal principio di azione, dal grande Essere che anima l'universa natura? [...]. Non c'è nulla che l'uomo non abbia ricevuto dall'Essere supremo. Sarebbe una strana contraddizione, una singolare assurdità che tutti gli astri, gli elementi, i vegetali, gli animali obbedissero senza posa in modo irresistibile alle leggi del grande Essere e che solo l'uomo potesse condursi da sé<sup>355</sup>.

Per tornare alla *Sémiramis* girando la medaglia e osservandone il rovescio la tragedia insegnava che i rimorsi, nonostante tutto, sono la sola virtù d'un reo dopo la colpa e che la vera debolezza è nel delitto e non nel rimorso<sup>356</sup>. Principi che trovavano la loro legittimazione nel percorso tutto umano di emancipazione

<sup>352</sup> Ivi, Atto V, 9.

<sup>353</sup> Voltaire, *Sophonisme et Adélos; Dialogues d'Evhémère*, in Id. *Dialogues et anecdotes philosophiques*, éd. R. Naves, Garnier, Paris 1955, XXXVI-XXXVII, pp. 388 ss., 396 ss.

<sup>354</sup> Voltaire, *Il filosofo ignorante*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., v. I, p. 552 (XXXVII).

<sup>355</sup> Voltaire, *Bisogna prendere partito ovvero il principio di azione*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., v. II, pp. 682-83.

<sup>356</sup> *La Semiramide del signor di Voltaire trasportata in versi italiani*, cit., Atto II, 7.

e di riscatto di Semiramide. Una idea espressa con forza che bilanciava il senso politico della polemica nei confronti dell'ateismo e del relativismo etico. Gli spettatori dunque non potevano non ricordare, insieme alla profezia di Oroe, Semiramide morente capace di ritrovare almeno nella dimensione privata la nuova dignità della propria vita: «ricordati tua madre, non volere odiare la sua memoria: o caro figlio... Oh Dio!... stringimi...io moro»<sup>357</sup>.

Sempre negli ultimi versi della *pièce*, recitati dalla eroina ormai redenta, essa lanciava dal palco un monito più sottile e penetrante rispetto alle invettive appena proferite da Arsace e Azema: «Ah, santi Numi, dunque vi son misfatti che lo sdegno vostro non perdona giammai»<sup>358</sup>? Nell'orrore verso il dio della vendetta affiorava la condanna della concezione retributivistica della pena. Sicché anche la vicenda della tragedia richiamava il grande dilemma, scorto nell'età dei Lumi, in merito al rapporto tra i delitti e le pene sul quale Cesare Beccaria si sarebbe poi a lungo interrogato, quindici anni dopo, nel 1764<sup>359</sup>. Comunque grazie a quelle comuni riflessioni di allora si metteva a nudo lo squilibrio tra la «violenza occasionale» forse «impulsiva» del delitto e la «violenza programmata, consapevole, organizzata» della pena<sup>360</sup>. Voltaire avrebbe poi svolto le sue concise intuizioni letterarie degli ultimi anni Quaranta - che qui cogliamo in un verso del quinto atto della *Sémiramis* - nella seconda metà degli anni Sessanta. In quella occasione, nel suo *Commentario intorno al libro dei delitti e delle pene* condannava la concezione retributivistica della pena, la «legge del taglione», orientandosi verso una concezione aperta al criterio di «utilità sociale»<sup>361</sup>.

Entro questo itinerario contraddittorio, «sofferto» - per dirlo con l'espressione pregnante di P. Casini - nel suo disegno predeterminato ci piace ricordare insieme all'equazione legge morale - legge di gravitazione universale de *Il filosofo ignorante* le poche righe, il periodo, che concludono il *Trattato di Metafisica* (1734), un passo premonitore che proietta Voltaire, sempre con tutte le dovute ambiguità del caso, nei «deserti incogniti» dell'autonomia morale:

Coloro che per essere onesti, avessero bisogno dell'aiuto della religione sarebbero ben da compiangere e dovrebbero essere dei mostri della società se non trovassero in sé i sentimenti necessari alla società stessa e fossero costretti a cercare altrove quel che si deve trovare nella

---

<sup>357</sup> Ivi, Atto V, 9.

<sup>358</sup> *Ibidem*.

<sup>359</sup> C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, a cura di F. Venturi, Einaudi, Torino 1994.

<sup>360</sup> L. Ferrajoli, *Diritto e ragione. Teoria del garantismo penale*, prefazione di N. Bobbio, Laterza, Roma-Bari 2004.

<sup>361</sup> Voltaire, *Commentario intorno al libro dei delitti e delle pene*, in Id., *Scritti politici*, a cura di R. Fubini, Utet, Torino 1964, p. 624. Sulla questione D. Ippolito, *Diritti e potere. Indagini sull'Illuminismo penale*, Aracne, Roma 2012, pp. 77 ss.

nostra natura<sup>362</sup>.

Anche grazie a quest'ultima considerazione, formulata nella "stagione delle speranze" del signore di Ferney, appare a nostro parere condivisibile il giudizio "ottimistico" di N. Sclippa che ha colto nel teatro di Voltaire un legame di transizione tra la tragedia classica e il dramma romantico<sup>363</sup>.

### *Tradizione e innovazione nel teatro italiano del Settecento*

Nei primi decenni del Settecento gli arcadi e in senso più in generale i letterati italiani vivevano, è peraltro noto, con insofferenza la loro età. La consideravano un'epoca di crisi, che aveva trovato il suo alimento nei valori della cultura barocca, decretando il declino dell'antico primato italiano, umanistico e rinascimentale, e consentendo il trionfo del teatro francese e del melodramma, un genere allora in via di sviluppo, ritenuto il maggior responsabile del degrado della autoctona produzione scenica: entrambi i repertori ormai imperversavano su tutti i palcoscenici della penisola. Già tra il 1702 e il 1703 L. A. Muratori redigeva, nella sua Modena, il trattato *Della perfetta poesia italiana* (pubblicato nel 1706)<sup>364</sup>, «la *summa* del 'buon gusto' arcadico del primo Settecento», un testo con un preciso disegno etico-politico e latore di un impegno «moderatamente riformatore»<sup>365</sup>.

L'invito a restaurare «l'antica dignità», e a riprendere lo spirito più autentico della tradizione era raccolto nei due primi decenni del secolo dai nostri uomini di cultura fiduciosi di poter attuare una riforma, in primo luogo, della tragedia che desse all'Italia «la palma del genere letterario più illustre». In tal modo cresceva in quegli anni la protesta grazie alle opere del bolognese P.J. Martello (1709), del maceratese G.M. Crescimbeni (1712), del cosentino G.V. Gravina (1715) e del veronese S. Maffei (1719, 1723)<sup>366</sup>. Costoro ormai pensavano

---

<sup>362</sup> Voltaire, *Trattato di Metafisica*, in Id., *Scritti filosofici*, cit., v. I. p. 195.

<sup>363</sup> N. Sclippa, *La loi du père et les droits du cœur. Essai sur les tragédies de Voltaire*, Droz, Genève 1993, p. 11.

<sup>364</sup> L.A. Muratori, *Della perfetta poesia italiana*, a cura di A. Ruschioni, Marzorati, Milano 1971, 2 voll; una edizione parziale in *Opere di Ludovico Antonio Muratori*, a cura di G. Falco e F. Forti, Ricciardi, Milano-Napoli 1964, 2 voll. Vedi, v. I, pp. 59-176.

<sup>365</sup> G. Compagnino, *Ludovico Antonio Muratori e la cultura del "buon gusto"*, in *La letteratura italiana storia e testi*, diretta da C. Muscetta, v. VI, t. II, *Il Settecento. L'Arcadia e l'età delle Riforme*, Laterza, Roma-Bari 1974, pp. 169-209.

<sup>366</sup> P.J. Martello, *Della tragedia antica e moderna*, in Id., *Scritti critici e satirici*, a cura di H.S. Noce, Laterza, Bari 1963; G.M. Crescimbeni, *Bellezza della volgar poesia*, a cura di A.M. Salvini e E. Zucchi, Editrice Emil di Odoya, Bologna 2019; G.V. Gravina, *Della Tragedia*, in Id., *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Laterza, Bari 1973; *Rime e prose del Sig. Marchese Scipione Maffei. Parte raccolte*

che fosse giunto il tempo di rinnovare, rilanciare e salvaguardare il patrimonio letterario nazionale e attribuivano particolare riguardo al genere teatrale, un genere considerato assai rilevante perché di più largo consumo. La riforma doveva favorire l'avvento di un nuovo repertorio soggetto a vincoli e regole precise, capace di far sorgere un teatro impegnato, una nascente e militante scuola di virtù, in grado di contrastare, con opere studiate, il disordine morale e formale del gusto barocco accresciuto dai nuovi adattamenti italiani del teatro francese seicentesco.

Infatti le opere di P. Corneille, J. Racine, Ph. Quinault, C.-P. Jolyot de Crébillon, introdotte in Italia per favorire le richieste del costume e le nuove inclinazioni del pubblico, venivano "ritoccate" tramite traduzioni libere, operate non di rado in centri specializzati, che alteravano il significato degli originali, apportando modifiche nei contenuti e nella forma. Inoltre il disegno e il carattere unitario del testo finiva per perdersi a causa dell'inserimento di balli e di intermezzi musicali, necessari per avvicinare il testo tradizionale al nuovo soggetto del melodramma, in voga in quegli anni e destinato a rimanere «per tutto il Settecento e oltre, il genere più popolare che la nostra letteratura e il nostro teatro abbiano prodotto»<sup>367</sup>. Pertanto, in tal modo, non si era costruito un nuovo patrimonio né si era salvaguardato il vecchio. Si spegneva infatti, anche negli adattamenti del repertorio francese ad esempio, «l'elemento eroico» delle opere di Corneille o la sottile «indagine psicologica» del teatro di Racine.

Accanto a tutto ciò restava viva la disputa tardo seicentesca sulla presunta inferiorità della letteratura italiana rispetto a quella d'oltralpe. Una polemica che accrebbe la consapevolezza della decadenza del nostro teatro tragico e impose la produzione di opere che potessero reggere il confronto con quelle francesi. Ma l'auspicata riforma non decollò. L'iniziativa rimase, com'è noto, confinata nell'esercizio del dibattito teorico. Mancavano - è stato osservato - le tensioni ideali e i conflitti politico-sociali di cui la nuova tragedia avrebbe dovuto farsi espressione. Pertanto la «rinascita» rimase chiusa «nel puro ambito letterario»

---

da vari libri e parte non più stampate. Aggiunto anche un Saggio di Poesia Latina dello istesso Autore, In Venezia 1719, A spese di Sebastiano Coleti, Con Licenza de' Superiori e privilegio; L'Istoria del teatro di S. Maffei (1723) è premessa a *Teatro italiano o sia scelta di tragedie per uso della scena*, In Verona, presso Jacopo Vallarsi, 1723, 3 voll. Per una ricostruzione complessiva vedi, S. Ingegno Guidi, *Per la storia del teatro francese in Italia: L.A. Muratori, G.G. Orsi, P.J. Martello*, in «La rassegna della letteratura italiana», LXXVIII (1974), pp. 64-94; G. Compagnino, *I primi maestri del Rinnovamento Gravina, Vico, Giannone, Conti*, in *La letteratura italiana storia e testi*, cit., v. VI, t. II, cit., pp. 69-168; Id., *Ludovico Antonio Muratori e la cultura del "buon gusto"*, cit., pp. 169-209; G. Nicastro, *Il teatro del primo Settecento. Discussioni ed esperimenti*, in *La letteratura italiana storia e testi*, cit., v. VI, t. II, cit., pp. 211-262.

<sup>367</sup> G. Nicastro, *Il melodramma e Pietro Metastasio*, in *La letteratura italiana storia e testi*, cit., v. VI, t. II, cit., p. 266.

nelle «esercitazioni velleitarie» riservate ad un pubblico «socialmente» limitato e ristretto<sup>368</sup>. Al disordine dunque non succedeva l'auspicato ordine, alla dismisura la misura. L'innaturalezza metrico-formale continuava ad accompagnarsi con gli intrecci evasivi, emotivi e irrazionali, disorientando lo spettatore e facendogli perdere contezza di sé. Sulle scene del nostro paese il repertorio francese, "rifiorito" nella sua nuova veste italiana, continuava a imporsi incontrastato<sup>369</sup>.

Pertanto, sin dall'inizio del secolo, in Italia, e in Veneto in modo particolare, come meglio comprenderemo, si moltiplicarono le libere traduzioni e gli adattamenti, spesso anonimi, del teatro tragico francese. In tutta la penisola si traduceva pressoché di tutto, per ovviare alle continue richieste del pubblico: autori impegnati e di chiara fama insieme a scrittori semisconosciuti e ad opere anche modeste, accolte unicamente per la loro origine oltremontana. Solo intorno alla metà degli anni Venti, anche per la spinta delle istanze riformatrici, la recezione divenne più selezionata e la traduzione, più conforme all'originale, fu affidata a letterati realmente competenti o affermati<sup>370</sup>. Comunque intorno a metà secolo si «placava» la polemica primo settecentesca contro la tragedia d'oltralpe e il predominio degli autori francesi era ormai universalmente accettato. Invece nello scorcio del secolo si ripristinò l'antico costume e si riprese a tradurre di tutto. In sostanza sino agli anni Quaranta si tradussero soprattutto i classici già ricordati (Corneille, Racine, Molière, Quinault, Crébillon) in seguito s'impose Voltaire destinato a divenire, soprattutto nella seconda metà del secolo, la personificazione del «vero sistema»<sup>371</sup>.

Si delineava, con la preferenza accordata alle tragedie di Voltaire una tendenza riformatrice filofrancese, di carattere teorico-pratico. Questa "linea" trovava la sua origine nelle tesi di S. Maffei, A. Conti (autore tra l'altro anche di tragedie ispirate al gusto shakespeariano) e G. Porcia (giova qui ricordare il suo dramma *Medea* del 1721) e poi, tramite M. Cesarotti e S. Bettinelli, si sarebbe protratta sino a tutto Settecento raggiungendo il teatro di A.S. Sografi<sup>372</sup>.

---

<sup>368</sup> G. Nicastro, *Il teatro del primo Settecento*, cit., p. 213.

<sup>369</sup> Utile a riguardo la rapida sintesi in A. Franceschetti, *Il problema della riforma del teatro e la critica del teatro francese*, in *Le Théâtre italien et l'Europe (XVII-XVIII siècles)*, Actes du II Congrès International, réunis et présentées par C. Bec et Irène Mamczarz, Olschki, Firenze 1985, v. I, pp. 21-31.

<sup>370</sup> L. Ferrari, *Le traduzioni italiane del teatro tragico francese nei secoli XVII-XVIII. Saggio bibliografico*, Slatkine reprints, Genève 1974; N. Mangini, *Sul teatro tragico francese in Italia nel secolo XVIII*, in «Convivium», XXXII (1964), pp. 347-364.

<sup>371</sup> Così venne definito il sistema francese da P.M. Paciaudi nel *Programma offerto alle muse italiane* nel Bando indetto per il "Concorso tragico" di Parma del 1770. Vedi a riguardo G. Pizzamiglio, *Melchiorre Cesarotti: teoria e «pratica» della tragedia tra Voltaire e Alfieri*, in *Le Théâtre italien et l'Europe*, cit., v. I, pp. 33-50, in particolare p. 35.

<sup>372</sup> G. Pizzamiglio, *Melchiorre Cesarotti*, cit.

L'accettazione consapevole dei modelli culturali francesi spinse dunque gli autori italiani alla produzione di un dramma autoctono nuovo nella forma e nei contenuti. M. Cesarotti fu colui che dalla sua Padova diede maggior impulso a questo programma scoprendo insieme ad Ossian il teatro di Voltaire. Tutto ciò a suo modo contribuisce a spiegare la notevole e sempre più crescente fortuna sui palcoscenici e nei repertori veneti dell'opera del Patriarca dei Lumi nella seconda metà del secolo.

Pertanto tra i primi anni Sessanta e la metà degli anni Settanta nella Serenissima repubblica di Venezia autori ed editori locali animati da una certa vocazione intellettuale e civile, traducevano nella nostra lingua, il teatro tragico di Voltaire. Basti qui ricordare, a puro titolo d'esempio, che tra 1762 e 1771 M. Cesarotti curava l'edizione di *La Mort de César*, *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète* e della *Sémiramis*, nel 1768 C. Palese mandava in stampa *Olympie*, la tragedia redatta in simultanea al *Trattato sulla tolleranza* dal signore di Ferney ed infine, tra il 1774 e il 1776, il libraio veneziano F. Pezzana stampava, nella nostra lingua e in sei volumi, la prima traduzione organica dell'opera teatrale di Voltaire pubblicata nella penisola. Alcune di quelle tragedie andavano in scena nei sette teatri cittadini, a Padova M. Cesarotti s'improvvisava personalmente come attore o sovrintendeva alle rappresentazioni allestite per i suoi studenti del Seminario. In quegli anni cruciali con ventidue sequestri il signore di Ferney era tra gli autori più colpiti dalla censura marciana che tuttavia avrebbe consentito la pubblicazione di oltre duecentocinquanta titoli volterriani tra traduzioni, ristampe, riedizioni e ristampe in lingua originale (due *Tancredi*, quattro *Alzire* e *Mahomet*, sei *Zaïre* e *Mérove*, sette *Sémiramis*).

Nel 1772, due anni prima della traduzione di F. Pezzana dell'opera teatrale di Voltaire, E. Caminer Turra<sup>373</sup>, una delle figure di maggior rilievo dell'Illuminismo veneto<sup>374</sup>, coinvolta dal padre Domenico nelle dispute dell'«Europa letteraria», la «più importante rivista veneziana di quegli anni»<sup>375</sup> - raccoglieva in quattro volumi, per i tipi di Savioni, diciassette testi contemporanei del teatro francese pervasi dal nuovo gusto che allora risplendeva dietro le Alpi; opere da lei tradotte peraltro in modo forse fin troppo originale. Di lì a poco, la stessa Elisa proponeva al pubblico una *Nuova raccolta* in sei tomi

---

<sup>373</sup> A. De Paolis, *Una letterata veneta tra giornalismo e traduzioni: Elisabetta Caminer Turra*, in *Traduzioni letterarie e rinnovamento del gusto: dal Neoclassicismo al primo Romanticismo*. Atti del Convegno internazionale (Lecce-Castro, 15 -18 giugno 2005), a cura di G. Coluccia e B. Stasi, Congedo, Lecce 2006, v. II, pp. 137-148; M. Liuccio, *Elisabetta Caminer Turra. La prima donna giornalista italiana*, Il Poligrafo, Padova 2010.

<sup>374</sup> Vedi la voce *E. Caminer Turra* redatta da C. De Michelis, in «Dizionario biografico degli italiani», cit., XVII, 1974, pp. 236-241.

<sup>375</sup> F. Venturi, *Settecento riformatore, La Repubblica di Venezia (1761-1797)*, Einaudi, Torino 1990, v. V, t. II, p. 75.

comprendente, questa volta, ventiquattro *pièces* stese da autori ormai non più solo francesi ma anche inglesi, tedeschi, russi e danesi<sup>376</sup>. Inoltre tra 1768 e 1772, venivano pubblicate in italiano, e rappresentate nei principali teatri cittadini, le opere di B.J. Saurin, di C.G. Falbaire, L.S. Mercier insieme a quelle di molti altri. Nel 1774 F. Albergati Capacelli faceva uscire per i tipi di Pasquali il *Nuovo teatro comico* e ben presto F. Gritti stampava i due volumi del suo *Teatro tragico francese*<sup>377</sup>.

Nonostante l'impatto e la forza di queste idee le strutture portanti dell'intero sistema tenevano: nel teatro la commedia dell'arte, con le sue tipologie rapprese nella fissità delle maschere, continuava a godere da due secoli dello straordinario favore del pubblico, tanto da sopravvivere, quasi vittoriosa e imperturbata, alla stessa Grande Rivoluzione, anche sulle sponde dell'Adriatico<sup>378</sup>.

Contributi recenti hanno messo in evidenza come l'opera di Voltaire e Mercier, negli ultimi decenni del Settecento, fosse la più richiesta dalle stamperie marciiane per formulare i cataloghi delle nuove pubblicazioni<sup>379</sup>. Si delineava così, anche a Venezia, quella contrapposizione che in Francia aveva diviso i seguaci di Voltaire da quelli di Mercier. Si trattava di due repertori diversi per genere, linguaggio, contenuto, destinatari e finalità politiche. La tragedia propugnata dal Patriarca dei Lumi, elitaria e accademica, costruita per antitesi nette e incapace di aprirsi ai bisogni di tutta una società intesa anche nei suoi strati più profondi, doveva cedere il passo alla più prosaica *comédie larmoyante*, semiconosciuta allora in Italia e a Venezia, e che trovava allora il suo simbolo in Mercier, il futuro

---

<sup>376</sup> *Composizioni teatrali moderne tradotte da Elisabetta Caminer*. Venezia a proprie spese e si dispensa dal Colombani. Nella stamperia di Pietro Savioni, 1772, 4 voll.; *Nuova raccolta di composizioni teatrali tradotte da Elisabetta Caminer Turra*. In Venezia a spese di Pietro Savioni stampatore e libraio sul ponte de' Baretteri all'insegna della Nave, 1774-'76, 6 voll.

<sup>377</sup> *Il nuovo teatro comico del marchese Francesco Albergati Capacelli coll'aggiunta d'alcune tragedie francesi da lui tradotte*. In Venezia per Giambattista Pasquali, 1774-'78, 5 voll.; [F. Gritti] *Teatro tragico francese ad uso de' teatri d'Italia ovvero raccolta di versioni libere di alcune tragedie francesi*. Venezia appresso Modesto Fenzo, 1776, 2 voll.

<sup>378</sup> Vedi i tomi XII-XVI, redatti da giugno a ottobre 1797, de «Il teatro moderno applaudito ossia raccolta di tragedie, commedie, drammi e farse che godono presentemente del più alto favore sui pubblici teatri, così italiani, come stranieri, corredata di Notizie storico-critiche e del giornale dei teatri di Venezia». A solo titolo d'esempio la «Gazzetta urbana veneta» del 28 giugno, 12 luglio, 4 ottobre 1797. Più in generale G. Dumas, *La fin de la République de Venise*, PUF, Paris 1964, pp. 354 ss. Nella stessa Francia rivoluzionaria la situazione non era diversa. Il teatro popolare continuava ad essere legato alle maschere e, più in generale all'evasione, producendo «des farces sans moralité [...] ni caractère politique». M. Albert, *Les Théâtres de Boulevards (1789-1848)*, Slatkine reprints, Genève 1978, pp. 86 ss.

<sup>379</sup> F. Waquet, *Mercier et l'Italie*, in L.S. Mercier (1740-1814). *Un hétérologue en littérature*, éd. par J.C. Bonnet, Mercure de France, Paris 1995, pp. 351-374.

girondino avverso al regicidio e poi scampato alla ghigliottina nel 1793<sup>380</sup>. Costui nelle prefazioni ai suoi testi aveva non a caso contrapposto l'«orgueilleuse tragédie» al nuovo repertorio «lacrimoso» del quale si sentiva l'interprete, un genere destinato, a suo dire, a «le gros de la nation», all'«oreille du peuple»<sup>381</sup>.

*Tra Metastasio e Voltaire. La «Sémiramis» in Italia nel tramonto dei Lumi*

Alla fine degli anni Cinquanta, Melchiorre Cesarotti<sup>382</sup> - allora un oscuro istitutore sulla trentina in servizio presso il Seminario della sua nativa Padova - si «infiamma[va] nel volto» e «piange[va] dirottamente singhiozzando» mentre era intento a leggere e a declamare e poi a far recitare ai suoi studenti le tragedie del “divino” Voltaire<sup>383</sup>. Il futuro abate viveva grazie a quella occasione la sua catarsi. Riviveva cioè quanto aveva inteso tramite la teoria di Aristotele, il maestro - almeno per l'occasione - del suo maestro<sup>384</sup>. Sperimentava dunque involontariamente un itinerario psicologico di autoanalisi, innescato dalla riflessione su una esperienza. Un processo tuttavia compiuto nelle forme a priori della catarsi, secondo la canonica fondata sui principi della geometria euclidea.

Comunque sia, in armonia con tanto trasporto, Cesarotti pubblicava, è opportuno ribadirlo, a Venezia nel 1762, per i tipi di Pasquali, *La Mort de César e Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète*, due tragedie celebri, discusse e controverse,

---

<sup>380</sup> E. Rufi, *Louis Sébastien Mercier*, CNRS éditions, Paris 1996; *Introduzione* in L.S. Mercier, *L'anno 2440*, a cura di L. Tundo, Dedalo, Bari 1993, pp. 7-84.

<sup>381</sup> *Théâtre complet de M. Mercier*, 4 voll [1778-1784], Slatkine reprints, Genève 1974, v. I, p. 10.

<sup>382</sup> Su Cesarotti politico si indicano qui soltanto: S. Romagnoli, *Melchiorre Cesarotti politico*, in Id., *La buona compagnia. Studi sulla letteratura italiana del Settecento*, Angeli, Milano 1991, in particolare pp. 205, 207-208; M. Berengo, *La società veneta alla fine del Settecento. Ricerche storiche*, Sansoni, Firenze 1956, pp. 188 ss.; L. Guerci, *Istruire nelle verità repubblicane. La letteratura politica per il popolo nell'Italia in rivoluzione (1796-1799)*, Il Mulino, Bologna 1999, *ad Indicem*; P. Del Negro, *Il giacobinismo di Melchiorre Cesarotti*, in «Il pensiero politico», XXI,1(1988) 3, pp. 301-316; D. De Camilli, *Il cittadino Melchior Cesarotti*, in «Italianistica. Rivista di letteratura italiana», XIX (1990), pp. 79-104. Assai utili i recentissimi, M. Maimone, *Libertà o legge. Il contributo di Melchiorre Cesarotti al dibattito scientifico, estetico e morale del Settecento*, «Eurostudium<sup>3w</sup>», 52-53, luglio-dicembre 2019, pp. 186-231; Id., *La politica di Melchiorre Cesarotti tra Rivoluzione ed età napoleonica*, «Eurostudium<sup>3w</sup>», gennaio-giugno 2020, pp. 199-250; Id., *Dal mondo antico alla virtù dei moderni. Storia e letteratura nel pensiero di Melchiorre Cesarotti*, «Eurostudium<sup>3w</sup>», luglio-dicembre 2020, pp. 96-147.

<sup>383</sup> La testimonianza tratta da *Notizie intorno alla vita e alle opere di Melchiorre Cesarotti dettate da un suo discepolo*, s.d., s.l., p. 4, è in *Il fanatismo ossia Maometto il profeta. Tragedia di Voltaire*, introduzione di R. Campi, Mucchi, Modena 1995, p. 28.

<sup>384</sup> Aristotele *Poetica*, introduzione traduzione e note di D. Lanza, Rizzoli, Milano 1990, (1453b, 1,22).

stese dal signore di Ferney tra 1731 e 1739<sup>385</sup>. Il volume, in ottavo settecentesco, raccoglieva la traduzione fedele delle opere, accompagnata da due misurati commenti introduttivi ai testi e da due discorsi teorici più corposi: il *Ragionamento sul diletto della tragedia* e il *Ragionamento sopra l'origine e i progressi dell'arte poetica*<sup>386</sup>. Per quel che ci riguarda grazie a questa iniziativa Cesarotti introduceva nel nostro paese una sua scelta selezionata del teatro tragico di Voltaire, tramite una edizione indubbiamente circoscritta ma nel suo senso compiuta e lungamente meditata. Nel 1771, a distanza di circa dieci anni, il nostro offriva il testo di *Sémiramis*, in un'edizione priva di commento e annotazioni ma curata con il consueto rigore nella traduzione, prima ai lettori fiorentini, poi a quelli veneti come si è già ricordato presentando in questo contributo la *Semiramide* di Voltaire.

Tuttavia se le edizioni del *Cesare* e del *Maometto* erano «plasmate» in maniera «ossequiante» e «rigorosa» nella *Semiramide* invece Cesarotti, ormai traduttore del leggendario Ossian, utilizzava sinonimi e aggettivi inconsueti, pur legittimando sempre la fedeltà al testo<sup>387</sup>. Questa libertà interpretativa si armonizzava con l'esigenza ritmico-formale volta a scardinare l'insufficienza espressiva dell'endecasillabo sciolto. I contenuti e la forma dovevano dunque piegarsi all'imperio dei sentimenti.

Pertanto Cesarotti, costringendo il testo della *Sémiramis* a una più perspicua e personale scelta linguistica e ad una continua variazione metrica, funzionale per esprimere l'insondabile fluire delle spinte emotive, trasformava, pur inconsapevolmente, il genere tragico in una sorta di «ipotetico libretto per musica». Nasceva grazie a questo esperimento una nuova metrica «duttile», emotiva e psicologica<sup>388</sup>. Uno "stile" che avrebbe generato la «svolta linguistica»

---

<sup>385</sup> Nel giugno 1731 Voltaire terminava la stesura de *La Mort de César* della quale solo nel 1736 appariva l'edizione ufficiale per ovviare alle inesattezze dell'edizione pirata precedente. La tragedia era preceduta da una *Lettera d'Algarotti* che elogiava i passi shakespeariani che affioravano tra gli atti. *Le Fanatisme ou Mahomet le Prophète* composta nel 1741 e ritirata dalla scena dopo la terza rappresentazione per i contrasti suscitati negli ambienti religiosi venne pubblicata nel 1742. Vedi *Lettera del Co: Algarotti all'ab. Franchini sopra il Cesare del Sig. di Voltaire*, in *Raccolta compiuta delle tragedie del Sig. di Voltaire trasportate in versi italiani*, cit., v. I, pp. 351 ss. R. Pomeau, *La religion de Voltaire*, Paris, Nizet 1969, pp. 148-156; R. Campi, *Introduzione*, cit., pp. 8 ss.

<sup>386</sup> *Il Cesare e il Maometto tragedie del signor di Voltaire trasportate in versi italiani con alcuni ragionamenti del traduttore*, Gianbattista Pasquali, Venezia 1762. I due *Ragionamenti* possono ora leggersi in *Dal Muratori al Cesarotti*, a cura di E. Bigi, in *Critici e storici della poesia e delle arti nel secondo Settecento*, t. IV, Ricciardi, Milano-Napoli 1960, pp. 27-86. Ivi le note introduttive, pp. XI-XXII; 3-25. Vedi anche il più recente Melchiorre Cesarotti, *Sulla tragedia e sulla poesia*, a cura di F. Finotti, Marsilio, Venezia, 2010.

<sup>387</sup> G. Folena, *Cesarotti, Monti e il melodramma fra Sette e Ottocento*, in «*Analecta Musicologica*», XXI (1982), pp. 236-262.

<sup>388</sup> G. Pizzamiglio, *Melchiorre Cesarotti*, cit.

e la trasformazione stilistico-espressiva del melodramma nell'ultimo Settecento. Di qui il declino, negli ultimi decenni del secolo, del "composto" e regolato modello metastasiano, una forma poetica melodrammatica, altrettanto recente, egemone e nel pieno della sua fioritura e fortuna. Di qui il debito contratto (e gli stimoli maturati) dalla librettistica italiana, tra 1770 e 1830, nei confronti delle traduzioni di Cesarotti del suo *Ossian* e della sua *Semiramide*<sup>389</sup>.

Questo itinerario, volto a valorizzare la dimensione psichica, inaugurato da Voltaire, e poi precisato nei suoi aspetti tecnico-formali dall'abate patavino, si sarebbe concluso, secondo gli studiosi, a fine secolo, con la prima riduzione musicale del testo volterriano. Si trattava de *La morte di Semiramide*, una «tragedia per musica», redatta a Padova nel 1790<sup>390</sup> da A. S. Sografi, un giovane avvocato e commediografo allievo di Cesarotti, che ancor studente aveva voluto cimentarsi anch'esso come attore declamando nel *Cesare* e nel *Maometto*, tradotti dal maestro<sup>391</sup>. Anche il testo sografiano - è stato osservato - recepiva l'insegnamento di Cesarotti: creava un linguaggio «flessibile e sentimentale» che anticipava i libretti della prima età romantica<sup>392</sup>. Certamente la *pièce* - insieme ad altre semiconosciute che la precedettero e che qui rapidamente ripenseremo - interrompeva, sia pure con incertezze e contraddizioni, la gloriosa tradizione

---

<sup>389</sup> D. Goldin, *Aspetti della librettistica italiana fra 1770 e 1830*, in «Analecta Musicologica», XXI (1982), pp. 128-191; G. Folena, *Cesarotti, Monti e il melodramma*, cit.

<sup>390</sup> Il melodramma venne rappresentato per la prima volta al teatro alla Scala di Milano nel 1791. Per la stesura di questo contributo si è utilizzata la seconda edizione della *pièce*. Vedi *La morte di Semiramide. Tragedia per musica*. Da rappresentarsi in Bologna nel nobil teatro Zagnoni, L'autunno dell'Anno 1791, Bologna Per le stampe del Sassi, Con approvazione, 1791.

<sup>391</sup> Su A.S. Sografi si indicano qui soltanto, N. Mangini, voce *Sografi*, in «Enciclopedia dello Spettacolo» Le Maschere, Roma 1962, pp. 99 e ss.; C. De Michelis, *Il teatro patriottico*, Marsilio, Venezia 1966, pp. 19-29; Id., *Antonio Simone Sografi e la tradizione goldoniana*, in *Letterati e lettori nel Settecento veneziano*, Olschki, Firenze 1979, pp. 203-224; Id., *Teatro e spettacolo durante la Municipalità provvisoria di Venezia, maggio-novembre 1797*, in *Il teatro e la Rivoluzione francese*, atti del Convegno di Studi, Vicenza 14-16 settembre 1989, a cura di M. Richter, Accademia Olimpica, Vicenza 1991, pp. 263-288; M. Montanile, *I giacobini a teatro*, Società Editrice Napoletana 1984, pp. 17 e ss., ivi il testo de *La Rivoluzione di Venezia*; S. Romagnoli, *La parabola teatrale del patriota Antonio Simone Sografi*, in «Teatro in Europa», 5 (1989), pp. 58-68; N. Mangini, *La parabola di un commediografo "giacobino": Antonio Simone Sografi (con il testo inedito de La giornata di San Michele)*, in «Risorgimento veneto», 6 (1990), pp. 21-93; P. Themelly, *Il teatro di Antonio Simone Sografi tra cultura dell'Illuminismo e suggestioni della Rivoluzione*, in «Eurostudium<sup>3w</sup>», 33, ottobre-dicembre 2014, pp. 3-67; Id., «*Amor supera tutto*». Il valore politico dei sentimenti nel teatro di Antonio Simone Sografi, in «Eurostudium<sup>3w</sup>», 37, ottobre-dicembre 2015, pp. 3-107; Id., *Dall'ingratitudine alla riconoscenza. Responsabilità morale e impegno civile nel teatro di Antonio Simone Sografi in età rivoluzionaria e napoleonica (1789-1813)*, in «Eurostudium<sup>3w</sup>», 49, ottobre-dicembre 2018, pp. 75-160; E. D'Angelo, voce *Sografi*, in «Dizionario biografico degli italiani», cit., XCIII, 2018, ad indicem.

<sup>392</sup> D. Goldin, *La vera fenice. Librettisti e libretti tra Sette e Ottocento*, Einaudi, Torino 1985, in particolare pp. 53-56.

inaugurata, per quel che ci riguarda, con la fortunatissima *Semiramide* di P. Metastasio<sup>393</sup>.

*L'ambivalenza del poeta. Invenzione e norma in Pietro Metastasio.* Trentenne e già assai celebre, il giovane letterato aveva definito compiutamente il testo della sua *Semiramide* nella schiusa dell'anno 1729. L'opera redatta nella natia Roma, sarebbe stata subito rappresentata in città, in occasione del carnevale, presso il teatro delle Dame (ex teatro Alibert), con musica di L. Vinci<sup>394</sup>. Di lì a pochi giorni il melodramma era replicato a Venezia, sul palco del S. Giovanni Crisostomo, con il titolo *Semiramide riconosciuta*. Per l'occasione la partitura era affidata al rinomato N. Porpora, il compositore napoletano allora fiero antagonista del conterraneo e appena ricordato L. Vinci<sup>395</sup>. Il libretto ebbe peraltro, tra 1729 e 1793, una trentina di edizioni con trascurabili varianti<sup>396</sup>.

In quello stesso 1729 Metastasio riceveva l'invito di recarsi a Vienna - nella quale giunse nell'aprile 1730, abbandonando per sempre l'Italia (finì i suoi giorni ottantaquattrenne a Vienna nel 1782) - per succedere, in qualità di poeta cesareo, al sessantunenne letterato veneziano A. Zeno, a quei tempi considerato ormai anziano e stanco. Costui, a Vienna dal 1718, «la cui fama resta affidata alla riforma del melodramma» e alla sua moralizzazione, era stato autore nel 1725 di una *Semiramide in Ascalona*<sup>397</sup>. Nel *Prologo* del dramma per musica, dedicato all'imperatrice Elisabetta Cristina moglie di Carlo VI d'Asburgo, A. Zeno dichiarava di ispirarsi «a Diodoro, Giustino ed altri»: l'opera tuttavia inaugurava una nuova interpretazione, ottimistica ed encomiastica, del re giusto che, come vedremo, sarebbe stata ripresa da Metastasio<sup>398</sup>.

Alcuni studi relativamente recenti centrati sulla figura del poeta romano hanno ridimensionato l'interpretazione critica che fu d'Alfieri e che poi si sviluppò, non a caso, nell'età del Risorgimento volta a censurare «la poetica

---

<sup>393</sup> [P. Metastasio] *Semiramide. Dramma*. Vedi *Tutte le opere di Pietro Metastasio*, a cura di B. Brunelli, v. I, Mondadori, Milano 1953, pp. 255-306.

<sup>394</sup> Vedi la voce *L. Vinci* redatta da K. Martkstrom, in «Dizionario biografico degli italiani», cit., IX, 2020, *ad indicem*.

<sup>395</sup> Vedi la voce *N. A. Porpora* redatta da K. Martkstrom, in «Dizionario biografico degli italiani», cit., LXXXV, 2016, *ad indicem*.

<sup>396</sup> Vedi la *Nota* a *Semiramide. Dramma*, cit., in *Tutte le opere di Pietro Metastasio*, cit., pp. 1412 ss.

<sup>397</sup> *Semiramide in Ascalona. Dramma per musica da rappresentarsi nel giardino della imperial favorita festeggiandosi il felicissimo natalizio della [...] real maestà Elisabetta Cristina imperatrice regnante per comando della [...] real maestà di Carlo VI imperatore de' romani, sempre augusto, l'anno 1725. La poesia è del sig. Apostolo Zeno [...]. La musica è del sig. Antonio Caldara.* Appresso G.P. Ghelen stampatore di Corte [Vienna 1725].

<sup>398</sup> *Semiramide in Ascalona*, cit., *Prologo*. Per il significato dell'opera vedi M. Scandola, *La madre assira*, cit., pp. 140-143.

viennese» metastasiana come una iniziativa «acquiescente di una società e di un potere imperiale»<sup>399</sup>. Furono invece anni, è stato detto, di sperimentazione teatrale e di riflessione metodologica maturata sul «palcoscenico delle feste cortigiane»<sup>400</sup>. Infatti generalmente il decennio 1730-1740 è considerato da molti il momento più felice della produzione dell'autore romano scoperto giovanissimo da G.V. Gravina, che ne grecizzò il cognome mutando l'originario Trapassi in Metastasio<sup>401</sup>. Letto e amato da J.J. Rousseau, H.B. Stendhal e G. Leopardi, parve invece a F. De Sanctis «l'ultimo poeta della vecchia letteratura», ovvero il poeta di un mondo che “non c'è più”, scomparso con l'avvento della Rivoluzione<sup>402</sup>.

Si prefigurano dunque, anche grazie a questi ultimi richiami tra loro così contraddittori, le due anime innegabilmente irriducibili (l'una novatrice, l'altra conservatrice) del pensiero e della poetica di Metastasio, tendenze che si sostanziano anche nel disegno della *Semiramide riconosciuta*. Per poter comprendere il senso di questa antitesi è utile ripensare, sia pure in estrema sintesi, il giudizio estetico del poeta in merito alle idee di «copia» e di «imitazione», i cardini su cui ruota, ci sembra, l'intera concezione del mondo di questo scrittore. La tesi è formulata nell' *Estratto dell'Arte poetica d'Aristotile*, un «trattato sopra il dramma italiano» i cui interrogativi sottesi consumarono i pensieri e le fatiche dell'autore per tutto il corso della vita, o almeno per cinquant'anni d'essa. Il testo infatti, preannunciato in una lettera del 1732, venne pubblicato postumo nel 1783, con la falsa data 1782, l'anno, come sappiamo, della scomparsa del poeta<sup>403</sup>.

*Poesia e verità nell'«Estratto dell'Arte poetica di Aristotele»*. Verosimilmente la concezione neoplatonica del peccato metafisico sovrintende e regola la struttura e il disegno dell'opera. Anche per Metastasio dunque la caduta originaria esilia l'anima da sé stessa, dalla sua natura di ente intelligibile, in armonico rapporto con l'universo delle idee. L'anima precipitata nella oscura prigione del corpo, l'ente che ne sovverte la natura intelligente e la propensione al bene, alla

---

<sup>399</sup> Vedi l'Introduzione in P. Metastasio, *Estratto dell'Arte poetica di Aristotele*, a cura di E. Selmi, Novecento Editrice, Palermo 1998, p. V.

<sup>400</sup> J. Joly *Les fêtes théâtrales de Métastase à la cour de Vienne (1731-1767)*, publication de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Clermont-Ferrand, Clermont-Ferrand 1978, in particolare, pp. 13-60.

<sup>401</sup> G. Nicastro, *Il melodramma e Pietro Metastasio*, cit. p. 281.

<sup>402</sup> Ivi, p. 308.

<sup>403</sup> P. Metastasio, *Estratto dell'Arte poetica di Aristotele*, cit. L'A. in una lettera del 1732 esprimeva l'intenzione «di scrivere un trattato sopra il dramma italiano». Vedi B. Brunelli, *Tutte le opere di Pietro Metastasio*, cit., v. III (*Lettera* n. 42). Per quanto concerne la questione della datazione vedi E. Selmi, *Introduzione*, cit., p. XIV, nn. 36 e 37.

conoscenza e alla verità, deve liberarsi di quel gravoso peso, purificandosi di ogni implicazione fisico-corporea<sup>404</sup>. Nel 1474, nella sua *Theologia platonica*, così aveva scritto M. Ficino: «l'anima immortale dell'uomo è sempre miserabile nel corpo [...] in esso dorme, delira e soffre [...] ed è colma di nostalgia senza pace [...] che soddisferà soltanto quando tornerà là, donde è venuta»<sup>405</sup>.

Nell'*Estratto dell'Arte poetica* il processo di purificazione e di liberazione dell'anima dalla materia, ovvero la procedura di disciplinamento della sfera istintiva e irrazionale si compie seguendo le indicazioni prescritte da J.B. Du Bos nelle *Réflexions critique sur la poésie et sur la peinture* (1719)<sup>406</sup>. Secondo l'autore francese è opportuno, soprattutto per quanto riguarda le nuove regole relative alla tragedia, ricercare una inedita "atragicità" «bienséante»<sup>407</sup>. In sostanza Metastasio, facendo propria la tesi di Du Bos, contestava, quale sorgente del fenomeno catartico, la «strategia del terrore» di matrice aristotelica<sup>408</sup>. Infatti quel metodo violento era adatto «alla ferina inclinazione dei tempi antichi» più che alle *belles âmes* dei moderni e alle aspirazioni di società "ingentilite e civili"<sup>409</sup>. Gli studi hanno individuato le origini del classicismo di Metastasio nelle dottrine tragiche antiaristoteliche francesi di metà del Seicento. P. Corneille nel 1651 innalzava «l'admiration», a "passione tragica", a nuova procedura idonea a quei tempi per «purger les passions dont n'a point parlé Aristote»<sup>410</sup>. E. Selmi, a riguardo ha messo in evidenza come nel *Traité des passions de l'âme* (1649)<sup>411</sup> di R. Cartesio, il tema della ammirazione ricorra ormai con una insistita frequenza<sup>412</sup>.

Per quanto riguarda il melodramma, un soggetto di rilievo per lo sviluppo del nostro discorso, Metastasio proponeva un progetto di riforma moderato. Si ostinava a difendere la superiorità della parola sulla musica, senza comprendere,

<sup>404</sup> Sulle eredità settecentesche del neoplatonismo e sul suo superamento roussoiano vedi, H. Gouhier, *Filosofia e religione in J. J. Rousseau*, Laterza, Roma-Bari 1976, pp. 28 ss.

<sup>405</sup> La citazione tratta dalla *Theologia platonica* è in E. Panofsky, *Studi di iconologia*, cit., p. 192.

<sup>406</sup> J.B. Du Bos, *Réflexions critique sur la poésie et sur la peinture*, Slatkine reprints, Genève 1993; Id., *Riflessioni critiche sulla poesia e la pittura*, a cura di E. Fubini, Guerini, Milano 1990. Sull'A. e sull'opera si indicano qui soltanto: E. Migliorini, *Note alle Réflexions critique di Jean-Baptiste Du Bos*, Olschki, Firenze 1982; *Jean-Baptiste Du Bos e l'estetica dello spettatore*, a cura di L. Russo, Centro internazionale studi di estetica, Palermo 2005; P. Vincenzi, *Jean-Baptiste Du Bos: gli antichi e la fondazione dell'estetica moderna*, Mimesis, Milano 2006.

<sup>407</sup> J. Schlosser Magnino, *La letteratura artistica*, La Nuova Italia, Firenze 1979, pp. 650, 671, 734. Vedi anche E. Selmi, *Introduzione*, cit., p. XXXIV, n. 84.

<sup>408</sup> E. Selmi, *Introduzione*, cit., p. XXXV, n. 88.

<sup>409</sup> *Estratto dell'Arte poetica di Aristotele*, cit., pp. 74-80 (cap. VI). («Considerazioni sul purgamento di tutte le nostre passioni, il quale vuole Aristotele che sia prodotto dalla tragedia per mezzo unicamente del terrore e della compassione»).

<sup>410</sup> P. Corneille, *Théâtre complet*, éd. P. Lievre, R. Callois, Gallimard, Paris 1962, v. II, p. 392.

<sup>411</sup> R. Descartes, *Le passioni dell'anima*, a cura di S. Obinu, Bompiani, Milano 2010.

<sup>412</sup> E. Selmi, *Introduzione*, cit., p. XXXVII.

nella rigida divisione tra aria e recitativo, la capacità di azione drammatica insita nella melodia stessa<sup>413</sup>. Pertanto il poeta cesareo non poteva far sue le istanze di rinnovamento che avrebbero rivoluzionato il teatro musicale nella seconda metà del secolo e che raggiunsero la loro più compiuta manifestazione nel 1787, con il *Don Giovanni* di W.A. Mozart<sup>414</sup>.

Nell'*Estratto dell'Arte poetica* nonostante l'attenzione riservata alle strategie di disciplinamento e di sublimazione dei sentimenti l'anima - lo dichiarava lo stesso autore - non riusciva comunque a ritrovare sé stessa, a ridestarsi, a recuperare la sua natura originaria, intelligente e intelligibile. Infatti le limitate e modeste capacità umane precludono, per natura, l'opportunità di conquistare la dimensione del vero, in ragione probabilmente anche della supposta concezione neoplatonica qui ipotizzata. L'uomo di Metastasio dunque, come l'essere teriomorfo del pensiero greco, si dibatteva inutilmente nel mondo bruto e inerte delle cose non filtrato dall'intelligenza. Tuttavia poteva scorgere, in quello stato di stasi, una superstite via di salvezza. La coscienza del male e della propria condizione poteva infatti a suo modo emancipare l'individuo, stimolare un sentimento capace di muoverlo in senso dinamico e produttivo. Circa due secoli prima anche G. Bruno aveva ritenuto che solo la «quiete» e la «stasi» sono «sinonimo di morte» mentre solo «ciò che muta è vivente»<sup>415</sup>.

L'*Estratto* si rivela dunque, entro una certa angolatura, come una sorta di esame di coscienza dell'autore. Come tragica confessione dell'uomo pensoso e infelice che smarrita la via, disorientato dal frastuono che ne ottunde la mente, procede sempre più incerto nel difficile cammino della propria esistenza. Infatti come si può essere poeti se non ci si raccapezza tra pensieri, idee e cose? La caduta, il peccato, il male, la debolezza e l'incapacità distaccano inesorabilmente l'anima dalla trasparenza delle idee chiare e distinte, dalla perfezione delle norme astronomiche e fisiche, dalle forme geometriche e dai teoremi ad esse connesse, dal valore immutabile dei principi. Come si può tentare di imitare o di copiare, di capire e rappresentare ciò che solo ipoteticamente si ritiene bello e vero se poi, tali presunti ideali, si rivelano vaghi, indeterminati, inconoscibili?

Ritroviamo in questi pensieri di Metastasio il senso del «segreto orrore» che, alla fine degli anni Cinquanta, fu anche di J.B. d'Alembert innanzi ai «deserti dell'incognito»<sup>416</sup>. La nuova ragione e la nuova scienza, almeno così si pensava,

---

<sup>413</sup> *Estratto dell'Arte poetica di Aristotele*, cit., pp. 24 ss. (cap. IV).

<sup>414</sup> Si indica qui soltanto l'ormai classico E.J. Dent, *Il teatro di Mozart*, Rusconi, Milano 1979, pp. 169-263.

<sup>415</sup> G. Bruno, *Opere italiane*, a cura di G. Gentile, Laterza, Bari 1907, p. 274. Sulla questione vedi P. Rossi, *L'universo infinito e i mondi abitati*, in *Storia della scienza moderna e contemporanea*, diretta da P. Rossi, *Dalla rivoluzione scientifica all'età dei lumi*, TEA, Milano 2000, v. I, pp. 321-42, in particolare p. 324.

<sup>416</sup> Vedi *supra*, n. 66.

non riuscivano dunque a pervadere il mistero della natura e della vita e consentivano solo la conquista di esigue certezze. La nascente ragione empirica, tanto conclamata, rivelava la sua natura debole: si rivelava inefficace nelle procedure e negli esiti, pericolosa in forza del suo carattere ipotetico e soggettivo, e come tale suscettibile di parzialità e arbitrio. Da questa supposta ambiguità scaturiva il dramma scettico-relativistico di d'Alembert (e di Metastasio): la celebrazione e insieme la condanna di quella prima facoltà organizzatrice del pensiero umano. I tempi non consentivano, ovviamente, una connotazione dialettica di quell'attitudine, un moto dinamico e una attività capace di riassorbire e armonizzare su un piano più alto, se si vuole, in un sistema unitario e simultaneo, la cosa e l'idea, l'idea e i sentimenti, il dato particolare e l'universale, la dimensione soggettiva e l'oggettiva<sup>417</sup>. Di qui l'impossibilità a misurarsi e a porre in discussione l'indiscussa oggettività strutturale di ogni ordine. Di qui la sottile venatura scettico-irrazionalistica - tratto forte e rilevante del profilo intellettuale di Metastasio - che percorre, e ben documenta, il trionfo e insieme l'"eclissi" della ragione negli anni cosiddetti di «crisi della coscienza europea» (1680-1715)<sup>418</sup>, e poi, in modo ancor più marcato nella «seconda fase» del «lungo illuminismo» (1730-1770), come sono stati variamente definiti nelle diverse interpretazioni degli studiosi<sup>419</sup>.

È pur vero che ai tempi di Metastasio erompeva una frastagliata molteplicità di tesi e di giudizi. Infatti, a puro titolo d'esempio, l'idea stessa di Natura era allora un concetto aperto, polisenso, ambivalente, «impreciso». Era intesa dai contemporanei tanto come «la definizione di un ideale morale [...]» ovvero qualcosa «che poteva risiedere nel cuore degli uomini», quanto come «un ordine scientificamente discernibile», ovvero un ordine esterno «visibile tangibile e misurabile ad opera dei filosofi naturali»<sup>420</sup>. Pertanto in quegli stessi anni la nozione di Natura - come il criterio del Bello che allora, nella teoria di J.J. Winckelmann, si dibatteva tra neoplatonismo e «spontaneità creatrice» - si prestava a due possibili interpretazioni tra loro in contrasto<sup>421</sup>. Interpretazioni che non di rado, tuttavia, coesistevano nel pensiero dello stesso autore, come testimonia il caso appena ricordato di Winckelmann, e come si è scorto nelle

---

<sup>417</sup> «La ragione matematica che dal Rinascimento in poi aveva celebrato i suoi trionfi e aveva dato all'uomo il dominio della natura, era apparsa essa stessa, dominatrice e opprimente, come meccanicismo e determinismo. [...] [La nuova cultura protoromantica sottopose] a revisione il concetto di ragione così da poterlo conciliare con il concetto, a sua volta riveduto, della libertà». C. Antoni, *La lotta contro la ragione*, Sansoni, Firenze, 1942, p. 183.

<sup>418</sup> P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, a cura di P. Serini, Einaudi, Torino 1946.

<sup>419</sup> Vedi per tutti P. Chaunu, *La civiltà dell'Europa dei Lumi*, Il Mulino, Bologna 1987.

<sup>420</sup> D. Outram, *L'Illuminismo*, Il Mulino, Bologna 2002, p. 70.

<sup>421</sup> Ancora suggestivo l'ormai classico *Winckelmann* di C. Antoni, in Id., *La lotta contro la ragione*, cit., pp. 37-52.

pagine precedenti di questo lavoro dedicate alla *Sémiramis* di Voltaire. Questa incertezza tra «ripetere» e «decidere» costituisce la barriera culturale quasi invalicabile ancora per l'uomo di fine Settecento, come documenta, da circa trent'anni, una tradizione ormai consolidata di studi. Studi che hanno reso nota la coesistenza storica e la stretta interdipendenza teorica tra sistemi ciclici e direzionali nelle indagini compiute in quegli anni sulle vicende naturali e umane<sup>422</sup>.

Comunque sia per riprendere le nostre considerazioni sull'*Estratto dell'Arte poetica* per lo scrittore romano il suo eroe, per poter essere un vero eroe, cioè per poter essere un credibile e vero poeta, e per sentirsi a suo modo vivo, doveva contrapporre al vano e sterile criterio della «copia»<sup>423</sup>, il sognante principio della «imitazione»<sup>424</sup>. Su queste certezze esigue e circoscritte, e su questo modesto atto di emancipazione e di libertà, si fondava la nuova dignità dell'uomo metastasiano e da essa scaturiva una possibile teoria e prassi poetica. Infatti l'abborrito e inconsapevole «copista» si ostinava, incapace di prendere atto della propria tragica condizione, nell'ingrato e vano compito di riprodurre in modo perfetto ciò che di fatto si sarebbe sempre rivelato imperfetto. Coatto nella sciagurata e impossibile reiterazione di uno pseudo-identico, il falso poeta si consumava nell'esercizio della copia, nella vaga percezione e riproduzione dell'inconoscibile.

Diversamente il vero poeta, non un volgare «copista», ma un autentico «imitatore» trovava nella coscienza di sé, il valore dell'opera sua. Sapeva di costruire con la sua arte un artificio, una «illusione», un inganno. Sapeva di spacciare con essa «il falso per vero»<sup>425</sup>. In tal modo, tutto ciò che è falso e illusorio si rivelava allo sguardo del poeta imitatore l'elemento costitutivo, personale e creativo, della sua attività. Laddove il vano metodo del copista si accaniva nella ricerca del falso per estirparlo. Pertanto solo nella sfera del falso e nella dimensione dell'illusorio si trovava circoscritto l'ambito della operosità umana: un fare indipendente e inventivo.

Lo scrittore romano scopriva, sia pure a suo modo, l'autonomia produttiva del fenomeno artistico. Nel «falso» dunque l'imitatore scorgeva «la grandezza di

---

<sup>422</sup> S.J. Gould, *La freccia del tempo, il ciclo del tempo. Mito e metafora nella scoperta del tempo geologico*, Feltrinelli, Milano 1989; J. Roger, *Introduction a Buffon*, in *Les Epoques de la Nature*, Editions du Muséum National d'Histoire Naturelle, Paris 1988; Id., *Buffon: un philosophe au Jardin du Roi*, Fayard, Paris 1989; P. Rossi, *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Vico a Hoocke*, Feltrinelli, Milano 1979; Id., *Il passato, la memoria, l'oblio*, Il Mulino, Bologna 1990; K. Pomian, *L'ordine del tempo*, Einaudi, Torino 1992.

<sup>423</sup> *Estratto dell'Arte poetica di Aristotele*, cit., p. 31 (cap. IV).

<sup>424</sup> Ivi, p. 32 (cap. IV).

<sup>425</sup> Ivi, p. 33 (cap. IV).

una idea che non può essere spiegata dalle semplici, comuni espressioni»<sup>426</sup>. Tuttavia questo atto libero e creativo non contribuiva a costruire l'identità teoretica e morale del soggetto. Si consumava in sé stesso, risolvendosi in una aspettativa puramente edonistica, più che in un criterio estetico, viziato dalla incapacità di misurarsi con l'immutabile e inconoscibile universo delle idee.

La teoria metastasiana della imitazione trova la sua più alta celebrazione poetica, almeno così ci sembra, nel notissimo sonetto *Sogni e favole* nel quale così si legge: «Sogni e favole io fingo» [invento] [...] e «in lor, folle ch'io son, [...] piango e mi sdegno» [...] «Tutto è menzogna, e delirando io vivo! [...] Deh tu, Signor quando a destarmi arrivo, fa ch'io trovi riposo in sen del Vero»<sup>427</sup>. In questo senso di disorientamento, di «imperfezione e vulnerabilità» affiora anche, in una certa misura, l'io incerto e «ambivalente» che era stato proprio delle età di crisi<sup>428</sup>.

Per Metastasio dunque la poesia al pari della vita, deve essere vissuta come una dimensione altra, irreali, fiabesca, evasiva. Infatti la «Verità sta altrove, in una vita superiore», inintelligibile<sup>429</sup>. Contro il male del vivere il sonetto suggeriva, non a caso, la soluzione risarcitoria del sogno. In tal modo, la dimensione onirica diveniva la grande speranza dell'opera metastasiana, l'opportunità per raggiungere grazie all'immaginazione una condizione di benessere e a suo modo di equilibrio. Uno stato in grado di soddisfare i desideri senza pena, danno e fatica. A riguardo può leggersi nel *Giasone* - il melodramma «più popolare del Seicento», redatto da G.A. Cicognini e musicato da P.F. Caletti, detto Cavalli, in scena a Venezia nell'inverno 1649<sup>430</sup> - «a chi dorme è permesso in grembo alle fantasme senza offesa d'altrui saziar sé stesso»<sup>431</sup>. L'io pertanto si

---

<sup>426</sup> *Ibidem*.

<sup>427</sup> P. Metastasio, *I sonetti*, in Id., *Opere*, a cura di M. Fubini, Ricciardi, Milano-Napoli 1968, p. 551.

<sup>428</sup> Su questa dimensione dell'io ricorrente in tempi e luoghi diversi vedi per il caso di Montaigne, E. Pulcini, *L'individuo senza passioni* cit., p. 35 e ss: «Posto "fuori asse" dalla perdita dell'ordine, disorientato dal caos e dai conflitti di un mondo che si dissolve, l'individuo descritto da Montaigne è solo, vacillante di fronte all'impetosa verità della propria condizione. Egli è debole, "vano e ondeggiante", duplice e incostante, incapace di perseguire pienamente e con ferma determinazione qualsivoglia obiettivo». Sull'A. vedi in particolare, J. Starobinski, *Montaigne il paradosso dell'apparenza*, Il Mulino, Bologna 1984.

<sup>429</sup> G. Nicastro, *Il melodramma e Pietro Metastasio*, cit. p. 273.

<sup>430</sup> *Il Giasone. Dramma musicale del signor dot. Giacinto Andrea Cicognini. Dedicato al Molt'Illustre e Molto Reverendo Sig. e Padron mio Osservandissimo. Il Sig. Cavalier Loreto Vittori da Spoleti*. In Venetia. Con licenza de' Superiori [s. d.]. Vedi le voci G.A. Cicognini, e P.F. Caletti di M. Vigliante e di L. Bianconi, in «Dizionario Biografico degli italiani», cit., v. XXV, 1981, pp. 428-31; v. XVI, 1973, pp. 686-96; A. Lisoni, *Un commediografo dimenticato. G.A. Cicognini*, Ferrari e Pellegrini, Parma 1896. E. Rosand, *Aria as drama in the early operas of Francesco Cavalli*, in *Venezia e il melodramma nel Seicento*, a cura di M.T. Muraro, Olschki, Firenze 1976, pp. 75-96.

<sup>431</sup> *Il Giasone. Dramma musicale*, cit., Atto III, 3.

riappropriava di sé solo nella finzione, in una effimera e rarefatta solitudine della coscienza. Risorgeva, sempre in questa *pièce*, come unica salvezza l'auspicio di Oreste - uno tra i protagonisti - ovvero la speranza della vita risolta appunto in sogno, finzione<sup>432</sup>. Un modello che Cicognini probabilmente mutuava da *La vida es sueño*, la grand'opera di Calderon de la Barca redatta nel 1635<sup>433</sup>. Un autore che probabilmente aveva influenzato i suoi lavori, come ipotizzano alcuni studiosi<sup>434</sup>.

Per riprendere le considerazioni sull' *Estratto dell'Arte poetica* è forse scontato osservare che anche in Metastasio, intuita la dimensione libera e creativa delle menti, ritornava l'ossessione delle regole. Per esplicitare questa esigenza l'autore ricorreva ad una immagine allora in voga, utilizzata anche da J.J. Winckelmann, per ripercorrere simbolicamente un itinerario intellettuale. A riguardo osservava Metastasio che il «ballerino» «elevato» con il «primo salto» «non può mai spiccare il secondo, se prima sul solido terren non ritorna»<sup>435</sup>. Ovvero «l'imitatore è in obbligo d'abbandonar il verosimile, e non la materia», cioè i rigidi precetti disciplinari<sup>436</sup>. Infatti la dimensione produttiva dell'artista «imitatore» soggiace alle norme della «sua industria», nel rigoroso rispetto dei metodi e delle tecniche disciplinari<sup>437</sup>.

Il «sogno» del poeta di corte: «Semiramide». Le venature, a loro modo, scettico-irrazionalistiche che pervadevano il trattato sulla poetica di Aristotele, affioravano anche nella *Semiramide riconosciuta* connotandola come un'opera ambivalente. Il testo voleva rappresentare una sorta di taglio geometrico rispetto alla concezione convenzionale e consolidata del mito. Il poeta estrapolava, dal modello originario della *fabula*, fissato nella versione di Ctesia-Diodoro, una ipotesi esclusivamente ottimistica della leggenda: si trattava di una eventualità sino ad allora del tutto sconosciuta.

Metastasio verosimilmente già si ispirava alle *Réflexions critique* di J.B. Du Bos e pertanto ingaggiava la sua battaglia personale contro la «ferina inclinazione» del teatro e della civiltà antica, si mobilitava contro gli orrori, il terrore e il “mostruoso”, i sentimenti celebrati invece da Aristotele nella sua poetica. Dagli atti e dalle scene dunque doveva essere bandito l'omicidio, il matricidio, l'incesto. La controriformistica «lupa ingorda» doveva riassumere le

---

<sup>432</sup> *Ibidem*.

<sup>433</sup> P. Calderón de la Barca, *La vida es sueño*, a cura di C. Móron, Ediciones Cátedra, Madrid 1998; Id., *La vita è un sogno*, a cura di F. Antonucci, Marsilio, Venezia 2009; L.A. Cilveti, *El significado de «La vida es sueño»*, Ediciones Albatros, Valencia 1971.

<sup>434</sup> Sulla utilizzazione dell'A. di fonti spagnole nella stesura dei suoi testi vedi la voce G.A. Cicognini, di M. Vigliante, cit.

<sup>435</sup> *Estratto dell'Arte poetica di Aristotele*, cit., p. 34 (cap. IV).

<sup>436</sup> Ivi, p. 35 (cap. IV).

<sup>437</sup> Ivi, pp. 37-38 (cap. IV).

fattezze della eroina, acquisire i tratti edificanti ed esemplari della vera regina. Nel disegno di quel profilo, e in quella scelta, tuttavia vi era comunque di più rispetto ai pur rinnovati orientamenti della tradizione italiana e francese seicentesca che, infatti, proprio intorno alla metà del «Grand siècle», come si è detto, con B. Gessi e G. Gilbert, avevano riabilitato la figura della regina assira attenuandone le ombre. Di più ancora riguardo allo stesso sognante idillio pastorale, tardo cinquecentesco, di *Semiramis Boscareccia*<sup>438</sup> (vedi *supra*).

Infatti il tema monocorde della eroina positiva si illuminava sino a rispendere nella nuova luce della poetica metastasiana centrata sul primato del carattere inventivo della tecnica imitativa, come tra poco si preciserà descrivendo la *pièce* in modo più dettagliato. Ora preme soprattutto far presente che, anche in questo testo, l'atto libero e creativo ben presto era destinato a spegnersi e si disciplinava in un rigido sistema di norme. Di fatto, a puro titolo d'esempio, ogni gesto eroico e qualsiasi iniziativa umana avrebbe potuto svolgersi nel solo ambito dei limiti prescritti<sup>439</sup>. Ogni protagonista perciò riattualizzava sulla scena l'invariabile danza del «ballerino» descritta nell'*Estratto*. Costui ormai ridotto a una sorta di "marionetta" si animava e prendeva vita solo se era agito da uno stimolo esterno o mosso da una forza superiore che ne orientava ogni scopo e fine. L'opera infatti voleva esprimere, nonostante la purezza incantata e sognante della favola, lo zelo encomiastico del poeta cesareo che succedeva ad A. Zeno presso la corte viennese degli Asburgo.

L'intreccio si svolgeva, per convenzione, a Babilonia<sup>440</sup>. Nella città si erano raccolti, giungendo da ogni parte dei domini, i patrizi pretendenti alla mano di Tamiri. La giovane principessa era l'ultima erede dei Battriani, una stirpe posta alla guida di un potentato sottomesso e tributario dell'impero. Semiramide reggeva, come sempre, le sorti dell'Assiria esercitando le funzioni riservate a suo figlio Nino, il re legittimo, imbelles e effeminato<sup>441</sup>. Svolgeva quel ruolo non in qualità di reggente, o con un atto di forza consentito dagli dei, ma grazie alla abilità nel travestirsi che le consentiva di potersi spacciare, all'insaputa di tutti, per il vero re<sup>442</sup>. Tornava, amplificata nei toni stupefacenti e fiabeschi, l'equivocità della Semiramide di Diodoro (e poi, di lì a molti secoli, di B. Gessi) che «per agio

---

<sup>438</sup> Si ripropone, per comodità del lettore, il titolo della *pièce*. *La Semiramis Boscareccia di Mutio Manfredi, il Fermo, Accademico Inominato, Invaghito et Olimpico, al Serenissimo duca di parma et Piacenza*. Con licenza de' Superiori. In Bergamo, per Comino Ventura, 1593.

<sup>439</sup> [P. Metastasio] *Semiramide. Dramma*, cit., Atto III, 9.

<sup>440</sup> Il primo atto era ambientato nella reggia, poi presso il tempio innalzato a Belo. Offriva alla vista ponti, strade, statue, mantenendo sullo sfondo l'Eufrate. Il secondo era ideato nella «sala regia illuminata in tempo di notte» ed invece il terzo nella campagna prossima all'Eufrate tra le mura dei giardini reali mantenendo sullo sfondo navi che solcavano il gran fiume.

<sup>441</sup> [P. Metastasio] *Semiramide. Dramma*, cit., Atto I, 8.

<sup>442</sup> Ivi, Atto II, 8.

nei movimenti» «ideò un abbigliamento» che non permetteva di distinguere «se fosse stato quello di un uomo o di una donna»<sup>443</sup>.

Nell'Argomento premesso al testo l'autore ricordava, secondo la prassi, le origini divine di Semiramide ed i suoi successivi accadimenti terreni. Tuttavia, fatto del tutto inedito, inseriva una variante. Infatti la futura regina era giunta transfuga, per ragioni imprecisate, presso la corte di Zoroastro re dei Battriani. Lì si innamorò e poi fuggì con Scitalce, l'ultimo rampollo d'antica nobiltà indiana, che per una paventata gelosia tentò di sopprimerla gettandola nel Nilo<sup>444</sup>. Semiramide sopravvissuta alla pericolosa sventura e ormai sola «peregrinò sconosciuta» e trovò finalmente pace sposando Nino d'Assiria<sup>445</sup>. Scomparso il re per ragioni non dichiarate, governò, come detto, sotto le mentite spoglie del figlio incapace.

Un intreccio serrato di schermaglie, di trame amorose, di interessi matrimoniali, familiari e dinastici sovrastava ormai il vecchio disegno della *fabula*<sup>446</sup>. Eppure in ogni singola vicenda sembrava sempre più indebolirsi la motivazione della scelta. Nei pensieri e nelle azioni di Semiramide e dei suoi «interlocutori»<sup>447</sup> si attenuavano le spinte dettate da interessi, appetiti, passioni. Veniva dunque meno, all'improvviso e come d'incanto, la sfera patetica dei sentimenti. Scomparivano così gli inganni e le dissimulazioni, i rancori, i furori e le gelosie. E con essi si dissolvevano i rimorsi, le espiazioni, i desideri di emancipazione e di riscatto, scaturiti dalla dolorosa autoanalisi dei moti interiori, che avrebbero consentito di elaborare le forme elementari e costitutive della nascente personalità individuale<sup>448</sup>.

La rimozione delle inquietudini della psiche, necessaria per ben vivere o forse solo per poter sperare di sopravvivere, tanto sul palco quanto nella prassi quotidiana, richiedeva il trasferimento della effervescenza psichica sul piano simulato, controllato e controllabile, della sola immaginazione. Si delineava in tal modo il compito dell'arte e la sua attualizzazione concreta rappresentata, per l'occasione, con la sperimentazione del melodramma dedicato a Semiramide. In esso Metastasio tracciava il modello ideale della vera vita identificato nella dimensione immaginaria. Tuttavia, come si è detto, il "ballerino" spiccato il salto doveva poi ritornare ben piantato con i piedi sulla terra. Accanto ai motivi fiabeschi, alle esigenze esistenziali ed edonistiche, insorgeva, con altrettanto

---

<sup>443</sup> Diodoro Siculo, *Storia universale*, cit., p. 108 (II, 6).

<sup>444</sup> [P. Metastasio] *Semiramide. Dramma*, cit., Atto I, 9.

<sup>445</sup> Ivi, *Argomento*.

<sup>446</sup> Ivi, Atto I, 8.

<sup>447</sup> Così esplicitamente nel testo. Vedi [P. Metastasio] *Semiramide. Dramma*, cit., p. 17.

<sup>448</sup> Ivi, in particolare, Atto III, 9. Il tema è svolto con grande efficacia nel già ricordato *Il Giasone. Dramma musicale*, cit., Atto II, 12.

vigore, la vocazione politico-pedagogica del poeta. Come nel racconto diodereo Semiramide doveva divenire, anche nel melodramma di Metastasio, il simbolo sacralizzato dell'idea dell'impero e dello stato.

Nell'opera comunque coesisteva, è opportuno ribadirlo, intatto il tema edonistico-esistenziale: il «sogno del poeta»<sup>449</sup>, l'auspicio insopprimibile verso la pratica di un'esistenza vissuta come favola, finzione. Le scene suggerivano quindi la fuga da ogni senso di responsabilità, da ogni autentico incontro e suggerivano l'inutilità del valore dialogico e interattivo dei sentimenti<sup>450</sup>. L'individuo doveva chiudersi nella "prigione di sé stesso", raccogliersi nei piaceri dell'intelletto intesi soltanto come una seduzione narcisistica e autistica.

Era un tema narrativo fortunato e di successo, già in auge sui palcoscenici italiani sin dalla metà del Seicento, un motivo che qui è stato rievocato nel *Giasone* di Cicognini-Cavalli. In questa opera, in particolare, prevaleva nelle conclusioni anche il senso fatale del destino, l'auspicio nelle possibilità della buona sorte: «non più guerra. Trionfi amore»<sup>451</sup>. Ogni protagonista, come avevano previsto Sole e Amore sin dal *Prologo*, trovava soddisfazione in un felice matrimonio alternativo e riparatore<sup>452</sup>.

Analogamente il melodramma di Metastasio tendeva a smussare i contrasti propri dell'ambivalenza della *fabula* moderando, secondo le indicazioni di J.B. Du Bos, gli eccessi emozionali e istintivi per conquistare una *bienséante*, capace di risolvere ogni turbamento in un fine edificante. Infatti come si è accennato il poeta romano riesumava dal testo di Diodoro soprattutto il tema del travestimento che precedeva, nello stupore fiabesco della scena finale, la legittimazione regale: finalmente Semiramide era *riconosciuta*<sup>453</sup>. Per far ciò Metastasio ricorreva alla tecnica dell'agnizione, una procedura propria dell'antica drammaturgia greca. Un espediente che consentiva in conclusione d'opera il riconoscimento a sorpresa della reale identità del protagonista sino allora sconosciuta.

Il colpo di scena finale celebrava il tributo che spetta al sovrano giusto ed equo, «ardito in guerra» e «moderato in pace»<sup>454</sup>, in grado di porre la sua *potestas* e il suo diritto superiore al servizio della ragion di stato. Illuminata dal raggio divino e rispettosa dei giusti diritti e delle consolidate tradizioni Semiramide si rivelava capace di dirimere con pacata ragionevolezza ogni materia e conflitto

---

<sup>449</sup> L'espressione è in U. Dotti, *Il sogno del poeta*, Aragno, Torino 2008.

<sup>450</sup> [P. Metastasio] *Semiramide. Dramma*, cit., Atto III, scena ultima.

<sup>451</sup> *Il Giasone. Dramma musicale*, cit., Atto II, 12.

<sup>452</sup> Ivi, *Prologo*, Atto III, 21, 22.

<sup>453</sup> [P. Metastasio] *Semiramide. Dramma*, cit., Atto III, 9.

<sup>454</sup> Ivi, Atto III, *scena ultima*.

sino a regolare i dissidi inerenti alla sfera interiore, familiare e personale<sup>455</sup>. L'opera si concludeva nel canto plaudente del coro rivolto alla regina ormai riconosciuta anche dagli dei e, pertanto, interprete di una volontà che la trascendeva<sup>456</sup>.

Ritornava dunque un tema antichissimo poi destinato, negli anni della crisi rivoluzionaria che concludeva il secolo dei Lumi, ad essere ripreso e sviluppato anche nelle testimonianze letterarie del teatro italiano e ad ispirare, sempre allora, come peraltro è noto, il pensiero di L. de Bonald e di J. de Maistre. In particolare nel *Cianippo* - una tragedia in cinque atti scritta nel 1804 a Verona da Giovanni Pindemonte, fratello del più celebre Ippolito - la storia appare retta da una volontà divina inaccessibile agli uomini: una enigmatica volontà alla quale tutti, anche i sovrani, sono sottoposti<sup>457</sup>. Nella *Semiramide riconosciuta* in una *Nota dell'Autore* posta in conclusione può leggersi: «Nel tempo del coro che termina l'opera [...] tutta la scena si ricopre di dense nuvole le quali, diradandosi, poi a poco a poco, scopron nell'alto la luminosa reggia di Giove su le cime dell'Olimpo [...]»<sup>458</sup>.

*L'eredità della «Sémiramis» di Voltaire nel melodramma italiano (1754-1791)*. Diciassette anni prima della introduzione in Italia della tragedia di Voltaire per opera di M. Cesarotti, e cinque anni dopo la pubblicazione a Parigi dell'originale, il trentottenne G. Tagliazucchi<sup>459</sup>, in qualità di poeta cesareo di Federico II di Prussia mandava in stampa a Berlino, nel 1754, il primo adattamento musicale di quel testo già così celebre. Il libretto del melodramma, intitolato *Semiramide*, era stato redatto in italiano e pubblicato in edizione bilingue per i tipi di Haude e Spener, mentre la partitura era stata affidata al sassone C.H. Graun, maestro di cappella e allora anche rinomato tenore<sup>460</sup>.

Nell'*Argomento* l'autore dichiarava la derivazione «del presente Drama» «dal famoso e insigne Poeta Francese Autore della Tragedia», «messo poi in versi

---

<sup>455</sup> Ivi, Atto II, 4.

<sup>456</sup> Ivi, Atto III, *scena ultima*.

<sup>457</sup> *Cianippo. Tragedia in cinque atti*, Atto II, 4. L'opera venne pubblicata per la prima volta nei *Componimenti teatrali di Giovanni Pindemonte veronese*, Milano dalla Stamperia di Francesco Sonzogno di Gio. Batt. Librajò e Stampatore, 1804, anno III.

<sup>458</sup> [P. Metastasio] *Semiramide. Dramma*, cit., Atto III, *scena ultima*, *Nota dell'Autore*.

<sup>459</sup> Su G. Tagliazucchi vedi, G. Ricuperati, *I volti della pubblica felicità. Storiografia e politica nel Piemonte settecentesco*, Meynier, Torino, 1989, pp. 105-118; M. Cerruti, *Le rose di Aglaia. Classicismo e dinamica storica fra Settecento e Ottocento*, Edizioni dell'Orso, Alessandria 2010, pp. 13-23.

<sup>460</sup> *Semiramide. Dramma per musica da rappresentarsi nel Regio Teatro di Berlino per il felicissimo giorno natalizio della Sacra Real Maestà di Sofia Dorotea Regina Madre per comando della Sacra Real del Re*. In Berlino 1754 Appresso Haude e Spener. Con Licenza di Sua Maestà

italiani»<sup>461</sup>. Tagliazucchi apriva la *pièce*, come Voltaire, mettendo in risalto, sin dalla prima scena, la figura di Arsace - che nel terzo atto scopriva di essere Ninia<sup>462</sup> - il valoroso condottiero dell'esercito assiro tornato in quel giorno stesso a Babilonia, carico di allori, dopo aver sconfitto gli Sciti. Il giovane guerriero recava con sé la "cassetta" contenente gli emblemi e l'ultima lettera di re Nino affidatagli da Fradate, suo padre putativo<sup>463</sup>. A differenza del testo francese Semiramide compariva anch'essa nella prima scena del primo atto, anziché nella quinta. Anche in Tagliazucchi appariva mutata nell'aspetto, «oppressa nel dolore», tormentata dalle ombre e dai rimorsi<sup>464</sup>. In sostanza l'intreccio rimaneva conforme all'originale dalla prima scena sino all'ultima. Le differenze riguardavano inevitabilmente le interpretazioni dei contenuti.

Il tema del rimorso, il cardine concettuale della tragedia francese, era recepito da Tagliazucchi probabilmente senza farsi carico sino in fondo del conflitto interiore vissuto da Voltaire. Un conflitto espresso peraltro dallo stesso autore nella redazione tormentata del testo con difficoltà, esitazioni, incertezze. Come si è già accennato nelle pagine precedenti dedicate all'argomento, Voltaire rappresentava, nello sviluppo scenico - sia consentito un rapido richiamo - il pentimento di Semiramide come un'esperienza complessa, nella quale si intrecciavano spinte e istanze diverse.

Per un verso il rimorso era inteso come il sentimento suscitato dall'Essere supremo che sanziona, grazie ad esso, l'offesa di chi offende l'ordine protetto. Un sentimento dunque predeterminato e indotto, del tutto incosciente e involontario, risolto per lo più nell'obbedienza formale, meccanica e acritica alla norma prescritta. Di qui, con la "rimozione" e la «distrazione» da sé, l'irruzione impetuosa di sollecitazioni pragmatiche e utilitaristiche suscitate da quel moto e subordinate così di fatto al criterio del *do ut des*. Per l'altro verso, invece, il rimorso era inteso, è necessario ribadirlo, come una esperienza interiorizzata e intenzionale capace di emancipare il soggetto e di proiettarlo quindi dalla dimensione pratica e particolare dell'utile in quella etica del buono. Le due concezioni dell'idea di rimorso si rivelavano dunque irriducibili e inconciliabili ma nondimeno coesistevano nelle pagine della *Sémiramis*.

Tuttavia è opportuno ricordare che Voltaire, nella premessa alla tragedia, si era appellato soltanto al «Dio vendicatore» che suscita «rimorsi» in funzione di «castighi» a coloro che violano l'eterna legge<sup>465</sup>. Ed era questo il tema per lo più recepito in modo immediato da Tagliazucchi nella stesura del suo libretto.

---

<sup>461</sup> Ivi, *Argomento*.

<sup>462</sup> Ivi, Atto III, 2, 3.

<sup>463</sup> Ivi, Atto I, 2.

<sup>464</sup> Ivi, Atto I, 1.

<sup>465</sup> *Dissertazione sopra la tragedia antica e moderna*, cit., p. 29.

Comunque sia emergeva ancora con forza, nel melodramma berlinese, l'invettiva di Semiramide contro gli dei, una accusa presente nell'originale con la quale peraltro si concludeva la *pièce*, sollevando un monito e un interrogativo. Pur «pentita e rea» - anche in Tagliazucchi - la regina continuava a sentirsi «perseguitata»: «vindici dei, o pur fine imponete ai mali miei», «Oh dei! Qual è la vostra giustizia?» «Non mi puniste assai nel privarmi del figlio?»<sup>466</sup> Infatti si legge nell'*Argomento* che Assur tentò di avvelenare Ninia all'insaputa dell'incolpevole Semiramide<sup>467</sup>.

Nonostante tutto ciò l'invettiva di Semiramide era, per Tagliazucchi, solo la tentazione di un momento: la protesta manteneva, nello sviluppo del libretto, un carattere del tutto episodico. Infatti i protagonisti e le voci del coro, nel susseguirsi di atti e scene, ribadivano, a più riprese, il tema volterriano del determinismo delle cause finali ed esplicitavano la rassegnazione propria di ogni individuo nei confronti del suo stato di dipendenza da una «Potenza arbitraria»<sup>468</sup>. In sostanza nel melodramma il preannuncio del tema preromantico dell'autonomia del giudizio («i rimorsi sono la sola virtù che resta al colpevole»<sup>469</sup>) sembrava essere per lo più soltanto echeggiato da Tagliazucchi. Infatti si spegneva, a distanza di tre scene - e le citazioni si potrebbero facilmente moltiplicare - nel criterio utilitaristico del risarcimento contabile («il sol rimorso al fine placa del ciel lo sdegno, del suo perdono è degno, e merita pietà»<sup>470</sup>) che costituiva il principio regolatore su cui si strutturava l'intreccio narrativo dell'opera.

Sicché la *pièce* di Tagliazucchi sembrerebbe, a parere di chi scrive, collocarsi nell'alveo - per utilizzare ancora le categorie di E.R. Dodds - della «civiltà della vergogna» più che in quella della «colpa»<sup>471</sup>. Infatti per lo studioso irlandese il senso di contrizione «arcaico» si trasformava «in senso di colpa» solo in seguito ad una lenta e graduale «interiorizzazione» dei sentimenti, maturata nel dibattito interiore della «coscienza»<sup>472</sup>. Pertanto nel melodramma del 1754, se i tempi non sembravano ancora maturi per armonizzare individualmente i moti psichici, trionfavano comunque i sentimenti e la *pièce* si trasformava in un "testo sentimentale". L'agnizione di Arsace-Ninia - rappresentata anche nel libretto all'inizio del terzo atto - costituiva l'occasione per far prorompere gli affetti filiali e materni, i sentimenti di dolore, pietà, amore<sup>473</sup>.

---

<sup>466</sup> *Semiramide. Dramma per musica*, cit., Atto I, 5, 10.

<sup>467</sup> Ivi, *Argomento*.

<sup>468</sup> Ivi, Atto II, 3, 7; III, 2, 6, 8, *scena ultima*.

<sup>469</sup> Ivi, Atto I, 10.

<sup>470</sup> Ivi, Atto II, 3.

<sup>471</sup> Vedi *supra* il paragrafo *La «Sémiramis» di Voltaire*.

<sup>472</sup> E.R. Dodds, *I greci e l'irrazionale*, cit., in particolare, pp. 71-107.

<sup>473</sup> *Semiramide. Dramma per musica*, cit., Atto III, 3.

Con la morte in scena di Semiramide ormai redenta il giovane aspirante re - incoronato dal sommo sacerdote Oroa, ed indicato dalla madre in fin di vita come suo successore - assurgeva, nella Berlino di Federico II, a modello del perfetto monarca sino a divenire, verosimilmente, il nuovo protagonista di quel dramma<sup>474</sup>.

Tagliazucchi tramite la figura di Ninia tentava infatti di delineare un nascente modello di virtù. Il futuro re si era dimostrato eroico sul campo di battaglia<sup>475</sup>, autentico nella condivisione dei veri e più nobili sentimenti, con la futura moglie e con la riscoperta madre<sup>476</sup>. Addirittura magnanimo, come i vecchi eroi del teatro di Corneille<sup>477</sup>, disinteressato al trono<sup>478</sup>, rispettoso degli dei, della legge e del senso del dovere<sup>479</sup>. Mostrava peraltro, sia pure ancora in germe, il fervore di una inedita sensibilità. L'umile re, esecutore della vendetta divina, tuttavia ne portava il peso e la pena<sup>480</sup>. Impallidito e sgomento aveva manifestato l'orrore di uccidere, seppure si fosse trattato di colpire un empio<sup>481</sup>. Si prefigurava dal palcoscenico l'imminente e sentito dilemma sul «diritto di punire». Pertanto nell'ossequio deferente verso il principe riformatore germogliavano i valori che avrebbero determinato l'avvento di una nuova civiltà.

Diversamente il libretto anonimo *Semiramide dramma per musica*, rappresentato a Milano alla Scala nell'inverno 1785<sup>482</sup>, pur ispirato alla «nota tragedia del signor De Voltaire», ne riprendeva «interamente il soggetto e solo in parte l'intreccio»<sup>483</sup>. In altre parole l'opera, pur nel solco della tradizione volterriana, mostrava la sua possibile contaminazione con il testo metastasiano prospettando una conclusione ottimistica dell'antichissima vicenda. Come nel melodramma dello scrittore romano, Azema, «la principessa di sangue reale amante di Arsace», prendeva il nome di Tamiri, ma soprattutto, per la prima volta, in un adattamento della tragedia volterriana veniva meno «il tragico fine»<sup>484</sup>. Sulla scena ormai espiava il delitto, colpito a morte, il solo satrapo infedele Otane (Assur in Voltaire), ritenuto l'unico responsabile dell'atto

---

<sup>474</sup> Ivi, Atto III, *scena ultima*.

<sup>475</sup> Ivi, Atto I, 1.

<sup>476</sup> Ivi, Atto I, 6; III, 3, *scena ultima*.

<sup>477</sup> Ivi, Atto I, 3; II, 4; III, 1.

<sup>478</sup> Ivi, Atto III, 1.

<sup>479</sup> Ivi, Atto I, 3; III, 9.

<sup>480</sup> Ivi, Atto III, 6, 8, 9.

<sup>481</sup> Ivi, Atto III, 6, 9.

<sup>482</sup> *Semiramide. Dramma per musica da rappresentarsi nel Teatro alla Scala, Il Carnevale dell'anno 1785. Dedicato Alle LL. AA. RR. Il Serenissimo Arciduca Ferdinando e la Serenissima Arciduchessa Maria Ricciarda Beatrice D'Este Principessa di Modena*. In Milano. Appresso Gio. Battista Bianchi Regio Stampatore. Colla Permissione.

<sup>483</sup> Ivi, *Argomento*.

<sup>484</sup> *Ibidem*.

omicida. Dunque il cielo cessava d'esser «sdegnato» e intento a dispensar «pene» e a «fulminar» «falli». Semiramide era finalmente redenta e affrancata dai suoi tormenti: partecipe e pietosa, cedeva commossa il trono al figlio Ninia-Arsace<sup>485</sup>.

Almeno a tutta prima il libretto milanese del 1785 restava radicato in una concezione tradizionale della legge, della colpa e della pena. Il principio della eteronomia della norma si armonizza con il criterio retributivistico della pena e con la natura trascendente, indotta ed estrinseca del senso di colpa. A riguardo Arsace ricordava che il destino umano è guidato da un imperscrutabile disegno<sup>486</sup>, il sommo sacerdote Oroe si compiaceva che dal cielo potesse giungere infine qualche «raggio di pietà»<sup>487</sup>, mentre Semiramide rievocava afflitta l'inderogabile computo divino delle sue colpe<sup>488</sup>. Anche in questo caso le citazioni si potrebbero moltiplicare. Eppure, nonostante la vischiosa tenuta di un antico pensiero dalla sua inesorabile consunzione germinava qualcosa di nuovo.

Sin dalle prime scene, come si è detto, l'intento dell'autore era e volto a riabilitare *in toto* la figura dell'antica eroina. Costei, come di consueto, «oppressa» e «tormentata» dal «nume punitore» - l'«ombra» laida, «lorda» del sangue di Nino che la perseguitava senza tregua - s'interrogava se fosse «il suo pensier a formular lo spettro» mentre il blasfemo e infido Otane le ricordava che la credenza era il barbaro costume del volgo più ignorante<sup>489</sup>.

Comunque sia la regina da «tre lustri» sempre più si dannava al pensiero di dovere il regno ad un delitto. Perciò a nulla le giovava il fasto, la corona, l'inutile memoria della sua «passata» grandezza. Nondimeno la sua colpa pur così grave e infamante era scaturita da un pensiero orrendo e atroce che si era generato improvvisamente. Scacciata da Nino, dal trono e dal letto, una «ira cieca», «negli impeti primieri» le fece «bramar vendetta». Finì «lo sdegno», tornò «la ragione» e tentò di impedire il delitto. Era tardi, Otane, il complice, aveva compiuto il disegno ed orchestrato, questa volta a sua insaputa, anche l'uccisione del suo bimbo<sup>490</sup>.

La meditazione sull'esperienza del rimorso consentiva all'anonimo autore di andare oltre i suggerimenti di Voltaire e di capovolgere l'interpretazione tradizionale del mito sino a ribaltarne le conclusioni: Otane periva sul palco, Semiramide era salva<sup>491</sup>.

«Il pentimento per opere vergognose è la salvezza della vita»<sup>492</sup> aveva

---

<sup>485</sup> *Semiramide. Dramma per musica da rappresentarsi nel Teatro alla Scala*, cit., Atto III, scena ultima.

<sup>486</sup> Ivi, Atto I, 9.

<sup>487</sup> Ivi, Atto III, 3.

<sup>488</sup> Ivi, Atto I, 2.

<sup>489</sup> Ivi, Atto I, 10.

<sup>490</sup> Ivi, Atto I, 2.

<sup>491</sup> Ivi, Atto III, scena ultima.

<sup>492</sup> Democrito, *Massime*, cit., p. 76 (IX).

auspicato Democrito, uno dei più illustri rappresentanti della più remota filosofia greca, all'incirca tre secoli prima della circolazione della nostra leggenda nella civiltà occidentale. Dopo più di due millenni il meccanismo psicologico del rimorso permetteva allo sconosciuto autore e all'eroina di quest'altra nostra *fabula* di cimentarsi nella stessa impresa. Grazie a un «lento e complesso processo mentale», alla “messa a fuoco” «arrestata» e «ritardata» della attività psichica - che in questa sede abbiamo ricordato con l'esemplificazione di E. Cassirer - i due nuovi eroi della *pièce* milanese del 1785 non erano più a *colloquio* con le cose ma con loro stessi, con i simboli e con i valori, che stavano costruendo<sup>493</sup>. Sicché per la nuova Semiramide lombarda la sua orribile macchinazione diveniva l'atto scellerato di un istante. Ormai a “distanza” poteva, pentita, giudicarla come il frutto degli eccessi suscitati dalle sue passioni più torbide e dai suoi più biechi impulsi distruttivi<sup>494</sup>. La riscoperta eroina, per tre lustri, con sofferenza, tramite l'introspezione e il senso di colpa si era riscattata, conquistando la dignità umana. In altri termini l'espiazione aveva cancellato il suo peccato sino a rigenerarla. A conclusione della sua *via crucis* grazie alla ragione e alla scoperta dei sentimenti, Semiramide riusciva a sganciarsi dagli archetipi e ad esprimere una concezione interiorizzata della condotta umana<sup>495</sup>.

L'anonimo autore grazie alla meditazione sul significato conoscitivo, psicologico e morale del rimorso coglieva, forse ispirato da *le sentiment de l'existence*<sup>496</sup> di J.J. Rousseau, l'istantaneo atto generatore della sensibilità cosciente che gli consentiva, tra l'altro, di attribuire un significato storico ed esistenziale all'eterna brutalità di Semiramide.

Ci sembra pertanto possibile ipotizzare che l'anonimo libretto, rappresentato nella Milano di C. Beccaria, e redatto a distanza di un anno dalla pubblicazione a Venezia del *Rodolfo* di F. Albergati Capacelli,<sup>497</sup> solleciti, sia pure indirettamente, e con tutte le sue difficoltà, gli interrogativi così sentiti allora sul «diritto di punire»<sup>498</sup>, e si schieri in favore di una giustizia razionale e di un nuovo *ius* che ormai aveva bandito l'idea della vendetta.

La già ricordata *Morte di Semiramide*<sup>499</sup>, la *pièce* redatta da A.S. Sografi nel

<sup>493</sup> Vedi *supra* il paragrafo L'«ambivalenza eroica». Il dilemma sull'uomo nel mondo antico; L'ora degli eroi: l'«uomo serpente».

<sup>494</sup> *Semiramide. Dramma per musica da rappresentarsi nel Teatro alla Scala*, cit., Atto I, 2.

<sup>495</sup> Ivi, Atto I, 2; II, 12; III, *scena ultima*.

<sup>496</sup> J.J. Rousseau, *Les rêveries du promeneur solitaire*, “V<sup>e</sup> Promenade”, in Id., *Oeuvres complètes*, édition publiée sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Gallimard, Paris 1959, v. I, p. 1047.

<sup>497</sup> P. Themelly, “*Amor supera tutto*”. Il valore politico dei sentimenti nel teatro di Antonio Simone Sografi, in «Eurostudium<sup>3w</sup>», 37, ottobre-dicembre 2015, n. 37, in particolare pp. 68-74.

<sup>498</sup> F. Venturi, *Utopia e riforma nell'Illuminismo*, Einaudi, Torino 1970, in particolare p. 126.

<sup>499</sup> Vedi *supra*, n. 390.

1790, e uscita a stampa nel 1791, costituisce, come è noto, l'ultima testimonianza di rilievo degli adattamenti della *Sémiramis* di Voltaire nel melodramma italiano del Settecento. In particolare gli studiosi, come si è ricordato, hanno colto, anche in questa *pièce* un momento significativo nella svolta stilistico-espressiva di quello specifico genere letterario (vedi *supra*). Tuttavia a queste vittoriose conquiste formali non corrispondevano, almeno nella *Semiramide*, analoghi risultati nella interpretazione del testo. Il tema della autofondazione dell'io, espresso tramite il simbolico rimorso di Semiramide, tema peraltro così caro al commediografo patavino, non era recepito nella stesura di questo libretto dei primi anni Novanta. Pertanto la *Morte di Semiramide* sembrerebbe rimanere una modesta esercitazione di scuola, un'opera tutto sommato sottodimensionata, nell'ambito della produzione dello scrittore veneto, incapace in questa occasione di recepire il respiro più profondo del testo francese.

Eppure nel teatro di Sogرافي proprio in quegli anni, in particolare tra 1789 e 1794, erano emersi con forza, in opere allora celebri e di successo, i temi della autonomia e della responsabilità individuale, gli stessi dunque che peraltro con fatica emergevano nella *Sémiramis* volterriana<sup>500</sup>. Motivi destinati a riaffiorare ancora ne *L'ingrato*, una *pièce* redatta, a ridosso della scomparsa del suo autore, e rappresentata nel carnevale 1813 a Venezia, allorché il nostro era il «poeta» ufficiale del Regno italico<sup>501</sup>. Anche allora, in un clima divenuto più difficile, il commediografo, poco più che cinquantenne, osava. Tra l'altro era stato proprio questo corpo d'idee che aveva consentito all'allievo di Cesarotti di scorgere al di là della società di *status*, quella degli individui, ben prima della discesa dei francesi nella nostra penisola sino a consentire la precoce adesione del nostro ai principi sanciti nella *Dichiarazione* dell'agosto 1789. Sicché anche nell'Italia in "rivolta" nel cosiddetto triennio patriottico di fine Settecento, il teatro di Sogرافي avrebbe continuato a celebrare le libere scelte individuali, privilegiando tuttavia la loro dimensione intima, familiare, interiore e privata. In tal modo la Rivoluzione dello scrittore veneto sembrava per lo più voler rimanere confinata tra "le mura di casa". Nondimeno lo sviluppo degli eventi, in quegli anni cruciali, segnati da profonde modificazioni politiche e sociali, avrebbe almeno in parte radicalizzato le idee e i progetti di Sogرافي<sup>502</sup>.

Era tuttavia la sofferta conclusione fideistica di un «travagliato umanesimo»<sup>503</sup>, che si sostanzialmente nella *Sémiramis* di Voltaire, a spingere anche Sogرافي a non avventurarsi oltre i limiti prescritti. Nondimeno, se il nostro, non

<sup>500</sup> P. Themelly, *Il teatro di Antonio Simone Sogرافي tra cultura dell'Illuminismo e suggestioni della Rivoluzione*, cit.

<sup>501</sup> *L'ingrato. Commedia dell'avvocato Antonio Sogرافي*, Tipografia Bettoni, Padova, 1816.

<sup>502</sup> P. Themelly, *Dall'ingratitude alla riconoscenza*, cit.

<sup>503</sup> P. Casini, *Introduzione all'Illuminismo*, cit., p. 253.

diversamente da G. Tagliazucchi, trasformava il suo melodramma in un 'testo sentimentale'<sup>504</sup>, i sentimenti individuali, i rimorsi e i pentimenti trovavano la loro misura solo nelle eterne leggi divine<sup>505</sup>.

L'invettiva di *Semiramide* nella tragedia di Voltaire («Ah, santi Numi, dunque vi son misfatti che lo sdegno vostro non perdona giammai»<sup>506</sup>?) ci è parsa, qualche pagina fa, documentare, pur con tutte le sue difficoltà, la *pars construens* della cosiddetta *hybris* dei moderni. Nell'orrore verso il dio della vendetta, manifestato dalla eroina assira, affiorava anche, è opportuno ribadirlo, la condanna della concezione retributivistica della pena. In tal modo Voltaire gettava simbolicamente un ponte sull'abisso a C. Beccaria.

Nel futuro "patriota" Sografi invece, con il monito di Semiramide («o, caro figlio, non accusar il Ciel. Vi son delitti, che la giustizia eterna non perdona giammai... Si la pena, ch'io ebbi, io meritai»<sup>507</sup>) risorge, nel tramonto dei Lumi, l'antichissima «legge del taglione» e, con essa, l'insopprimibile criterio del *do ut des*.

---

<sup>504</sup> *La morte di Semiramide. Tragedia per musica*. Da rappresentarsi in Bologna cit., Atto I, 6; II, 2, 9; III, scena ultima.

<sup>505</sup> Ivi, Atto I, 2, 4; II, 7, 11; III, 1, 2.

<sup>506</sup> *La Semiramide del signor di Voltaire trasportata in versi italiani*, cit., Atto V, 9.

<sup>507</sup> *La morte di Semiramide. Tragedia per musica*. Da rappresentarsi in Bologna cit., Atto III, scena ultima.



**Giovanni Barbera (1916-1944)**  
**Un militante socialista ed europeista ucciso a Fossoli**  
di Chiara Cimmino<sup>1</sup>

*Abstract:* This essay aims to fill the biographical gap concerning the figure of Giovanni Barbera, a socialist partisan interned in the Fossoli concentration camp and later shot in the Cibeno Massacre in July 1944. My research starts from the detailed reconstruction of Barbera's activities through family memoirs, archival materials and direct testimonies of authors close to him. The results of this research make it possible to specify Barbera's contribution to the Resistance against Nazi-fascism, his role in the formation of the Socialist Party, and also contribute to the inclusion of Barbera among the early Italian precursors of the European integration process.

*Keywords:* European Federalism; Socialism; Anti-fascist Resistance; Fossoli; Eugenio Colorni.

---

<sup>1</sup> Ricercatrice, scrittrice e attrice teatrale, nipote abiatca (da parte di madre) di Maria Barbera, sorella di Giovanni Barbera.

[D. Maffia] [...] a quali altri compagni e amici, lungo la tua vita politica, ma specialmente dalla Resistenza ad oggi, ti sei sentito più vicino e combattivo nella lotta democratica? Hai detto poco prima che li avresti ricordati.

[L. Répaci] Eccome! Ricordati con animo riconoscente. [...] I martiri legati alla mia attività clandestina durante l'occupazione nazista sono Eugenio Colorni, Mario Fioretti, Aladino Govoni, Giovanni Barbera, quattro grosse perdite della Resistenza romana. Su Colorni è stato pubblicato recentemente un appassionato e documentato libro di Leo Solari [...]. Per gli altri tre silenzio assoluto<sup>2</sup>.

Pur segnalato da diverse testimonianze come una figura di rilievo all'interno del Partito socialista e del movimento di Resistenza al nazifascismo, il nome di Giovanni Barbera è oggi ricordato quasi esclusivamente per essere uno dei cosiddetti «martiri di Fossoli», prigionieri politici uccisi in una delle stragi di maggior rilievo mai avvenute all'interno di un campo di concentramento in territorio italiano<sup>3</sup>.

Il suo operato, tanto sul piano intellettuale che su quello politico, risulta praticamente scomparso dalla memoria storica; scarse e frammentarie sono le notizie su di lui, quasi esclusivamente riferite a due uniche fonti: l'articolo del quotidiano «Avanti!» del 24 maggio 1945<sup>4</sup> nel giorno dei funerali delle vittime, che fornisce alcune preziose informazioni biografiche su Barbera, definendolo tra l'altro: «uno degli elementi più in vista nell'organizzazione militare clandestina della resistenza socialista», e il libro *Un uomo e tre numeri* di Enea Fergnani<sup>5</sup>, anch'egli internato a Fossoli, contenente diverse descrizioni di Barbera che ne

---

<sup>2</sup> Testimonianza di Leonida Répaci, scrittore antifascista e membro della Resistenza, in D. Maffia, *Colloquio-fiume con l'autore della Storia dei Rupe*, in *Omaggio a Leonida Répaci*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1987, p. 40. Aladino Govoni (1908-1944), citato nel testo, militante del gruppo romano "Bandiera Rossa", fu una delle vittime dell'eccidio delle Fosse Ardeatine, mentre Mario Fioretti (1912-1943) giovane magistrato che contribuì con Colorni alla redazione, stampa e diffusione clandestina dell'«Avanti!», fu ucciso dai fascisti il 4 dicembre 1943 in Piazza di Spagna. Sulla figura di Eugenio Colorni (1909-1944), oltre al libro citato nel testo (L. Solari, *Eugenio Colorni: ieri e oggi*, Marsilio, Venezia 1980), si vedano: M.P. Bumbaca (a cura di), *Eugenio Colorni 1944-2004. Dalla guerra alla Costituzione europea*, Comune di Roma, Municipio III, Roma 2004; M. Degl'Innocenti (a cura di), *Eugenio Colorni: dall'antifascismo all'europeismo socialista e federalista*, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 2010; F. Zucca (a cura di), *Eugenio Colorni federalista*, Lacaita, Manduria-Roma-Bari 2011; A. Tedesco, *Il Partigiano Colorni e il grande sogno europeo*, Editori Riuniti-University Press, Roma 2014; E. Colorni, *L'ultimo anno: 1943-1944. Genesis di una prospettiva*, a cura di L. Meldolesi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018.

<sup>3</sup> Si tratta della Strage di Fossoli, o Eccidio di Cibeno, avvenuta in data 12 luglio 1944.

<sup>4</sup> Cfr. «Avanti!», 49, 29, 24 maggio 1945. Il 24 maggio 1945 furono celebrati i funerali dei «Martiri di Fossoli» nel Duomo di Milano, con grande partecipazione della cittadinanza e delle autorità; la stampa diede grande rilievo all'evento.

<sup>5</sup> Enea Fergnani, *Un uomo e tre numeri*, Speroni Editore, Milano 1945. E. Fergnani (1896-1980), avvocato milanese di idee socialiste, fu arrestato alla fine del 1943, deportato a Fossoli e poi a Mauthausen. Sopravvissuto all'orrore dei lager, rientrò in Italia nel giugno 1945.

illustrano il carattere e le idee politiche<sup>6</sup>.

Fino a oggi le informazioni più facilmente reperibili su Giovanni Barbera sono quelle relative al suo arresto e alla successiva deportazione nel campo di concentramento di Fossoli, a 5 km da Carpi, in provincia di Modena.

Barbera era un giovane insegnante di storia e filosofia quando nel marzo 1944 fu arrestato a Milano, imprigionato nel carcere di San Vittore col numero di matricola 1623, all'interno del primo raggio, cella 19<sup>7</sup>, e in seguito da lì deportato al Campo di concentramento di Fossoli il 27 aprile 1944, dove fu immatricolato col numero 122 e assegnato alla baracca 18<sup>8</sup>. Barbera fu internato a Fossoli fino al 12 luglio 1944, quando venne prelevato per essere portato nel vicino poligono di tiro di Cibeno con altri 68<sup>9</sup> uomini, in quella che fu poi conosciuta come Strage di Fossoli o Eccidio di Cibeno<sup>10</sup>.

Il presente saggio intende ricostruire, sulla base di fonti inedite e della riscoperta della memorialistica familiare che lo riguarda, la biografia e il lascito intellettuale di Giovanni Barbera, illustrare la sua visione politica e il suo ruolo all'interno del Partito socialista durante gli anni del regime, nonché il suo impegno nella lotta contro l'occupazione nazifascista<sup>11</sup>.

---

<sup>6</sup> Entrambe le fonti sono riportate nella scheda dedicata a Giovanni Barbera in A.M. Ori, C. Bianchi Iacono, M. Montanari, *Uomini, nomi, memoria. Fossoli, 12 luglio 1944*, APM edizioni, Carpi 2004, pp. 33-34. Il libro, nel quale sono state redatte singole schede biografiche riguardanti le vittime dell'Eccidio di Cibeno, si pone come preziosa e unica raccolta collettiva di informazioni storico-biografiche dei caduti. Il sopracitato articolo dell'«Avanti!», viene qui in parte trascritto e riportato. Si ritiene che le informazioni biografiche su Giovanni Barbera tramandate fino a oggi si riferiscano a detta trascrizione e non all'articolo originale. Per la scheda riguardante Giovanni Barbera in "Donne e uomini della Resistenza" all'interno dell'archivio di ANPI (Associazione Partigiani d'Italia), si veda <https://www.anpi.it/biografia/giovanni-barbera>

<sup>7</sup> Archivio di Stato Milano (ASM), Fondo Carceri Giudiziarie di Milano, Registri di iscrizione dei detenuti (1940-1945), Registro matricolare detenuti politici, Carcere S. Vittore 11.03.1944 - 22.6.1944, n. di registro 49526. Cfr. A.M. Ori, C. Bianchi Iacono, M. Montanari, *Uomini, nomi, memoria*, cit., p. 34.

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> Dei 69 uomini condotti fuori dal campo di Fossoli e portati al vicino Poligono di tiro per essere uccisi, due riuscirono a ribellarsi, fuggire e salvarsi. Si trattava di Mario Fasoli ed Eugenio Jemina. A questo riguardo si veda O. Barbieri, *I sopravvissuti*, Feltrinelli, Milano 1972, pp 51-57.

<sup>10</sup> Le motivazioni che portarono alla selezione di un certo numero di prigionieri da destinare alla fucilazione, così come i criteri di scelta che guidarono tale selezione sono ancor oggi oggetto di studio. Per approfondire l'argomento si leggano: M. Franzinelli, *Le stragi nascoste. L'armadio della vergogna: impunità e rimozione dei crimini di guerra nazifascisti 1943-2001*, Mondadori, Milano 2002; P. Paoletti, *La strage di Fossoli. 12 luglio 1944*, Mursia, Milano 2004; R. Mira, *Repressione politica tra città e pianura in Emilia Romagna*, in G. Fulveti, P. Pezzino (a cura di), *Zone di guerra, geografie di sangue. L'Atlante delle stragi naziste e fasciste in Italia (1943-1945)*, Il Mulino, Bologna 2016.

<sup>11</sup> Le testimonianze famigliari sono giunte all'autrice tramite i racconti della nonna materna Maria Barbera (sorella di Giovanni), di Sonia Sander (figlia di Maria Barbera), di Vittore De Leonibus (figlio di Anna Barbera, un'altra sorella di Giovanni) e di Sabina de Tommasi (pronipote di Clelia

### *La famiglia e i primi anni*

Giovanni Barbera nacque a Messina il 26 luglio 1916<sup>12</sup>, primogenito di Francesco Barbera<sup>13</sup>, un professore di lettere di trentanove anni, e di Clelia Corigliano<sup>14</sup>, una giovane di ventuno anni che sarebbe morta poche ore dopo la nascita di Giovanni, a causa delle complicazioni intervenute durante il parto.

All'anagrafe venne registrato con il nome di "John Barbera"<sup>15</sup>. La scelta di un nome di battesimo anglofono risulta certamente inusuale per l'epoca, ancor più se si considera il fatto che non esistono precedenti né tra i membri della famiglia Barbera né tra quelli della famiglia Corigliano. L'utilizzo di un nome anglofono resta un caso isolato su cui è possibile unicamente fare delle supposizioni<sup>16</sup>. Nella vita di Barbera questo nome tornerà quasi unicamente nei

---

Corigliano, madre di Giovanni). A loro si deve anche la conservazione dei materiali familiari riguardanti Giovanni. Per il sostegno alla ricerca e al lavoro sulle fonti, l'autrice ringrazia tutti coloro che hanno saputo con grande generosità e professionalità indirizzarla e consigliarla, offrendo spunti di riflessione e spesso indicando prezioso materiale da consultare, senza il quale il presente lavoro non sarebbe stato possibile. In particolare, si ringraziano: Fondazione Fossoli, Fabrizio Amati, Lucia Armentano, Francesca Baldini, Carla Bianchi Iacono, Antonella Braga, Luciano Casali, Natascia De Gennaro, Dianella Gagliani, Guido Lorenzetti, Elena Antonia Magnini, Pier Gabriele Molari, Toni Quatela, Antonio Tedesco.

<sup>12</sup> La conoscenza precisa della data di nascita di Barbera risolve alcune delle informazioni fino a oggi contraddittorie a proposito della sua biografia: 1) il luogo di nascita: Messina; 2) l'anno di nascita: 1916; altrove viene erroneamente riportato 1914 (cfr. L. Gasparotto, *Diario di Fossoli*, a cura di M. Franzinelli, Bollati Boringhieri, Torino 2007, p. 71n; G.L. Banfi, J. Banfi, *Amore e speranza. Corrispondenza tra Julia e Giungo dal campo di Fossoli aprile-luglio 1944*, a cura di S. Sala Massari, Archinto, Milano 2009, p. 48n.); 3) l'età al momento della morte (avvenuta il 12 luglio 1944): 27 anni; altrove viene riportato che Barbera alla morte avesse 28 anni (cfr. A.M. Ori, C. Bianchi Iacono, M. Montanari, *Uomini, nomi, memoria, cit.*, pp. 33-34).

<sup>13</sup> Francesco Barbera (Mineo, 1877 - Napoli, 1957), figlio di Anna Mazzone e Giovanni Barbera, notaio.

<sup>14</sup> Clelia Corigliano (Messina, 1895 – Messina, 1916), figlia di Elvira Pistone e Antonino Corigliano, avvocato.

<sup>15</sup> Dall'estratto di nascita il nome per intero è: John Clelio Giuseppe Antonino Barbera.

<sup>16</sup> "Giovanni", la versione italiana di "John", ha sicuramente un legame con la storia familiare: sia il padre sia uno dei numerosi fratelli di Francesco Barbera si chiamavano Giovanni. L'anglicizzazione del nome potrebbe essere legata a rapporti con l'estero, ma non si è saputo di casi di emigrazione nella famiglia Barbera/Corigliano; né siamo a conoscenza di una particolare fascinazione di Francesco Barbera per il mondo anglosassone. È possibile supporre che questi sia entrato in contatto con persone di nazionalità inglese o americana e che tra esse possa aver stretto legami con qualcuno di nome John. Una prima ipotesi, che non ci è dato confermare né confutare causa mancanza di documenti a riguardo, verterebbe su un possibile ruolo di Francesco nell'esercito durante la Prima Guerra Mondiale, dove potrebbe essere entrato in contatto con soldati stranieri. Una seconda ipotesi, anch'essa di difficile verifica, si basa sulla probabile presenza di Francesco Barbera a Messina (nell'a.a.1906-1907 è iscritto all'Università di Messina) durante il grande terremoto del 1908 che ne decimò metà della popolazione. Sin dal giorno

documenti scolastici e universitari e in tutti gli atti ufficiali; chiamato da amici e parenti col nome di Giovanni, Barbera stesso si firmerà talora John, talora Giovanni<sup>17</sup>.

Dopo la nascita di Giovanni, le notizie successive che riguardano il padre Francesco ci dicono che nel 1918 aveva lasciato Messina e si era risposato a Bovalino, in provincia di Reggio Calabria, con “Carmelina” Spagnolo<sup>18</sup>, dalla quale ebbe in seguito tre figlie<sup>19</sup>.

Giovanni trascorse gli anni della sua infanzia tra Messina, dove abitavano i parenti del lato materno, con cui mantenne tutta la vita un profondo legame di affetto<sup>20</sup>, e Reggio Calabria, dove la propria famiglia visse fino al 1937, quando si trasferì definitivamente a Napoli<sup>21</sup>. Questi frequenti cambiamenti di residenza ci consentono di comprendere meglio la confusione che negli anni si è creata riguardo l’effettiva provenienza di Giovanni Barbera<sup>22</sup>.

Nel 1925, a nove anni, Giovanni iniziò a frequentare il primo anno di Ginnasio del Liceo “Tommaso Campanella” di Reggio Calabria, nello stesso istituto in cui il padre aveva iniziato a insegnare, quasi certamente a partire dal 1922. I suoi voti riflettono presto una certa propensione per le materie umanistiche<sup>23</sup>. È facile supporre che Giovanni Barbera crebbe in un ambiente

---

successivo al disastro approdarono a Messina per prestare soccorso diverse navi russe e britanniche che si trovavano ormeggiate in altri porti siciliani. Oltre a portare aiuti, tra cui viveri, coperte, medicinali, i marinai scesero in città per trarre in salvo le persone dagli edifici crollati e in preda alle fiamme. È credibile supporre che Francesco abbia vissuto l’orrore del disastro, forse vedendo morire amici e conoscenti, e che abbia partecipato ai soccorsi accanto a marinai stranieri, o che sia stato forse soccorso lui in prima persona. Forse, in seguito, mettere nome John al primo figlio fu un modo per omaggiare qualche valoroso conosciuto in quel frangente.

<sup>17</sup> Forse l’uso, nella firma, del nome italianizzato fu influenzato anche dalla legislazione fascista in materia. Per approfondire il controllo del regime fascista sulla lingua italiana, si veda: A. Raffaelli, *Lingua del Fascismo*, in «Enciclopedia dell’Italiano», Istituto dell’Enciclopedia italiana, 2010.

<sup>18</sup> All’anagrafe Carmela Maria Eloisa Spagnolo (1887-1964).

<sup>19</sup> Anna Barbera (Bovalino, 1918 – Napoli, 2016) Maria Barbera (Bovalino, 1920 – Genova, 2006), Antonietta Barbera (Reggio Calabria, 1927 – Napoli, 2007).

<sup>20</sup> Si fa qui riferimento in particolare ai nonni materni, al fratello della madre Domenico Corigliano (che, come vedremo, avrà un ruolo centrale nella vita di Giovanni Barbera), nonché alla sorella della madre Maria Teresa Corigliano e alla sua famiglia.

<sup>21</sup> A Napoli la famiglia si trasferì in via Aniello Falcone 32, dove in seguito anche Giovanni prese la residenza che mantenne lì per tutta la vita, nonostante verosimilmente vi abitò assai sporadicamente.

<sup>22</sup> Sul già citato articolo dell’«Avanti!» del 24 maggio 1945, Barbera viene considerato calabrese; altre fonti lo vogliono napoletano (v. A. Perconte Licatese, *Giovanni Barbera professore di filosofia Trucidato a Fossoli*, Santa Maria Capua Vetere 2011 in <http://www.albertoperconte.it/>); in molti ricordano che fosse siciliano (cfr. L. Répaci, *Storia dei Rupe IV. La terra può finire*, Mondadori, Milano 1973, p. 415 e L. Valiani, *Tutte le strade conducono a Roma*, il Mulino, Bologna 1995, p. 184).

<sup>23</sup> Archivio dell’Istituto “Tommaso Campanella”, Reggio Calabria, fascicolo di *Giovanni Barbera*.

familiare culturalmente stimolante, dove venivano promossi lo studio e il pensiero critico<sup>24</sup>.

Sul retro della copertina di una copia de *La vita è sogno* di Pedro Calderon De La Barca<sup>25</sup>, sono stati ritrovati degli appunti scritti a matita firmati “Barbera John” e datati 15 maggio 1931; si tratta di una riflessione sul testo da parte di un Giovanni Barbera quattordicenne, che già mostra un personale approccio analitico di matrice filosofica:

L’uomo che vive sogna quello che egli è sino al risveglio: questo potrebbe essere il motto di questo mito – e forse insieme una *weltanschauung*. In verità pensare questo sarebbe porre il Calderon fuori della storia, sarebbe egli un Ibsen o un Pirandello nato troppo presto e la storia dà invece sempre e in ogni campo quello che può.

Certo è che, se questa visione di vita non è data da una limpida coscienza della realtà delle cose, è pure affermata se non logicamente psicologicamente, e pervade tutti i suoi drammi.

Non la vita è un sogno, ma i sogni sono un sogno<sup>26</sup>: questa l’intima ragione della vena facilmente elegiaca che si effonde in questo dramma dove le antitesi si risolvono concretamente: la felicità passa come un sogno per lasciar luogo alla vita che è svolgimento, equilibrio di estremi, risoluzioni dell’errore (sogno) nella coscienza di esso, in una parola continua risurrezione e catarsi. (Leggere in ispanuolo: *El pintor de su deshonra*)<sup>27</sup>.

### *La formazione universitaria e il «convegno antifascista» di Capri*

Nel maggio del 1933, a diciassette anni non ancora compiuti, Giovanni Barbera conseguì la maturità classica e, in seguito, si iscrisse alla Facoltà di Lettere e Filosofia della Regia Università di Pisa.

In quegli anni, l’ambiente universitario italiano attraversava un periodo critico rispetto ai suoi rapporti con il fascismo. Due anni prima, nel 1931, il governo fascista, sotto la spinta del filosofo Giovanni Gentile, che all’epoca

---

<sup>24</sup> Il padre, Francesco Barbera era, come detto, insegnante di lettere e latinista; nel 1926 curò la pubblicazione di *Giovanna D’Arco* di F. Schiller (F. Schiller, *Giovanna d’Arco*, introduzione e note a cura di F. Barbera, Casa Editrice Vincenzo Carciola, Messina 1926). La madre adottiva di Giovanni, Carmelina Spagnolo, di famiglia nobile, attribuì grande importanza alla formazione culturale dei figli. Tutti i componenti della famiglia Barbera condividevano un interesse comune verso la letteratura, la musica sinfonica, il teatro d’opera e di prosa. Secondo i racconti famigliari giunti all’autrice, quando le sorelle furono più grandi, Giovanni prese l’abitudine di fornire loro di nascosto i libri proibiti dal regime fascista, perché li leggessero e non limitassero la propria formazione culturale.

<sup>25</sup> P.C. de la Barca, *La vita è un sogno. Il principe Costante*, a cura di C. Berra, Torino, Unione Tipografico – Editrice Torinese, Torino 1931.

<sup>26</sup> Il concetto doveva affascinare il giovane Giovanni, che a pagina 68 sottolinea le parole: «[...] i sogni sono un sogno». (Atto II, sc. XIX, in de la Barca, *La vita è un sogno*, cit., p. 68).

<sup>27</sup> L’appunto – sempre a mano di Giovanni Barbera – riguarda un’altra opera dello stesso autore, di cui all’epoca non esisteva una traduzione in italiano.

ricopriva la carica di regio commissario della Scuola Normale di Pisa, aveva imposto a tutti i professori italiani un giuramento di fedeltà al regime. Rifiutare questo atto comportava l'allontanamento dal mondo accademico. Tuttavia, se, da un lato, l'ambiente universitario pisano era diretto da intellettuali vicini al fascismo, come Armando Carlini, rettore dell'Ateneo pisano, e il sopracitato Giovanni Gentile, che nel 1932 divenne direttore della Scuola Normale di Pisa, dall'altro non mancarono neppure alcuni netti episodi di dissenso<sup>28</sup>.

Non è possibile sapere se e come l'ambiente universitario pisano incise sulle idee di Barbera e ne stimolò la propensione al dibattito intellettuale e politico. Sappiamo che era iscritto ai GUF<sup>29</sup> e che studiò con professori di idee antifasciste del calibro di Luigi Russo (Letteratura italiana), Augusto Mancini (Letteratura greca e latina) e Attilio Momigliano (Letteratura italiana).

Nel gennaio del 1936, Giovanni decise, però, di trasferirsi in un altro ateneo e fece richiesta di congedo per iscriversi alla Regia Università di Roma<sup>30</sup>. Qui, tra gli altri, seguì il corso di Filosofia Teoretica tenuto dallo stesso Giovanni Gentile e quello di Storia delle dottrine politiche tenuto da Francesco Ercole, precedentemente ministro dell'educazione nazionale nel governo Mussolini (1932-1935).

Nella capitale Barbera risiedette probabilmente nella casa dello zio materno, l'ingegner Domenico Corigliano<sup>31</sup>, che in seguito, nel 1943, si sarebbe

---

<sup>28</sup> All'interno dell'ambiente universitario e normalista erano promossi lo scambio e il confronto intellettuale attraverso l'organizzazione di incontri e riunioni. Promotori di tali riunioni furono tra gli altri lo studente di filosofia Claudio Baglietto e il segretario della Scuola Normale, Aldo Capitini. Nel 1932, dopo aver ottenuto una borsa di studio presso l'università di Friburgo in Germania, Baglietto si rifiutò di tornare in Italia come atto di opposizione al fascismo. Aldo Capitini fu allontanato dalla segreteria della Normale allorché rifiutò di seguire il consiglio di Gentile che lo invitava a iscriversi al partito fascista. Cfr. A. Mariuzzo, *La Scuola Normale di Pisa negli anni Trenta*, in M. Ciliberto (a cura di), *Croce e Gentile. La cultura italiana e l'Europa*, Istituto dell'Enciclopedia italiana, Roma 2016.

<sup>29</sup> Cfr. Archivio Regia Università di Pisa, fascicolo personale di Giovanni Barbera. I Gruppi Universitari Fascisti (GUF) erano impegnati in attività politico-culturali, sportive e assistenziali ed erano divisi in una sezione maschile di studenti laureati e diplomati, una sezione di studenti stranieri e una sezione femminile di studentesse laureate e diplomate. Nonostante fossero l'articolazione universitaria del Partito Fascista, rappresentavano un luogo di incontro di menti brillanti, studenti e intellettuali che erano non di rado critici nei confronti del regime.

<sup>30</sup> Non si conoscono le ragioni di questo trasferimento, se questa scelta fosse stata dettata unicamente da motivi di studio, oppure motivata dall'acuirsi di un più rigido controllo politico sulle tendenze anticonformiste di studenti e docenti (cfr. A. Mariuzzo, *La Scuola Normale di Pisa negli anni Trenta*, cit., 2016), o ancora, infine, per questioni economiche (a Roma Barbera poteva certamente contare sull'appoggio di alcuni parenti paterni e dello zio materno, Domenico Corigliano).

<sup>31</sup> Si veda più sopra la nota 20. Lo zio Domenico Corigliano era uno «stigmatissimo ingegnere, assai noto per le sue belle opere edilizie» («L'arte fascista», *Rivista mensile illustrata*, Edizioni Alvano

spostato in Emilia-Romagna e nelle Marche per far parte della Resistenza<sup>32</sup>.

Nel 1937 troviamo il nome di Giovanni Barbera tra coloro che parteciparono a quello che verrà ricordato come «una sorta di convegno antifascista»<sup>33</sup>, riunitosi a Capri. Ce ne dà testimonianza Sergio Romagnoli nella biografia di Alberto Vigevani, letterato milanese:

Nel 1937 medesimo, proprio in concomitanza con i Littoriali fascisti<sup>34</sup> e in diretta contrapposizione con essi, lo troviamo a Capri, alla prima riunione degli studenti antifascisti intellettuali, in compagnia di Antonio Amendola, Renato Guttuso, Giorgio Bassani, Antonello Trombadori, Raffaellino De Grada e di quel Giovanni Barbera trucidato poi a Fossoli il 2<sup>35</sup> luglio 1944<sup>36</sup>.

Questo il clima in cui è possibile immaginare Barbera confrontarsi con altri intellettuali:

Vi furono vivaci discussioni sui rapporti tra comunisti e altri gruppi antifascisti. Non si trattò in verità di un “congresso” di studenti antifascisti, come si è voluto ricordarlo. Antonio [Amendola] conosceva tutto di Capri e nelle sue serate (e notti) si divertirono molto<sup>37</sup>.

Nel novembre dello stesso anno Giovanni Barbera presentò alla commissione universitaria dell’Ateneo romano la propria tesi di laurea, ma il suo lavoro fu respinto nell’adunanza delle Commissioni dei Relatori<sup>38</sup>. Non si conoscono le motivazioni ufficiali sottese a questo rifiuto, ma il titolo della tesi, *Lineamenti di una storia dell’idea laica in Italia*<sup>39</sup>, unico elemento oggi rintracciabile di questo lavoro andato perduto, lascia supporre che fossero legate all’argomento trattato.

---

e Paino, Palermo 1928, p. 264), che operò a Messina, Taormina, Reggio Calabria e infine Roma, dove si trasferì in un momento imprecisato tra gli anni '20 e '30. Il rapporto di Domenico Corigliano con Giovanni Barbera si consolidò a cominciare dagli anni dell’infanzia e si strinse al punto che per tutta la vita Corigliano considerò il nipote al pari di un figlio. Negli anni, Corigliano sviluppò idee di stampo socialista, entrando in contatto, probabilmente a Roma, con l’ambiente antifascista. È probabile che, quando Giovanni si trasferì a Roma, ad ospitarlo fosse proprio lo zio Domenico, il quale è possibile che vivesse già in via XX Settembre 98E, in un appartamento che Giovanni, come vedremo, frequentò in seguito.

<sup>32</sup> Cfr. Archivio Centrale dello Stato (ACS), Fondo Ricompart, Commissione Marchigiana Riconoscimento Partigiani, Marche, Scheda *Domenico Corigliano*.

<sup>33</sup> Cfr. A. Vittoria, *La breve vita di Antonio Amendola*, in G. Cerchia (a cura di), *La famiglia Amendola: una scelta di vita per l’Italia*, Cerabona Editore, Torino 2011, p. 137.

<sup>34</sup> Si fa qui riferimento ai Littoriali che nell’aprile del 1937 si tennero a Napoli.

<sup>35</sup> Si tratta probabilmente di un refuso. La data esatta è il 12 luglio 1944.

<sup>36</sup> S. Romagnoli, *Alberto Vigevani*, in *Letteratura italiana. I contemporanei*, vol. V, Marzorati, Milano 1974, pp. 981-982. Cfr. A. Vittoria, *La breve vita di Antonio Amendola*, cit., p. 137; cfr. anche G. Amendola, *Un’isola*, Rizzoli, Milano 1980.

<sup>37</sup> *Ibidem*.

<sup>38</sup> Cfr. Archivio Regia Università di Napoli, fascicolo personale di Giovanni Barbera.

<sup>39</sup> *Ibidem*.

Barbera fece allora convalidare i suoi esami alla Regia Università di Napoli, presentandovi la stessa tesi, e qui conseguì la laurea nel giugno del 1938. Tra i suoi relatori erano docenti di vaglia, come Adolfo Omodeo e Guido Della Valle, accademici di chiaro stampo antifascista.

### *L'inizio dell'impegno socialista*

Dopo il conseguimento della laurea a Napoli, iniziò per Barbera un periodo di intenso impegno politico, accanto al suo nuovo lavoro di insegnante<sup>40</sup>. Nell'anno scolastico 1938-1939 entrò infatti come docente incaricato di Filosofia, Storia ed Economia politica al Regio Liceo-Ginnasio "Garibaldi" di Napoli. Il 1939 vide, inoltre, Barbera da una parte partecipare ai Littoriali di Trieste classificandosi 3° in «politiche educative»<sup>41</sup>, dall'altra introdursi nell'ambiente socialista.

È cronologicamente difficile rintracciare con precisione le tappe del suo percorso all'interno di quel complesso strutturarsi di movimenti giovanili di stampo antifascista che precedettero la formazione del PSIUP nel 1943: troviamo infatti il suo nome sia tra coloro che fecero parte del PSR (Partito Socialista Rivoluzionario) sia tra i fondatori del MUP (Movimento di Unità Proletaria). Ecco cosa scrive a proposito di quest'ultimo Ruggero Zangrandi:

MUP - Un movimento giovanile d'impronta diversa, più marcatamente politica, fu quello che sorse, nel corso del '39, a Roma e a Milano, attorno al nucleo originario formato da Mario Zagari, Aldo Valcarengi, Giovanni Barbera (fucilato a Fossoli nel '44), cui in seguito s'unirono altri gruppi affini, di tendenza socialista, come quelli costituiti, ad esempio, da Giuliano Vassalli, Vezio Crisafulli, Mario Fioretti, Edoardo Perna, Marcello Merlo e, infine, da Tullio Vecchietti e Achille Corona e, dopo il 25 luglio '43, da Eugenio Colorni [...].

Pur senza raggiungere un'estensione nazionale, il gruppo poté assumere, specie nel '41 e '42, il carattere di un vasto movimento, capace di interpretare le aspirazioni di quella parte, non insignificante, della gioventù del tempo che, già del tutto distaccata dal fascismo, non trovava collocazione né tra i gruppi d'orientamento liberal socialista né tra quelli comunisti<sup>42</sup>.

Citando lo stesso Zangrandi, così scrive invece Fabrizio Amati in riferimento al PSR (Partito Socialista Rivoluzionario), spostando quindi al 1942 la presenza di Giovanni nel MUP<sup>43</sup>:

---

<sup>40</sup> Sull'attività di insegnante di Giovanni Barbera si vedano gli *Annuari* del Ministero dell'Educazione Nazionale dal 1939 al 1943, editi dall'Istituto Poligrafico dello Stato, Roma.

<sup>41</sup> Si tratta dei Littoriali di Trieste del 5 aprile 1939. Barbera partecipò in rappresentanza del GUF di Napoli, come neolaureato all'Università Napoli, presumibilmente presentando la propria tesi di laurea. Cfr. R. Zangrandi, *Il lungo viaggio attraverso il fascismo. Contributo alla storia di una generazione*, Feltrinelli, Milano 1962, p. 645.

<sup>42</sup> Ivi, p. 534.

<sup>43</sup> F.R. Amati, *Il Movimento di unità proletaria (1943-1945)*, in G. Monina (a cura di), *Il Movimento di unità proletaria (1943-1945). Con due contributi su Lelio Basso e il PSI nel dopoguerra*, Carocci, Roma

[...] gli arresti del giugno 1942 ne decretarono lo scioglimento. I militanti superstiti Mario Zagari, Tullio Vecchietti, Giovanni Barbera, Antonio Borgoni e Achille Corona presero contatto con il piccolo nucleo del MUP Romano costituito attorno a Mario Sbardella e Ivo Lupi<sup>44</sup>.

### 1939-1940: Milano e l'esperienza di «Corrente»

Nel 1939 Giovanni Barbera si trasferì a Milano, per ricoprire l'incarico di docente di Lettere italiane e Storia presso il Regio Istituto Tecnico Industriale "G. Feltrinelli". Nello stesso anno accademico 1939-1940, Barbera fu contemporaneamente assistente volontario del professor Gino Dallari, insegnante di Filosofia del diritto presso la Regia Università di Milano<sup>45</sup>.

Fu probabilmente in questo periodo che Barbera conobbe anche Laura Fuà<sup>46</sup>, con la quale iniziò una relazione sentimentale.

Durante il periodo milanese, Giovanni fece parte del collettivo promotore della rivista «Corrente», fondata nel 1938 da Ernesto Treccani, e diventata presto

---

2005, nota pp. 58-59: «Il PSR (denominazione scelta dai suoi componenti per non usurpare la definizione "comunista"), fondato all'alba del 20 dicembre 1939 in un'impresicata località montana, era il frutto della maturazione politica e culturale di un folto gruppo di giovani studenti, che avevano percorso un "lungo viaggio attraverso il fascismo": un lungo cammino che li aveva visti partecipare attivamente alla vita culturale organizzata dal regime (le gare nei Littoriali) e che, alla fine, li avrebbe portati all'abbandono dei miti della rivoluzione fascista (il "bel fascismo") per approdare, senza l'ispirazione né l'appoggio dei vecchi dissidenti, a un consapevole antifascismo». Cfr. R. Zangrandi, *Il lungo viaggio attraverso il fascismo*, cit.

<sup>44</sup> F.R. Amati, *Il Movimento di unità proletaria (1943-1945)*, cit., p. 59. Cfr. E. Di Nolfo, G. Muzzi, *La ricostituzione del Psi (1943-1948)*, in G. Sabbatucci (a cura di), *Storia del socialismo italiano*, Il Poligono, Roma 1981, p. II e S. Neri Serneri, *Resistenza e democrazia dei partiti. I socialisti nell'Italia del 1943-1945*, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 1995, p. 45. In A. Tedesco, *Morire per l'Europa. Storie di lotta e libertà*, Arcadia Edizioni, Roma 2024, p. 225, si legge: «[...] (il PSR) di Mario Zagari, Achille Corona, Tullio Vecchietti e Giovanni Barbera, espressione di una generazione di giovani antifascisti che guardavano con diffidenza alla ricostruzione del PSI, ritenuto, per certi versi, responsabile dell'avvento del fascismo e incapace di svolgere il ruolo di guida della classe lavoratrice».

<sup>45</sup> Cfr. Archivio Regia Università di Milano, fascicolo personale di Giovanni Barbera.

<sup>46</sup> Nata a Cagno di Borgo nel 1916, ebrea, figlia dell'ingegner Carlo Fuà, direttore industriale degli Stabilimenti Tessili Italiani a Crespi d'Adda e cugina dell'economista Giorgio Fuà, Laura Fuà all'epoca viveva a Milano dove probabilmente stava studiando o lavorava già come traduttrice. Non sappiamo come Barbera avesse conosciuto Laura Fuà né se fu lei a introdurre Giovanni a un certo ambiente intellettuale milanese o viceversa. Esiste un carteggio del 1991 tra Laura e Alberto Vigevani, che verosimilmente Barbera conosceva dal 1937 (v. più sopra la nota 36) e insieme al quale scrisse nel 1940 sulla rivista «Corrente». Il carteggio è conservato in APICE (Archivi della parola, dell'immagine e della comunicazione editoriale), Fondo Alberto Vigevani, Carteggi, b. 10, doc. 1, Lettera di Laura Fuà ad Alberto Vigevani, 2 dicembre 1991. Sulla famiglia Fuà cfr. <https://ioprimaldime.com/carlo-fua>.

un organo dell'intelligenza italiana antifascista<sup>47</sup>. Nel 1940 Barbera scrisse due articoli di fondo su «Corrente», rispettivamente il 15 febbraio<sup>48</sup> e il 15 aprile<sup>49</sup>. Tali articoli testimoniano lo sviluppo di una visione europeista da parte di Barbera, che lo avrebbe in seguito portato a collaborare a stretto contatto con Eugenio Colomi, uno dei massimi promotori, insieme ad Altiero Spinelli ed Ernesto Rossi, del federalismo europeo<sup>50</sup>. I seguenti passi, estratti dal suo articolo *È utile all'Europa l'equilibrio europeo?*, ne testimoniano il pensiero e la filosofia:

Nel corso dell'Ottocento l'equilibrio trovò un sistema di relativa stabilizzazione nel cosiddetto concerto europeo [...].

Ora ciascuno riesce facilmente a immaginare quanto debba essere labile un equilibrio che abbia per propria base una comunità di interessi delle grandi potenze europee. Basta che una sola grande potenza non partecipi al "concerto", perché un'altra potenza pensi di potersi servire per una politica di azione e di aggressione isolata dello stato di divisione esistente tra le rimanenti potenze europee.

[...] le condizioni storiche, la realtà del nostro tempo, e più ancora la tecnica della guerra totale, sono tali che ove sempre (come è da immaginare) risorgessero i tentativi di egemonia continentale e quindi la necessità di rintuzzarli arriveremo al frantumarsi alla fine della civiltà europea.

Ed è proprio a questa civiltà europea a cui teniamo: di fronte a tanti spiriti torpidi nel mondo della cultura, con gli stessi che si fanno in sede politica affaccendati reazionari, io credo all'esistenza di forze nuove, quelle che creeranno una giovine Europa. Queste forze sono le giovani intelligenze d'Europa. Le giovani coscienze europee sanno che oggi non può più essere un'aspirazione sentimentale, e nulla più che una aspirazione, l'unità dell'Europa, ora che continuare sulla vecchia strada sarebbe attendere pazientemente il futuro sicuro padrone, che attraverso la tecnica della guerra parziale (rivoluzioni all'interno degli stati) si impossesserebbe dell'Europa. Anche se il pericolo non è immediato, tutti ne conoscono il nome; esso diventerà

---

<sup>47</sup> Fondata il 1° gennaio 1938 a Milano dal diciassettenne Ernesto Treccani, nata come giornale giovanile, la rivista «Corrente» vide presto la collaborazione di un collettivo di scrittori, intellettuali e artisti, ponendosi in breve tempo tra Milano e Firenze come organo dell'intellettualità antifascista e come movimento artistico-culturale omonimo. Nell'editoriale programmatico del 15 dicembre 1939, la rivista afferma la tendenza verso «un libero esame di quella *realtà* che si andava creando intorno a noi, *realtà* che noi dovevamo conquistare con le nostre forze per sentirla veramente nostra». Secondo Giovannella Desideri fu «la più spregiudicata rivista di quegli anni» (G. Desideri, *Antologia della rivista «Corrente»*, Guida, Napoli 1979). Per un approfondimento si rinvia anche a E. Pontiggia (a cura di), *Il movimento di Corrente*, Abscondita, Milano 2012.

<sup>48</sup> G. Barbera, *Idee vecchie e realtà nuove o il passato e l'avvenire dell'Europa*, in «Corrente», III, 3, 15 febbraio 1940, p. 1 e p. 6.

<sup>49</sup> G. Barbera, *È utile all'Europa l'equilibrio europeo?*, in «Corrente», III, 7, 15 aprile 1940, p. 1 e p. 6.

<sup>50</sup> Non sappiamo se nel 1940 Barbera ne conoscesse le idee o fosse già entrato in contatto diretto con Eugenio Colomi o con Cerilo Spinelli (fratello di Altiero), con i quali collaborò in seguito, tra il 1943 e il 1944; tuttavia, i contenuti dei suoi articoli su «Corrente» testimoniano come il suo pensiero fosse già a quell'epoca di forte matrice europeista. Per un approfondimento sul pensiero federalista di Spinelli e Rossi rinvio a P. Graglia, *Altiero Spinelli*, il Mulino, Bologna 2008 e A. Braga, *Un federalista giacobino. Ernesto Rossi pioniere degli Stati Uniti d'Europa*, il Mulino, Bologna 2007.

tanto più grave ed impellente in quanto gli armamenti impoveriranno sempre più le nazioni ed acuiranno sempre più i loro problemi sociali.

[...] Ma la base di questa nuova organizzazione dalla quale i diritti di sovranità dei singoli stati dovranno uscire trasformati e limitati non potrà essere che di ordine morale: essa sarà quella coscienza europea che i giovani del nostro tempo si vanno formando.

A questo rinnovamento della coscienza europea, le coscienze nazionali sono chiamate a partecipare dando quanto di più largo ed umano hanno nelle loro tradizioni, superando e mortificando quanto di gretto abbiano accumulato nel corso della loro storia: non vi sono in Europa interessi antitetici; per la coscienza dei giovani europei non vi sono, non vi debbono essere che interessi concomitanti. Bisogna a questo punto ricordare che è essenziale che i giovani d'Europa non si accontentino di una coscienza che si possa dire europea solo dal punto di vista della cultura. Occorre che essi si politicizzino, sappiano vale a dire convertire il pathos religioso, che li anima, in pacata passione e precisa volontà di intelligenza politica, onde essi possano scorgere quali siano le forze e gli interessi da aggiogare al carro dell'ideale, senza dimenticare, pure per un istante, che anche e soprattutto gli ideali costituiscono delle forze o realtà effettuali<sup>51</sup>.

Significativo è il fatto che il giorno successivo alla pubblicazione del secondo articolo di Barbera su «Corrente», ovvero il 16 aprile 1940, il preside dell'Istituto "G. Feltrinelli", dott. ing. Mario Stella abbia compilato una scheda informativa che valutava la qualità del lavoro svolto da Giovanni Barbera come docente<sup>52</sup>. Da tale scheda è possibile desumere alcune informazioni interessanti sulle difficoltà di Barbera nel conciliare il suo crescente impegno politico con il lavoro da insegnante. Barbera viene descritto come un docente molto preparato ma che si assenta con frequenza senza fornire motivazioni convincenti; la sua condotta fuori dall'ambiente scolastico viene definita come «non sempre chiara»; si afferma che partecipa alle manifestazioni della vita nazionale «con diligenza», ma, alla voce «Con quale consapevolezza ed efficacia informi il suo insegnamento allo spirito ed alle direttive del Governo Fascista», il preside Stella specifica che, durante le lezioni di Barbera, «affiorano talora nelle sue parole e nei suoi atteggiamenti, indirizzi culturali non sempre coerenti con le direttive del momento».

Queste informazioni ci permettono di supporre che a Milano Giovanni Barbera fosse impegnato in una intensa attività antifascista, che si esplicava tanto nel suo lavoro alla rivista «Corrente», quanto nel coinvolgimento in prima persona ai movimenti di stampo socialista che precedettero la fondazione del PSIUP nel 1943.

---

<sup>51</sup> G. Barbera, *È utile all'Europa l'equilibrio europeo?*, cit. L'articolo di Barbera viene citato nel 2021 in D. Raffini, *Trovare nuove terre o affogare*. *Europeismi, letterature straniere e potere nelle riviste italiane tra le due guerre*, Sapienza Università Editrice, Roma 2021, p. 145, dove si legge: «Un mese dopo, il 15 aprile, Giovanni Barbera auspica un rinnovamento della coscienza europea a livello politico e culturale come base per il nuovo equilibrio».

<sup>52</sup> Archivio Istituto Tecnico Industriale "G. Feltrinelli", Milano, fascicolo personale di Giovanni Barbera.

Lo stesso giorno dell'ingresso dell'Italia in guerra, il 10 giugno 1940, la rivista «Corrente» fu soppressa per decisione della polizia. Pochi mesi dopo, il 5 settembre 1940, il preside dell'Istituto "G. Feltrinelli" Mario Stella giustificava la mancata conferma di Barbera per l'anno scolastico successivo, ponendo, tra le altre motivazioni, una certa enfasi sul suo orientamento politico: «il suo atteggiamento politico ha dato luogo a qualche rilievo». A prova di ciò, il numero della rivista «Corrente» del 15 aprile 1940, dove fu pubblicato il sopracitato articolo di Barbera, venne inserito nel suo fascicolo personale da sottoporre al Provveditorato agli Studi.

### *La chiamata alle armi e "La grande crisi"*

Dopo il mancato rinnovo dell'incarico nell'Istituto milanese, Giovanni Barbera si spostò in Campania, a S. Maria Capua Vetere (CE), dove insegnò Filosofia, Storia ed Economia politica presso il Regio Liceo-Ginnasio "Principe Tommaso di Savoia"<sup>53</sup>, a partire dall'anno scolastico 1940-1941. In tale incarico fu confermato sino al 1944<sup>54</sup>. Tuttavia, negli anni tra il 1942 e il 1944, Barbera fu dapprima chiamato nell'esercito e in seguito, dopo l'armistizio dell'8 settembre 1943, il suo impegno nella Resistenza, a Roma e a Milano, divenne particolarmente intenso e lo allontanò dalla Campania.

Diverse fonti ci permettono di ricostruire i suoi spostamenti in questo lasso di tempo. Già nel marzo del 1941, Barbera si trovava a Milano, come testimoniato da una lettera datata 21 marzo 1941 da parte di Laura Fuà ad Anna Barbera, una delle sorelle di Giovanni. Il suo arrivo, descritto come «non annunziato, sembra riguardare questioni personali, ma come abbiamo visto i trascorsi che legavano Barbera a questa città non escludono la possibilità che la visita fosse dovuta anche ad altre motivazioni.

Nel 1942 Barbera era in servizio nel regio esercito italiano, nel 77° Reggimento Fanteria «Lupi di Toscana»<sup>55</sup>. A darne testimonianza è lo stesso

---

<sup>53</sup> Si tratta dell'odierno Istituto "Amaldi-Nevio", intitolato in epoca fascista al duca di Genova Tommaso di Savoia, a cui in seguito fu cambiato nome in Liceo "Cneo Nevio".

<sup>54</sup> Nel febbraio 1944, circa un mese prima del suo arresto a Milano, e a meno di sei mesi dalla sua morte, Barbera risulta assente secondo una nota sul registro dell'istituto (v. Archivio Liceo Amaldi-Nevio).

<sup>55</sup> Secondo Perconte Licatense, Barbera fu richiamato nel Battaglione universitario ad Albavilla Como e poi a Brescia (A. Perconte Licatense, *Giovanni Barbera*, cit.). La notizia trova conferma nel fatto che, in effetti, il 77° Reggimento di Fanteria "Lupi di Toscana" era allora di stanza a Brescia (cfr. [https://it.wikipedia.org/wiki/7%C2%AA\\_Divisione\\_fanteria\\_%22Lupi\\_di\\_Toscana%22](https://it.wikipedia.org/wiki/7%C2%AA_Divisione_fanteria_%22Lupi_di_Toscana%22)). Per un'ulteriore conferma in merito si veda anche la nota contenuta all'indirizzo web: [https://www.comune.cinisello-balsamo.mi.it/pietre/spip.php?article181#:~:text=La%207%5E%20Divisione%20Fanteria%20Lupi\\_hostium%20grege%20legio%20vocati%20luporum](https://www.comune.cinisello-balsamo.mi.it/pietre/spip.php?article181#:~:text=La%207%5E%20Divisione%20Fanteria%20Lupi_hostium%20grege%20legio%20vocati%20luporum).

Barbera, impegnato in quel periodo nella stesura dell'unico suo saggio che ci è pervenuto, dal titolo *La grande crisi. Studio critico sul pensiero contemporaneo*<sup>56</sup>. Nella prefazione del saggio, datata 25 marzo 1942, Barbera scrive di trovarsi a Cosenza<sup>57</sup> con indosso «il grigio verde»<sup>58</sup>, ovvero la divisa militare. Interessanti appaiono alcune note introduttive a questo saggio, in cui Barbera espone la tesi poi sviluppata nell'arco di un centinaio di cartelle:

I giovani della nostra generazione, che hanno fatto, tutti, all'incirca le stesse esperienze, patite le stesse delusioni e vissute le stesse speranze, sono profondamente insoddisfatti di sé e della vita; stanchi sono anche di questa insoddisfazione che non raggiunge la possibilità di farsi dramma, poiché tutto è contenuto entro confini mediocri dalle cose e dall'aria nella quale respiriamo: essi si annoiano.

La cultura [...] appare stanca e superflua, rivolta ad ornare, quando non a falsare, la vita. [...]

La nostra cultura è [...] marginale; nel migliore dei casi è l'eco della mediocrità del nostro tempo; assai più spesso il commento più o meno ben remunerato, più o meno bugiardo agli avvenimenti contemporanei.

Sempre al seguito del 77° Reggimento Fanteria «Lupi di Toscana»<sup>59</sup>, Barbera si spostò poi nel sud della Francia, presso Marsiglia<sup>60</sup>. Nello stesso periodo, in

---

<sup>56</sup> G. Barbera, *La grande crisi. Studio critico sul pensiero contemporaneo*, Roma, maggio 1942, dattiloscritto. Conservato nell'archivio privato di famiglia.

<sup>57</sup> Cfr. <http://www.regioesercito.it/pages/rediv7.html>. Qui è confermata la notizia che Giovanni nel 1942 si trovava nell'esercito a Cosenza. La 7ª Divisione di Fanteria, di cui faceva parte il 77° Rgt. fanteria «Lupi di Toscana», nel febbraio 1942 ricevette «ordine di trasferimento in Calabria, tra Cosenza, Catanzaro, Nicastro, Reggio, alle dipendenze del XXXI Corpo d'Armata e impiegata quale grande unità di manovra nella difesa della fascia di copertura costiera calabra».

<sup>58</sup> Nella prefazione, così scrive Barbera: «Queste pagine [...] sono nate dall'impossibilità in cui mi trovo, mentre indosso il grigio verde, di parlare di questa e di altre cose coi miei amici di un tempo e di domani, anche essi qua e là dispersi dalle necessità del presente momento». G. Barbera, *La grande crisi*, cit.

<sup>59</sup> La conferma della presenza di Barbera nel 77° Reggimento Fanteria «Lupi di Toscana» (che all'epoca si doveva probabilmente già trovare nel Sud della Francia) ci è anche restituita dalle numerose lettere a noi pervenute scritte tra il febbraio e l'agosto 1943 dalla sorella Anna e indirizzate a «Prof. Cap.le Giovanni Barbera, comando 77° Reggimento fanteria "Lupi di Toscana" P. M. 95».

<sup>60</sup> Vedi articolo su Giovanni Barbera in «Avanti!», 24 maggio 1945, cit.: «Veniva come militare dalla Francia [...] e nelle sue visite in Italia manteneva i contatti e fu elemento politico molto prezioso»; cfr. L. Gasparotto, *Diario di Fossoli*, cit., p. 71n: «Giovanni Barbera [...] mobilitato per l'aggressione alla Francia, fa parte del corpo d'occupazione italiano». Cfr. A. Perconte Licatese, *Giovanni Barbera*, cit. In merito agli spostamenti della 7ª Divisione di Fanteria nel 1942, si veda anche <http://www.regioesercito.it/pages/rediv7.html>: «In agosto si trasferisce in Liguria, a difesa del tratto di costa da Genova ad Alassio e nella seconda decade di novembre in territorio d'occupazione nella Francia meridionale. In un primo tempo si schiera a difesa della costa tra Mentone e Nizza e successivamente si spinge più a ovest verso Grasse-Cagnes e infine a Trets-Fuveau-Rousset-Chateauneuf le Rouge. 1943 - Rimane in zona d'occupazione in Francia, nella

seguito ai bombardamenti avvenuti a Napoli da parte delle forze Alleate, la famiglia Barbera si era trasferita a Roma presso parenti e, in un secondo momento, si era dispersa in punti diversi della Penisola. L'intenso scambio epistolare tra i vari membri della famiglia<sup>61</sup> ci permette di ricostruire alcuni degli spostamenti di Giovanni (spesso chiamato «Ninì» dai familiari):

[Carmelina Spagnolo alla figlia Anna Barbera]

Roma, 6-3-943

[...] Ninì ha scritto; sta bene. [...]

Roma 2 aprile 1943

[...] Ninì sta bene, oggi è stato qui con noi. Ti abbraccia [...]

[Anna Barbera a Laura Fuà<sup>62</sup>]

Mia cara Laura,

[...] Spero ad ogni modo che Giovanni ti abbia già scritto ormai. Si trova ancora all'indirizzo che tu conosci Comando 77° Reggimento Fanteria "Lupi di Toscana" P. M. 95, ed ha scritto pochi giorni addietro [...] Molto probabilmente però quando tu gli hai scritto per la seconda volta lui si trovava a Roma, dove è stato in licenza per una quindicina di giorni proprio nella prima metà del mese di aprile<sup>63</sup>.

Di diverso tenore ci appare l'ultima lettera di Anna al fratello a noi pervenuta, che fa supporre che Barbera fosse stato messo in isolamento per punire qualche inadempimento da parte sua:

Roma, 31-8-943

Mio caro Ninì, spero che ormai abbia ripreso il tuo posto, e che tutto sia ormai passato come un brutto sogno... Non riesco però a immaginare la ragione di un così severo provvedimento. Certo l'isolare il mio povero "chiacchierone" sarà stata una pena veramente raffinata; questo l'immagino benissimo, e perciò ti auguro di cuore che tutto sia passato o che passi al più presto. Noi ti siamo vicini come al solito e sebbene ci dica di star tranquilli siamo in realtà un pochetto preoccupati... Che vuoi, oltre alla tua nuova condizione che non ci sappiamo spiegare, c'è pure il fatto che tu sei lontano, non sei certo con noi, e non si sa mai come si metteranno le cose. Scrivi spesso piuttosto anche se brevemente, e se vuoi che ti crediamo e non siamo sempre in ansia dicci sempre la verità, capito? Se stai bene, ci dirai che stai bene, se non stai tanto bene ce lo dirai ugualmente, va bene?[...].

Siamo alla fine dell'agosto del 1943, a una settimana dall'armistizio dell'8 settembre. Circa una settimana prima, il 25 agosto, a Roma era nato il Partito

---

zona di Olliules-Snary ad ovest di Tolone, fino a tutto il mese di agosto». Cfr. <http://www.regioesercito.it/reparti/fanteria/rgt/rgt77.htm>

<sup>61</sup> In diverse lettere scritte dai familiari a Giovanni Barbera – conservate nell'archivio privato della famiglia – si fa spesso riferimento a quelle scritte da lui, che però non ci sono pervenute.

<sup>62</sup> La lettera è stata probabilmente scritta tra il maggio e il giugno del 1943.

<sup>63</sup> Dalle lettere precedenti si desume che Barbera fosse rientrato in Italia per trascorrere la Pasqua (25 aprile 1943) a Roma con la famiglia.

Socialista Italiano di Unità Proletaria (PSIUP)<sup>64</sup>, mentre tra il 27 e il 28 agosto si era tenuto a Milano il convegno di fondazione del Movimento Federalista Europeo<sup>65</sup>.

All'indomani dell'armistizio, il 9 settembre 1943<sup>66</sup>, il 77° Reggimento, nel quale si trovava Giovanni, venne sciolto e trasferito dalla Francia verso Roma con reparti dipendenti scaglionati fra Liguria e Lazio<sup>67</sup>. Alcune fonti segnalano la partecipazione di Barbera nei ranghi della Resistenza francese<sup>68</sup>, forse proprio nel breve lasso di tempo prima del suo rientro a Roma. Non si conoscono, però,

---

<sup>64</sup> La fondazione del PSIUP ebbe luogo a Roma in casa Lizzadri, via Parioli 44. Cfr. O. Lizzadri, *Il Regno di Badoglio*, Edizioni Avanti!, Milano 1963, pp. 104-106; L. Cavalli, C. Strada, *Il vento del nord: materiali per una storia del Psiup a Milano, 1943-45*, FrancoAngeli, Milano 1982, p. 28; S. Neri Serneri, *Resistenza e democrazia dei partiti*, cit., p. 52. Sull'«Avanti!» del 26 agosto 1943 si legge che tra gli obiettivi della fondazione del PSIUP c'era «l'avvio dell'Europa verso una Federazione di Stati, avviamento all'Unione delle repubbliche socialiste».

<sup>65</sup> Sul convegno federalista di Milano vedi C. Rognoni Vercelli, *Milano, Via Poerio 37. La fondazione del Movimento federalista europeo*, in F. Zucca (a cura di), *Europeismo e federalismo in Lombardia dal Risorgimento all'Unione europea*, il Mulino, Bologna 2007, p. 149. Cfr. A. Rossi, C. Spinelli, A. Banfi, *Tre testimonianze sulla fondazione del MFE raccolte in occasione della celebrazione del suo quarantennale*, in «Il Federalista», XXV, n. 4, dicembre 1983, pp. 160-161.

<sup>66</sup> Cfr. articolo su Barbera in «Avanti!», 24 maggio 1945, cit.: «All'8 settembre era sempre militante in Francia».

<sup>67</sup> Si veda <http://www.regioesercito.it/reparti/fanteria/rgt/rgt77.htm>. A proposito della VII Armata cfr. <http://www.regioesercito.it/reparti/fanteria/rediv7.htm>: «Il 3 di settembre inizia il trasferimento verso la zona di Roma. Solo alcuni reparti (tre battaglioni di fanteria e alcune unità minori) giungono a sud-est di Civitavecchia tra il 6 e l'8 settembre e, mentre si apprestano a schierarsi a difesa degli aeroporti di Furbara e Cerveteri e a sbarramento della via Aurelia, vengono sorpresi dall'8 settembre, data in cui deve essere considerata sciolta in conseguenza dei fatti che determinarono l'armistizio». Cfr. <https://italianiinguerra.wordpress.com/2021/11/03/3-novembre-festa-del-77-e-78-reggimento-di-fanteria-lupi-di-toscana/>: «Il 4 settembre 1943 il reparto riceveva l'ordine di rientrare in Patria per schierarsi nella zona della Capitale. A seguito della proclamazione dell'armistizio fra Regno d'Italia e potenze Alleate, la Germania invadeva il territorio italiano e il 12 dello stesso mese i 'lupi' si scontravano violentemente con unità motorizzate tedesche. Il giorno successivo a seguito di accordi tra il Comando Militare di Roma e le autorità tedesche, il Reggimento viene sciolto con gli onori militari e la Bandiera viene portata al Vittoriano per la custodia». Cfr. anche <https://78lastoria.wordpress.com/>

<sup>68</sup> Non si sono trovate conferme a questa notizia, che viene riportata dall'articolo più volte menzionato su Barbera dell'«Avanti!», 24 maggio 1945, cit., in cui si legge: «Veniva come militare dalla Francia, dove aveva fatto parte della "Resistenza francese"», lasciando vago il periodo di partecipazione di Barbera alla Resistenza, se solo dopo l'8 settembre 1943 o anche prima. Cfr. L. Gasparotto, *Diario di Fossoli*, cit., p. 71n: «Giovanni Barbera [...] dopo l'armistizio entra in una formazione resistenziale francese», la cui citazione lascia supporre che Barbera si sia unito alla Resistenza francese solo dopo l'8 settembre. Cfr. anche A. Perconte Licatese, *Giovanni Barbera*, cit. Si ritiene però che le diverse versioni della stessa notizia si siano rifatte alla fonte primaria dell'articolo sull'«Avanti!», o più probabilmente alla sua trascrizione in A.M. Ori, C. Bianchi Iacono, M. Montanari, *Uomini, nomi, memoria*, cit., p. 34.

ulteriori elementi a sostegno di questa tesi.

*Dopo l'8 settembre: il "Comitato politico" e la militanza nella Resistenza romana*

È certo che ai primi del mese di ottobre 1943 Barbera si trovasse già nella capitale e si fosse congiunto al gruppo socialista romano. Risulta infatti tra i firmatari di un ordine del giorno presentato dal «Comitato Politico»<sup>69</sup>, tra l'8 e il 9 ottobre 1943, in casa di Carlo Andreoni in via dei Prefetti 22. Il «Comitato Politico» era formato da un gruppo di giovani socialisti appartenenti al PSIUP, critico nei confronti della linea tenuta dalla dirigenza del partito. Ne facevano parte, oltre a Giovanni Barbera, anche Mario Zagari, Eugenio Colorni, Giuliano Vassalli, Leonida Repaci, Antonio Borgoni, Tullio Vecchietti, Achille Corona, Domenico Grisolia<sup>70</sup>.

Dopo il suo ritorno nella capitale, durante i primi mesi dell'occupazione nazifascista di Roma, per Barbera si aprì il periodo più intenso della sua attività antifascista all'interno della Resistenza romana; si unì infatti alla lotta clandestina del gruppo dei giovani socialisti che orbitavano intorno a Eugenio Colorni (il cui nome di battaglia era «Angelo»), il quale, accanto all'organizzazione di azioni di lotta, cercò di sviluppare il progetto federalista all'interno del PSIUP<sup>71</sup>,

---

<sup>69</sup> Sulla costituzione del «Comitato politico» cfr.: *Documenti per una storia del PSIUP I*, in «Iniziativa socialista», 16-31 dicembre 1947, 13; S. Neri Serneri (a cura di), *Il Partito socialista nella Resistenza. I documenti e la stampa clandestina 1943-1945*, Nistri-Lischi, Pisa 1988, pp. 66-68; L. Solari, *I giovani socialisti nel crocevia degli anni '40*, Odradek, Roma 2010, pp. 39-40; G. Muzzi (a cura di), *Mario Zagari e l'Europa. Scritti e discorsi 1948-1993*, Lacaita, Manduria 2006, p. 178n.; *Storia del socialismo italiano*, diretta da G. Sabbatucci, vol. 5, Il Poligono Editore, 1980, p. 28; F. Amati, *Il Movimento di unità proletaria (1943-1945)*, cit., pp. 106-109.

<sup>70</sup> Si tratta del gruppo dei cosiddetti «giovani turchi», che sosteneva le posizioni di Carlo Andreoni ed era in aperto conflitto con la recente politica della dirigenza del partito con a capo Pietro Nenni. Il «Comitato Politico» si presentava all'interno del partito come un gruppo fortemente antimonarchico e contrario a un'alleanza con il CLN; accusava la dirigenza di aver tradito le aspettative di rinnovamento su cui il PSIUP si era formato e criticava la tattica politica di Nenni giudicata eccessivamente cauta rispetto a una possibile rottura con il CLN, la cui linea politica non prevedeva la pregiudiziale repubblicana per la formazione di un governo provvisorio.

<sup>71</sup> Nel rapporto tra Colorni e il gruppo socialista, è significativo il fatto che nello stesso periodo egli divenne caporedattore dell'«Avanti!» clandestino, giornale del partito socialista. Cfr. A. Braga, *Tra storia dell'integrazione europea e storia di Genere. Il contributo di Luisa Villani Usellini (1910-1989) alla battaglia federalista*, in «La cittadinanza europea online. Rivista di studi e documentazione sull'integrazione europea», n. 1/2022, Inserto «Donne per l'Europa unita», p. 27n (consultabile all'indirizzo [https://www.lceonline.eu/wp-content/uploads/2022/04/Ib.02\\_insertoBraga.pdf](https://www.lceonline.eu/wp-content/uploads/2022/04/Ib.02_insertoBraga.pdf)). Come scrive Braga, «Colorni divenne caporedattore dell'«Avanti!» clandestino all'inizio del 1944. Finché casa Usellini non divenne un luogo insicuro, la redazione dell'«Avanti!» fu spesso ospitata da Luisa, che «aiutava Colorni in qualità di segretaria di redazione, tenendo anche il contatto con le tipografie, ecc.»». Alla luce

coadiuvato in particolare dai membri del «Comitato Politico».

Una preziosa testimonianza di questo periodo è costituita dai diari scritti da Luisa Villani Usellini<sup>72</sup>, figura poco nota della Resistenza, che in quel periodo militò al fianco di Colorni, e della quale si è occupata in una recente ricerca Antonella Braga<sup>73</sup>. All'interno dei suoi diari – la cui scrittura era ripresa nel gennaio 1944 dopo cinque mesi di interruzione – Luisa descrive Giovanni Barbera e lo nomina in molti passaggi, accanto a numerosi altri nomi della Resistenza. Tra questi: Sandro Pertini, Giuseppe Saragat, Leonida Répaci, Carlo Andreoni, Mario Zagari, Cerilo Spinelli, Gigliola Spinelli, Giorgio Braccialarghe, Giuseppe Lo Presti, Marcella Monaco, Carla Voltolina, Giorgio Lauchard. Molti di loro facevano parte dello stesso gruppo in cui operò Barbera e frequentavano la sua casa di Roma in via XX Settembre 98E<sup>74</sup>.

Un'ulteriore testimonianza di questo intenso periodo può essere rintracciata nel quarto volume del romanzo autobiografico *Storia dei Rupe* di Leonida Répaci, dove l'autore racconta l'avvicinamento di Leto Rupe, suo alter ego letterario, al gruppo socialista romano, all'interno del quale, tra gli altri, insieme alla stessa Luisa Villani Usellini, viene nominato Giovanni Barbera:

Con l'aiuto di Molinari, rifugiato in casa di un fratello, Rupe si allaccia ai gruppi residenziali romani, e specialmente a quello di sinistra del PSIUP.

Questo gruppo ha rischiato di andare al gran completo a Regina Coeli dopo l'arresto di Pertini. [...]

In pochi giorni Rupe conosce Carlo e Giacomo Andreoni, Tullio e Alberto Vecchietti, Giuseppe Graceva, Giuliano Vassalli, Giacomo Mancini, Giorgio e Gianni Ferrauto, Gerolamo Congedo, Giovanni Barbera, Mario Fioretti, Eugenio Colorni, Leo Solari, Luisa Usellini, Matilde Bassani:

---

delle informazioni biografiche raccolte su Barbera a proposito del suo rapporto con Colorni nel periodo della Resistenza, è verosimile supporre che egli possa aver fatto parte della redazione dell'«Avanti!» clandestino.

<sup>72</sup> Luisa Villani Usellini (Milano, 1910 - 1989) fu scrittrice, pittrice, educatrice e militante politica. I suoi diari, un centinaio di quaderni iniziati nel 1921 e conclusi nel 1989, attualmente oggetto di riordinamento e studio da parte di Antonella Braga, sono raccolti nel Fondo Luisa Usellini, presso l'Archivio privato Villani-Usellini (AVU), Arona (No). In questo articolo si fa riferimento a un diario degli anni della Resistenza, «conservato in due diversi esemplari: il documento originale, scritto su quaderni di piccolo formato per essere nascosti in caso di emergenza, e una trascrizione autografa con varianti e note a margine, realizzata da L. Villani Usellini tra il 1979 e il 1980». (A. Braga, *Tra storia dell'integrazione europea e storia di Genere*, cit., p. 16n). In questo diario Luisa tenne nota delle azioni partigiane all'interno del suo gruppo.

<sup>73</sup> Cfr. A. Braga, *Il contributo di Luisa Villani Usellini al Movimento federalista europeo e al Partito socialista nella Resistenza romana*, in C. Leone (a cura di), *Donne, totalitarismi e la nascita dell'idea di Europa*, Società Dante Alighieri Editore, Wroclav-Breslavia 2021, pp. 92-130. Si veda anche A. Braga, *Luisa Villani Usellini. Milano 1910 - Milano 1989*, in <https://www.enciclopediadelledonne.it/edd.nsf/biografie/luisa-villani-usellini>

<sup>74</sup> Si tratta dell'appartamento all'ultimo piano a Roma in via XX Settembre 98E, dove abitava lo zio materno ingegner Domenico Corigliano. Cfr. più sopra la nota 31.

tutti costituenti una specie di comitato di "giovani turchi" in seno al PSIUP. Questi primi contatti decideranno della direzione in cui si svolgerà il lavoro clandestino di Rupe<sup>75</sup>.

L'abitazione dello zio, presso cui Giovanni Barbera si era stabilito, viene descritta in un testo commemorativo, senza firma, scritto durante la guerra da qualcuno che evidentemente conosceva Barbera, ma che aveva probabilmente lasciato Roma prima della partenza di quest'ultimo per il Nord Italia:

[...] in ogni stanza c'era gente che scriveva a macchina, o discuteva, o dormiva, e questo a tutte le ore del giorno e della notte. [...] [Giovanni Barbera] provvide subito alla doppia uscita, accordandosi con l'inquilino dell'appartamento accanto [...] [e fornì] ogni stanza di un piccolo braciere e di un aggeggio per bruciare tutte le carte in caso di allarme. [...] l'edificio era di parecchi piani adibiti a uffici [...]»<sup>76</sup>.

Secondo i diari di Luisa Villani Usellini, tra i compiti di Barbera c'era quello di redigere un bollettino quotidiano a uso interno del PSIUP, che raccoglieva i principali fatti della giornata nella lotta clandestina al nazifascismo. Oltre alle attività più urgenti, in questo periodo Barbera lavorò anche all'ideazione di una scuola di partito dedicata alla formazione di giovani socialisti, la cosiddetta «scuola di politica»<sup>77</sup> organizzata da Eugenio Colorni con la collaborazione di Tullio Vecchietti e dello stesso Barbera, che si proponeva come un laboratorio di formazione del pensiero politico socialista secondo una visione europeista. Vi si tenevano cinque corsi: «principi generali del socialismo, teoria generale dello Stato, economia politica e marxismo, ideologie e partiti politici, analisi critica delle varie rivoluzioni»<sup>78</sup>.

Gli incontri della «scuola di politica» furono ospitati da Luisa Villani Usellini nella sua abitazione di via Gorizia a Roma, fino a che non divenne poco sicura, e dallo stesso Barbera nell'abitazione di via XX Settembre<sup>79</sup>. Il 15 ottobre

---

<sup>75</sup> L. Répaci, *Storia dei Rupe IV*, cit., pp. 300-301.

<sup>76</sup> Il testo si trova in Archivio Storico dell'Università di Pavia (ASUPv), Archivi aggregati (Aag), fd. B, f. "Doc. Pol. PSI Estratti", doc. 1.

<sup>77</sup> Cfr. A. Braga, *Il contributo di Luisa Villani Usellini al Movimento federalista europeo e al Partito socialista nella Resistenza romana*, cit., p. 117.

<sup>78</sup> In una lettera del 13 febbraio 1944 a Ernesto Rossi e Altiero Spinelli, Colorni scrive che la scuola di partito aveva «funzionato con grande successo». Cfr. E. Paolini, *Altiero Spinelli. Dalla lotta antifascista alla battaglia per la Federazione Europea, 1920-1948: documenti e testimonianze*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 357-358; E. Colorni, *L'ultimo anno: 1943-1944. Genesi di una prospettiva*, a cura di L. Meldolesi, Rubbettino, Soveria Mannelli 2018, p. 177.

<sup>79</sup> In A. Tedesco, *Morire per l'Europa. Storie di lotta e libertà*, cit., p. 237, si legge: «[Colorni] organizza una scuola di partito, in via XX Settembre, con la collaborazione di Giovanni Barbera e Tullio Vecchietti». Cfr. ASFPN (Archivio Storico Fondazione Pietro Nenni), Archivio Leo Solari, b. 2, fasc. 23, Appunti di Leo Solari per un'intervista. Si fa qui riferimento al luogo di incontro di via XX Settembre, senza specificare di chi fosse l'abitazione; è però verosimile che si trattasse dell'abitazione di Giovanni Barbera.

1943, al termine di una riunione del direttivo del PSIUP in via Nazionale, Sandro Pertini e Giuseppe Saragat, futuri Presidenti della Repubblica italiana, furono arrestati insieme ad altri dirigenti socialisti (che furono in seguito rilasciati; tra loro Zagari e Corona) e rinchiusi nel carcere romano di Regina Coeli. Nei suoi diari, Luisa Villani Usellini tiene nota delle diverse operazioni clandestine che in quel periodo si attivarono per organizzare l'evasione dal carcere<sup>80</sup> di Pertini e Saragat. Il 25 gennaio 1944 scrive: «Sandro [Pertini] ce l'ha fatta, è uscito. Non riesco a farmi dire dove trovasi; ce lo nascondono quelli del centro<sup>81</sup>».

E così prosegue: «Venerdì 28 gennaio 1944. [...] Viene una telefonata di Sandro, e Eugenio vorrebbe alzarsi [in quei giorni era malato] per andare tutti da lui. Arrivano intanto Giovanni e Cerilo con la bella Carla [Voltolina]. Da Sandro andranno Giovanni e Cerilo<sup>82</sup>».

I precedenti passi del diario lasciano intendere che il luogo in cui Pertini trovò rifugio dopo la “fuga” dal carcere di Regina Coeli fu rivelato, per motivi di sicurezza, solo a un certo numero di membri del movimento resistenziale. Barbera era, evidentemente, tra questi.

Nei diari di Luisa Villani Usellini viene ulteriormente specificato come la casa di Giovanni Barbera fosse una vera e propria base operativa dell'attività clandestina del gruppo socialista sorto intorno a Colorni, dove i membri si incontravano e trovavano rifugio: «Domenica 30 gennaio 1944. [...] La borsa è pesante, la strada lunga, l'ora del coprifuoco avanza, gli ultimi frettolosi sono tutti spariti. [...] Ecco finalmente la casa di Giovanni, al limite della chiusura del portone. [...]»<sup>83</sup>.

In una nota successiva<sup>84</sup>, risalente al 1979-1980 e scritta sulla pagina destra del suo diario, Luisa aggiunge:

---

<sup>80</sup> Pertini e Saragat riuscirono a evadere grazie all'organizzazione di un piano messo in piedi da Peppino Gracceva, Capo militare del PSIUP, e dall'avvocato Giuliano Vassalli. Fondamentale fu il ruolo della partigiana Marcella Ficca Monaco e di suo marito Alfredo, medico di notte del carcere di Regina Coeli, grazie a cui Pertini e Saragat riuscirono a fuggire con documenti falsificati.

<sup>81</sup> AVU, Luisa Villani Usellini, *Diario della Resistenza*, passo datato 25 gennaio 1944.

<sup>82</sup> Ivi, passo datato 28 gennaio 1944.

<sup>83</sup> Ivi, passo datato 30 gennaio 1944.

<sup>84</sup> Tra il 1979 e il 1980, Luisa Villani Usellini trascrisse i suoi diari apportando note a margine e approfondendo il contesto in cui furono scritti.

Si tratta dell'abitazione all'ultimo piano d'un palazzo di via XX Settembre – affidata a Giovanni da uno zio fuggito al Nord<sup>85</sup> – e che divenne il nostro rifugio clandestino quando dovevamo sparire da casa – il nostro deposito di cose e documenti pericolosi – Le armi stavano nel frigo<sup>86</sup>.

Nelle pagine successive del diario, si va definendo maggiormente il rapporto di affettuosa amicizia che c'era tra Luisa e Giovanni, e vengono via via fornite preziose informazioni biografiche su quest'ultimo:

[...] Nella casa trovai una specie di consesso o ritrovo da passatempo. C'era Anemone [Spinelli] [...] C'era Carla [Voltolina], bell'animale ventenne, straripante della sbandata esistenza del suo io. Con lei metto su la minestra, e aiuto Giovanni a[d] accendere la stufa. Eugenio è chiuso di là a lavorare. Cerilo è steso sul letto perché dice di star poco bene. [...] dopo quella giornata di maratone, anch'io non ne posso più: per fortuna in quella casa, di letti ce n'è tanti, così me ne trovo uno e mi stendo un poco. Viene Giovanni a sfogarsi, perché "loro" lasciano a lui tutti i pesi del padrone di casa e godono del beneficio di esser ospiti facendo i loro comodi. Dopo di lui viene Carla e mi parla a lungo di sé. Dal mio bel letto li accolgo con affettuosa sonnolenza, sono cari, che si sfoghino. Finalmente una pasta mal cotta è servita. Si balla anche un poco. Poi loro giocano a poker, io vado in cucina a fare il tè, Eugenio mi raggiunge là. [...] Il giorno dopo ce ne andremo alla spicciolata. [...] <sup>87</sup>.

Lunedì 15 febbraio 1944

[...] Poi corro dal dentista che mi cava un dente del giudizio [...] Rincaso sentendomi il viso divelto. [...] mi sono truccata con cura per reagire al dolore, ma quando viene Giovanni, che ricevo in studio, si accorge subito. «Ma Luisa, che cosa ti succede, sei strana, non va...». Pur con quello che succede a lui, Giovanni è sempre molto caro e attento – Naturalmente è nervoso. Partirà domani per Milano nel tentativo (per me vano) di riportare giù Gigliola<sup>88</sup> [Spinelli]. Sabato, quando ha saputo del «tradimento», è rimasto a dormire qui da me, e tutta sera si è parlato del suo problema d'amore. Era così scoperto e aperto, furioso e avvilito a momenti alterni... io ho cercato in tutti i modi di convincerlo a non andar su ma come dirgli che Gigliola – per quanto

---

<sup>85</sup> Quando scrisse i suoi diari Luisa Villani Usellini probabilmente non sapeva che Domenico Corigliano, zio di Giovanni, aveva lasciato l'abitazione di Roma per unirsi alla lotta di liberazione in Emilia-Romagna e nelle Marche. (Cfr. più sopra la nota 32). Dopo la guerra Corigliano tornò a Roma dove visse nella stessa abitazione fino ai primi anni Sessanta.

<sup>86</sup> AVU, Luisa Villani Usellini, *Diario della Resistenza*, 1980, passo datato 30 gennaio 1944.

<sup>87</sup> Ivi, passo datato 30 gennaio 1944.

<sup>88</sup> Gigliola Spinelli (1917-1991) fu un'importante esponente della Resistenza a Roma e nel Nord Italia. Nel 1943, partecipò al convegno di fondazione del MFE a Milano, dove conobbe Franco Venturi, in seguito suo marito. Dal dopoguerra lavorò traducendo opere dal russo e scrivendo poesie. Questa la descrizione che ne fa Leo Valiani: «Gigliola, per chi non lo sapesse, è una forza della natura. È anche sorella di Altiero, e la fidanzata di Franco, e una delle mie corriere, ma tutto questo è accessorio, così come sono accessori il suo esuberante fisico bruno, il suo largo riso che suscita analogo riso in chi non è incartapecorito, e persino la sua capacità, ignota ai più, di scrivere delicate e nostalgiche poesie. Essenziale è soltanto il fatto che lei si trova naturalmente tra gli elementi originari in moto. Un giorno mi recai in casa di una delle nostre corriere. Non c'era, ma vi trovai Gigliola. Guardarla e capire che bisognava proporle di fare la corriera di punta, fu tutt'uno». (L. Valiani, *Tutte le strade*, cit., p. 188). Per approfondire la figura di Gigliola Spinelli, si veda inoltre: A. Agosti, *Quel mare di locuzioni tempestose. Vita e traduzioni di Gigliola Venturi*, in «Tradurre. Pratiche teorie strumenti», n° 14, 2018.

comprendo io – ha avuto sempre [Franco] Venturi e non lui nel cuore! Alla fine, ha detto: «Che bella cosa l'amicizia! Che avrei fatto, questa sera, se tu non mi avessi tenuto qui con te?». Ma nessuna amicizia, purtroppo, può trattenerlo dall'andare a toccar con mano la fine del suo grande amore<sup>89</sup>.

Gigliola Spinelli, sorella di Altiero e Cerilo Spinelli, era già stata nominata dalla stessa Luisa in riferimento a Giovanni qualche mese prima, poco dopo il Natale del 1943, in una lettera alla madre, Maria Della Croce Villani: «[...] si è deciso che si sarebbe fatto la cena di Natale in casa di Giovanni [Barbera], che abita solo (è mezzo fidanzato di Gigliola)»<sup>90</sup>.

In una nota successiva del 1980, in riferimento alla pagina di diario del 15 febbraio 1944, Luisa aggiunge:

Non rivedrò più Giovanni. Da quanto seppi dopo, rintracciai Gigliola, parve rasserenarsi all'ineluttabile e agì qualche tempo con il gruppo di cui lei faceva parte. Ma molto presto fu preso, mandato nel campo di Fossoli e lì, in una delle decimazioni di ritorsione, fucilato. Era un bel ragazzo, di natura assolutamente antieroaica, e del tutto alieno dal "fare il partigiano" – ma era molto affettivo. Come incappò nel nostro gruppo, non so ma ci si trovò dentro per sentimento, per ammirazione del nostro coraggio e quindi per amore. Gigliola era per lui come il suono della Siringa di Pan, la densità della vita come vitalità. Egli confessava apertamente quanta paura aveva – eppure si esponeva come gli altri e aveva messo a disposizione la casa dello zio di v. XX Settembre – che, se scoperta, sarebbe stata per lui come la bomba che scoppia, giacché risalire a lui dalla casa era facile. Fu preso<sup>91</sup>, secondo la sua terrorizzata immagine. Ma questo è avvenuto quando gli è mancata Gigliola. Essa si era fidanzata con lui perché – dopo il breve incontro con Venturi a Milano – questi non si era fatto più vivo. Giovanni era stato un ripiego per il suo orgoglio offeso. Ora, avendo l'occasione di "fare una scappata a Milano", aveva ritrovato Franco, disponibilissimo a tradurre un'avventura in una cosa seria. Noi si prendeva in giro Giovanni per le sue paure, e lui lasciava fare. Aveva due occhi di gazzella<sup>92</sup>.

---

<sup>89</sup> AVU, Luisa Villani Usellini, Diario della Resistenza, passo datato 15 febbraio 1944.

<sup>90</sup> Nella lettera, datata Roma, 27 novembre 1943, Luisa racconta alla madre la sera di Natale da lei trascorsa insieme a Giovanni, Eugenio Colorni, Gigliola e Cerilo Spinelli.

<sup>91</sup> Secondo quanto scritto nei suoi diari, nel marzo del 1944, quando Giovanni era già partito per il Nord Italia, per Luisa era diventato troppo pericoloso vivere a casa propria e si era trasferita nella casa vuota di Giovanni, trovandovi nascondiglio insieme a Eugenio Colorni – cui si legò sentimentalmente – e a Giorgio Lauchard. Nella pagina di diario datata 22 giugno 1944, dopo la morte di Colorni, Luisa ricorda il momento in cui aveva saputo della cattura di Giovanni: «[Colorni] Mi annunciò l'arresto di Giovanni. Risaliva già a una quindicina di giorni. Sentimmo subito che si andava in bocca al lupo. Passar la notte in quella casa, che da un giorno all'altro poteva venire denunciata come da perquisire. Erano le 7. Non si poteva andare altrove. Il coprifuoco era già scoccato». Durante la notte qualcuno bussò ininterrottamente alla porta della casa di Giovanni, facendo temere il peggio. Poi i colpi cessarono e i tre furono salvi. Nel ricordare la morte di Colorni, avvenuta poco tempo dopo (30 maggio 1944), Luisa, affranta dal dolore per la scomparsa del compagno, conclude: «Fossimo davvero morti quella notte! Che immenso dono sarebbe stato!». (AVU, Luisa Villani Usellini, Diario della Resistenza, passo datato 22 giugno 1944).

<sup>92</sup> Ivi, passo datato 15 febbraio 1944, nota a mano aggiunta nel 1980.

Ancora una volta, in maniera autonoma e parallela rispetto a quanto scritto da Luisa Villani Usellini nei suoi diari, Leonida Répaci schizza un personale ritratto di Giovanni Barbera, anch'egli attribuendo al desiderio di quest'ultimo di stare accanto alla donna amata la motivazione principale ad andare a svolgere la sua attività di partigiano a Milano, circostanza che lo portò all'arresto e infine alla morte:

16 luglio 1944

[...] mi è arrivata da fonte sicura la notizia che Carlo [Andreoni] è stato arrestato e condotto a San Vittore, a disposizione della Gestapo. [...] La polizia tedesca non sa quale importante preda ha nelle mani. Se Carlo se la cava è un miracolo. Invece non se l'è cavata il povero Giovanni Barbera che figura tra i fucilati di Fossoli. Era un bel ragazzo siciliano che, per il colore degli occhi tra il nero e il viola, mi ricordava la lava etnea. Quando partecipava al dibattito politico diceva sempre cose sensatissime, e le accompagnava con una gesticolazione che più viva avevamo visto solo in Musco e in Pandolfini. Egli stimava ciò un difetto e, nelle ultime settimane che stette con noi, parlava, sforzandosi di tenere le mani dietro la schiena. Il particolare mi balza vivo nella mente in questo momento in cui mi rappresento il compagno di lotta con le mani legate sul dorso e con la fronte rivolta al muro che i suoi occhi vedono per l'ultima volta. Su quel muro, in un graffito a tutti invisibile, ma non a lui, Giovanni Barbera, è descritto un viso di donna. È la donna che il ragazzo siciliano ha amata. Per lei, per poterle stare accanto e lavorare insieme nello stesso gruppo, ha incontrato la morte<sup>93</sup>.

#### *La missione al Nord e l'arresto*

Giovanni partì per Milano il 16 febbraio 1944<sup>94</sup>, con l'obiettivo di creare una connessione più solida tra il gruppo socialista romano e quello del Nord Italia, e di prendere attivamente parte alla lotta clandestina<sup>95</sup>, come si evince dal seguente estratto: «[...] Giovanni Barbera che da Roma era venuto a Milano per portare notizie da parte della direzione del partito e unirsi ai milanesi nella lotta di liberazione [...]»<sup>96</sup>.

A Milano, Giovanni agì all'interno del PSIUP e probabilmente contribuì a organizzare il "grande sciopero" del marzo 1944, che durò per circa una

---

<sup>93</sup> L. Répaci, *Storia dei Rupe IV*, cit., p. 415.

<sup>94</sup> Si veda il passo del diario di Luisa Villani Usellini, datato 15 febbraio 1944, in cui si afferma che Giovanni sarebbe partito l'indomani. Cfr. più sopra la nota 89.

<sup>95</sup> Nell'arco del periodo trascorso nel Nord Italia, è possibile che Barbera abbia operato non solo a Milano ma anche a Torino. Lo testimoniano alcuni ritrovamenti familiari: una foto-ritratto scattata in uno studio fotografico di Torino e datata «febbraio 1944»; una cartolina del 5 marzo 1944 scritta da Anna Barbera allo zio Salvatore Barbera (fratello del padre), in cui viene scritto: «Giovanni nostro è a Torino!». Si veda più avanti la nota 168, con la dichiarazione del 1947 di Mario Zagari a proposito dell'attività di Barbera nel PSIUP.

<sup>96</sup> L. Cavalli, C. Strada, *Il vento del nord*, cit., p. 54n.

settimana<sup>97</sup>. Riguardo all'attività svolta da Barbera nel Nord Italia, risulta interessante una testimonianza del 1945 di Aldo Valcarenghi, nella quale, in riferimento all'operato di Andrea Lorenzetti, segretario provinciale del partito e membro della segreteria nazionale, si afferma:

Bisogna anche ricordare il lavoro di collegamento con la Svizzera che Andrea faceva, e che (ne) determinò la caduta, con Recalcati, Pieraccini, Barbera, Bonfantini Mario, De Giorgi, Ogliaro, Acciarini. Io fui coinvolto nella loro caduta<sup>98</sup>.

Infatti, il 10 marzo 1944, pochi giorni dopo il "grande sciopero", la polizia nazifascista fece irruzione in via Borgonuovo 5, in casa dell'avvocato Antonio De Giorgi, all'inizio di una riunione clandestina di partito, dove fu sorpreso e catturato l'intero gruppo dirigente socialista<sup>99</sup>. Giovanni Barbera si trovava a quella riunione. Fu arrestato e condotto al Carcere di S. Vittore. Di questo fatto e di Giovanni, nella sua testimonianza storico-politica sulla Resistenza, scrive Leo Valiani:

[...] le ore e i giorni che seguono portano nuove sempre peggiori. [...] la polizia irrompe nell'ufficio del socialista avvocato De Giorgi, che fungeva da tesoriere del CLN dell'Alta Italia e con lui arresta il dirigente del partito socialista, Pieraccini, e il suo giovane collega Giovanni Barbera. Povero Barbera, era giunto alcuni giorni addietro da Roma, fresco ed entusiasta. Membro della direzione socialista, era riuscito – diceva lui – a persuadere Nenni a prendere un atteggiamento intransigente nel contrasto con Bonomi e venne nel Nord sicuro di riuscire a convincerci che non dovevamo fare da temporeggiatori, ma accettare il conflitto tra antifascisti repubblicani e agnostici e portarlo immediatamente fino in fondo. Lo presi in giro, pur

---

<sup>97</sup> Sugli scioperi del marzo 1944, si veda S. Neri Serneri, *Resistenza e democrazia dei partiti*, cit., p. 130, in cui si legge: «A Milano [...], sotto la guida di Lorenzetti e Pieraccini e dei sindacalisti Recalcati e Sacconi, il PSIUP preparò fattivamente lo sciopero, mobilitando i gruppi di fabbrica, divenuti più consistenti, e di partito, compresi quelli giovanili».

<sup>98</sup> G. Lorenzetti (a cura di), *Andrea Lorenzetti. Prigioniero dei nazisti, libero sempre. Lettere da San Vittore e da Fossoli. Marzo-luglio 1944*, Mimesis, Milano-Udine 2014, p. 24.

<sup>99</sup> Insieme a Barbera furono arrestati Andrea Lorenzetti, Umberto Recalcati, Antonio De Giorgi, Antonio Castagna, Ravelli, Filippo Acciarini e Alfonso Ogliaro. Di lì a pochi giorni furono arrestati altri dirigenti e militanti socialisti, tra cui Aldo Valcarenghi, Ottaviano Pieraccini (alcune fonti attribuiscono invece il suo arresto al 10 marzo), Carlo Andreoni ed Egisto Cagnoni. Le diverse fonti non sono sempre concordi circa le tempistiche degli arresti. Cfr. P. Nenni, *Tempi di Guerra Fredda. Diari 1943-1956*, a cura di G. Nenni e D. Zucaro, SugarCo, Milano 1981-1983, pp. 58 e 74; L. Valiani, *Tutte le strade*, cit., p. 184; L. Cavalli, C. Strada, *Il vento del nord*, cit., pp. 44-45; G.B. Stucchi, *Tornim a baita, dalla campagna di Russia alla Repubblica dell'Ossola*, Vangelista, Milano 1983, p. 289; S. Neri Serneri, *Resistenza e democrazia dei partiti*, cit., p. 130; L. Carini Basso, *Cose mai dette. Memorie di un'ottuagenaria*, il Mulino, Bologna 1995, pp. 81-85; A. Buffolini, *Quel tempo terribile e magnifico. Lettere clandestine da San Vittore e dal lager di Bolzano e altri scritti*, a cura di D. Venegoni, Mimesis, Milano-Udine 2015, p. 66. Si veda anche: INSMLI (Istituto nazionale per la storia del movimento di liberazione in Italia), Fondo Damiani, b. 1, f. 3, Lettera scritta a mano da Parri il 22/III per "Tito" e Adolfo Tino.

consentendo in alcune delle sue idee e lui era sicuro di far trionfare l'intransigenza ideologica dell'estremo Sud (era siciliano, se ben ricordo) sull'attivismo opportunistico del Nord...<sup>100</sup>

In molti, tra i membri della Resistenza, si chiesero in che modo la polizia fosse stata informata a proposito della riunione clandestina in casa De Giorgi, e da chi arrivassero i nomi di coloro che furono arrestati anche nei giorni successivi<sup>101</sup>.

Chi fosse stata la spia lo si seppe subito: aveva nome Ugo Ostèria<sup>102</sup> [...]. Non si è saputo invece come costui fosse riuscito a intrufolarsi tra i socialisti fino ad accaparrarsene la fiducia. Fatto sta che della riunione della direzione socialista [...] egli sapeva tutto in anteprima, luogo, giorno, ora, nonché il nome e l'attività svolta dai singoli partecipanti, così che l'operazione finale dell'arresto fu per i tedeschi facile giuoco. Per noi socialisti il colpo fu durissimo<sup>103</sup>.

Si seppe in seguito che, imbrogliato dall'abilità manipolatoria del «dottor Ugo», Mario Damiani<sup>104</sup>, anch'egli prigioniero al carcere di S. Vittore, aveva confermato le liste di nomi che credeva erroneamente essere già in possesso di Luca Ostèria e della polizia, compromettendo, involontariamente e sotto la pressione degli aguzzini, molti dei suoi compagni di lotta e membri della Resistenza. Come

---

<sup>100</sup> L. Valiani, *Tutte le strade*, cit., p. 184.

<sup>101</sup> Ivi, pp. 185-189, si legge: «Gli arresti si susseguono; è una inspiegabile emorragia quotidiana, non si capisce dove abbia origine, non si può prevedere quando e dove cesserà. Finalmente una spiegazione; ma è troppo atroce per poter essere creduta». Leo Valiani si riferisce all'ipotesi, che egli analizza nelle pagine successive, di un possibile coinvolgimento di Mario Damiani, compagno fidato, tra i fondatori del Partito d'Azione, il quale, secondo lui, avrebbe potuto fare dei nomi in seguito a torture o minacce. Anche Pietro Nenni nei suoi diari sembra sicuro che l'arresto del «centro direttivo e di Andreoni e Barbera» sia dovuto a «spionaggio». (P. Nenni, *Tempi di Guerra Fredda. Diari*, cit., p. 74).

<sup>102</sup> Su Luca Ostèria, agente segreto dello spionaggio e del controspionaggio, detto anche «dottor Ugo», si veda A. Quatela, *Dottor Ugo. Agente speciale dell'Ovra*, Mursia, Milano 2021.

<sup>103</sup> G.B. Stucchi, *Tornim a baita*, cit., p. 289.

<sup>104</sup> Su Mario Damiani, a proposito degli arresti del marzo 1944, si veda G. e J. Banfi, *Amore e speranza*, cit., pp. 28-29, nota 6: «Mario Damiani, figlio di un noto antifascista, attivo nella Resistenza e amico di 'tutti', si è fatto estorcere dall'abilissimo e noto dottor Ugo (Luca Osteria) una confessione che di fatto ha portato agli arresti di Banfi e Belgiojoso e di altri. Lodovico Barbiano di Belgiojoso [...] racconta che l'interrogatorio a Damiani si svolse 'in un quadro di crudele violenza' quando da altre fonti risulta invece imperniato soprattutto sull'imbroglio e la malafede». Cfr. L. Gasparotto, *Diario di Fossoli*, cit., p. 140: «Ancora una volta è Luca Osteria – 'il dottor Ugo' – a sferrare il colpo decisivo. Il primo passo è la cattura di Damiani che, messo sotto pressione, presta ascolto alle menzogne e alle suggestioni del suo avversario che, come arma di ricatto, gli ha arrestato il padre e la moglie. Il diabolico Osteria spiega al prigioniero che il corriere tra Milano e la Svizzera (certo Ferri) ha tradito i compagni e che pertanto la polizia conosce ogni nome e recapito degli azionisti; tutto è perduto e il solo modo di limitare i danni consiste nella collaborazione: Osteria si presenta come un italiano disposto ad aiutare, per quanto possibile, il movimento resistenziale, senza svelare tutto ai tedeschi. Damiani, abbindolato dai teoremi dell'uomo di fiducia del Comando SS di Milano, perde il controllo del sistema nervoso; convinto di non avere altra scelta, cede di schianto e fa i nomi di Banfi e Belgiojoso».

Mario Damiani avesse conosciuto nello specifico il nome di Giovanni Barbera, viene spiegato dall'architetto Gian Luigi Banfi in una lettera alla moglie<sup>105</sup> scritta in seguito dal campo di concentramento di Fossoli:

Di Giovanni [Barbera] invece questo. Lo zio<sup>106</sup> conoscendolo (ragazzo intelligente che si interessava di problemi generali), avendolo incontrato, aveva pensato di presentarlo al M.D. [Mario Damiani] ed è per questo che il D. [Damiani] aveva il suo nome notato.

Giovanni entrò nel carcere di S. Vittore col numero di matricola 1623, e venne assegnato al primo raggio, cella 19<sup>107</sup>. Vi restò per poco più di un mese<sup>108</sup>, fino al 27 aprile, quando, insieme a quelli come lui destinati al Campo di concentramento di Fossoli, scortato dalla polizia tedesca, fu trasferito su un autocarro coperto allo scalo merci della Stazione Centrale di Milano<sup>109</sup>, per poi

---

<sup>105</sup> Lettera di Giangio a Julia Banfi, Fossoli, mercoledì 17 maggio 1944, in G. e J. Banfi, *Amore e speranza*, cit., p. 85.

<sup>106</sup> Lo zio cui fa riferimento Gian Luigi Banfi è Arialdo Banfi, il quale nel 1943 aveva partecipato alla fondazione del Movimento Federalista. È possibile che il motivo per cui Giovanni lo conosceva fosse da rintracciare nella condivisione di un comune pensiero di matrice europeista.

<sup>107</sup> Il numero di matricola di Barbera, 1623, si inserisce cronologicamente tra quelli delle persone arrestate con lui, confermando la sua presenza nel gruppo socialista catturato in casa De Giorgi il 10 marzo 1944: Lorenzetti 1616, Castagna 1617, De Giorgi 1618, Recalcatti 1624, Pieraccini 1625. La data di entrata al S. Vittore non compare per Barbera come per nessuno dei nomi precedenti; viene invece annotata (11 marzo 1944) accanto al nome di Aldo Valcarengi, matricola 1630, confermando l'ipotesi per cui la sua cattura avvenne successivamente a quella del gruppo in casa De Giorgi. Sul registro, alla voce Barbera Giovanni viene indicato: «matricola 1623. Data di entrata: [assente] Data di uscita: 27 aprile 1944 Reato: pg. 112 Registro: 29 Nota: T- CAMPO CONC. Numero registro: 219». Vedi ASM, Fondo Carceri Giudiziarie di Milano, Registri di iscrizione dei detenuti (1940-1945), Registro matricolare detenuti politici, Carcere S. Vittore 11.03.44 - 22.6.1944, n. di registro 49526. Cfr. A.M. Ori, C. Bianchi Iacono, M. Montanari, *Uomini, nomi, memoria*, cit., p. 34.

<sup>108</sup> Non si conosce la vita di Giovanni nel carcere di S. Vittore. È possibile che si sia lì ricongiunto con amici e collaboratori vecchi e nuovi. Secondo la memorialistica familiare, sua sorella Maria, dopo aver saputo del suo arresto e aver raggiunto Milano da Roma, tentò di intercedere per la sua scarcerazione presso il cardinale Schuster e lo stesso comando militare tedesco. La sorella gli fece anche visita al carcere di S. Vittore e si mise probabilmente in contatto con i componenti ancora in libertà del gruppo socialista milanese, riuscendo a recapitare a Giovanni delle informazioni di cui non si conosce il contenuto. Sembra che un contatto di Giovanni fuori dal carcere fosse Carla Voltolina, ma non ci sono elementi a conferma. Risulta, infatti, che tra marzo e aprile 1944, Carla Voltolina, che faceva parte del gruppo socialista guidato a Roma da Colorni, fosse impegnata in un'azione delle brigate "Matteotti" nella zona di Visso, nell'Alto Maceratese. Arrestata il giorno della Domenica delle Palme, il 2 aprile 1944, insieme ad altri compagni, riuscì a fuggire e a rientrare fortunatamente a Roma. Non si conosce però la data del suo successivo trasferimento nel Nord Italia. Cfr. A. Braga, L. Steiner, *Carla Voltolina*, Unicopli, Milano 2018, p. 55, n. 74.

<sup>109</sup> In riferimento a questi eventi, l'architetto Lodovico Barbiano di Belgiojoso, anch'egli arrestato a Milano, entrato al carcere di S. Vittore con numero di matricola 1752, e poi deportato a Fossoli,

essere fatto salire su un treno per il trasporto del bestiame che partì alle prime luci dell'alba<sup>110</sup>. In una lettera alla moglie del giorno precedente, nel descrivere lo smistamento dei prigionieri in celle più grandi prima della partenza dal carcere, Gian Luigi Banfi menziona Giovanni:

San Vittore [mercoledì] 26 [aprile 1944]

Carissima, è iniziata la nuova fase, sono in una cella grande con 15 persone tra cui il L[odo] per fortuna e Giovanni<sup>111</sup> che è un tale chiacchierone che non immagina. Lo sapevo; sono tranquillissimo, aspetto la partenza direi quasi con curiosità<sup>112</sup>.

### *Il campo di concentramento di Fossoli e l'Eccidio di Cibeno*

All'arrivo al Campo di concentramento di Fossoli Barbera venne contrassegnato col numero di matricola 122 e assegnato alla baracca 18<sup>113</sup>. Nel descrivere il fermento dell'arrivo e della sistemazione degli uomini nella baracca, Barbera viene nominato da Enea Fergnani:

Nella baracca 18 ferve il lavoro per la sistemazione dei posti nei castelli<sup>114</sup> e degli oggetti personali. Gli ingegneri Vallerani e Vezzani, il rag. Samiolo, gli avvocati Brioschi, Cambi, Martello, Gasparotto, Pugliesi, il dott. Montuoro, Nino Noè, i Rosa padre e figlio occupano i posti della fila sinistra. L'avv. Mino Steiner, il dott. Aldo Valcarenghi, il prof. Giovanni Barbera, Aldo Ravelli, Giuseppe Malagodi, Ettore Barzini, Gino Guermandi, Vittorio Bardini, Camillo Grandini, l'avv. Pieraccini, Andrea Lorenzetti, Antonio De Giorgi, Aulizio, l'avv. Napoleone Tirale, gli architetti

---

disegna alcuni schizzi a matita su un foglio oggi conservato presso la Fondazione Memoria della Deportazione, Milano, Archivio fotografico, Fondo Archivio fotografico Aned, /fotografie/istituti/1353/. Il foglio in questione mostra tre diversi soggetti, uno dei quali rappresenta una finestra dalla quale si affacciano due uomini. Sotto tale schizzo, riteniamo che l'autore abbia scritto a mano «Barbera e Valcarenghi», indicando probabilmente Giovanni Barbera e Aldo Valcarenghi al momento del trasferimento dal carcere di S. Vittore alla Stazione Centrale per la deportazione a Fossoli. Si segnala, però, che il documento è stato archiviato con la dicitura: «Disegno a matita di Lodovico Belgiojoso - Barbaro e Valcarenghi. L'aria. Caricamento per Fossoli - 1944 - Milano, Raccolte della famiglia Belgiojoso / Barbaro e Valcarenghi alla finestra durante l'arresto di Belgiojoso - Carcere di San Vittore, cortile - Prigioniero da solo (autoritratto) - Deportazione verso il campo di concentramento di Fossoli - Camion - SS». Noi riteniamo che il nome «Barbera» sullo schizzo sia stato frainteso in «Barbaro». Non risulta infatti esserci stato nessun Barbaro vicino a Valcarenghi e al suo gruppo in quel periodo. Se, pertanto, lo schizzo della persona accanto a Valcarenghi ritrae effettivamente Barbera, si ritiene improbabile che il disegno riguardi il momento dell'arresto di Belgiojoso che, così come quello di Valcarenghi, avvenne, come visto, pochi giorni dopo quello di Barbera.

<sup>110</sup> Cfr. E. Fergnani, *Un uomo e tre numeri*, cit., pp. 94-96.

<sup>111</sup> G. e J. Banfi, *Amore e speranza*, cit., nota a p. 48: «Si tratta con tutta probabilità di Giovanni Barbera (...), il più intimo di Giangio tra i Giovanni presenti nel campo [di Fossoli]».

<sup>112</sup> Ivi, p. 46.

<sup>113</sup> Sulla baracca 18 o «baracca degli intellettuali» a Fossoli, si veda <https://deportati.it/news/la-baracca-18-del-lager-fossoli-laboratorio-depocrazia/>

<sup>114</sup> Così erano chiamati i letti nelle baracche del campo di Fossoli.

Luigi Banfi e Ludovico Barbiano di Belgioioso, Marino Perversi, Ferdinando Brenna, Arturo Martinelli, i Polenta padre e figlio, gli onorevoli Cagnoni e Recalcati, l'ing. Ronza, Franco Orsi, il notaio Puecher Passavalli, i Damiani padre e figlio, il dott. Mormino, Luigi Bassi, occupano alcuni dei castelli della fila di destra<sup>115</sup>.

Il socialista Mario Bonfantini, anch'egli deportato a Fossoli, elencando i vari occupanti della baracca ricorda Giovanni Barbera, descrivendone con esattezza la posizione del letto tra quelli dei due ex deputati socialisti Recalcati e Cagnoni:

[...] e fra loro, per starsene più quieto, Giovanni Barbera, il piccolo robusto e rotondo Barbera, siciliano, filosofo e uomo di lettere, che ci era stato mandato da Roma nel nord, nonostante la giovane età, ispettore del nostro partito e, portato lì con noi, si faceva volentieri mio complice in certe lunghe conversazioni intellettuali, e anche un po' cerebrali, fino a notte fonda, col rischio di disturbare i sonni dei compagni<sup>116</sup>.

Le «lunghe conversazioni» notturne con Barbera trovano conferma nella descrizione che ne fa lo stesso Fergnani, in una sorta di dialogo complementare tra le memorie sue e quelle di Bonfantini:

Si intrecciano conversazioni che durano fino a tarda notte, fino a che ad uno ad uno tutti si stendono sulla propria branda. Come il solito, restiamo in piedi a conversare e a discutere soltanto Barbera e io. Non so di dove sbuchi un altro nottambulo, il prof. Mario Bonfantini, e la sommessa conversazione si ravviva fra qualche impaziente zittio<sup>117</sup>.

Appare evidente come molti dei prigionieri politici internati nel campo di concentramento di Fossoli condividessero un sentimento comune improntato all'idea di un cambiamento imminente che andasse oltre la fine della guerra. L'idea della potenziale costituzione del Paese su nuove basi democratiche, tutta ancora da immaginare e definire, richiedeva una pronta partecipazione alla discussione:

Si organizza anche il gruppo socialista. Ho conversato lungamente con Andrea Lorenzetti, col prof. Barbera e con Umberto Recalcati già deputato al Parlamento. Abbiamo gettato le basi di un programma di lavoro da svolgere al campo e, quando vi ritorneremo, nel Paese. Lorenzetti ha una visione chiara della politica socialista, Recalcati conosce a fondo la tecnica organizzativa, Barbera è un teorico che finora ha considerato la politica soltanto nei suoi aspetti dottrinari astraendola dalla realtà viva e concreta, ma ha un temperamento esuberante ed entusiasta che potrà dare ottimi frutti anche sul terreno dell'azione<sup>118</sup>.

Il campo di concentramento di Fossoli divenne dunque un luogo che vide incontrarsi e confrontarsi un gruppo di pensatori, politici e intellettuali che pose

---

<sup>115</sup> E. Fergnani, *Un uomo e tre numeri*, cit., p. 103.

<sup>116</sup> M. Bonfantini, *Un salto nel buio*, Interlinea, Novara 2005, p. 16.

<sup>117</sup> E. Fergnani, *Un uomo e tre numeri*, cit., p. 124.

<sup>118</sup> Ivi, p. 110. Cfr. A.M. Ori, C. Bianchi Iacono, M. Montanari, *Uomini, nomi, memoria*, cit., p. 33, dove viene riportata la descrizione che Fergnani fa di Barbera.

le basi per un dialogo incentrato sulla ricostruzione del Paese. Secondo la testimonianza di Fergnani, che ne ha grande stima, Barbera si trovò al centro dell'ideazione di un programma di propaganda teorico-pratica socialista:

Dopo un colloquio avuto col dott. Aldo Valcarenghi, uomo di singolare valore, col quale ho esaminato quale potrebbe essere la struttura dell'Amministrazione pubblica in regime socialista, Lorenzetti<sup>119</sup>, Recalcati, Pieraccini, Barbera ed io abbiamo portato a compimento lo studio di un programma di propaganda teorico-pratica socialista da concretarsi in una serie di pubblicazioni di cui abbiamo compilato anche l'elenco. In un successivo colloquio al quale hanno partecipato anche il dott. Passerini e De Giorgi, abbiamo concluso il progetto editoriale. [...] Gasparotto mi passa la stampa clandestina che riceve regolarmente e i cui temi costituiscono poi argomenti di discussione fino alle ore piccole tra me e Barbera, quando non discutiamo di argomenti generali di politica o delle teorie marxiste evolventisi attraverso la prassi rivoluzionaria e di governo sovietica. Ambedue abbiamo letto e studiato sufficientemente le medesime opere fondamentali per trattare con reciproca utilità gli argomenti più importanti di filosofia e di economia politica, e ambedue di quando in quando interrompiamo la conversazione per esprimerci con scoppi di entusiasmo il desiderio di lavorare insieme<sup>120</sup>.

Si tratta, come appare chiaro, di una fase relativamente tranquilla della vita nel campo, se così si può dire, che non lasciava probabilmente presagire quanto sarebbe poi avvenuto.

La condizione di prigionia, e le ristrettezze che essa comportava, gravavano tuttavia sugli internati, e su alcuni di loro in modo particolare. Barbera era tra questi. La razione di viveri giornaliera a cui i detenuti avevano accesso era estremamente scarsa. C'era, però, la possibilità di ricevere pacchi spediti dall'esterno. Le famiglie di alcuni internati riuscivano a far consegnare ai loro parenti cibo e oggetti di uso quotidiano. Gli internati che avevano questa fortuna spesso chiedevano che fossero mandati pacchi anche ai compagni che non potevano contare su questi aiuti esterni. Ce ne danno conferma le lettere di Gian Luigi Banfi alla moglie e di Andrea Lorenzetti all'amico socialista Guglielmo Carraro, nelle quali entrambi sollecitano un aiuto per l'amico Giovanni Barbera:

[Gian Luigi Banfi a Julia Banfi], Fossoli mercoledì [3 maggio 1944]

[...] Ora, varie cose. [...]

II Se ti è possibile organizzare un rifornimento giornaliero con latte, sul posto via qualche contadino che, come per altri, ci mandi dentro giornalmente un pacco ed una bottiglia di latte (grazie).

III Se si può fare la cosa dovresti farlo anche per [Giovanni] Barbera<sup>121</sup>.

[Andrea Lorenzetti a Guglielmo Carraro], 17/5/44

---

<sup>119</sup> Cfr. G. Lorenzetti (a cura di), *Andrea Lorenzetti*, cit., p. 83-84.

<sup>120</sup> E. Fergnani, *Un uomo e tre numeri*, cit., pp. 125-126. L'edizione da noi consultata è la prima, del 1945. Le edizioni successive sono prive di alcuni passaggi. Cfr. E. Fergnani, *Un uomo e tre numeri*, Unicopli, Milano 2019, dove il brano qui citato non è presente.

<sup>121</sup> G. e J. Banfi, *Amore e speranza*, cit., p. 53.

Guglielmo carissimo, [...] Ecco un'altra lista di nomi di miei amici da aiutare se possibile: [...] mandare pacchi se possibile a: [...] Barbera Giovanni [...]. Tutti amici miei [...]. Naturalmente farai quel che potrai<sup>122</sup>.

Laura Fuà<sup>123</sup>, che riuscì ad avere notizie su Giovanni a Fossoli<sup>124</sup>, scrisse una singolare lettera alla famiglia Barbera<sup>125</sup> datata 10 maggio 1944, nella quale descrisse, in una sorta di narrazione in codice, la vita di Giovanni (Gianni) nel campo, le sue difficoltà e la propria paura per una possibile deportazione di Barbera in Germania:

[...] ho il piacere di comunicarLe che proprio oggi ho avuto buone notizie di suo nipote Gianni. Gode ottima salute, fa vita molto sana, all'aperto, dedica varie ore al giardinaggio ed è ben il lieto di essersi potuto prendere qualche giorno di vacanza. Unico neo di questo suo simpatico soggiorno a Carpi è che in quella zona c'è piuttosto poco da mangiare. Io ho cercato di mandargli qualcosa; ma Lei che conosce il suo buon appetito e gli scarsi mezzi di cui oggi può disporre si renderà conto come per Gianni questo costituisca un punto nero, pur non riuscendo ad alterare il suo buon umore. Non è però improbabile che, una volta finito questo periodo di vacanza, per aderire alle insistenti pressioni del direttore della sua azienda debba recarsi in Germania per un importante giro d'affari. Certo si tratta di un incarico molto di fiducia, ma a me dorrà parecchio saperlo lontano per un lungo periodo di tempo.

La vita al campo di Fossoli e le difficoltà che poteva riscontrare un professore di filosofia come Giovanni Barbera, vengono ritratte in una breve e lucida riflessione di Banfi in una lettera alla moglie del 31 maggio:

[...] Ho mangiato anche un buon gelato, offertoci da una signora ebrea nell'ufficio sarte accanto al nostro. Perché la vita qui, vedi, ha degli aspetti normali in mezzo alla anormalità, e per fortuna i tecnici, gli specialisti hanno sempre una posizione di favore rispetto agli intellettuali generici ed alla mano d'opera non qualificata come ad es. il nostro Giovanni<sup>126</sup>.

---

<sup>122</sup> G. Lorenzetti (a cura di), *Andrea Lorenzetti*, cit., p. 116.

<sup>123</sup> Non si sa se all'epoca sussistesse ancora la relazione sentimentale tra Laura Fuà e Giovanni Barbera; certamente i due mantennero fino alla fine uno stretto rapporto di affetto e reciproca stima.

<sup>124</sup> Non si sa se Laura Fuà si fosse recata a Fossoli come facevano molti familiari degli internati e avesse potuto vedere Giovanni in prima persona, o se avesse ottenuto notizie su di lui da terzi. Cfr. E. Fergnani, *Un uomo e tre numeri*, cit., pp. 113-115, a proposito della visita della moglie a Fossoli (11 maggio 1944), che descrive nel dettaglio la situazione dei parenti che tentavano di entrare in contatto con gli internati a Fossoli.

<sup>125</sup> Lettera in possesso della famiglia Barbera, di cui non è rimasta la busta, pertanto non si sa né a chi né a quale indirizzo fosse stata spedita. È datata 10 maggio 1944 ed è rivolta a un «Reverendo Padre», un certo zio di Giovanni, ma forse si tratta di una specie di appellativo in codice per il padre di Giovanni Barbera.

<sup>126</sup> G. e J. Banfi, *Amore e speranza*, cit., pp. 113-114. In Nota: «Deve sempre trattarsi del compagno Giovanni Barbera, professore di filosofia».

Ai primi di giugno, la notizia dello sbarco in Normandia si diffonde tra i prigionieri. In molti sono convinti che la guerra sia entrata nella sua fase finale<sup>127</sup>. Allo stesso tempo cominciano a circolare voci circa la possibilità di una partenza per la Germania di alcune centinaia di internati, verso i ben più duri campi di concentramento tedeschi. Enea Fergnani descrive la reazione dei compagni a questa notizia e la loro volontà di non lasciarsene sopraffare. La reazione a questa fosca prospettiva si realizza in un arguto gioco satirico, che vedeva ognuno di loro, Barbera compreso, assumere un immaginario ruolo specifico di fronte alla sconfitta della Germania, del nazismo e dello stesso Hitler:

La partenza per la Germania [...] è ormai sicura e ciascuno di noi si prepara fin d'ora [...] Malagodi ostenta la più grande indifferenza, e poiché in Germania si andrebbe a lavorare e lui ha deciso di non lavorare né qui né in Germania (e qui finora gli è riuscito), ripete cento volte ogni giorno la sua divisa: "Ragazzi, odio al lavoro e persistenza nell'ozio". Brioschi, che è capo dei servizi di pulizia, progetta scherzosamente un piano per la raccolta in tutta la Germania della peggior lordura: il nazismo. L'avv. Napoleone Tirale, capo di una squadra di lavoratori addetti alla colmata di trincee, di rimando si autopropone per il seppellimento del nazismo perché non rimanga traccia di tale lordura sulla superficie della Terra. "Tu raccogli e io seppellisco!", e la sua allegria esplose rumorosa. [...] Data la stura alla gaiezza, ciascuno di noi scherzosamente è proposto per un lavoro obbligatorio nei Lager tedeschi. Barzini, che da un mese dirige i lavori di livellamento del piazzale del campo, dovrà in ragione di cento chilometri al giorno spianare la strada ai Tedeschi che di vittoria in vittoria marciano su Berlino. Il colonnello di S.M. Tavazzani Scuri dovrà studiare una nuova serie di formule da inserire nei bollettini tedeschi per trasformare le sempre più disastrose sconfitte in sempre più strabilianti vittorie. Barbera dovrà fornire a Hitler l'ebbrezza<sup>128</sup> che non può più ottenere dai suoi successi militari. Fergnani scriverà per Hitler un libro intitolato "La mia battaglia... perduta..." con l'obbligo di dimostrare "inequivocabilmente", sotto pena di fustigazione perpetua, che la battaglia perduta da Hitler è una battaglia vinta. [...] Ogni designazione del compito è seguita da matte risate e da commenti satirici all'indirizzo di Hitler<sup>129</sup>.

Il 21 giugno 1944 Mario Bonfantini si trova nella lista dei partenti per la Germania.

Nel suo viaggio verso i Lager nazisti, per salvarsi deciderà di gettarsi giù dal treno in corsa nella notte. Il suo ricordo degli ultimi istanti al campo di Fossoli prima della partenza riguarda proprio il saluto accorato del compagno Giovanni Barbera:

Passando lungo il reticolato della nostra sezione avevamo rivisto tutti i compagni, che s'erano ammassati là dietro e agitavano le braccia gridandoci il loro saluto (l'ultima immagine che me ne

---

<sup>127</sup> Cfr. E. Fergnani, *Un uomo e tre numeri*, cit., p. 126.

<sup>128</sup> In questo gioco fantasioso di simmetrie con le caratteristiche e i compiti della vita reale delle persone coinvolte, sembra che si faccia qui riferimento a una qualità caratteriale di Giovanni, improntata all'entusiasmo e alla gioiosità.

<sup>129</sup> Ivi, pp. 128-130.

restò impressa nella mente fu quella di Giovanni Barbera, con la sua zucca pelata<sup>130</sup> e il bel viso regolare e vivace, che mi faceva cenno e mi chiamava forte per nome); e quella scena ci aveva lasciati tristi e pensosi. Anche se eravamo ben lungi dal sospettare che di lì a due o tre giorni il nostro Gasparotto sarebbe stato ammazzato come un cane, appena fuori dal Campo, sull'orlo d'una strada, e poco dopo settanta degli altri, fra cui proprio Barbera, massacrati, per un capriccio di rappresaglia: cosa che, quando si venne a sapere, finì per tingerci cupamente di sanguigno il ricordo di quel campo di Fòssoli, che era stato invece per noi, finché c'eravamo rimasti, una sorprendente parentesi di pace e di vita cameratesca<sup>131</sup>.

Dopo la partenza di amici e conoscenti, chi resta si unisce ai compagni. Nella sua ultima pagina di diario, così Poldo Gasparotto descrive questo momento, dandoci preziosa testimonianza del suo rapporto con Giovanni:

Quando, alla fine, si ritrova la calma, la camerata ci appare vuota; ricomponiamo le fila, ricostruiamo i nostri gruppetti di amici. Io mi io mi unirò a Banfi, Belgioioso, Brenna, Barbera e Barzini, e mi trasferisco presso di loro<sup>132</sup>.

Il giorno successivo, il 22 giugno, Gasparotto sarà portato fuori dal campo e fucilato alle spalle<sup>133</sup>. L'assassinio di Gasparotto, a meno di ventiquattro ore dalla partenza del convoglio per il campo di concentramento di Mauthausen, produsse in chi restò nel campo di Fossoli una profonda angoscia<sup>134</sup>.

Ai primi di luglio la sorveglianza si era fatta più rigida e la disciplina all'interno del campo più rigorosa. I detenuti iniziarono ad avvistare automobili della Gestapo che entravano e uscivano dal campo; il comandante del campo Karl Friedrich Titho, che si era assentato per recarsi al quartier generale nazista a Verona, fu visto rientrare portando con sé «un gran plico di carte» che, si vociferava, conteneva la lista dei componenti del successivo convoglio per la Germania<sup>135</sup>.

---

<sup>130</sup> Secondo varie testimonianze, a Fossoli rasavano il capo agli internati. Vedi "Lettera di Rino Molari alla moglie Eva Manenti" dal Campo di Fossoli datata 7 giugno 1944 in A.M. Ori, C. Bianchi Iacono, M. Montanari, *Uomini, nomi, memoria*, cit., p. 98; e P. Paoletti, *La strage di Fossoli*, cit., p. 260, n. 43.

<sup>131</sup> M. Bonfantini, *Un salto nel buio*, cit., p. 25-26.

<sup>132</sup> L. Gasparotto, *Diario di Fossoli*, cit., p. 91.

<sup>133</sup> Sulla stessa pagina, l'ultima del suo diario, queste le ultime parole scritte: «Il diario finisce qui. La mattina dopo, 22 giugno, Poldo è ucciso». In nota si legge: «Aggiunta manoscritta di Luigi Gasparotto, padre di Poldo, in calce alla trascrizione dattiloscritta del diario del figlio, da lui fatta eseguire nell'immediato dopoguerra in vista di una pubblicazione (mai realizzata) e rinvenuta recentemente dal primogenito di Poldo, Pierluigi, tra le carte di famiglia». Sulla vicenda umana e politica di Poldo Gasparotto e, più in generale, sulla strage di Fossoli, si veda il recente e documentatissimo volume di F. Baldini, *Fossoli e la Resistenza lombarda. Leopoldo Gasparotto e Antonio Manzi*, Mursia, Milano 2024.

<sup>134</sup> Cfr. E. Fergani, *Un uomo e tre numeri*, cit., p. 135.

<sup>135</sup> Ivi, pp. 139-141.

In questo periodo, nei suoi ultimi giorni a Fossoli, Giovanni Barbera è vittima di un episodio di violenza. Secondo quanto testimoniato nel 1946 da Giulio Bandini<sup>136</sup> durante le indagini per la ricerca degli imputati per l'eccidio di Fossoli<sup>137</sup>, il comandante Titho in persona «una volta bastonò molto duramente il prof. Barbera». Non si conoscono le motivazioni di questa punizione<sup>138</sup>, ma sembra improbabile che fosse dovuta a una tentata evasione dal campo: nello stesso documento viene testimoniato come il maresciallo Haage avesse bastonato a sangue un internato che aveva tentato la fuga<sup>139</sup>, e riportando questo fatto Enea Fergnani ricorda l'insistenza sadica con cui il prigioniero, col capo martoriato, fosse stato obbligato a passare e ripassare davanti ai compagni come monito a non tentare nuove fughe.

A fronte dell'atmosfera di sinistro presagio che si respirava in quei giorni dentro e fuori dal campo<sup>140</sup>, gli internati ancora una volta reagirono con una straordinaria voglia di vivere apertamente giocosa e fanciullesca, che Fergnani descrive nel racconto di una sorta di «singolar tenzone» avvenuta nella baracca 18, a cui i compagni, Barbera compreso, assistettero divertiti:

8 luglio. Spettacolo di gala nella baracca 18. Dopo che una SS ucraina ubriaca fradicia ha chiuso l'uscio, il capo-baracca Napoleone Tirale ha sostenuto una comicissima battaglia col nuovo Intendente Arturo Martinelli. Tirale è sceso in campo avendo per lancia una scopa e per scudo il guanciaie. Martinelli, armato anch'egli di scopa, in calzoncini, che gli conferiscono l'aspetto di un ragazzo, ha tenuto lungamente testa agli assalti di Tirale, il "colonnello" per antonomasia, l'uomo più allegro del campo. La zuffa ha avuto momenti di una comicità insuperabile. Ad ogni "ripresa" Martinelli aspetta l'assalto al centro della Baracca. Tirale parte con la scopa in resta e il guanciaie al riparo del viso con movimenti dapprima lenti, quasi di felino che studia la vittima e si prepara a spiccare il balzo. Martinelli attende l'assalto proteso in avanti ma pronto a balzare di lato e a rintuzzare l'attacco colpendo di fianco o alle spalle. Tirale è audace, impetuoso, veemente e lancia orribili mugolii contro Martinelli che è guardingo, astuto e regola le sue mosse su quelle dell'avversario. Chi dei due riesce ad avere il sopravvento, non osserva più né regola né legge cavalleresca. La tenzone diventa zuffa finché il sopraffatto riesce a liberarsi e fugge inseguito dal vincitore che spezza l'aria con paurosi fendenti. Il mio caro Barbera, al mio fianco, ha grandi scopi di ilarità, è felice. Malagodi incita Napoleone, Brenna stimola Martinelli. Sul volto di tutti è una

---

<sup>136</sup> Su Giulio Bandini si veda <https://www.ciportanovia.it/bandini-giulio>; secondo le informazioni biografiche riguardanti il teste Giulio Bandini, questi fu portato al campo di Fossoli il 5 luglio. Pertanto, l'episodio da lui testimoniato ebbe luogo dopo quella data e prima del 12 luglio.

<sup>137</sup> Archivio on line / a cura dell'Archivio storico del Senato, Ministero degli Affari Esteri, Criminali di guerra tedeschi, doc. 107/46, deposizione di Bandini Giulio, documento declassificato, p. 67.

<sup>138</sup> Cfr. più avanti la nota 143.

<sup>139</sup> Si tratta probabilmente dello stesso fatto, riguardante il prigioniero Roberto Culin, descritto in E. Fergnani, *Un uomo e tre numeri*, cit., p. 137. Roberto Culin (1937-1944), muratore, emigrato in Francia per evitare il servizio militare durante il fascismo, una volta tornato in Italia, dopo l'8 settembre fece parte del CLN di Busto Arsizio. Anch'egli fu ucciso nell'Eccidio di Cibeno.

<sup>140</sup> Ivi, p. 141: «[...] i nostri parenti hanno sentore che sia per accadere qualche cosa di sinistro».

gioia fanciullesca che dura una buona mezz'ora e che si spegne poco a poco, dopo che i due cavalieri, esausti, si ritirano nei loro rispettivi "castelli"<sup>141</sup>.

La narrazione di Fergnani riprende pochi giorni dopo ed è datata 11 luglio, il giorno precedente l'eccidio:

11 luglio. Mentre ci avviamo verso il piazzale per l'appello pomeridiano, Giovanni Barbera mi dice: "Sai? una buona notizia. La partenza è sospesa. È una cosa certa". E guarda là, di fronte a noi, dove si adunano le donne. Tra quelle ce n'è una, una giovinetta armoniosa, di diciassette anni che egli ama. La cerca, la vede. Me ne accorgo e sorrido, e lui: "Già, mi sarebbe spiaciuto molto partire"<sup>142</sup>.

In una ironica poesia del compagno di prigionia Ubaldo Brioschi sulle notti nel campo di Fossoli, riportata da Poldo Gasparotto nel suo diario oltre un mese prima, il 30 maggio, Barbera era stato definito poeticamente «effimero sposo». Probabilmente all'epoca si era già innamorato della ragazza descritta da Fergnani, e Brioschi aveva forse fatto riferimento proprio a questo suo nuovo amore, caratterizzato da incontri effimeri<sup>143</sup>:

30 maggio, [...] Questa è la vita dei giorni di Fossoli, e le notti? Eccole, così descrive la quiete della camerata Brioschi:

S'ode a destra una specie di tromba  
a sinistra risponde un barrito  
d'ambo i lati sinistro rimbomba  
l'ululato che fa brividir.  
Già vacilla un castello<sup>144</sup> turrito,

---

<sup>141</sup> Ivi, pp. 141-142. Cfr. Nell'edizione di Unicopli del 2019, è assente il passaggio sopracitato.

<sup>142</sup> Ivi, p. 142 (passo assente nell'edizione del 2019). Della ragazza al campo di Fossoli di cui Giovanni è innamorato non abbiamo notizie. In A.M. Ori, C. Bianchi Iacono, M. Montanari, *Uomini, nomi, memoria*, cit., p. 33, che riporta lo stesso passaggio di Fergnani, si fa riferimento a una giovane dattilografa che lavorava in un ufficio amministrativo del campo, ma non sono state trovate ulteriori fonti che lo confermassero.

<sup>143</sup> Verosimile la possibilità che Giovanni fosse stato percosso giorni addietro, proprio perché sorpreso nell'intento di fare visita alla propria innamorata. (Cfr. più sopra la nota 138). Cfr. anche E. Fergnani, *Un uomo e tre numeri*, cit., p. 116: «Parecchi di noi hanno avuto una spiacevole sorpresa. Le donne debbono traslocare in altra parte del campo dove alloggiano gli Ebrei. Tra noi e loro sarà stesa una rete. Il numero delle donne si era accresciuto con l'arrivo alla spicciolata di una cinquantina di ragazze quasi tutte impiegate ed operaie emiliane. Si erano formate numerose amicizie e qualche coppia più giovane, la sera, preferiva rifugiarsi in un angolo discreto. Da ora in poi a persone di sesso diverso sarà permesso di avere colloqui soltanto se appartenenti alla medesima famiglia. Ma l'ordine sarà certamente violato. La libertà e l'amore aprono tutte le porte e spezzano anche le catene».

<sup>144</sup> Cfr. nota 114.

ove l'orso s'asside peloso<sup>145</sup>  
ne stremisce l'effimero sposo<sup>146</sup>  
né fia dato potergli fuggir<sup>147</sup>.

La sera dell'11 luglio, mentre il sole sta tramontando, gli internati sono allineati e pronti per l'appello, in attesa del maresciallo Haage e del «codazzo dei suoi segugi che tardano più del solito». Quando finalmente Haage si presenta, ha un foglio in mano ed è circondato dalle SS di servizio e da «alcuni poliziotti italiani in borghese»<sup>148</sup>:

Dopo alcuni attimi di silenzio Haage comincia a leggere, scandendo le sillabe con la sua voce dall'accento prussiano: Achille e Andrea; Alagna Vincenzo; Arosio Enrico; Balzarini Bruno... I chiamati escono dalle file e si dirigono verso il maresciallo. Questi, con un cenno, senza staccare gli occhi dal foglio, ordina che si allineino con la fronte rivolta a noi... Barbera Giovanni... l'amico, che è nella riga davanti alla mia, si volta verso di me, mi guarda senza dir motto e mi stende la mano che gli stringo: "Giovanni, coraggio". Egli risponde con un monosillabo che è la più concisa espressione del suo consenso e della sua promessa: "Sì", e raggiunge col suo passo leggero i compagni che l'hanno preceduto mentre la voce esotica seguita a straziare l'armonia dei bei nomi italiani... Carenini Renato... Cavallari Bruno... Jemina Eugenio... Manzi Antonio... Martinelli Arturo... Olivelli Teresio... Panceri Ubaldo... Passerini Antonio... Robolotti Giuseppe... Tirale Napoleone... Vercesi Galileo... Settantuno sono i chiamati. Perché settantuno? Strano numero! [...] Molti di noi stanno sul posto a guardare quei Settantuno che restano là, col corpo quasi immobile, mentre i volti si agitano vivamente cercandosi e interrogandosi. Viene loro impartito l'ordine di preparare subito i bagagli e di adunarsi tutti nella medesima baracca, la 17 che ha l'ingresso verso il piazzale. La partenza è fissata per domani mattina<sup>149</sup>.

Dopo l'appello, mentre coloro che sono stati chiamati si preparano, gli altri discutono animatamente a proposito delle diverse ipotesi che riguardano questa strana presunta partenza. L'interprete, Henry Fritz, è convinto che saranno fucilati la mattina seguente e decide di avvertirli. Enea Fergnani, che assiste e partecipa attivamente a queste discussioni, entra nella baracca 18, dove aiuta gli amici a prepararsi, scambia con loro qualche parola di saluto, offre loro cibarie e qualche oggetto che potrà essere utile nel viaggio. In questo clima avviene il suo ultimo scambio con Giovanni:

---

<sup>145</sup> L. Gasparotto, *Diario di Fossoli*, cit., p. 71n: «'Il comm. Orsi', annota Gasparotto a piè di pagina». Cfr. la testimonianza di Fergnani, *Un uomo e tre numeri*, cit., p. 103, dove viene spiegato che, nella baracca, Orsi alloggiava effettivamente sullo stesso lato di Barbera.

<sup>146</sup> L. Gasparotto, *Diario di Fossoli*, cit., p. 71n: «'Il filosofo Barbera, annota Gasparotto a piè di pagina».

<sup>147</sup> Ivi, pp. 70-71.

<sup>148</sup> E. Fergnani, *Un uomo e tre numeri*, cit., p. 142.

<sup>149</sup> Ivi, p. 143. Per il racconto dell'appello e della strage cfr. A. Valech Capozzi, A24029, Società An. Poligrafica, Siena 1946, pp. 27-29; P. Liggeri, *Triangolo rosso. Dalle carceri di San Vittore ai campi di concentramento e di eliminazione di Fossoli, Bolzano, Mauthausen, Gusen, Dachau. Marzo 1944-Maggio 1945*, La Casa, Milano 1946, pp. 99-104; O. Barbieri, *I sopravvissuti*, cit., pp. 51-57.

Comincia ad annottare. Bisogna sbrigarsi. Arriva di corsa Barbera che non ha ancora preparato il suo bagaglio. Lui mi consegna gli oggetti e io li dispongo in ordine nella valigia.

«Sei stato da lei?»

«Sì»

«Non hai ancora mangiato»

«Non importa. Non ho fame. Mangerò più tardi. Credi che la vedrò ancora?»

«Ma certamente. Fra tre o quattro mesi tutto sarà finito»

«È un angelo. Mi credi?»

«Sì, ma non affliggerti troppo. La rivedrai presto. Ci rivedremo tutti tra pochi mesi»

«Speriamo. Se gli Anglo-Americani riuscissero... e poi ci sono i Russi...»

Accompano Barbera e Tirale nella baracca di raduno. [...] Quasi tutti hanno già scelto il proprio posto sulla paglia. [...] Ancora una stretta di mano, un bacio, un augurio. Il maresciallo in persona chiude la porta. Giro di lato. [...] Mi arrampico a un finestrino. Dò un'occhiata rapida all'interno. Ecco gli amici più intimi, ed ecco l'avv. Eugenio Jemina, Carlini, Ciceri, l'avv. Galileo Vercesi, ecco Cavallari che hanno fatto uscire dall'infermeria dove giaceva gravemente ammalato. Agito un braccio nell'interno. Barbera, Tirale, Panceri, Passerini... a rivederci! [...] Alle cinque e mezzo dilaga nel campo il rombo di un potente motore. Scendiamo dalle cuccette e ci affacciamo alle finestre volte verso il viale di accesso. L'autocarro è già fermo in attesa del suo carico umano, a cento passi dalla nostra baracca. Dopo pochi istanti vediamo arrivare sul viale un gruppo di una ventina dei nostri compagni. Ecco Achille, Antonio Colombo, Ferrighi, Celada, Barbera, Brenna, Cavallari... Salgono, a due per volta, dalla parte posteriore<sup>150</sup>.

Questo fu l'ultimo momento in cui Enea Fergnani vide Giovanni Barbera. Nel suo racconto Giovanni sarà nominato ancora una volta, nella tragica proiezione che Fergnani farà di lui e dei compagni dopo aver saputo con certezza della strage, immaginandone gli ultimi istanti di vita:

Ora tutto il campo sa che i Settanta sono stati trucidati. [...] Ormai il vento di tragedia che soffiava sul campo si è mutato in uragano. Tutti ne sono percossi e sconvolti. [...] Intanto, con la rapidità del baleno, si propagano i particolari della tragedia. La fossa è stata scavata nel poligono di Carpi. Appena disceso dall'autocarro, il primo gruppo è stato fatto procedere su una riga fino al ciglio della fossa. Lì ciascuno ha dovuto inginocchiarsi con la fronte rivolta verso la buca orrenda e vi è precipitato ucciso da un colpo di pistola alla nuca. Gli uomini del secondo gruppo si sono ribellati. Vi è stata una colluttazione rapida e violenta. Sembra che due siano riusciti a fuggire; uno certamente, e si fanno già dei nomi. Gli uomini del terzo gruppo sono giunti sul posto ammanettati e hanno subito la medesima atroce sorte dei compagni. Ultimato l'eccidio, i medesimi Ebrei che il giorno precedente avevano dovuto scavare la fossa, sono stati fatti uscire da una baracca [...] e sono stati condotti davanti a quell'enorme groviglio di corpi sui quali le SS avevano già buttato uno strato sottile di calce. Qualcuno respirava ancora. La terra a poco a poco li ha sottratti allo sguardo atterrito degli affossatori e le zolle erbose hanno ricoperto l'atroce tumulo. L'exasperazione gonfia il cuore dei più generosi. Gli orrendi particolari vengono ripensati associandoli alla figura dei compagni più cari, degli amici più dilette e ciascuno di noi si tormenta così, quasi per un bisogno di partecipare con una sofferenza più acuta alla loro disperata angoscia. Ciascuno di noi se ne rappresenta uno, poi un altro, poi un altro. Ecco il mio

---

<sup>150</sup> E. Fergnani, *Un uomo e tre numeri*, cit., pp. 145-150. La parte del dialogo con Barbera è stata omessa nelle edizioni successive, come in quella edita da Unicopli nel 2019.

Barbera, ecco il mio Tirale, ecco il mio Passerini, e Manzi, e Panceri, e Vercesi, ... mi rappresento la loro immagine dal momento in cui l'autocarro devia per raggiungere il campo di tiro. Mi figuro ogni loro movimento, ogni loro atteggiamento. Vedo sul loro volto riflettersi dapprima il dubbio, che ancora lotta con i sofismi della ragione, poi l'inquietudine crescente, l'eccitazione prodotta dai primi indizi sicuri, la convinzione che si apre la via tra gli ultimi residui di un'estrema speranza, la certezza davanti all'apparato tragico, la certezza della morte imminente, del tradimento abominevole, della strage bestiale<sup>151</sup>

Giovanni Barbera fece parte del primo gruppo di uomini che venne portato dal campo di Fossoli al Poligono di tiro di Cibeno; lì fu trucidato con un colpo di pistola alla nuca la mattina del 12 luglio 1944<sup>152</sup>. Della sua morte la famiglia, all'epoca divisa tra Roma e Napoli, ancora non aveva avuto notizie nel settembre 1944<sup>153</sup>. Alla riesumazione, avvenuta fra il 17 e il 18 maggio 1945, all'indomani della Liberazione, non era presente nessun familiare<sup>154</sup>. Giovanni fu riconosciuto grazie alle numerose lettere trovategli in tasca<sup>155</sup>.

### *La memoria*

Il 24 maggio 1945, nel Duomo di Milano, furono celebrati i funerali dei martiri di Fossoli e la cittadinanza si raccolse numerosa per le strade della città intorno ai feretri delle vittime.

Si trattò di uno dei primi momenti pubblici in cui la popolazione e le personalità politiche e militari condivisero il ricordo dei caduti e la celebrazione degli ideali culminati nella lotta di Liberazione. La stampa diede grande rilievo

---

<sup>151</sup> E. Fergnani, *Un uomo e tre numeri*, cit., pp. 153-155.

<sup>152</sup> Secondo i documenti ufficiali, Giovanni Barbera fu ucciso alle 5 del mattino. (Archivio Storico Comunale di Carpi, Fondo Miscellanea Fossoli, b. 1, f. 7). Secondo il racconto di Fergnani, l'eccidio avvenne invece dopo le 5.30 (Cfr. E. Fergnani, *Un uomo e tre numeri*, cit., pp. 145-150).

<sup>153</sup> In una lettera del 26 agosto 1944 alla famiglia Barbera, gli zii, i cugini e i nonni materni chiedono notizie di Giovanni e si augurano che possa presto ritornare a casa sano e salvo. Il 5 settembre 1944, Carmelina Spagnolo, tornata a Napoli, scrive al marito Francesco Barbera, rimasto ancora per qualche tempo a Roma, chiedendogli: «[...] Di Nini [Giovanni] non sapete ancora nulla? Hai telefonato alla Spinelli?». Non sappiamo se si riferisca a Gigliola o a un altro membro della famiglia Spinelli.

<sup>154</sup> Carla Bianchi, a causa delle sue ricerche per il libro più volte citato A.M. Ori, C. Bianchi Iacono, M. Montanari, *Uomini, nomi, memoria*, cit., è in possesso di un elenco dattiloscritto intitolato "Parenti che si recheranno a Fossoli per la riesumazione delle salme dei martiri": in esso, per Giovanni Barbera, compare il nome di «Laura Fuà», ma non sappiamo se la donna fosse effettivamente stata presente alla riesumazione.

<sup>155</sup> Le lettere furono probabilmente restituite alla famiglia. Durante la riesumazione, il suo corpo fu contrassegnato con il numero 51. (Archivio Storico Comunale di Carpi, Fondo Miscellanea Fossoli, b. 1, f. 7; cfr. A.M. Ori, C. Bianchi Iacono, M. Montanari, *Uomini, nomi, memoria*, cit., p. 34).

all'evento e, come già più volte citato, l'«Avanti!» scrisse un articolo in cui tra i caduti fu ricordato nello specifico Giovanni Barbera<sup>156</sup>:

[...] Nel numero dei martiri di Fossoli è compreso Giovanni Barbera, calabrese, libero docente di filosofia. Giovane di gran valore, aderente al partito socialista nel 1941, svolse attiva propaganda a Roma nel periodo preparatorio. Veniva come militare dalla Francia, dove aveva fatto parte della "Resistenza francese" e nelle sue visite in Italia manteneva i contatti e fu elemento politico molto prezioso. All'8 settembre era sempre militante in Francia: fu uno degli elementi più in vista nell'organizzazione militare clandestina della resistenza socialista. Quindi partì per una missione e venne a Milano nel gennaio 1944 dove lavorò nel partito fin che fu arrestato nel marzo 1944 e da allora, portato in campo di concentramento, non se ne seppe più nulla. Ora il suo nome è tra quelli dei sessantotto eroi [...]<sup>157</sup>.

Sullo stesso giornale, alla seconda pagina, la famiglia Fuà fece scrivere un trafiletto anche a nome della famiglia Barbera, che all'epoca evidentemente era stata informata della morte di Giovanni:

Partecipando commossa al profondo dolore dei suoi cari lontani<sup>158</sup>, la famiglia Fuà comunica che la salma del Prof. Giovanni Barbera ucciso a Fossoli dai tedeschi il 12 luglio 1944 è stata trasportata a Milano. I funerali avranno luogo giovedì, 24 c. m., alle ore 17, in Duomo. - Milano, 23 maggio 1945<sup>159</sup>.

Giovanni Barbera fu sepolto a Milano nel "Campo della Gloria" del Cimitero Maggiore Musocco, lapide 197<sup>160</sup>. Non si conosce la data esatta in cui la famiglia Barbera seppe della sua morte. Molti familiari delle vittime vennero a conoscenza della strage solo a causa della riesumazione, per i funerali o addirittura mesi dopo. Tuttavia, la notizia della strage di Fossoli sembra fosse trapelata quasi subito e la lista dei nomi di coloro che vi furono trucidati circolava negli ambienti della Resistenza da molto tempo.

L'artista Renato Birolli<sup>161</sup>, tornato a Milano il 13 dicembre 1944 dopo diversi mesi di assenza, annotò nei suoi taccuini di aver trovato ad attenderlo in città la

---

<sup>156</sup> Cfr. più sopra la nota 4.

<sup>157</sup> «Avanti!», 24 maggio 1945, cit. Alla luce delle informazioni biografiche raccolte nel presente lavoro, si notano nell'articolo apparso sul quotidiano socialista alcune imprecisioni riguardanti la sua provenienza (come si è visto, non era calabrese) e la cronologia dei suoi spostamenti (raggiunse Milano nel febbraio e non nel gennaio 1944). È possibile che chi scrisse l'articolo non avesse conosciuto personalmente Barbera e non fosse riuscito a raccogliere informazioni precise su di lui.

<sup>158</sup> Si evince pertanto che la famiglia Barbera non riuscì a raggiungere Milano per assistere ai funerali.

<sup>159</sup> «Avanti!», 24 maggio 1945, cit.

<sup>160</sup> Cfr. A.M. Ori, C. Bianchi Iacono, M. Montanari, *Uomini, nomi, memoria*, cit., p. 34.

<sup>161</sup> Renato Birolli (1905-1959), pittore, fece parte del movimento di artisti e intellettuali che collaborò alla rivista «Corrente» (v. più sopra la nota 47). È possibile che abbia conosciuto Barbera all'interno dello stesso gruppo.

notizia delle morti di diversi amici, tra cui Giovanni Barbera<sup>162</sup>. Il 16 aprile 1945, pochi giorni prima della Liberazione, Birolli ricorda Giovanni ancora una volta, elencando il suo nome tra quelli di pochi altri amici, all'interno di una riflessione sulle perdite della guerra, il senso dell'arte e il concetto di umanità:

E quelli che invece sono morti, dignitosi e tragici? Quelli veri? Più veri di noi, che siamo ancora vivi? Ecco l'elenco e le date:

[...] Giovanni Barbera, maggio 1944<sup>163</sup> (fucilato a Fossoli con altri 68<sup>164</sup>)

[...] vivere è diventato proprio difficile. Ogni ricordo affaccia la proposta che è male vivere. Né sentimento della vita, né alcun sentimento religioso, ci scaldano<sup>165</sup>.

Nel dicembre 1945, la scrittrice e traduttrice Bianca Ugo pubblicò sulla rivista «Mercurio» una poesia dedicata a Barbera, scritta probabilmente poco dopo aver ricevuta la notizia della sua uccisione:

La morte canta

A Giovanni Barbera, trucidato a Fossoli il 12 luglio 1944

La morte canta.

Signore perdonaci i peccati,  
il suo regno è venuto.

Sul tumulo fresco,  
nessuno ancora l'ha visto,  
manca la croce e forse il suo nome.

E sotto, Signore, sotto, che c'è?

Tu che hai fatto risorgere Lazzaro  
non alzi la voce?

Signore, era vivo e era buono,  
Signore, l'hai fatto soffrire.

Signore, perché?

La morte canta.

Il suo regno è venuto.

Un pomeriggio del luglio 1944 un'amica mi consegnò la lista dei 70: fra questi c'era Barbera. Il fatto era accaduto sei giorni prima, e la cosa era stata tenuta segretissima dai tedeschi. La scelta dei fucilati era stata fatta a ragion veduta: i meglio avevano dovuto essere sacrificati. [n. d. a.]<sup>166</sup>.

---

<sup>162</sup> R. Birolli, *Taccuini 1936-1959*, Einaudi, Torino 1960, p. 239.

<sup>163</sup> Chiaramente si tratta di un errore, Birolli non conosce la data esatta dell'eccidio, ma si riferisce forse al periodo in cui si interruppero le comunicazioni col campo di Fossoli e non si seppe più nulla dei suoi internati.

<sup>164</sup> Anche in questo caso, Birolli non conosce il numero esatto dei fucilati, che rimase in dubbio fino alla riesumazione e persino dopo. (Cfr. «Avanti!», 24 maggio 1945, cit.).

<sup>165</sup> R. Birolli, *Taccuini 1936-1959*, cit., p. 242.

<sup>166</sup> B. Ugo, *La morte canta / A Giovanni Barbera trucidato a Fossoli il 12 luglio 1944*, in «Mercurio. Mensile di politica, arte scienze», n° 16, dicembre 1945, p. 207.

Giovanni Barbera venne riconosciuto Partigiano Combattente Caduto nella lotta di Liberazione da due delle Commissioni Regionali che furono istituite dopo il 1945 per il riconoscimento delle qualifiche dei partigiani<sup>167</sup>: nel 1946 dalla Commissione Regionale Lazio, e nel 1959 dalla Commissione Regionale Lombardia<sup>168</sup>.

Col presente saggio si è cercato, per quanto possibile, di colmare il vuoto biografico che ha riguardato la figura di Giovanni Barbera dal dopoguerra fino ai nostri giorni, situando il suo operato all'interno di un contesto storico-politico più ampio e non esclusivamente riferito alla sua detenzione nel campo di concentramento di Fossoli e alla strage che ne seguì, anche alla luce dell'intricato iter giudiziario che, a distanza di molti anni, nella seconda metà degli anni Novanta, si è chiuso senza definire alcun responsabile e senza chiarire le

---

<sup>167</sup> Sulle Commissioni Regionali per il riconoscimento delle qualifiche dei partigiani: <https://partigianiditalia.cultura.gov.it/commissioni/>

<sup>168</sup> ACS, Fondo Ricompart, Commissione Regionale Lazio, Scheda Giovanni Barbera e Commissione Regionale Qualifiche Partigiani Lombardia, Scheda Giovanni Barbera. Si vedano inoltre i fascicoli su Giovanni Barbera conservati presso l'Archivio Onorcaduti e del Distretto Militare di Messina, dove si susseguono una serie di documenti non sempre coerenti tra loro, che hanno nel tempo causato confusione ed errori, andando a confondere le informazioni su Giovanni Barbera e quindi a lederne la memoria. In quello che appare come un iter burocratico durato per anni (i diversi documenti sono datati: 1947, 1952, 1967-68, 1977, 1979, 1988, 2009), all'interno dei diversi fascicoli, sono raccolti documenti incrociati, contenenti informazioni sul ruolo e sulla posizione di Giovanni Barbera e prodotti da: ministero della Difesa, ministero del Tesoro, Comune di Carpi, Comune di Messina, Commissioni Regionali Riconoscimento Qualifiche Partigiani (Lombardia, Lazio, Emilia-Romagna), Distretto Militare di Messina; nei fascicoli sono inoltre raccolti documenti compilati dal padre di Giovanni, Francesco Barbera. Vi si trovano nel tempo errori ripetuti quali una erronea correzione del nome della madre di Giovanni da Clelia Corigliano a Grazia Cucinotta; la mancata verifica del nome anagrafico di Giovanni «John Barbera» che portò alla supposizione che «John» fosse il suo nome di battaglia da partigiano; ancora, nel 1967, in un documento del ministero della Difesa si suppone che Barbera sia deceduto in Lazio il 5 giugno 1944. Tra le notizie desunte da documenti del 1947 e del 1948, di una certa rilevanza risultano: la conferma del domicilio di Giovanni a Roma «in via 20 Settembre presso l'ing. Domenico Corigliano»; la testimonianza del 7 novembre 1947 sull'attività di Barbera richiesta a Mario Zagari, allora deputato (su consiglio di Francesco Barbera in precedente documento), intestata alla Commissione Regionale Riconoscimento Partigiani di Bologna, che conferma parte della cronologia su Barbera: «[...] Posso dichiarare che il signor Barbera Giovanni di Napoli ha svolto attività antifascista nelle file del movimento di Unità Proletaria, fusi col Partito Socialista Italiano nel luglio '43; continuò a militare nelle file del P.S.I.U.P. partecipando attivamente alla lotta clandestina in Roma dopo l'8 settembre '43. Nel febbraio '44 partiva in missione per Torino e Milano; ed in quest'ultima città veniva arrestato in una riunione dei dirigenti del P.S.I.U.P. Fu condotto nel carcere di San Vittore, dopo di che, inviato nel campo di concentramento di Fossoli (Modena), ove venne fucilato. In fede, On. Mario Zagari».

motivazioni sottese alla strage e alla compilazione della lista dei condannati<sup>169</sup>. Nel 1999, all'interno dell'atto di Archiviazione del Procedimento per l'eccidio di Fossoli<sup>170</sup>, nell'elenco dei nomi stilato dal Giudice per le Indagini preliminari Marco De Paolis, il nome di «Barbera» fu persino storpiato in «Berbera»<sup>171</sup>.

La ricerca presso le fonti disponibili e all'interno delle memorie famigliari ha consentito di riscoprire la figura di Barbera, di ricostruirne la personalità e gli ideali e di mettere in luce gli ambienti che frequentò e i personaggi con cui entrò in contatto. Si può così andar oltre l'immagine del «martire di Fossoli», evidenziandone il ruolo attivo da lui svolto nella Resistenza socialista e nel dibattito politico intorno al federalismo europeo.

Come si è visto, il progetto di unità europea fu, infatti, discusso da Barbera sin dall'inizio degli anni Quaranta, prima del suo incontro con Colorni, all'interno di quel variegato gruppo di giovani intellettuali che andavano immaginando la ricostruzione politico-culturale dell'Italia all'interno di un'Europa libera e unita.

Un altro giovane d'allora, suo compagno di lotta nel gruppo romano guidato da Colorni negli anni della Resistenza, il socialista Mario Zagari<sup>172</sup>, divenuto poi deputato della Repubblica italiana, durante una discussione che si svolse alla Camera intorno agli esordi del processo di integrazione europea il 10

---

<sup>169</sup> Non è qui possibile riassumere gli sviluppi, in alcuni casi paradossali, che riguardano il percorso giudiziario di questa come di altre stragi avvenute nel territorio italiano per mano degli occupanti tedeschi e dei soldati della Repubblica Sociale. Il fascicolo riguardante la strage di Fossoli è uno dei 695 fascicoli soggetti a occultamento a partire dagli anni '50 nel cosiddetto «armadio della vergogna», presso la Procura Generale Militare di Roma. Tali fascicoli sono stati fortuitamente riscoperti nel 1994. In merito a Fossoli, i tardivi processi che ne seguirono non portarono ad alcuna condanna né fornirono alcun chiarimento storico.

<sup>170</sup> Cfr. M. Franzinelli, *Le stragi nascoste*, cit., pp. 369-382.

<sup>171</sup> Commenta Paolo Paoletti: «Nel 1999 anche il Gip della Spezia De Paolis stilava un elenco che ricalcava quasi per intero quello dei Carabinieri del 1946 [...] poi cambia la grafia di alcuni cognomi: Balletti diventa Baietti, Barbera torna Berbera, Bellini diventa Bellina, Ingeme diventa Ingemi, Kulczycki diventa Kulczycky, Pozzuoli diventa Pozzoli: tutti errori del dattilografo? Sfiducia nell'elenco ufficiale del comune di Carpi o fiducia nell'Arma? Sicuramente questo elenco è un grave passo indietro rispetto alle ricerche del comune, che dimostra quanto le istituzioni abbiano rispetto per i Martiri». P. Paoletti, *La strage di Fossoli*, cit., pp. 270-271.

<sup>172</sup> Mario Zagari (1913-1996), nel 1942 fu a Roma tra gli organizzatori di un gruppo socialista, che confluì poi nel MUP. Dopo l'8 settembre 1943 aderì allo PSIUP e collaborò con il gruppo di Colorni. Nel dopoguerra, fu eletto alla Costituente e più volte deputato, sottosegretario e ministro. Convinto europeista fin dagli anni della clandestinità, fu eletto al Parlamento europeo nel 1979 e nel 1984 e dal 1989 presiedette il Comitato italiano del Movimento Europeo (CIME). Cfr. G. Muzzi, (a cura di), *Mario Zagari e l'Europa. Scritti e discorsi 1948-1993*, con introduzione di G. Arfé, Lacaita, Manduria-Bari-Roma 2006.

novembre 1950<sup>173</sup>, quando evidentemente il nome di Barbera aveva ancora un chiaro significato per i presenti, così lo ricordò:

[...] Perché allora noi votiamo contro la mozione Giacchero<sup>174</sup>? Perché non è questo il federalismo che noi volevamo. Questa non è l'Europa unita per cui sin dalla clandestinità abbiamo combattuto, l'Europa che ha avuto tra di noi dei martiri come Eugenio Colorni, Giovanni Barbera, Leone Ginzburg<sup>175</sup> ed altri. Questa è l'Europa che copre le contraddizioni insanabili delle vecchie politiche di potenza. Il nostro partito, sin dalla sua costituzione, ha sempre manifestato la sua adesione alle tesi federalistiche che oggi purtroppo i partiti governativi cercano di sfruttare a vantaggio della propria politica, deformandone il senso e rinunciando nelle assise internazionali a trarre le conseguenze delle loro dichiarazioni federalistiche<sup>176,177</sup>.

---

<sup>173</sup> Camera dei deputati, Atti parlamentari, Seduta di venerdì 10 novembre 1950, resoconto consultabile online all'indirizzo:  
[http://legislature.camera.it/\\_dati/leg01/lavori/stenografici/sed0584/sed0584.pdf](http://legislature.camera.it/_dati/leg01/lavori/stenografici/sed0584/sed0584.pdf).

<sup>174</sup> Enzo Giacchero (1912-2000), deputato della Democrazia Cristiana, fu tra i promotori del Comitato Parlamentare Italiano per l'Unione Europea e per sei anni rappresentò l'Italia presso la Comunità Europea del Carbone e dell'Acciaio fino al 1959. Sincero europeista, dal 1957 al 1960, fu Presidente dell'Unione Europea dei Federalisti (UEF), di cui faceva parte anche il MFE italiano, fondato da Colorni, Rossi e Spinelli nel 1943. Cfr. D. D'Urso, *Enzo Giacchero pioniere dell'europeismo*, Bastogi libri, Roma 2013.

<sup>175</sup> Leone Ginzburg (1909-1944), aderente a Giustizia e Libertà, al Partito d'Azione e al Movimento Federalista europeo, dopo il 25 luglio 1943 organizzò a Roma le formazioni partigiane di GL e diresse con Carlo Muscetta il giornale azionista «Italia Libera», fino all'arresto nel novembre 1943. A lungo torturato, morì nel carcere di «Regina Coeli» il 5 febbraio 1944. Cfr. A. D'Orsi, *L'intellettuale antifascista. Ritratto di Leone Ginzburg*, Neri Pozza, Vicenza 2019.

<sup>176</sup> L'intervento di Zagari è teso ad affermare, in contrasto con la mozione di Giacchero, la tradizione del federalismo socialista di cui egli si sentiva erede. Sul federalismo socialista si rinvia a *I socialisti e l'Europa*, Annali della Fondazione Giacomo Brodolini e della Fondazione di Studi Storici Filippo Turati, FrancoAngeli, Milano 1989 (soprattutto cfr. l'introduzione di G. Arfé, *Il percorso dell'Europeismo socialista*, pp. 11-33 e il contributo di M. Zagari, *Il socialismo italiano e l'Europeismo*, pp. 245-261) e a C. Malandrino, *Socialismo e libertà. Autonomie, federalismo, Europa da Rosselli a Silone*, FrancoAngeli, Milano 1990.

<sup>177</sup> Nel dopoguerra, la corrente del federalismo socialista espresse la volontà di superare una politica internazionale polarizzata sui due blocchi contrapposti, per creare un'Europa unita che potesse rappresentare una «terza forza» in grado di perseguire un'alternativa tanto all'ideologia comunista quanto al sistema economico capitalista. Per questo, il PSI assunse inizialmente una posizione – in seguito superata – di distanza e diffidenza verso il processo di integrazione europea, avviato all'interno del blocco occidentale gravitante nell'orbita statunitense. Sul tema esiste una vasta bibliografica. In particolare, cfr.: E. Decleva, *I socialisti fra unità europea e politica dei blocchi*, in A. Colombo (a cura di), *La Resistenza e l'Europa*, Le Monnier, Firenze 1984, pp. 136-181; D. Felisini, *Il partito socialista italiano e l'integrazione europea 1943-1957*, in «Annali dell'Istituto Ugo La Malfa», vol. III, Roma, 1987, pp. 213-350; D. Pasquinucci, *Europeismo e democrazia. Altiero Spinelli e la sinistra europea 1950-1986*, il Mulino, Bologna 2000; G. Scirocco, *Politique d'abord. Il PSI, la guerra fredda e la politica internazionale (1948-1957)*, Unicopli, Milano 2010.



## Il viaggio di Giorgio Napolitano in Cina nell'agosto del 1984.

### Documenti

di Marta Colcerasa

*Abstract:* Giorgio Napolitano's trip to China in August 1984 took place within the context of the resumption of relations between the Italian Communist Party (PCI) and the Chinese Communist Party (CCP), which had long been interrupted. The published documents - Napolitano's report to the PCI Secretariat and a letter from the Italian ambassador, Raffaele Marras, to Giulio Andreotti - provide an insight into the political and diplomatic dynamics of those years, marked by renewed hostilities between the Soviet Union and the United States. The two sources capture the historical significance of the economic transformation initiated by Deng Xiaoping in the People's Republic of China. They also highlight the role of the Italian communists in Sino-European relations, in the process of international détente and in redefining ties with progressive forces (both socialist and non-socialist) towards the final phase of the PCI's history.

*Keywords:* China; Italian Communist Party; international détente; USSR-China relations; Deng Xiaoping's economic reforms.

Le fonti e gli studi sulle relazioni fra il Partito comunista italiano (PCI) e quello cinese si sono intensificati in tempi molto recenti, ma scarseggiano le fonti dirette. I due documenti che si pubblicano di seguito, consentono di penetrare queste relazioni, particolarmente interessanti negli anni Ottanta del Novecento. Si tratta della *Nota sul viaggio in Cina (agosto 1984)*<sup>1</sup>, scritta da Giorgio Napolitano il 26 settembre 1984 e trasmessa alla segreteria del Partito comunista italiano dall'allora responsabile della Sezione Esteri Antonio Rubbi e il rapporto dell'Ambasciatore italiano in Cina<sup>2</sup>, Raffaele Marras<sup>3</sup>, indirizzata a Giulio Andreotti, che all'epoca rivestiva l'incarico di Ministro degli Affari esteri nel Governo Craxi I<sup>4</sup>, anch'essa riguardante il soggiorno del dirigente comunista nel «Paese di mezzo»<sup>5</sup> e recante la data 22 agosto 1984. Dopo la morte di Giorgio Amendola nel 1980, Napolitano diviene la guida della componente riformista del PCI<sup>6</sup>. Nell'anno a cui risalgono i documenti qui pubblicati, ricopre l'incarico di capogruppo alla Camera dei deputati (ruolo che svolge dal 1981 al 1986), fa parte della Commissione parlamentare Affari esteri della Camera<sup>7</sup>, è membro della delegazione italiana all'Assemblea dell'Atlantico del Nord e ha già una consolidata esperienza all'estero acquisita come funzionario politico del PCI. Diventerà responsabile della Commissione esteri del PCI il 24 aprile del 1986, succedendo a Gian Carlo Pajetta che non raccoglieva il consenso dell'intero gruppo dirigente per le sue posizioni filosovietiche<sup>8</sup>. Le due fonti acquistano interesse dal punto di vista storico, se interrogate sul ruolo rivestito a livello

---

<sup>1</sup> D'ora innanzi *Documento 1*, secondo l'ordine di pubblicazione in appendice.

<sup>2</sup> D'ora innanzi *Documento 2*, secondo l'ordine di pubblicazione in appendice.

<sup>3</sup> Raffaele Marras, di origine sarda ma di nascita modenese, in passato era stato consigliere diplomatico di Giuseppe Saragat. Diviene ambasciatore italiano in Cina (dopo esserlo stato in Spagna) il 30 gennaio 1984 e ricopre questo ruolo fino al 31 gennaio 1987.

<sup>4</sup> Il Governo Craxi I rimane in carica dal 4 agosto 1983 al 31 luglio 1986.

<sup>5</sup> I cinesi chiamano il loro paese Zhongguo «Paese di mezzo».

<sup>6</sup> I riformisti (o «miglioristi») sono stata la componente più a destra del PCI, mantenendosi maggiormente in dialogo con il Partito socialista italiano. Guidati da Giorgio Amendola fino alla sua scomparsa, nel 1980, e poi da Napolitano, hanno rappresentato una minoranza nell'intera storia del partito, arrivando a costituire ufficialmente l'area riformista solamente nel dicembre del 1990, quando stava per compiersi la transizione verso il Partito democratico della sinistra, cfr. Fondazione Gramsci (d'ora innanzi FG), Archivi di persone, *Giovanni Matteoli*, Area riformista, b. 1; cfr. anche E. Morando, *Riformisti e comunisti? Dal PCI al PD. I «Miglioristi» nella politica italiana*, Donzelli, Roma 2010.

<sup>7</sup> Per una visione completa degli incarichi parlamentari svolti da Giorgio Napolitano, si consulti il *Portale storico della Camera dei Deputati*, deputato Giorgio Napolitano, in particolare l'attività svolta nella VIII, IX e X legislatura, <<https://legislatureprecedenti.camera.it/>>, ultima consultazione 24 gennaio 2025.

<sup>8</sup> Cfr. M. Di Maggio, *Le relazioni internazionali del PCI attraverso le carte di Alessandro Natta (1984-1988)*, in *Inventario del Fondo Alessandro Natta*, Quaderni dell'Archivio storico, n. 20, Camera dei deputati, Roma 2022, p. LXXV.

internazionale dalla Repubblica popolare cinese negli anni della cosiddetta «seconda guerra fredda»<sup>9</sup>, sulle ragioni delle profonde trasformazioni che a partire dagli anni Ottanta investono questo Paese fino a renderlo la seconda economia mondiale e sui rivolgimenti della storia del movimento comunista internazionale di quegli anni.

Muovendo dalla terza questione, i rapporti tra la RPC e l'URSS si erano logorati da decenni<sup>10</sup> e anche quelli tra comunisti italiani e cinesi si erano interrotti negli anni Sessanta<sup>11</sup>. Come scrive l'ambasciatore Marras ad Andreotti, da quando, nell'aprile del 1980, il Comitato centrale del Partito comunista cinese (PCC) aveva dato i primi segnali di apertura con l'invito<sup>12</sup> rivolto al segretario del PCI, Enrico Berlinguer, a recarsi in Cina, «ogni anno il pieno dell'estate [era] stato caratterizzato dalla visita di uno dei massimi rappresentanti del comunismo nostrano»<sup>13</sup>. Dall'aprile del 1980, infatti, il dialogo era ripreso intensamente e le occasioni di interlocuzione si succedevano numerose, coinvolgendo diversi organi del partito, sia a livello centrale che periferico<sup>14</sup>.

---

<sup>9</sup> La tensione della guerra fredda si era nuovamente acuita con la Presidenza Reagan che, per quanto attiene alla politica estera si caratterizza fin dall'inizio per una linea di maggiore durezza nei confronti dell'URSS. Il quarantesimo presidente degli USA interpreta l'orgoglio nazionalista di larghi strati dell'opinione pubblica americana e la sua popolarità, confermata dall'ampio consenso che raccoglierà alle elezioni del 1984, contrasta con la debolezza dei due segretari generali del Partito comunista dell'URSS, Andropov e Černenko, che in rapida successione guidano l'Unione sovietica dal novembre 1982 al marzo 1985 (per una trattazione approfondita si veda A. Graziosi, *L'URSS dal trionfo al degrado. Storia dell'Unione Sovietica. 1945-1991*, Il Mulino, Bologna 2008). Ad uno sguardo retrospettivo, infatti, l'aggressività sovietica di fine anni Settanta-inizio anni Ottanta, ancora di matrice brežneviana, è stata interpretata come «il segno di una debolezza nascosta [...], più che una vera e propria sfida l'inizio del crollo di uno dei due contendenti» (v. U. Gentiloni Silveri, *Storia dell'Italia contemporanea. 1943-2019*, Il Mulino, Bologna 2019, pp. 201-202). Cfr. anche F. Romero, *Storia della guerra fredda. L'ultimo conflitto per l'Europa*, Einaudi, Torino 2009, pp. 224-281.

<sup>10</sup> Su questi argomenti si veda G. Samarani, *La Cina contemporanea. Dalla fine dell'Impero a oggi*, Einaudi, Torino 2017; O.A. Westad, *La guerra fredda globale. Gli USA, l'URSS e il mondo. Le relazioni internazionali del XX secolo*, Il saggiatore, Milano 2014; R. Service, *Compagni. Storia globale del comunismo nel XX secolo*, Laterza, Roma-Bari 2011; C. Thubron, *Tra Russia e Cina. Lungo il fiume Amur*, Ponte alle grazie, Milano 2022; G.B. Andornino, *Cina. Prospettive di un paese in trasformazione*, Il Mulino, Bologna 2021.

<sup>11</sup> Cfr. S. Pons, *I comunisti italiani e gli altri. Visioni e legami internazionali nel mondo del Novecento*, Einaudi, Torino 2021, pp. 175 ss.

<sup>12</sup> S.n., *Prossima visita a Pechino del compagno Berlinguer*, «l'Unità», 16 marzo 1980.

<sup>13</sup> V. Documento 2.

<sup>14</sup> Prendendo in considerazione solamente l'anno 1984, si può osservare la costanza con cui sul quotidiano di partito si dà conto quasi ogni mese dei contatti tra i due Paesi. Dal soggiorno di una delegazione di giovani comunisti cinesi in Italia, ospiti della Fgci all'incontro tra Giancarlo Pajetta e Deng Xiaoping alla fine dell'anno (incontro, peraltro, di particolare rilievo se si considera che dopo il riavvicinamento tra i due partiti, il privilegio di poter incontrare Deng Xiaoping era

Il viaggio di Napolitano, dunque, si inserisce nel solco della recente «ripresa ufficiale dei rapporti tra i due partiti comunisti»<sup>15</sup>. Scrive Marras (e lo conferma il dirigente migliorista) che «scopo principale della missione di Napolitano sarebbe stata la preparazione della visita di Natta» nella RPC<sup>16</sup>. Il PCI attribuirà un peso notevole al viaggio del segretario, che si svolgerà effettivamente dal 13 al 18 ottobre del 1985. Natta sottolineerà la sintonia tra i due partiti nella Direzione del 23 ottobre 1985 e la prospettiva, che quel vertice aveva messo in luce, di «una nuova fase dei nostri rapporti»<sup>17</sup> in cui si intravedeva la possibilità per il PCI di riguadagnare un ruolo di mediatore tra la Cina e l'URSS<sup>18</sup>, così come tra la Cina e le forze socialiste e socialdemocratiche dell'Europa occidentale<sup>19</sup>. Il PCC, infatti, riconosceva nel PCI un interlocutore di primo piano e su questo assunto poggiava la fiducia che i comunisti italiani riponevano nella forza del proprio ruolo. Dalla prima visita di Berlinguer a quella di Napolitano, cambiamenti fondamentali erano stati apportati alla strategia politica e all'elaborazione culturale tanto dei comunisti cinesi, quanto di quelli italiani.

Infatti, se, nell'incontro del 1980, i membri del PCC avevano fatto riferimento in modo ricorrente al movimento comunista internazionale<sup>20</sup>, nel 1984, invece, dopo che Berlinguer aveva dichiarato esaurita la spinta propulsiva della

---

spettato solamente a Berlinguer nel 1980 e a Nilde Iotti nel 1981), cfr., tra gli altri, S.n., *Giovani comunisti cinesi ospiti della Fgci*, «l'Unità», 30 marzo 1980; s.n., *Colloquio PCI - PCC*, «l'Unità», 18 maggio 1984, s.n., *Contatti del PCI con le delegazioni straniere*, «l'Unità», 15 giugno 1984; E. Macaluso, *Questo mondo visto da Pechino*, «l'Unità», 30 settembre 1984; S. Ginzberg, *Pajetta-Deng, incontro fra «vecchi amici»*, «l'Unità», 10 novembre 1984; s.n., *Incontro PCI PC cinese*, «l'Unità», 12 dicembre 1984. Inoltre, un «accordo di protocollo» tra il PCC e il PCI prevedeva le visite periodiche di «attivisti» dei due partiti, che coinvolgevano in realtà segretari di Federazione e regionali, sul modello delle delegazioni inviate annualmente in URSS. Da questi scambi emerge «la crescente esigenza di qualificazione politica delle delegazioni», a fronte dell'alto livello dei dirigenti coinvolti da parte cinese negli incontri (dal responsabile del Dipartimento Affari internazionali ai membri della segreteria del PCC) e del costante miglioramento dei rapporti con il PCC, cfr. FG, APCI, 1985, Estero, Cina, *Relazione della delegazione degli attivisti del PCI che si è recata in Cina dal 10 luglio al 1° agosto 1985*, mf. 8602, pp. 0042/0074.

<sup>15</sup> V. Documento 2.

<sup>16</sup> V. Documento 1 e Documento 2.

<sup>17</sup> FG, APCI, 1985, Direzione, 23 ottobre 1985, *Verbale n°14*, mf. 8512, pp. 0001/0041.

<sup>18</sup> A suffragare questa ipotesi concorre la proposta dell'inviato de «l'Unità» a Pechino, Siegmund Ginzberg, di rafforzare il valore di iniziativa politica di un viaggio a Mosca da parte di Natta, facendolo precedere e seguire a breve distanza da una occasione di «briefing», in cui fosse coinvolto Natta stesso o un altro membro della Direzione, oppure abbinando le due capitali, Mosca e Pechino, in un unico itinerario. Cfr. FG, APCI, 1984, Estero, Cina, 17 luglio 1984, *Nota di Siegmund Ginzberg per Antonio Rubbi*, mf. 8602, pp. 0001/0006.

<sup>19</sup> V. M. Di Maggio, *Le relazioni internazionali del PCI attraverso le carte di Alessandro Natta (1984-1988)*, cit., pp. LXXXI-LXXXII.

<sup>20</sup> S.n., *Vivace colloquio di Pajetta e Hu Yaobang con la stampa*, «l'Unità» 16 aprile 1980.

Rivoluzione d'ottobre in seguito alla repressione polacca del 1981, e poco prima che Natta arrivasse a negare l'esistenza stessa di un movimento comunista internazionale nella sua accezione tradizionale<sup>21</sup>, elemento unificante diventa il «riconoscimento reciproco dell'autonoma sfera di comportamento, giudizio e decisione dei due partiti, nel presupposto categorico della più assoluta indipendenza da qualsivoglia altro centro decisionale»<sup>22</sup>. Dunque, si rivendicava la rispettiva autonomia nel perseguire la propria via al socialismo, l'assenza di un vincolo internazionale tra i partiti comunisti e, addirittura, di alleanze o rapporti particolari tra di essi<sup>23</sup>.

Le storie del PCC e PCI, quindi, unite dalla comune matrice ideologica, a pochi anni dalla ripresa del dialogo, sembravano convergere progressivamente<sup>24</sup>. I dirigenti comunisti italiani e cinesi riconoscevano di avere obiettivi comuni e individuavano più somiglianze che differenze nelle rispettive letture della realtà, predisponendosi in questo modo a una reciproca influenza<sup>25</sup>. Infatti, secondo quanto riferito da Napolitano, già nel colloquio del 1984, il segretario del PCC, Hu Yaobang, «si [era] espresso calorosamente per la collaborazione col nostro partito». E aggiungeva: «Ho trovato dappertutto [...] molto interesse, a mano a mano che le illustravo, per le posizioni nostre, i nostri giudizi sulla situazione italiana e le nostre battaglie dell'ultimo anno, la nostra iniziativa in Europa»<sup>26</sup>. Del resto, lo stesso Marras spiegava con queste parole ad Andreotti la necessità di raggiungerlo in prima persona sulla missione di Napolitano a Pechino: «Ritengo che la progettata intensificazione dei rapporti tra i due partiti comunisti,

---

<sup>21</sup> A. Rubbi, *Incontri con Gorbaciov. I colloqui di Natta e Occhetto con il leader sovietico, giugno 1984-novembre 1989*, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 92-95.

<sup>22</sup> V. Documento 2.

<sup>23</sup> FG, APCI, 1984, Estero, Cina, agosto 1984, *Note della delegazione che si è recata in Cina dal 20 luglio al 10 agosto 1984*, mf. 8602, pp. 0007-0013.

<sup>24</sup> Inoltre, si potrebbe aggiungere che, mentre nei colloqui del 1980 i sovietici venivano menzionati raramente e non si intravedevano spiragli di dialogo con loro (S.n., *Vivace colloquio di Paletta e Hu Yaobang con la stampa*, cit.), quattro anni dopo si auspicava la ripresa dei rapporti con l'URSS. Infine, se nel 1980 le parole di Deng Xiaoping - «pensiamo ancora che la guerra è irreversibile, ma la Cina ha speranza che possa non scoppiare prima di venti anni», ovvero il periodo previsto per il completamento delle 'quattro modernizzazioni' - ponevano problemi di interpretazione (R. Foa, *Conclusi i primi colloqui. Berlinguer da ieri a Shanghai*, «l'Unità», 19 aprile 1984), in occasione della visita di Natta di metà anni Ottanta, i cinesi mostrano di aver impostato la politica estera sulla «critica e [sul] totale abbandono della tesi dell'inevitabilità della guerra fra socialismo e capitalismo» (M. Di Maggio, *Le relazioni internazionali del PCI attraverso le carte di Alessandro Natta (1984-1988)*, cit., p. LXXXI).

<sup>25</sup> S. Ginzberg, *Pechino, tante domande dei giornalisti a Berlinguer*, «l'Unità», 30 agosto 1983.

<sup>26</sup> V. Documento 1.

che mi sembra evidente ne potrà derivare, debba essere attentamente seguita anche nell'ambito governativo»<sup>27</sup>.

Il viaggio di Napolitano in Cina si svolgeva all'insegna di un secondo obiettivo: quello dell'«approfondimento dei rapporti tra i due partiti anche nel settore economico e della relativa cooperazione»<sup>28</sup>. La Cina di Deng Xiaoping, al potere dalla fine degli anni Settanta, si era aperta all'Occidente per importarne le tecnologie e attrarne gli investimenti. Il leader cinese inaugurava così una nuova economia di mercato guidata dal PCC, denominando questo esperimento un «socialismo di mercato con caratteristiche cinesi», e incoraggiava la popolazione a creare impresa («arricchirsi è glorioso» era il nuovo slogan diffuso nella Cina di quegli anni). Fine ultimo era il recupero degli ingenti ritardi sul piano dello sviluppo del reddito, della produttività e della scienza. Le premesse dello sviluppo si fondavano su alcuni principi in parte antitetici a quelli della rivoluzione culturale, quali ad esempio la rottura completa di qualsiasi forma di egualitarismo<sup>29</sup>. Secondo i fautori della politica di Deng, infatti, una crescita rapida e reale dell'economia cinese poteva verificarsi solo in modo graduale e differenziato a seconda dei settori sociali<sup>30</sup>. A tal riguardo, l'ambasciatore Marras riferiva che Napolitano era stato «largo [...] di espressioni lusinghiere e di giudizi positivi [...] in materia di progressi compiuti dalla Cina nel campo economico e sociale ed in merito alle brillanti e sostanziali prospettive di sviluppo del paese sotto l'attuale dirigenza»<sup>31</sup>. Dal canto suo, quest'ultimo scrive ai compagni di partito: «Credo che ci si muova in una direzione obbligata e giusta, rispetto alle follie della rivoluzione culturale, sulle quali forse non siamo tornati abbastanza - dopo aver registrato la critica fattane dal PCC nel famoso documento del giugno 1981 - lasciando invece circolare una campagna di "delusione" e sospetto per "l'abbandono degli ideali rivoluzionari" in Cina»<sup>32</sup>. Impressioni che confermavano quanto già riferito «con la prudenza e la modestia necessarie»<sup>33</sup> su «l'Unità», una volta tornato dal viaggio.

---

<sup>27</sup> V. Documento 2.

<sup>28</sup> V. Documento 2.

<sup>29</sup> FG, APCI, 1984, Estero, Cina, agosto 1984, *Note della delegazione che si è recata in Cina dal 20 luglio al 10 agosto 1984*, mf. 8602, pp. 0007-0013.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> V. Documento 2.

<sup>32</sup> V. Documento 1.

<sup>33</sup> Come esplicita nel suo articolo dal titolo *Le impressioni di un viaggio in Cina*, pubblicato su «l'Unità» del 31 agosto 1984: «L'esitazione deriva certamente anche dal fatto che troppe, drammatiche vicende, e brusche svolte, e clamorose rivelazioni retrospettive, nel movimento comunista e nei paesi governati dai comunisti, hanno nel passato smentito le rappresentazioni ufficiali dello sviluppo di quei paesi, rovesciato le politiche precedenti, "scottato" chi dall'esterno (compreso il PCI) avesse fatto proprie versioni e previsioni ottimistiche».

Gli obiettivi di avanzamento socioeconomico che si proponeva il Governo cinese, in termini quantitativi e qualitativi, erano estremamente ambiziosi<sup>34</sup>. Il responsabile del Dipartimento internazionale del PCC, Qian Liren, nel colloquio con Napolitano aveva sottolineato i buoni risultati ottenuti sia nel settore industriale, sia in quello agricolo. Al contempo «si [era] preoccupato di sottolineare che la proprietà della terra e degli strumenti di produzione resta[va] collettiva [...] e [che] il rischio di un dislivello tra ricchi e poveri [...] non [doveva] preoccupare come se si stesse andando a una polarizzazione sociale simile a quella dei paesi capitalistici»<sup>35</sup>, quasi a voler giustificare quelle che agli occhi dei comunisti italiani sarebbero potute apparire come le aporie del “nuovo corso” sino-comunista<sup>36</sup>.

Ma, da quanto riferisce Marras, i cinesi avevano avuto l'impressione che «il più socialdemocratico o destrorso tra i comunisti italiani» giudicasse positivamente la fine della lotta all' “inquinamento ideologico” in Cina e l'accelerazione delle tendenze riformatrici, segnatamente nella direzione dell'apertura all'estero e dell'attrazione di capitali stranieri. All'ambasciatore italiano la scelta del PCI di inviare proprio Napolitano, leader dei riformisti, era «apparsa orientata ad un voluto adeguamento a quelle tendenze aperturistiche ed al limite liberistiche che tanto significativamente contraddistinguono la attuale fase dell'esperimento cinese»<sup>37</sup>.

La recente apertura della Cina verso l'estero investiva anche la sfera culturale. Lo si può cogliere nella lettera ad Andreotti, laddove si fa riferimento al film *L'ultimo imperatore* del regista Bernardo Bertolucci e alla sua travagliata gestazione. All'inizio del 1984, Bertolucci parte per un viaggio in Cina. Stava all'epoca lavorando a due possibili progetti: il primo era il film *L'ultimo imperatore*,

---

<sup>34</sup> Si puntava a quadruplicare entro il 2000 il prodotto nazionale lordo e a ridurre dall'80 al 30% del totale la popolazione attiva in campagna, riconvertendo sul posto la manodopera eccedente per evitare un inurbamento fuori controllo nelle città sovraffollate, attraverso la costruzione di una vasta rete di piccole e medie industrie e di aziende artigianali, v. FG, APCI, 1984, Estero, Cina, agosto 1984, *Note della delegazione che si è recata in Cina dal 20 luglio al 10 agosto 1984*, mf. 8602, pp. 0007-0013.

<sup>35</sup> V. Documento 1.

<sup>36</sup> Nelle cosiddette «zone economiche a statuto speciale», ad esempio, di cui parla anche Napolitano nell'articolo per l'Unità del 31 agosto, si cercava di creare condizioni più favorevoli al capitale straniero. A tal riguardo, nella relazione del funzionario piemontese Marco Bosio, a capo di una delegazione di attivisti del PCI, che svolse il suo soggiorno proprio tra luglio e agosto del 1984, parallelamente al viaggio di Napolitano, si racconta che le «zone speciali» prevedevano, di fatto, la quasi totale esclusione di funzioni sindacali e, cosa sorprendente, l'impegno a non creare cellule e sezioni del Partito Comunista in quelle aziende. Cfr. FG, APCI, 1984, Estero, Cina, agosto 1984, *Note della delegazione che si è recata in Cina dal 20 luglio al 10 agosto 1984*, mf. 8602, pp. 0007-0013.

<sup>37</sup> V. Documento 2.

ispirato all'autobiografia di Pu-Yi (l'ultimo imperatore della Cina deposed dalla rivoluzione del 1911), da quest'ultimo scritta all'inizio degli anni Sessanta e intitolata *Da imperatore a cittadino*<sup>38</sup>; il secondo era un adattamento del romanzo di André Malraux pubblicato nel 1933, *La Condition humaine*, cui accenna l'ambasciatore Marras<sup>39</sup>. All'epoca si generò una contesa tra il regista italiano e l'autore americano Alex Haley, che avevano proposto due progetti dal contenuto identico. Dato che in Cina non esisteva il diritto d'autore, il Ministero della Cultura e la televisione di Pechino avevano potuto avviare, ognuno per proprio conto, progetti concorrenziali. La controversia, che era nata proprio a causa del doppio assenso dato dalle autorità cinesi, si era conclusa nel novembre 1984, quando Zhu Muzhi, responsabile del dicastero della Cultura della Cina Popolare, incontratosi a Roma con il ministro degli Esteri Andreotti, aveva sciolto la riserva a favore del film di Bertolucci, diversamente da quanto pronosticato da Marras in agosto<sup>40</sup>.

Un altro processo di cambiamento in atto nella Cina di Deng, non disgiunto dal programma di apertura economica e culturale, è la «campagna di consolidamento del Partito e di rettifica dello stile di lavoro». Lanciata nell'ottobre del 1983, questa risoluzione del Comitato centrale del PCC veniva «considerata una grande svolta storica»<sup>41</sup>. Nel giudizio dei dirigenti cinesi in carica, infatti, occorreva ricostruire il Partito, per dieci anni danneggiato dalla rivoluzione culturale e poi colpito dagli errori politici della “banda dei quattro”<sup>42</sup>. L'opera di consolidamento del partito - si riteneva - si sarebbe realizzata se fossero stati assolti i seguenti quattro compiti.

La rettifica delle idee, da perseguire ricostituendo l'unità superiore (politica e ideale) del partito, persistendo nel marxismo-leninismo e nel maoismo (cui, però, si attribuivano gli errori della rivoluzione culturale) e perseguendo il socialismo attraverso la dittatura democratica popolare. La rettifica dello stile di lavoro verso lo spirito di servizio al Partito e al popolo, il rafforzamento della disciplina attraverso il centralismo democratico e, infine, la purificazione del partito attraverso l'esclusione degli elementi che esprimessero istanze eterodosse

---

<sup>38</sup> V. s.n., *Un film in Cina per Bertolucci*, «l'Unità», 31 marzo 1984. Il libro è stato pubblicato per la prima volta in Italia nel 1987, per i tipi di Bompiani, con il titolo di *Sono stato imperatore. Pu Yi l'autobiografia dell'ultimo sovrano della Cina*.

<sup>39</sup> Lo dichiara lo stesso Bertolucci in una intervista alcuni anni più tardi, v. Archivio Luce Cinecittà, *Intervista a Bernardo Bertolucci*, di Mario Canale, <<https://www.youtube.com/watch?v=LcYeT9HB4I>>, 1994.

<sup>40</sup> S.n., *Bertolucci ha vinto: farà il film su Pu-Yi*, «l'Unità», 8 novembre 1984.

<sup>41</sup> FG, APCI, 1984, Estero, Cina, agosto 1984, *Note della delegazione che si è recata in Cina dal 20 luglio al 10 agosto 1984*, mf. 8602, pp. 0007-0013.

<sup>42</sup> *Ibidem*.

o idee antipartito<sup>43</sup>. La campagna era tutta interna al PCC, ma il percorso di “consolidamento” avrebbe dovuto contribuire, nella prospettiva dei dirigenti, a rinforzare i legami con le masse. In questa prospettiva vanno lette le parole dei politici cinesi, riferite nella nota da Napolitano, sul «rispetto per il PCI, [sul] grande apprezzamento per il successo del 17 giugno<sup>44</sup>, [e sul] riconoscimento autentico per l’opera di Berlinguer»<sup>45</sup>. La questione del consenso politico e dei rapporti tra le forze sociali, infatti, investiva il ruolo del partito ponendo il tema della sua capacità di governare le trasformazioni che la nuova politica economica e sociale avrebbe comportato e stava già comportando<sup>46</sup>.

Un altro punto fermo, che emerge da entrambe le fonti in esame, è «la svolta compiuta nella politica internazionale nel senso dell’impegno per la distensione e la pace». Impegno che sembrava «ormai radicato nella linea generale del PCC» tanto da rendere opportuno, secondo Napolitano, «valorizzare di più»<sup>47</sup> la portata di questa determinazione recentemente maturata. Nell’arco del 1984, infatti, la Cina chiariva la sua posizione in politica estera, come non aveva fatto sino a quel momento.

Quell’anno, il 1984, i rapporti tra le due superpotenze erano raffreddati dalla difficoltà di portare avanti i negoziati di Ginevra per il controllo e la riduzione dei missili strategici<sup>48</sup>. In un incontro tra Berlinguer, il capo della

---

<sup>43</sup> *Ibidem*.

<sup>44</sup> Si fa riferimento alle elezioni europee del 17 giugno 1984 in cui il PCI risulta il primo partito a livello nazionale. Un risultato che la storiografia ha attribuito anche all’onda emotiva che segue la morte improvvisa di Enrico Berlinguer.

<sup>45</sup> V. *Documento 1*.

<sup>46</sup> Questo punto investiva tanto il piano teorico e ideologico, quanto quello strategico e pratico. La verifica dell’andamento della «campagna di consolidamento», infatti, avveniva anche sulla base dei risultati ottenuti a livello di produzione economica. La campagna aveva due obiettivi di fondo: la costruzione di una civiltà materiale elevata, la costruzione di una civiltà morale elevata. Si poneva inoltre il conseguimento di tre compiti: la realizzazione delle “quattro modernizzazioni”, l’unificazione della madre patria, la lotta contro l’egemonismo degli USA e dell’URSS. Cfr. FG, APCI, 1984, Estero, Cina, agosto 1984, *Note della delegazione che si è recata in Cina dal 20 luglio al 10 agosto 1984*, mf. 8602, pp. 0007-0013.

<sup>47</sup> V. *Documento 1*.

<sup>48</sup> Nel marzo del 1984, l’URSS respinge l’ipotesi di congiungere le trattative in corso sui cosiddetti “euromissili” con quelle sulle armi strategiche. L’ipotesi di una unificazione dei due negoziati, INF e START, (ovvero Intermediate-Range Nuclear Forces e Strategic Arms Reduction Treaty), era stata avanzata da più parti come una possibile soluzione per superare il pericoloso stallo in cui si erano arenati i colloqui, dopo l’installazione dei missili Pershing 2 in Germania. Infatti, l’accorpamento dei negoziati INF e START avrebbe potuto, secondo alcuni attori politici dell’epoca, contribuire a superare l’ostacolo del computo delle forze nucleari «autonome» di Francia e Gran Bretagna. Si trattava di 162 missili che i sovietici volevano includere nel conteggio complessivo degli armamenti ma che la NATO e gli USA consideravano fuori dalla partita negoziale (v. s.n., *EST-OVEST. Zamiatin: No all’unificazione dei negoziati START e INF*, «l’Unità», 14 marzo 1984).

sezione Informazioni internazionali del Cc del PCUS Leonid Zamjatin e il maresciallo Cervov, esponente dello Stato Maggiore sovietico, svoltosi a Roma nel marzo del 1984<sup>49</sup>, questi ultimi ammoniscono il segretario del PCI di guardarsi dal credere alle strumentali ipotesi formulate da Reagan in merito alla possibilità di aprire canali di dialogo per la ripresa dei negoziati. Secondo i funzionari sovietici, esse sarebbero state finalizzate solo a raccogliere consensi in vista delle elezioni presidenziali di quell'anno. Tramite il PCI, i dirigenti sovietici intendevano rivolgere un appello per la «attivazione degli europei»<sup>50</sup> coinvolgendo i rispettivi governi, i parlamenti, l'opinione pubblica e attraverso il sostegno ai movimenti antimilitaristi, al fine di scongiurare la seconda vittoria del candidato repubblicano e compiere ogni atto utile a indebolire la sua politica volta a «conseguire la supremazia e a rilanciare la gara agli armamenti»<sup>51</sup>. Occorreva, nella loro prospettiva, riprendere la strada del dialogo agendo su altri terreni. Riferimenti precisi furono fatti, tra gli altri possibili tavoli di negoziato, alla Conferenza di Helsinki del 1975 e alla seconda riunione degli Stati partecipanti alla Conferenza sulla Sicurezza e la Cooperazione in Europa (tenutasi a Madrid dal novembre 1980 al settembre 1983), ricordando come entrambe si fossero risolte positivamente grazie all'apporto dei paesi neutrali e non allineati.

In questo quadro di inasprimento della tensione internazionale, la Repubblica popolare cinese manifestava delle ambiguità, che sembrano aumentare con l'approssimarsi della visita di Reagan in Cina, prevista per la fine dell'aprile 1984. Ne dava conto Siegmund Ginzberg, «questo corrispondente del giornale comunista [che] è qui il rappresentante ufficiale accreditato del PCI nei confronti del PCC»<sup>52</sup>, per usare le parole di Marras. Nei primi giorni di aprile, l'inviato de «l'Unità» riflette sui più recenti fatti di politica estera, traendone severe considerazioni sull'ambivalenza mostrata dalla Cina invece di una chiara presa di posizione a favore della pace e del disarmo<sup>53</sup>.

Le ambiguità si erano risolte già a partire dalla visita di Reagan a Pechino. Da quel momento la scelta fondamentale era stata quella del non allineamento: la Cina sembrava voler affermare il carattere indipendente della propria politica estera, ponendosi sul piano dell'iniziativa attiva per la distensione<sup>54</sup>. È quanto riferisce Marras al ministro degli Esteri italiano, argomentando: «Hu Yaobang ha

---

<sup>49</sup> FG, APCI, 1984, Estero, Urss, 12 marzo 1984, *Nota sull'incontro del compagno Berlinguer con Zamjatin e Cernov*, mf. 8410 pp. 0212/0213.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*.

<sup>52</sup> V. *Documento 2*.

<sup>53</sup> FG, APCI, 1984, Estero, Cina, 4 aprile 1984, *Lettera di Siegmund Ginzberg ad Antonio Rubbi*, mf. 8404, pp. 0081/0084.

<sup>54</sup> *Ibidem*.

reiterato con enfasi speciale la volontà di pace della Cina perché soltanto attraverso la conservazione della pace essa poteva realizzare i suoi programmi di sviluppo e di costruzione sociale, civile ed economica con la cooperazione dei massimi circuiti economici mondiali che verrebbero tutti conturbati e dissestati da una conflagrazione tra le due maggiori alleanze od anche da un conflitto regionale allargato»<sup>55</sup>.

Di questo stesso avviso era il già citato Ginzberg, secondo cui la scelta si motivava in ragione del preminente interesse della RPC a creare intorno a sé un «ambiente pacifico, non turbolento»<sup>56</sup>, evitando cioè che i territori limitrofi fossero obbligati a schierarsi con l'una o con l'altra parte e che l'Oceano pacifico potesse diventare teatro di guerre, anche nucleari. A tal proposito, la Cina prendeva atto del fatto che la questione dei missili in Europa non era scissa da quella dei missili in Asia. Inoltre, la decisione di aprirsi alle modernizzazioni, e dunque ai capitali e alle tecnologie occidentali (soprattutto statunitensi), andava perseguita congiuntamente al progetto di sviluppo e investimento nelle grandi aree scarsamente popolate e arretrate del Nord-ovest (al confine con l'URSS, l'Afghanistan e il Pakistan), di risollevarlo dell'industria in Manciuria, incuneata nei confini sovietici, e di ricerche petrolifere nel Mar della Cina (anche davanti al Vietnam)<sup>57</sup>.

La scelta di mantenere un'equidistanza dall'URSS e dagli USA, dunque, fa parte del disegno complessivo del socialismo 'modernizzatore' di Deng Xiaoping. Nella nota qui pubblicata, Napolitano passa in rassegna alcune iniziative diplomatiche e prese di posizione della RPC orientate allo sforzo di costruire nuove relazioni internazionali. Cita, in particolare, lo sviluppo in quegli anni delle relazioni con i Paesi sovietici dell'Europa orientale e con la Jugoslavia; novità di rilievo sono inoltre rappresentate dai contatti con Cuba e con il Nicaragua sandinista<sup>58</sup>. Si evidenzia, altresì, l'interesse con cui la Cina segue e sostiene il riavvicinamento delle due Germanie e la ripresa di relazioni con i movimenti pacifisti attraverso la partecipazione a manifestazioni internazionali<sup>59</sup>.

Nell'adozione di questo nuovo approccio di politica estera, però, la Cina sembra premurarsi di non destare nell'URSS il timore che esso miri a incoraggiare un allontanamento da Mosca dei Paesi facenti parte dell'area di influenza sovietica<sup>60</sup>. A tal proposito, entrambi i documenti dedicano ampio spazio alla

---

<sup>55</sup> V. *Documento 2*.

<sup>56</sup> FG, APPI, 1984, Estero, Cina, 17 luglio 1984, *Nota di Siegmund Ginzberg per Antonio Rubbi*, mf. 8602, pp. 0001/0006.

<sup>57</sup> *Ibidem*.

<sup>58</sup> Dei rapporti con il Nicaragua parla S. Ginzberg in *Ibidem*.

<sup>59</sup> V. *Documento 1*.

<sup>60</sup> *Ibidem*.

relazione tra Pechino e Mosca: «La Cina desidera sinceramente migliorare i rapporti con l'URSS», scrive Napolitano. All'inizio del 1984 il processo di 'normalizzazione' dei loro rapporti sembra essersi arenato, «ma ciò non significa che le relazioni tra URSS e Cina tendano a peggiorare gravemente, essendo anzi in aumento gli scambi (commerciali e di altra natura)»<sup>61</sup>. Si riconosceva, dunque, che esisteva la prospettiva di riavvicinamento anche nel momento in cui questo sembrava essere più lontano. Sono gli stessi dirigenti cinesi a voler dimostrare di aver mosso passi concreti in questa direzione, nella speranza di suscitare una reazione positiva da parte dell'URSS.

Come apprendiamo dalle due fonti, infatti, in maggio, nel corso della visita di Hu Yaobang in Corea del Nord, l'agenzia di stampa Xinhua aveva riportato gli auguri del segretario del PCC a Kim Il Sung per il viaggio che di lì a poco avrebbe dovuto svolgere a Mosca e nelle capitali dell'Est europeo. Da quanto aveva riferito Qian Liren, nel colloquio tra Kim e Hu si era parlato a lungo di quel viaggio e da parte cinese si era insistito con i nord coreani affinché riportassero ai sovietici la «sincerità e serietà»<sup>62</sup> con cui Pechino auspicava la normalizzazione dei rapporti Cina-URSS. Del resto, la Cina - sottolinea Marras - aveva già intensificato i rapporti economici con l'URSS, fino all'aumento di oltre il 300% degli scambi commerciali tra i due paesi nel corso del primo semestre del 1984, rispetto al medesimo periodo del 1983<sup>63</sup>.

Di lì a poco l'avvento di Gorbačëv (marzo 1985) segnerà, con l'avvio della *perestrojka* e della *glasnost*, l'inizio di una nuova fase di ripresa del dialogo e di progressiva distensione, a partire dagli incontri di Ginevra e di Reykjavik tra Reagan e Gorbačëv (tenutisi rispettivamente nel novembre '85 e nell'ottobre '86), fino al vertice di Washington del dicembre '87, in cui si raggiungerà l'accordo dall'alto valore simbolico sulla riduzione degli armamenti missilistici in Europa. Sul piano delle relazioni internazionali, dunque, il 1984, appare rilevante nei diversi passaggi menzionati, per la scelta compiuta dalla Repubblica popolare cinese di consolidare la propria posizione di forza politica indipendente e impegnata per la distensione. Anche grazie a questa scelta, si crea probabilmente un terreno favorevole ad accogliere il dinamismo del nuovo corso gorbacioviano in politica estera.

Sorgono aspettative sulla possibilità che la Cina assuma un ruolo centrale nel rilanciare l'iniziativa dei Paesi non-allineati, contribuendo attivamente alla

---

<sup>61</sup> V. Documento 1.

<sup>62</sup> FG, APCI, 1984, Estero, Cina, 17 luglio 1984, *Nota di Siegmund Ginzberg per Antonio Rubbi*, mf. 8602, pp. 0001/0006.

<sup>63</sup> V. Documento 2.

distensione internazionale e alla costruzione del multilateralismo<sup>64</sup>, e anche sulla prospettiva che il socialismo cinese, aperto alla modernità, possa dare un nuovo impulso alle forze progressiste dell'Europa occidentale. È lo stesso Napolitano a riportarlo: «Hu ha poi mostrato vivo interesse per le posizioni della sinistra in Europa occidentale, anche se ha francamente ammesso che “non conoscono bene la situazione” e per il ruolo potenziale dell'Europa»<sup>65</sup>. Tali aspettative sono tanto più vere per il PCI, la cui iniziativa internazionale negli ultimi anni della segreteria Berlinguer era risultata infruttuosa e meno dinamica<sup>66</sup>.

Ma la portata di questa «sistematizzazione»<sup>67</sup> della politica estera cinese viene depotenziata dalla stretta conservatrice che attraversa la Cina a partire dal 1987, con la destituzione del segretario del PCC Hu Yaobang<sup>68</sup>. Ancor più emblematica, in tal senso, è l'immagine della storica visita del segretario del Pcus Gorbačëv a Pechino nella primavera del 1989, dopo circa trent'anni di gelo, perché offuscata dalla drammatica repressione della manifestazione in piazza Tien An Men, che vede gli studenti e le studentesse cinesi acclamare Gorbačëv come «ambasciatore della democrazia». In quell'occasione i due leader converranno sul principio di convivenza pacifica e sullo sviluppo di nuovi trattati commerciali, ma sui media internazionali la portata dell'evento sarà oscurata dalla involuzione della protesta studentesca. La repressione del 4 giugno '89 determina la condanna da parte dell'Occidente del nuovo corso cinese, mentre il riavvicinamento con l'URSS continua fino alla implosione di quest'ultima.

D'altro canto, nei confronti dell'iniziativa di Gorbačëv, il PCC dimostrava grande diffidenza: ne apprezzava il programma di riforme, ma vedeva le difficoltà della sua implementazione, anche sulla base dell'esperienza cinese, e riscontrava delle divergenze di vedute soprattutto in politica estera. Secondo i dirigenti cinesi - Hu Yaobang ne informa Natta in un incontro del 1986 - i sovietici avrebbero avuto la facoltà di ridurre anche unilateralmente i loro armamenti e invece continuavano ad affidare le sorti del socialismo alla competizione militare per la sua affermazione come superpotenza<sup>69</sup>. Nel mantenimento di questa

---

<sup>64</sup> Cfr. M. Di Maggio, *Tra socialdemocrazie e Perestrojka. Le relazioni internazionali del PCI nelle carte di Alessandro Natta (1984-1988)*, in «Studi Storici», 1 (2020), pp. 202-204.

<sup>65</sup> V. Documento 1.

<sup>66</sup> M. Di Maggio., *Le relazioni internazionali del PCI attraverso le carte di Alessandro Natta (1984-1988)*, cit., p. LXXV.

<sup>67</sup> FG, APCI, 1984, Estero, Cina, 17 luglio 1984, *Nota di Siegmund Ginzberg per Antonio Rubbi*, mf. 8602, pp. 0001/0006.

<sup>68</sup> V. M. Di Maggio, *Un'altra Europa. La politica internazionale del Partito Comunista Italiano dall'eurocomunismo alla fine della Guerra Fredda*, «Segle XX. Revista catalana d'història», 14 (2021), p. 229.

<sup>69</sup> Cfr. Id., *Le relazioni internazionali del PCI attraverso le carte di Alessandro Natta (1984-1988)*, cit., p. XCII.

misurata distanza dal leader sovietico, il comportamento dei cinesi risulta simile a quello di una parte del PCI, inclusa la componente migliorista guidata da Napolitano. Secondo quest'ultimo, il riavvicinamento del PCI a Gorbačëv - che egli tentò di scongiurare nel suo ruolo di responsabile della Commissione Esteri del PCI - avrebbe rallentato il percorso di ricongiungimento del PCI alle socialdemocrazie europee<sup>70</sup>. Sebbene la segreteria di Natta sembri aver conosciuto una gestione collegiale della politica estera<sup>71</sup>, Napolitano appare tra i principali consiglieri del segretario.

In conclusione, i due documenti recano *in nuce* alcune delle grandi questioni che interrogano la Cina contemporanea. Ad esempio, volendo annoverare alcune questioni citate nella nota di Napolitano<sup>72</sup>: il riformarsi delle disuguaglianze sociali nel Paese, il calo demografico che la Cina ha conosciuto in anni recenti, quale conseguenza dell'introduzione della politica del figlio unico<sup>73</sup>, il nodo irrisolto di Taiwan, la coesistenza nella Cina odierna dell'antica cultura cinese tradizionale e delle influenze occidentali<sup>74</sup>, almeno in parte riconducibile alla politica di apertura degli anni Ottanta, che ha dato luogo a interessanti sincretismi filosofici, religiosi e culturali. Infine, forse anche alla luce delle cause che portarono al crollo dell'URSS, dopo il 1991 la scelta operata dalla Cina sembra continuare a essere quella di far prevalere la politica sul capitale, governando l'apertura all'economia di mercato attraverso l'imposizione di una rigida gradualità, che impegna il Paese per decenni e che è tuttora in corso con risultati tali da aver spostato il baricentro politico ed economico mondiale in Asia. A questa decisione fa da contraltare la volontà di mantenere una avanguardia che preservi l'ordine sociale e quindi l'unità nazionale. Nel 2010 Giorgio Napolitano tornava in Cina da Presidente della Repubblica, in occasione del quarantennale delle relazioni diplomatiche con l'Italia. Oltre agli impegni ufficiali, si riporta la sua visita al quartiere di artisti "798" di Pechino. In questa occasione, il Capo di Stato italiano chiedeva alle guide delucidazioni sul significato delle opere

---

<sup>70</sup> S. Pons, *L'invenzione del «post-comunismo»*. *Gorbačëv e il Partito Comunista italiano*, in «Ricerche di storia politica», XI (2008) 1, p. 22; G. Napolitano, *Dal PCI al socialismo europeo. Un'autobiografia politica*, Laterza, Roma-Bari 2008. p. 228 *contra Ivi*, p. LXXIII-LXXIV.

<sup>71</sup> La gestione collegiale della politica estera si spiegherebbe con il tentativo di Natta di trovare una sintesi delle diverse sensibilità esistenti all'interno del PCI ma anche con la necessità di ovviare alla sua inesperienza in questo ambito, cfr. M. Di Maggio., *Le relazioni internazionali del PCI attraverso le carte di Alessandro Natta (1984-1988)*, cit., pp. LXXIV-LXXV.

<sup>72</sup> V. Documento 1.

<sup>73</sup> La politica del figlio unico è stata introdotta nel 1979 e attuata rigorosamente fino al 2015.

<sup>74</sup> Per uno sguardo occidentale sulla Cina "sconosciuta" di Mao Zedong, appare particolarmente eloquente (anche ad una fruizione retrospettiva) l'opera del regista Michelangelo Antonioni *Chung Kuo, Cina*, del 1972, sia per la storia del documentario che per il suo contenuto.

esposte, una delle quali, in caratteri cinesi, significava letteralmente «Rimpiango il socialismo? Forse»<sup>75</sup>.

DOCUMENTO n. 1<sup>76</sup>

NOTA SUL VIAGGIO IN CINA  
(AGOSTO 1984)

Roma, 26 settembre 1984

Ho avuto due colloqui politici “formali” e impegnativi: all’inizio, il giorno dopo l’arrivo, con Quian Liren, responsabile del Dipartimento internazionale del PCC, e alla fine, il giorno della partenza, con Hu Yao Bang (che era tornato solo la sera prima a Pechino). Quian Liren mi aveva preavvisato già nel primo colloquio che avrei avuto un incontro con Hu Yao Bang a conclusione del viaggio. Ci sono poi state, naturalmente, conversazioni con i dirigenti di partito delle diverse città in cui mi sono recato, e, a Pechino, “chiacchierate” interessanti soprattutto col responsabile della Sezione per l’Europa occidentale (Chu Ta Chen, che parla bene l’inglese). L’esposizione di Quian Liren è stata piuttosto ampia e sistematica. Per quel che riguarda la situazione interna, ha messo l’accento sui buoni risultati ottenuti quest’anno anche per l’industria, ma soprattutto sui raccolti agricoli già elevati per il quinto anno consecutivo e sull’efficacia delle misure adottate per sollecitare l’iniziativa dei singoli contadini, nonché sulla necessità di portare nelle città, in forme appropriate, questo “spirito di riforma”.

Quian Liren si è preoccupato di sottolineare che la proprietà della terra e degli strumenti di produzione resta collettiva, che è possibile garantire la programmazione e insieme redditi maggiori ai contadini più impegnati, un approvvigionamento più ricco di prodotti agricoli per il consumo, ecc.; e si è

---

<sup>75</sup> S.n., *Napolitano: positive le relazioni diplomatiche*, AGI, 25 ottobre 2010, <[https://www.agi.it/estero/agichina/news/2010-10-25/napolitano\\_positive\\_le\\_relazioni\\_diplomatiche\\_-3252958/](https://www.agi.it/estero/agichina/news/2010-10-25/napolitano_positive_le_relazioni_diplomatiche_-3252958/)>, ultima consultazione 24 gennaio 2025; *Discorso pronunciato dal presidente della Repubblica italiana Giorgio Napolitano durante il ricevimento celebrativo del 40° anniversario dell’allacciamento delle relazioni diplomatiche*; per leggere il discorso di Napolitano, si consulti il sito <<https://italian.cri.cn/861/2010/10/28/121s141326.htm>>, ultima consultazione 24 gennaio 2025.

<sup>76</sup> Si ringrazia la Fondazione Gramsci per aver gentilmente concesso l’autorizzazione a pubblicare il documento di seguito trascritto, di cui si riporta la segnatura archivistica: FG, APCI, 1984, Estero, Cina, 26 settembre 1984, mf. 8410, pp. 0146/0151.

posta la domanda se non si crei il rischio di un dislivello “tra ricchi e poveri”, per rispondere che il miglioramento più rapido delle condizioni di vita di una parte non deve preoccupare come se si stesse andando a una polarizzazione sociale simile a quella dei paesi capitalistici.

Per quel che riguarda la politica internazionale del PCC Quian Liren ha ricordato i principi fissati dal Congresso in materia di rapporti con altri partiti per indicare i rapporti tra PCI e PCC come esempio di applicazione di questi principi. Rapporti positivi sono stati ristabiliti o sviluppati, oltre che con la Lega Jugoslava (visita di Markovic), con partiti socialisti e socialdemocratici (colloqui molto interessanti con Brandt), col PSOE, col PSI, e con diversi partiti e movimenti del terzo mondo.

La politica estera della Cina persegue obiettivi di indipendenza e di pace, e nei confronti delle due superpotenze combina nello stesso tempo ricerca del dialogo e lotta contro l'egemonismo, senza accedere ad alleanze con nessuna delle due. Il viaggio di Zhao negli Stati Uniti e quello di Reagan in Cina hanno fatto registrare convergenze ma anche divergenze e non solo sul problema di Taiwan.

La Cina desidera sinceramente migliorare i rapporti con l'URSS: gli ostacoli sono tre, al Nord, in Mongolia, la dislocazione di truppe e missili sovietici, a Ovest la situazione in Afghanistan, a Sud la situazione in Cambogia, le provocazioni vietnamite ai confini con la Cina in cui hanno avuto una parte i consiglieri sovietici, le basi sovietiche. “Occorrere rimuovere questi tre ostacoli, o almeno uno”. Probabilmente, non si possono risolvere subito questi problemi con i sovietici, ma ciò non significa che le relazioni tra URSS e Cina tendano a peggiorare gravemente, essendo anzi in aumento gli scambi (commerciali e di altra natura). “Vogliamo la distensione non solo tra Cina e URSS, ma tra USA e URSS, tra i due blocchi, tra Est e Ovest; le tensioni danneggiano tutti, compresa la Cina; il nostro obiettivo è la pace, non la guerra, nemmeno la guerra tra USA e URSS”. Il PCC ha deciso di appoggiare i movimenti per la pace, anche partecipando alla recente Conferenza di Tokyo. Si cerca di migliorare i rapporti con Cuba, dove si è recato di recente un inviato cinese. Si sono migliorati i rapporti con alcuni paesi dell'Europa orientale, innanzitutto RDT e Ungheria. In conclusione, la situazione internazionale è tuttora tesa, ma grazie all'impegno di forze diverse e molteplici, è possibile evitare un conflitto.

Hu Yao Bang, in un colloquio molto cordiale e scevro da formalismi, si è intrattenuto quasi solo sulle questioni internazionali e ha ribadito in sostanza gli orientamenti già illustratimi da Quian Liren. Ha insistito - dicendomi di essere appena rientrato da una visita nelle zone di confine con l'URSS - sulle questioni aperte con l'URSS (non quella dei “confini storici”, che la Cina non risolveva, ma quella dell'“isoletta” sull'Ussuri incuneata in territorio cinese che i sovietici

hanno occupato dopo la seconda guerra mondiale; la questione degli scontri con il Vietnam, originata dal fatto che i vietnamiti, avendo occupato quattro colline già "terra di nessuno" ai confini con la Cina, da due di esse cannoneggiavano il territorio cinese, e a ciò i cinesi hanno reagito conquistandone due la scorsa primavera).

La impressione che a quel punto mi sembrava di ricavare era di una tensione pericolosa, ma Hu ha risposto consentendo sul fatto che la strada da battere pazientemente, anche col Vietnam, è comunque quella della trattativa; e ha riaffermato il desiderio sincero di migliorare i rapporti con l'URSS, riferendo che Kim Il Sung se ne è fatto portatore nel suo recente incontro con Cernenko, non ricevendone tuttavia risposta al di là di battute polemiche (sul "revisionismo" dei cinesi e sulla loro "amicizia con Reagan").

Hu ha poi mostrato vivo interesse per le posizioni della sinistra in Europa occidentale, anche se ha francamente ammesso che "non conoscono bene la situazione" e per il ruolo potenziale dell'Europa. Infine, per quel che riguarda i rapporti con noi, ha rivolto - come si sa - un invito ufficiale a Natta per la prossima primavera ("non c'è bisogno che si prepari, e non ci sarà da fare una discussione di 10 ore come nel 1980 con Berlinguer") e si è espresso calorosamente per la collaborazione col nostro partito.

Le mie impressioni sulle politiche e sui processi in atto in C[ina] le ho, con la prudenza e la modestia necessarie, riferite nel mio articolo del 31 agosto su l'Unità. Credo che ci si muova in una direzione obbligata e giusta, rispetto alle follie della rivoluzione culturale, sulle quali forse non siamo tornati abbastanza - dopo aver registrato la critica fattane dal PCC nel famoso documento del giugno 1981 - lasciando invece circolare una campagna di "delusione" e sospetto per "l'abbandono degli ideali rivoluzionari" in Cina. Ed egualmente andrebbe valorizzata di più, da parte nostra, la svolta compiuta nella politica internazionale nel senso dell'impegno per la distensione e la pace; quest'impegno mi è sembrato ormai radicato nella linea generale del PCC (basti pensare da un lato alla politica dell'apertura all'estero per l'economia, e dall'altro lato alla scelta del drastico contenimento delle nascite).

Ho trovato dappertutto - e innanzitutto nei colloqui con Quian Liren e con Hu Yao Bang - molto interesse, a mano a mano che le illustravo, per le posizioni nostre, i nostri giudizi sulla situazione italiana e le nostre battaglie dell'ultimo anno, la nostra iniziativa in Europa. E molto rispetto per il PCI, grande apprezzamento per il successo del 17 giugno, riconoscimento autentico per l'opera di Berlinguer.

(Giorgio Napolitano)

P.S. Hu Yao Bang mi ha preannunciato che la sessione di ottobre del C.C. approverà un lungo documento particolarmente dedicato alle riforme economiche. Forse può essere quella l'occasione per un approfondimento da parte nostra.

DOCUMENTO n. 2<sup>77</sup>

SEGRETO

L'Ambasciata d'Italia

Pechino, 22 agosto 1984

Signor Ministro,

da quando nel 1980 Berlinguer con il suo primo viaggio in Cina ebbe a consacrare la ripresa ufficiale dei rapporti tra i due partiti comunisti ogni anno il pieno dell'estate è stato caratterizzato dalla visita di uno dei massimi rappresentanti del comunismo nostrano. Così nel 1981 a Berlinguer ha fatto seguito Pajetta e nel 1982 Bufalini. Nel 1983 è ritornato Berlinguer che è stato oggetto di "stressanti" attenzioni e che, detto incidentalmente, hanno ulteriormente contribuito a scuotere la già malferma salute. E quest'anno abbiamo avuto Napolitano.

La decisione da parte delle Botteghe Oscure di scegliere colui che passa per essere, e certamente è, il più socialdemocratico o destrorso tra i comunisti italiani è apparsa orientata ad un voluto adeguamento a quelle tendenze aperturistiche ed al limite liberistiche che tanto significativamente contraddistinguono la attuale fase dell'esperimento cinese e sono la risultante della politica con fermezza perseguita sia dal Segretario del Partito Hu Yaobang che dal Primo Ministro Zhao Ziyang, sotto la ispirazione e l'impulso di Deng. Non posso dire che Napolitano anche a Pechino non sia apparso del tutto fedele alla sua immagine di signorilità e simpatica disinvolta distinzione. Diversi operatori economici italiani che hanno avuto modo di incontrarlo ne sono rimasti favorevolmente impressionati e mi hanno riferito scherzosamente di avere avuto la sensazione di avere a che fare con un personaggio che si presentava come un Presidente di Confindustria. Altri mi hanno addirittura parlato di un "comunista in doppio petto". I suoi discorsi relativi alla necessità di sistemare la gestione de

---

<sup>77</sup> Si ringrazia l'Archivio storico dell'Istituto Luigi Sturzo per aver gentilmente concesso l'autorizzazione a pubblicare il documento di seguito trascritto, di cui si riporta la segnatura archivistica: ASILS, Archivio Giulio Andreotti, pratica 2903, "Giorgio Napolitano".

“L’Unità”, mettendone in ordine i conti economici e pagando meglio i redattori hanno contribuito in questo senso presso gli operatori.

Accompagnato dalla moglie e da due figli (di cui uno militare di leva all’Autocentro di Roma – al riguardo il padre si è espresso scherzosamente dicendo che lavorava troppo poco – si è immediatamente presentato all’Addetto militare per fare vidimare il suo foglio di licenza), Napolitano è stato, come era forse da prevedersi, estremamente discreto e riservato in merito alla sua missione ed al contenuto dei colloqui avuti con Hu Yaobang e con gli altri suoi interlocutori, a differenza ad esempio di quanto era avvenuto con il più estroverso Pajetta, almeno a quanto mi hanno riferito i miei collaboratori allora presenti a Pechino. Questa particolare riservatezza potrebbe essere attribuita alla sua peculiare posizione nell’ambito del partito che non gli avrebbe consentito di esprimersi con la completezza, l’autorevolezza e la libertà di parola che era stato dato riscontrare in occasione della visita del Segretario del partito nel 1983. Come lo stesso Berlinguer lo scorso anno (diversamente da quanto verificatosi nel 1980) non ha visto Deng.

Largo invece di espressioni lusinghiere e di giudizi positivi è stato in materia di progressi compiuti dalla Cina nel campo economico e sociale ed in merito alle brillanti e sostanziali prospettive di sviluppo del paese sotto l’attuale dirigenza.

Comunque, ad integrazione di quanto già segnalato con telegramma n.1980 del 20 agosto 1984, ritengo possa essere di un qualche interesse portare a conoscenza di V.E. i seguenti ulteriori elementi di informazione.

Scopo principale della missione di Napolitano sarebbe stata la preparazione della visita di Natta in aprile del prossimo anno e l’approfondimento dei rapporti tra i due partiti anche nel settore economico e della relativa cooperazione. Infatti l’arrivo di Napolitano è coinciso con l’annuncio del viaggio di Natta fatto dall’ANSA. Anche se qualcuno dei suoi accompagnatori (ad es. il locale corrispondente dell’Unità) avrebbe mostrato sorpresa, è a mio avviso da escludere che Napolitano non ne fosse al corrente, dato, soprattutto, l’aspetto di reciproco equilibrio tra la visita a Pechino e quella a Mosca che dovrebbe precederla. Ciò premesso mi è stato anche detto che è fin da ora dubbio se effettivamente Natta potrà venire a Pechino per l’epoca stabilita o se sarà forse costretto a spostarne la data.

Per quanto riguarda il secondo punto (approfondimento dei rapporti in generale ed anche nel settore economico) a prescindere dall’importanza intrinseca della visita di Natta è da segnalare che sono state concordate le visite del direttore dell’Unità, Macaluso, e del responsabile del settore economico del partito Reichlin. Circa la prima è da ricordare che questo corrispondente del giornale comunista è qui il rappresentante ufficiale accreditato del PCI nei

confronti del PCC. Circa la seconda non mi sorprenderebbe che potesse servire a gettare le basi di un sistema di scambi commerciali interpartitico, la cui gestione dovrebbe assicurare congrui finanziamenti alla parte italiana alla stregua di quanto è stato da anni sperimentato con successo dal PCI con i paesi oltrecortina. A dire il vero già funziona a Pechino una trading o società commissionaria per conto della Lega delle Cooperative comuniste, ma mi sembra con risultati tutto sommato limitati. Solo i fatti dimostreranno se eventualmente verrà potenziata l'attività di tale organismo o se ne verranno posti in essere nuovi e più diversi ed articolati.

A quanto mi consta Napolitano è intervenuto con Hu Yaobang a favore del regista Bertolucci per la difesa dei suoi diritti e legittime aspettative per la produzione del film "L'ultimo imperatore", analogamente a quanto aveva fatto il nostro Presidente del Consiglio con il Primo Ministro cinese nella seduta conclusiva dei colloqui romani. La risposta di Hu Yaobang è stata che certamente il nostro regista aveva ragione, ma... che si sarebbe fatto il possibile. Personalmente ho i miei dubbi che i cinesi si decidano ad annullare il contratto firmato, successivamente a quello di Bertolucci, con i produttori americani per l'identico progetto del film. I dollari contano e "pecunia non olet", purtroppo! Forse potranno studiare una forma di compensazione. Ma mi sembra, per ora, difficile che concedano a Bertolucci di girare una pellicola basata sulla ricostruzione de "La condition Humaine" di Malraux come sarebbe suo vivissimo desiderio. Per ora l'interessante periodo in cui si inquadrano gli episodi del romanzo francese è considerato ancora troppo scabroso per la storia del comunismo cinese.

Sul contenuto dei colloqui in merito ai problemi di fondo con Hu Yaobang sarebbe stata registrata una similarità di vedute, fondata sul riconoscimento reciproco dell'autonoma sfera di comportamento, giudizio e decisione dei due partiti, nel presupposto categorico della più assoluta indipendenza da qualsivoglia altro centro decisionale. Partendo da questa premessa è stata riaffermata l'esigenza di una continua e per quanto possibile concorde ricerca del perseguimento della pace attraverso la distensione in ogni settore dello scacchiere internazionale. In questo contesto è stata ravvisata l'opportunità e la necessità di misure per la diminuzione della tensione e la ripresa di trattative tra le superpotenze in campo nucleare soprattutto in merito ai missili di teatro in qualsiasi scacchiere.

Napolitano ha spiegato l'atteggiamento dei comunisti italiani in merito al problema dello schieramento missilistico nel nostro paese, mentre Hu Yaobang ha illustrato l'ampiezza della minaccia nucleare sovietica sulla Cina provocata dal progressivo incremento di postazioni di X 20 dislocati in prossimità della frontiera, o in grado di agire contro gli obiettivi posti sul territorio nazionale. Alla

luce di tali considerazioni è stata da ambo le parti sottolineata la circostanza che la corsa al riarmo delle superpotenze costituisce il maggior pericolo per la pace.

Hu Yaobang ha reiterato con enfasi speciale la volontà di pace della Cina perché soltanto attraverso la conservazione della pace essa poteva realizzare i suoi programmi di sviluppo e di costruzione sociale, civile ed economica con la cooperazione dei massimi circuiti economici mondiali che verrebbero tutti conturbati e dissestati da una conflagrazione tra le due maggiori alleanze od anche da un conflitto regionale allargato.

In particolare Hu Yaobang si è soffermato ad esporre la politica cinese nei confronti dell'URSS fondata sulla sincera ricerca della "normalizzazione". Si trattava di una direttrice costante dell'azione di partito e di governo: un obiettivo da raggiungere ad ogni costo perché di interesse vitale. Con l'Unione Sovietica si desiderava allargare ed approfondire i rapporti in ogni campo e soprattutto in quello economico. Si aveva l'intenzione non solo di avvalersi della collaborazione sovietica per la modernizzazione degli impianti industriali costruiti prima della "rottura" nel periodo 1945-1958, ma di estendere la cooperazione anche alla realizzazione di nuovi progetti comuni. La Cina aveva bisogno dell'apporto di alcune materie prime sovietiche ed in particolare del legname delle foreste siberiane, soprattutto per la messa in valore delle regioni di frontiera. A riprova di tale tesi ha citato come nel corso del primo semestre di quest'anno gli scambi commerciali tra i due paesi avessero subito un aumento di oltre il 300% nei confronti dell'analogo periodo dell'anno precedente. Un "balzo in avanti" di tale significativa entità non si era avuto con nessun altro paese e stava di per se stesso a dimostrare la sincerità degli sforzi cinesi.

Ma, ciò detto, ha attirato l'attenzione di Napolitano sulla persistente cattiva volontà sovietica di addivenire ad una effettiva normalizzazione dei rapporti sul piano politico – non si poteva ancora parlare di relazioni tra i due partiti comunisti, perché si trattava di contrasti sul piano ideologico – non consentendo, con "proterva pervicacia" di compiere progressi in merito alle tre note questioni che costituiscono agli occhi cinesi la "cartina di tornasole" della buona volontà ed il necessario banco di prova: la pressione militare nucleare e convenzionale alla frontiera (ivi compresa la forte presenza delle unità sovietiche nella Mongolia esterna), l'appoggio militare al Vietnam e l'invasione dell'Afghanistan. Un qualsiasi progresso su una delle tre questioni sarebbe stato considerato da parte cinese come sufficiente a dimostrare l'esistenza di una concreta buona volontà sovietica.

È stato anche indicato che ci si era avvalsi del viaggio del Presidente nord coreano Kim il Sung a Mosca per trasmettere un messaggio in questo senso. Ma a distanza di tre mesi non si erano avuti risultati: anzi era, a giudizio cinese da registrarsi un peggioramento per quanto in particolare riguardava il Vietnam.

Nonostante la persistenza dell'atteggiamento sovietico non si sarebbe desistito dal continuare nei tentativi di raggiungere la cosiddetta "normalizzazione".

Fin qui quanto sono riuscito ad appurare in merito alle conversazioni di Napolitano a Pechino che mi sembrano nuovamente confermare – ciò che del resto era ampiamente noto – come la ricerca della normalizzazione, che ambo le parti affermano di perseguire, continui ad essere una specie di dialogo tra sordi almeno fino a quando la situazione generale politica e strategica non cambi. Ma ciononostante, sia sempre possibile realizzare progressi nei diversi settori di comune interesse ed in particolare di quello economico. E questo non può essere di conforto perché è sicuramente giovevole per il mantenimento della pace in generale, che indubbiamente è indispensabile alla Cina per garantirle la piena esecuzione dei suoi orgogliosi programmi di sviluppo.

Ho ritenuto opportuno ragguagliare direttamente V.E. sulla missione di Napolitano a Pechino perché ritengo che la progettata intensificazione dei rapporti tra i due partiti comunisti, che mi sembra evidente ne potrà derivare, debba essere attentamente seguita anche nell'ambito governativo, anche alla luce della possibilità di una visita di Hu Yaobang in Italia. È da tener presente che su invito governativo è stato in Giappone lo scorso anno e si recherà probabilmente negli Stati Uniti dopo le elezioni, mentre è stato da Mitterand invitato a recarsi in Francia.

Voglia gradire, Signor Ministro, l'espressione del mio più devoto ossequio.

F.to Raffaele Marras

S.E. l'On. Giulio Andreotti  
Ministro degli Affari Esteri  
ROMA

**L'influenza culturale europea nelle "rivoluzioni dell'arretratezza":  
confronto tra Persia, Russia e Impero ottomano**  
di Dariush Rahiminia

*Abstract:* When one talks about "revolution", unconsciously, an image of an innovation wave crashing upon a nation comes to mind, hence a scholar might feel perplexed when the term "revolution" is juxtaposed with "backwardness", creating a peculiar oxymoron that has been used to analyze the upheavals that, during the early years of the twentieth century, three geographically close but somewhat culturally and ethnically distant countries had in common. This article situates the Russian Revolution of 1905, the Iranian Constitutional Revolution in 1906, and the Young Turk Revolution in 1908 within a shared historical framework and will try to explain how they were shaped by the influence of the constitutional revolutionary paradigm created by the French Revolution of 1789 and, therefore, in what measure European culture affected these events.

*Keywords:* European culture; Persian constitutional revolution; Russian revolution, Young Turks; Backwardness revolution.

Quando si parla di “rivoluzione” inconsciamente viene in mente un'ondata di innovazione che si infrange su di una nazione, portando modernità e cambiamenti in varia misura radicali. Pertanto, uno studioso potrebbe restare perplesso davanti all'occasione in cui il termine “rivoluzione” viene accostato ad “arretratezza”, creando questo ossimoro molto peculiare che è stato utilizzato per analizzare i moti che durante i primi anni del Novecento hanno accomunato tre paesi vicini geograficamente ma in un certo senso distanti culturalmente ed etnicamente. Stiamo parlando della una crescente ondata di modernizzazione che si espanse dalla Russia verso la Persia<sup>1</sup> per poi virare verso l'Impero ottomano, per essere più precisi: la Rivoluzione russa del 1905, la Rivoluzione costituzionale iraniana del 1906 e la Rivoluzione dei giovani turchi del 1908. La terminologia analizzata in questa ricerca compare per la prima volta durante lo studio del secondo evento elencato poc'anzi. La Rivoluzione costituzionale iraniana infatti, nata senza dubbio dall'esigenza di sovvertire la tradizionale forma di governo presente nella Persia dominata dalla dinastia Qājār, non si può definire risultato di fattori esterni – quindi spinta o imposta direttamente da una potenza europea – ma vi è una comunione di pensiero tra gli storici e sociologi economici che concordano nel ritenere che sia stata per l'appunto, come definito dal sociologo iraniano Kamran Matin, una «rivoluzione dell'arretratezza», poiché scaturiva da quell'esplosione di tensioni tipiche dalla combinazione di due dinamiche qualitativamente diverse a livello internazionale e interno – ovvero capitalista/moderna e precapitalista/premoderna<sup>2</sup>. Come su accennato,

---

<sup>1</sup> Per quanto la cultura occidentale usi il termine “Persia” in riferimento al glorioso passato antico del Paese, oltre che all'arte e alla cultura, e il termine “Iran” per riferirsi ai processi storici moderni, in questo elaborato i due termini verranno usati intercambiabilmente come sinonimi, nell'ottica di quanto decretato dal monarca Rezā Pahlavi quando, il 21 marzo del 1935, chiese formalmente alla comunità internazionale di riferirsi al Paese con il nome originario di Iran; seguito dal suo erede, Mohammad Rezā Pahlavi, il quale nel 1959 dichiarò che ci si poteva riferire al paese indifferentemente con il nome originario di Iran o di Persia. Secondo gli studiosi, il nome usato in occidente, “Persia”, ha due possibili origini. La prima possibilità è che potrebbe derivare dall'antico nome greco dell'Iran, *Persis*, che a sua volta si crede derivi dal nome del clan principale di Ciro il Grande, *Pārs*. Oppure, si potrebbe optare per la spiegazione di Erodoto, il quale afferma che il termine deriva da Perseo, l'eroe mitologico che eresse la terra come sua dimora. In lingua *fārsi* si è sempre e comunque usato il termine Iran per riferirsi al paese, termine che, per altro, deriva dall'aggettivo “ariano”.

<sup>2</sup> K. Matin, *Democracy without Capitalism: Retheorizing Iran's Constitutional Revolution*, in «Middle East Critique», XXI (2012) 1, pp. 37-56; e precedentemente H. Ashraf, *Historical Obstacles to the Development of a Bourgeoisie in Iran*, in M. Cook (a cura di), *Studies in the Economic History of the Middle East: From the Rise of Islam to the Present Day*, Oxford University Press, Oxford 1970, pp. 308-332; E. Hobsbawm, *The Making of a 'Bourgeois Revolution'*, in F. Feheér (a cura di), *The French Revolution and the Birth of Modernity*, University of California Press, Berkeley 1990, pp. 30-46; K. Anderson, *Marx at the Margins: On Nationalism, Ethnicity, and Non-Western Societies*, University of Chicago Press, Chicago 2010.

questa particolare analisi può essere applicata ad altri due eventi più o meno contemporanei, ovvero la Rivoluzione russa del 1905 e la Rivoluzione dei giovani turchi del 1908, le quali, insieme alla rivolta iraniana, si sono svolte sotto l'impatto del paradigma rivoluzionario costituzionale di matrice europea, collocandole quindi in un contesto storico comune, sostenendo che la loro ideologia condivisa e il loro metodo di conquista del potere le differenziano dalle rivoluzioni che avverranno nei periodi successivi. Le diverse strutture sociali della Russia, dell'Iran e dell'Impero ottomano, nell'inizio del XX secolo, secondo il sociologo Nader Sohrabi, non avrebbero potuto essere un terreno fertile per la spontanea crescita dell'ideologia del costituzionalismo, bensì, sono stati i popoli stessi ad andare alla ricerca di una forma di governo che fosse adeguata al nuovo secolo da poco iniziato; ovvero un «paradigma rivoluzionario» che avesse come fine ultimo il costituzionalismo, prodotto della Rivoluzione francese del 1789<sup>3</sup>.

A tal proposito, possiamo dunque immaginare che i promotori di queste insurrezioni considerassero il modello francese come un "manuale d'istruzioni" e non come il prodotto di circostanze particolari e uniche. Difatti, non si sono avvicinati all'esempio europeo come storici ma come politici, manipolando i temi della Rivoluzione del 1789 e adattandoli ai propri fini. Sohrabi, nell'esaminare i tre eventi, ha fatto un confronto evidenziando similitudini e differenze: per le prime, il sociologo persiano ha dimostrato in modo convincente il grado in cui l'ideale del costituzionalismo ha dominato le idee di coloro che miravano al cambiamento politico per tutto il diciannovesimo secolo<sup>4</sup>. Mentre le differenze, le rileva nel grado in cui i movimenti rivoluzionari sono riusciti a stabilire un nuovo ordine politico. Al riguardo, per il fine di questo saggio, non si possono ignorare le analisi sull'arretratezza economica effettuate da Alexander Gerschenkron<sup>5</sup>. Sebbene inizialmente l'economista russo si sia concentrato su come i paesi relativamente arretrati, privi dei prerequisiti per l'industrializzazione, potessero compensare queste mancanze in modi diversi – presumendo l'esistenza di una archetipica struttura uniforme –, nei suoi lavori successivi Gerschenkron riconobbe che il desiderio di promuovere le istituzioni necessarie per l'industrializzazione – e dunque la modernizzazione – variava considerevolmente tra i paesi esaminati e, dunque, rilevò come, nelle nazioni che hanno registrato il maggior ritardo, le élite politiche si siano opposte invece di sostenere attivamente la spinta verso la modernità, e di conseguenza

---

<sup>3</sup> N. Sohrabi, *Historicizing Revolutions: Constitutional Revolutions in the Ottoman Empire, Iran, and Russia, 1905-1908*, in «American Journal of Sociology», C (1995) 6, p. 1384.

<sup>4</sup> E. Zürcher, *The Young Turk revolution: comparisons and connections*, in «Middle Eastern Studies», LV (2019) 4, pp. 481-498.

<sup>5</sup> A. Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective*, Harvard University Press, Cambridge 1962.

il progresso economico cominciò ad essere visto con grande sospetto e le ferrovie vennero considerate non come graditi vettori di merci e persone, ma come vettori della temuta rivoluzione. Lo Stato è diventato un ostacolo allo sviluppo economico del Paese<sup>6</sup>.

Quindi la chiave della comprensione del perché la spinta verso la modernizzazione – tramite il costituzionalismo – sia stata veloce in alcuni paesi, mentre in altri non sia decollata, è strettamente legata al perché in alcuni paesi la leadership abbia incoraggiato tale processo, mentre in altri no e, più propriamente, perché l'élite politica di alcune società sia arrivata a bloccare l'introduzione di nuove ideologie e la creazione di istituzioni necessarie per il rinnovamento<sup>7</sup>.

Seguendo questa teoria e confrontando le rivoluzioni ottomana, persiana e russa, si può notare che il successo delle neonate assemblee legislative e la capacità di attuare i loro programmi dipendeva dal sostegno extraparlamentare ricevuto dal popolo o dalle istituzioni non statali – ad esempio il clero, i mercanti, la borghesia o le forze armate. Fu grazie a questo supporto che i modernisti ebbero successo nel ridimensionare il potere dei monarchi e introdurre regimi costituzionali, seppur fragili. La chiave di lettura è data dall'analisi della misura in cui le riforme effettuate negli anni precedenti al XX secolo hanno influito sulle strutture nazionali e sociali e ci aiuta a spiegare perché il clero e la borghesia persiana, come i burocrati e i militari e ottomani, si siano schierati con l'opposizione contro i tradizionali regimi autoritari dei rispettivi sovrani e, allo stesso tempo, spiega il motivo per cui i burocrati e l'esercito russi siano invece rimasti fedeli allo Zar. Infatti, nell'analisi proposta si noterà come le riforme del XVIII e XIX secolo possano essere considerate un fallimento strategico nella Persia cagiara<sup>8</sup>, un successo parziale nell'Impero ottomano e un successo completo nella Russia zarista.

Difatti, in Turchia l'era delle riforme iniziò immediatamente dopo la sconfitta ottomana nella guerra russa del 1787-1792 e continuò fino al 1908. L'ondata di modernizzazione forzata del XIX secolo, principalmente guidata dal sultano Mahmud II – in carica dal 1808 al 1839 –, aprì involontariamente la strada alla creazione di una società civile debole. Infatti, sopprimendo prima l'ordine dei giannizzeri – ovvero la tradizionale fanteria privata del monarca ottomano – e poi il popolare ordine religioso sufi Bektashi, il Sultano avviò un processo di indebolimento di queste istituzioni antiche ma con legami ben saldi con corporazioni, artigiani e altri settori vitali della società turca. Mahmud II si

---

<sup>6</sup> A. Gerschenkron, *Europe in the Russian Mirror: Four Lectures in Economic History*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, p. 89.

<sup>7</sup> D. Acemoglu, J.A. Robinson, *Economic Backwardness in Political Perspective*, in NBER Working Paper, n. 8831, 2002, pp. 1-50.

<sup>8</sup> Italianizzazione in forma di aggettivo del nome della dinastia Qājār.

impegnò inoltre nel ridimensionare l'aristocrazia provinciale e, con essa, l'autonomia di quasi tutte le regioni del suo impero. Pertanto, distruggendo l'equilibrio tra le varie istituzioni chiave del paese, il sovrano ottomano lasciò il popolo turco bramoso di, per dirla con le parole di Max Weber, una struttura razionale-legale di governo che potesse garantire loro una stabilità duratura nel tempo<sup>9</sup>. In Russia, invece, quando iniziò il periodo di instabilità politica, dovuta a una forte crisi finanziaria e dalla minaccia di penetrazioni straniere, le riforme erano riuscite a trasformare l'amministrazione statale in un'istituzione uniforme e moderna. Sebbene l'autocrazia fosse ormai anacronistica per gli standard dell'Europa occidentale dell'epoca, nella burocrazia e nell'esercito zarista erano già presenti strutture razionali-legali interne più o meno simili ad altri governi europei. Infatti, già dalla fine del XVIII secolo, l'importanza dei legami familiari e dei privilegi che permettevano veloci e immeritate carriere nel settore militari e civile aveva lasciato il posto a criteri oggettivi come la meritocrazia, l'istruzione formale, la conoscenza delle arti e lo studio delle scienze tattiche<sup>10</sup>. Pertanto, a differenza delle amministrazioni militari e civili persiane e ottomane, le istituzioni corrispondenti in Russia non erano costellate di divisioni strutturali tra tradizionali aristocratici e funzionari moderni che quindi operavano sulla base di regole di condotta totalmente contrastanti<sup>11</sup>.

Le riforme in Iran, come quelle dei vicini russi e ottomani, avevano le loro radici nelle sconfitte sul campo di battaglia ed erano state avviate sotto l'influenza diretta del progetto di modernizzazione e secolarizzazione promosso dall'Impero ottomano chiamato *Tanzimāt*<sup>12</sup>. Dopo le due guerre russo-persiane – terminate rispettivamente nel 1913 e nel 1928 con la vittoria zarista e che portarono alla firma degli umilianti trattati di Golestan e Turkmenchay<sup>13</sup> –, i tentativi di organizzare un moderno esercito permanente non ebbero il successo sperato e, nonostante l'introduzione di forme di amministrazione governativa in stile europeo, i Qājār non riuscirono a modificare in maniera radicale la decentralizzata struttura del loro vasto regno e a cambiare l'intrinseca essenza tradizionale del paese con un sistema con una divisione dei ruoli governativi ben definita. Quindi, a differenza della burocrazia ottomana, quella dell'Iran rimase

---

<sup>9</sup> M. Weber, *The theory of social and economic organization*, The Free Press of Glencoe, New York 1964, pp. 341-345.

<sup>10</sup> W. Pintner, D. Rowney (a cura di). *Russian Officialdom: The Bureaucratization of Russian Society from the Seventeenth to the Twentieth Century*, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1980.

<sup>11</sup> M. Verner, *The Crisis of Russian Autocracy: Nicholas II and the 1906 Revolution*, Princeton University Press, Princeton 1990, pp. 44-69; 167-174.

<sup>12</sup> A.M. Ansari (a cura di), *Iran's Constitutional Revolution of 1906*, Gingko Library, Londra 2016, p. 88.

<sup>13</sup> D. Rahiminia, *Alba Persiana – l'influenza europea nell'Iran cagiaro*, Nuova Cultura, Roma 2022, p. 84.

in gran parte un'entità dominata da una struttura caratterizzata dal «patrimonialismo» dove, secondo Weber, si obbedisce a un leader patriarcale che comanda i suoi sottoposti convinto che i suoi diritti e i loro doveri facciano parte di un ordine inviolabile che porta con sé la sacralità di una tradizione immemore<sup>14</sup>. In questo modo, di conseguenza e in contrasto con il vicino Impero ottomano – dove i funzionari modernizzati rappresentavano una non trascurabile fetta di popolazione scontenta dalla monarchia –, i pochi omologhi persiani non fecero parte degli intellettuali che diedero il via alla rivoluzione contro la tradizionale struttura autoritaria. Guardando l'altra faccia della medaglia, se il fallimento delle riforme aveva lasciato immutata la struttura amministrativa centrale, lo stesso insuccesso aveva diviso l'esercito iraniano in due parti: i contingenti tribali – scarsamente armati e tatticamente disorganizzati, ma numerosi e fedeli più ai loro comandanti che allo *Shāh* – e la cosiddetta «brigata cosacca» controllata dai russi, la quale, sebbene fosse meglio organizzata, addestrata ed equipaggiata rispetto al resto dei soldati persiani, era un piccolo battaglione adatto solo a presidiare la capitale Teheran. Un altro errore del monarca fu lasciare inviolato un altro caposaldo della società iraniana, ovvero il potente clero sciita<sup>15</sup>, il quale diede legittimazione alle crescenti proteste dei *roshanfekr*<sup>16</sup> – un fattore significativo assente nell'Impero ottomano, poiché il governo centrale aveva ridimensionato con successo la principale istituzione religiosa all'interno della società civile<sup>17</sup>.

In aggiunta, è necessario riflettere, in primo luogo, sul motivo per cui individui con interessi divergenti abbiano accettato lo stesso principio di costituzionalismo e, secondariamente, sul perché i rappresentanti della parte tradizionale abbiano voluto raggiungere un compromesso molto prima che si presentasse una concreta minaccia di uno spodestamento dal potere. La risposta, secondo Sohrabi, è da ritrovare nelle ambiguità del concetto stesso di costituzionalismo, poiché ciò che era chiaramente inequivocabile nell'obiettivo dei modernisti era che, a differenza dei rivoluzionari socialisti/comunisti che verranno nelle epoche successive, non si battevano per una svolta improvvisa e un completo rovesciamento del sistema di governo, bensì chiedevano

---

<sup>14</sup> M. Weber, *The theory of social and economic organization*, cit., p. 346; S.A. Arjomand, *The Turban for the Crown: The Islamic Revolution in Iran*, Oxford University Press, Oxford 1989, pp. 24-26.

<sup>15</sup> D. Rahiminia, *Il clero sciita nel processo di democratizzazione della Rivoluzione costituzionale persiana*, in W. Montanari, S. Zakeri (a cura di), *Variazioni geoculturali europee*, Nuova Cultura, Roma 2021.

<sup>16</sup> Letteralmente «coloro dalla mente illuminata» o, semplicemente e in attuale uso comune, «intellettuali». Ossia quel gruppo formatosi intellettualmente grazie a concetti come «*Liberté, Égalité, Fraternité*» e influenzato dal grado di sviluppo dei paesi europei rispetto alla madrepatria, il quale cominciò ad attribuire interamente la ragione dell'arretratezza della Persia all'antiquata forma di governo dei Qājār, ponendosi così in prima linea nel nascente movimento costituzionale.

<sup>17</sup> N. Sohrabi, *Historicizing Revolutions*, cit., p. 1394.

semplicemente l'istituzione di parlamenti con l'esclusiva sul potere legislativo, il trasferimento della sovranità al popolo, la riforma delle strutture governative e l'attuazione di programmi politici e sociali. Davanti a queste richieste, i monarchi accettarono una serie di principi ambigui che promettevano la creazione di istituzioni simili ma non del tutto equivalenti ai sistemi parlamentari europei, creando un compromesso con il quale sperava di porre fine alle varie forme di protesta, come gli affollatissimi *bast* in Persia<sup>18</sup>, la rivolta militare nell'Impero ottomano e le massicce ondate di scioperi in Russia. La promessa di acconsentire alla creazione di una qualche forma di assemblea legislativa permise ai monarchi di guadagnare tempo in un momento critico, riducendo così il fervore delle rivolte nei loro regni. Tuttavia, vi sono diverse ambiguità nei decreti emanati che avrebbero dato inizio a questi innovativi sistemi costituzionali di governo, che caratterizzano il risultato di queste rivoluzioni dell'arretratezza. Ad esempio, in Persia, il decreto dello *Shāh* venne osannato dai riformisti come l'autorizzazione per dare il via a un sistema costituzionale di governo, ma come riportato dal *roshanfekr* Nāzem al-Eslām Kermāni, la volutamente equivoca formulazione del decreto del 5 agosto 1906 paragonava il nascente *Majles*<sup>19</sup> a un comitato consultivo per le riforme piuttosto che a una vera e propria assemblea legislativa e, inoltre, non menzionava nemmeno una volta la parola «costituzione»<sup>20</sup>. Invece, in reazione alla rivolta dei militari delle province occidentali, nell'Impero ottomano il decreto del 23 luglio 1908 del sultano Abdul Hamid II, in conformità con la costituzione del 1876, prometteva l'istituzione del parlamento lasciando però molte questioni irrisolte poiché tralasciava molti punti fondamentali riguardanti l'effettivo potere dell'assemblea<sup>21</sup>. Allo stesso modo, in Russia, il *Manifesto di Ottobre* emanato dallo zar Nicola II il 17 ottobre 1905 evitò intenzionalmente di usare la parola «costituzione»<sup>22</sup> e, nonostante non fosse ambiguo come il decreto persiano, era rimasto vago sugli effettivi doveri del parlamento, sui suoi poteri legislativi e sul suo carattere rappresentativo. Anche se l'annuncio del documento, come in Persia e nell'Impero ottomano, venne

---

<sup>18</sup> È necessaria una precisazione sul concetto di *bast*: il termine può essere tradotto con «santuario» o «asilo» e intende la designazione di alcuni luoghi in Iran che vengono, dunque, considerati inviolabili e sono stati spesso utilizzati da manifestanti in cerca di rifugio che vengono dunque chiamati *basti*. Nel linguaggio moderno, sono assimilabili a dei *sit-in*.

<sup>19</sup> Parlamento iraniano.

<sup>20</sup> N. Kermāni, *Tarikh-e Bidari-ye Iranian* (Storia del risveglio degli iraniani), Farhang, Teheran 1967, pp. 561-564.

<sup>21</sup> N. Sohrabi, *Historicizing Revolutions*, cit., p. 1395; S. Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas*, Princeton University Press, Princeton 1962, pp. 56-78.

<sup>22</sup> A. Ascher, *The Revolution of 1905: Russia in Disarray*, Stanford University Press, Stanford 1988, pp. 228-231.

celebrato su larga scala come la concessione di un sistema costituzionale di governo, i leader dell'opposizione russa ritennero giustamente che il documento avesse lasciato molte questioni critiche irragionevolmente irrisolte<sup>23</sup>.

Bisogna anche aggiungere che, mentre in tutti e tre paesi il costituzionalismo è stato introdotto e compreso dal popolo come un'ideologia di matrice europea, esso è stato anche "tradotto" e adattato alle tradizioni locali esistenti e/o presentato come la soluzione ai particolari problemi di ciascun contesto. Infatti, la gamma dei protagonisti rivoluzionari nelle tre nazioni era varia: in Persia erano gli *āyatollāh*<sup>24</sup>, gli intellettuali, i *bāzārī*<sup>25</sup>, gli studenti, i contadini e una parte dei militari del vecchio regime. Nell'Impero ottomano i rivoltosi erano professionisti, studenti universitari, vari gruppi di minoranze nazionaliste e, soprattutto, un gran numero di burocrati militari e civili. Invece, in Russia l'opposizione era composta principalmente dalla classe operaia, dai contadini, e in parte anche dai proprietari terrieri. Pertanto, in un contesto come quello dell'Iran, dove l'arretratezza economica, sociale e istituzionale erano le principali preoccupazioni, il costituzionalismo fu introdotta con forti sfumature che sottintendevano progresso economico, uno stato moderno e un ordinamento giuridico di tipo razionale-legale<sup>26</sup>. In Turchia, dove conflitti etnici e nazionalisti erano alcune delle questioni più urgenti da risolvere, il costituzionalismo venne presentato come un compagno ideologico – o addirittura un sostituto – del fallito «Ottomanismo», ovvero quell'ideologia che prometteva pace e armonia tra le popolazioni grazie alla sottomissione all'Impero<sup>27</sup>. In Russia, tra le altre cause, il concetto di libertà, uno degli slogan centrali del movimento costituzionale, veniva interpretato come la liberazione dai molti obblighi tradizionali, che comprendevano persino il pagamento delle tasse<sup>28</sup>. Dunque, con la concessione di sistemi di governo più o meno costituzionali, i sovrani erano consapevoli del pericolo che tali parlamenti avrebbero potuto trasformarsi in organi pienamente legislativi e rappresentativi, e che tali poteri potessero poi essere utilizzati per deporre il monarca regnante o, peggio ancora, per abolire la monarchia in generale, pertanto fu loro necessario ricorrere all'ambiguità e ai compromessi poc' anzi esposti.

---

<sup>23</sup> A. Healy, *The Russian Autocracy in Crisis, 1905-1907*, Archon Books, Hamden 1976, pp. 264-265; G. Hosking, *What Was the United Nobility?*, in L. Haimson, *The Politics of Rural Russia, 1905-1914*, Indiana University Press, Bloomington 1979, pp. 54-55.

<sup>24</sup> Rappresentati di alto rango del clero sciita.

<sup>25</sup> Tipica classe sociale iraniana composta dai ricchi mercanti che operano nei *bāzār*.

<sup>26</sup> N. Kermāni, *Tarikh-e Bidari-ye Iranian*, cit., pp. 358-366.

<sup>27</sup> M.S. Hanioglu, *Preparation for a Revolution: The Young Turks, 1902-1908*, Oxford University Press, Oxford 2001; N. Lévy-Aksu, F. Georgeon, *The Young Turk Revolution and the Ottoman Empire: The Aftermath of 1908*, Bloomsbury Publishing, Londra 2017.

<sup>28</sup> A. Ascher, *The Revolution of 1905: Russia in Disarray*, cit., p. 233.

In conclusione, tornando ai concetti chiave tratti dalla Rivoluzione francese, il quotidiano radicale iraniano *Musāvāt* – Uguaglianza – nel pieno delle sommosse rivoluzionarie affermò che:

non si può leggere una sola pagina di giornale senza imbattersi almeno dieci volte nella parola “libertà” e non si possono fare venti passi nei vicoli di Teheran senza imbattersi in uno o due standardi ornati in grassetto con le tre sante parole “libertà, fraternità e uguaglianza”<sup>29</sup>.

Allo stesso modo, nell'ultimo giorno dell'ammutinamento dei soldati nelle regioni occidentali dell'Impero ottomano, il consolato della Gran Bretagna riportò una parte di un discorso di un generale rivolto agli ufficiali e alle truppe sotto il suo comando, dicendo che egli aveva «posto grande enfasi sull'assoluta necessità di istituire un governo costituzionale e ordinato che le parole *liberté, égalité, fraternité* dovessero essere usate come motto<sup>30</sup>». L'influenza di questi concetti europei era tale che, durante il periodo della Rivoluzione turca, il Comitato per l'Unione e il Progresso<sup>31</sup> pubblicava regolarmente articoli sulla storia della grande Rivoluzione francese<sup>32</sup> e, similmente, l'importanza di tale evento venne compresa molto chiaramente anche nella Russia del 1905 dove i liberali, i radicali moderati, i socialdemocratici e gli anarchici attinsero da questa esperienza per alimentare il fuoco della rivolta, mentre i monarchici reagivano all'opposizione avendo in mente il tragico destino dell'aristocrazia sotto Luigi XVI<sup>33</sup>. Inoltre, a differenza della Persia e dell'Impero ottomano, dove i racconti riguardanti la Rivoluzione francese sembravano interessare maggiormente gli intellettuali, l'utilizzo de “*La Marseillaise*” come inno dei rivoltosi di tutto l'Impero zarista indicava una maggiore familiarità della storia francese a un livello popolare<sup>34</sup>.

Il contributo della *Révolution*, tuttavia, fu più sottile di quanto quel che si è appena detto possa suggerire, poiché è improbabile che proprio tutti i rivoltosi coinvolti, proveniente da vari ceti sociali, fossero pienamente consapevoli degli eventi avvenuti più di un secolo prima in una terra così lontana e che tentassero di emularla ad ogni passo. Eppure, nella coscienza costituzionalista di tutti e tre gli imperi nei quali scoppiarono le cosiddette «rivoluzioni dell'arretratezza», la Francia occupava una posizione privilegiata ed era considerata il primo modello

---

<sup>29</sup> N. Sohrabi, *Historicizing Revolutions*, cit., p. 1440.

<sup>30</sup> F. Ahmad, *The Young Turks: The Committee of Union and Progress in Turkish Politics, 1908-1914*, Clarendon, Oxford 1969, p. 12.

<sup>31</sup> L'organizzazione rivoluzionaria segreta turca, diventata in seguito il partito politico dei Giovani Turchi.

<sup>32</sup> B. Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, Oxford University Press, Oxford 1961, pp. 192-193.

<sup>33</sup> D. Shlapentokh, *The French Revolution in Russian Intellectual and Political Life, 1789-1922*, University of Chicago, Chicago 1988, p. 254.

<sup>34</sup> Ivi, p. 257.

costituzionale ottenuto con una rivoluzione, di cui il resto dell'Europa aveva, o avrebbe forse in futuro, seguito le sue orme. Il maggior contributo dell'esperienza francese, pertanto, è stato quello di aver reso disponibile il paradigma rivoluzionario del costituzionalismo, ovvero un concetto con il quale i modernizzatori, invece di pretendere il completo e improvviso rovesciamento dei vecchi regimi, chiesero – e in certo senso, ottennero – la creazione di istituzioni di chiara matrice occidentale mediante le quali avrebbero potuto modificare le strutture di governo tradizionali, iniziando un cammino che avrebbe poi portato a una totale modernizzazione dei tre paesi.

## **Storiografia, metodologie e tematiche attraverso nuove prospettive di ricerca**

di Federico Testa

Il 5 dicembre 2024, nell’Aula di Archeologia della Facoltà di Lettere e Filosofia della Sapienza di Roma, si è tenuto il seminario di studi e ricerche “*Storiografia e narrazioni. Tra novità tematiche e metodologiche nel Novecento*”. Il seminario è stato organizzato da alcuni dottorandi e assegnisti di ricerca (Gianluca Bo, Andrea Della Polla, Federico Perini, Federico Testa, Mariella Terzoli) come iniziativa del Laboratorio di Storia contemporanea nel Dipartimento di Storia Antropologia Religioni Arte e Spettacolo dell’Università La Sapienza. Si è trattato, per la maggior parte, di un dibattito a più voci su ricerche in corso, attraverso degli *excursus* storiografici volti ad analizzare e a presentare fonti e specifiche metodologie. I contributi, dunque, hanno cercato di mettere in luce sia alcune tematiche innovative, sia i termini delle metodologie oggi a disposizione dello storico, generando un dialogo costruttivo e critico fra i relatori e i discussant.

Il seminario è stato strutturato in tre panel, seguendo le affinità tematiche e le problematiche comuni alle diverse relazioni. Il primo panel, coordinato dal prof. Marco Di Maggio, si è basato su tre riflessioni riguardanti la sinistra in un contesto globale, transnazionale e nazionale/locale. Nella prima, Andrea Della Polla ha concentrato l’analisi sui diritti umani, intesi come paradigma fondamentale in chiave globale per le relazioni internazionali e il dialogo fra i partiti di sinistra, soprattutto quelli comunisti e post-comunisti. Dagli accordi di Helsinki fino ad arrivare al crollo del socialismo reale nel 1989-1991, i diritti umani sono oggetto di riflessioni, battaglie politiche e contatti culturali che possono e debbono essere tema storiografico. Ciò secondo una prospettiva globale che dia ragione della diffusione dei discorsi elaborati e del ruolo dei partiti comunisti nel costruire un sistema avente al centro proprio tali diritti.

Con il secondo intervento, di Federico Testa, ci si è spostati sull’indagine dell’europesismo nel socialismo italiano. Le dinamiche transnazionali si legano alla dimensione culturale e intellettuale di un ideale, quello europeo. Esso è caratterizzato da tratti comuni, in continuità con una tradizione europeistica risalente sino ai dibattiti del periodo fra le due guerre e la Resistenza. L’idea d’Europa si articola così in un quadro che intreccia la storia nazionale con quella transnazionale, per suscitare domande sulla possibilità di una sua comprensione

sia come movente dell'agire politico sia quale progetto specifico, attraverso l'analisi dell'uso politico di tale idea e del suo ruolo nella cultura politica socialista.

L'ultimo intervento di questo primo panel, di Giada Iman Ferru, ha proiettato il discorso su una storia prettamente locale, interrogandosi sulla sinistra legata alla colonna romana delle Brigate Rosse. Fulcro del discorso è stato il focus sul network che si instaurò fra alcuni personaggi nei vari comitati e collettivi di quartiere, sulla scia della sinistra extraparlamentare presente in città, dove determinante fu il contesto territoriale ed il radicamento attuato nello stesso per avviare una base logistica per la militanza.

La discussione, sollecitata dal prof. Di Maggio, ha rilevato l'importanza di alcuni nuovi approcci storiografici elaborati durante i decenni passati e che, nello specifico, si presentano come punti di svolta: *global turn*, *linguistic turn* e *cultural turn*. A proposito di quest'ultimo, ma rimanendo su una critica generale di tali svolte storiografiche, andrebbe considerato con cautela dallo storico un approccio unilaterale che rischi di appiattare l'interpretazione di un fenomeno e trascurare altri elementi determinanti, tenendo ben presente la necessità di integrare i vari approcci e restare ancorati alle fonti. Per questo l'idea che al corrispettivo *turn* possa conseguire un totale disinteresse o verso i classici rapporti internazionali, o nei confronti delle dinamiche economiche e dei leader politici, non tiene conto dell'importanza che invece questi ultimi ricoprono ancora per la pratica storiografica<sup>1</sup>. Da qui l'attenzione a privilegiare consapevolmente alcuni approcci in un'ottica d'integrazione e complementarità. Infine, per quanto riguarda lo studio del territorio, si è ragionato sulla necessità di soffermarsi sulla componente sociologica, quindi la stratificazione sociale che segna anch'essa, inevitabilmente, l'avvicinamento, più o meno spontaneo, di individui aventi medesimi interessi materiali e motivazioni politiche.

Nel secondo panel, coordinato dal prof. Emanuele Bernardi, si è passati in maniera specifica a trattare dell'Europa e delle relazioni internazionali, partendo, inizialmente, da alcune considerazioni metodologiche riguardo alla "*Mosse revolution*". Infatti, secondo Federico Perini, per comprendere in particolare l'euroafricanismo nel secondo dopoguerra come idea-forza, occorre tenere insieme componenti irrazionali ed essenzialmente legate alla prassi politica, con una visione globale e vincolata ai dettami della Guerra Fredda, mettendone in risalto l'importanza in chiave teleologica, come progetto trasversale alle culture politiche.

---

<sup>1</sup> Cfr. David Reynolds, *Turn, Turn, Turn...*, in «Ricerche di storia politica», n. 3, dicembre 2016.

Successivamente il focus si è spostato sul Regno Unito e sulla politica estera, sia nei confronti della CEE, che nei confronti della Libia. Per Margherita Capannoli la rinuncia a partecipare al rilancio europeo a metà anni '50, per via di un certo disinteresse per l'Europa, ha indotto a parlare di un'occasione mancata per il Paese d'oltremarica, trascurando tuttavia il contesto in cui la politica estera britannica veniva attuata, in maniera deliberata e secondo alcuni obiettivi politici e relazioni soddisfacenti nei confronti dei partner europei. Le relazioni nei confronti della Libia invece, esaminate da Jacopo Scudero, se possono sicuramente essere comprese secondo un approccio internazionale, ovvero mediante lo studio essenzialmente delle fonti diplomatiche, ciò non basta per un'analisi concernente anche i movimenti sociali dove invece si rende necessario l'uso delle fonti orali. Infine c'è stato un approfondimento da parte di Mauro B. Milano riguardo all'Europa del Sud, come soggetto dinamico all'interno dell'integrazione europea tra anni '80 e '90, privilegiando un punto di vista che, appunto, rimarchi la dialettica fra Nord e Sud nelle dinamiche politiche.

Il coordinatore del panel, il prof. Bernardi, aprendo la discussione ha posto in risalto come sia essenziale porsi, in maniera preliminare, una domanda: quale definizione concettuale dare dell'Europa? Quali sono i confini dei *network* che sono oggetto di alcune delle ricerche presentate? Se gli elementi eterogenei sembrano prevalere, per la ricerca è tuttavia importante definire i presupposti da cui si parte, problematizzandoli. Inoltre risulta proficuo cogliere le sollecitazioni differenti provenienti dagli altri, integrando i vari approcci. Essi possono sicuramente rispondere a una funzione integrativa nella ricerca, se utilizzati in maniera coerente, seguendo le domande di partenza e il tracciato segnato dalle fonti. In questo modo è opportuno muoversi fra approccio globale e locale, fra "alto e basso", privilegiando l'aspetto dinamico della ricerca che riflette quello delle fonti.

Riguardo alle dinamiche del Regno Unito si è rimarcato come la *special relationship* con gli USA fosse stata istituzionalizzata da ambo le parti, nella consapevolezza che, per quest'ultimi, l'alleato britannico fosse affidabile e rilevante per il ruolo di guida che avrebbe potuto avere in Europa. Anche la questione del riarmo britannico si inserisce in questo contesto, per la rilevanza che ebbe per paesi come la Francia, pronti nel dopoguerra a vincolare i britannici militarmente sul versante continentale europeo così da renderli parte attiva nei nuovi rapporti di forza. Non va sottovaluta, altresì, nemmeno la questione dello status simbolico, come potenza globale, da mantenere e riconquistare allo stesso tempo. Successivamente, rilevando l'importanza delle fonti orali per studiare il ruolo dei dissidenti politici, è stato suggerito di indagare sulle percezioni del *Foreign Office* rispetto ai dissidenti, e viceversa. In questo modo si può avere un quadro più completo, non solo del fenomeno da studiare, ma anche dei punti di

vista dei differenti soggetti che influiscono su altre vicende contestuali. Inoltre sarebbe interessante comprendere se le motivazioni che spinsero il Regno Unito a proteggere gli esuli libici dissidenti fossero da ricondursi a una questione di accoglienza dei rifugiati politici; oppure se in gioco ci fosse altro, come un'eventuale pressione da esercitare su Gheddafi. È stata poi rimarcata la possibilità di tentare un approccio che passi dal micro al macro, prestando attenzione al concetto di un'Europa del Sud.

Infine, per raggiungere una chiarezza al livello metodologico, si è parlato dell'ausilio della scrittura, come momento di sintesi e autocritica. Non basta infatti sviluppare un atteggiamento attivo e metodologicamente consapevole nei confronti delle fonti, nel momento della loro selezione e consultazione, ma è soprattutto attraverso la scrittura continua e metodica che, collegando le questioni e le domande in una determinata struttura del discorso, esse possono trovare senso e forza esplicativa.

L'ultimo panel, coordinato dalla prof.ssa Chiara Maria Pulvirenti, si è concentrato sul rapporto fra individuale e collettivo. La riflessione sull'individualità è stata affrontata da Giovanni Edoardo Rufino facendo riferimento ai *martyr's studies*, introducendo tematiche epistemologiche e inerenti al rapporto tra storia e memoria, collegandosi perciò anche a una dinamica collettiva. Allo stesso modo, da parte di Marta Colcerasa, si è esplorata la diplomazia parlamentare, incentrata sul presentare i presidenti della Camera e del Senato non solo come garanti del quadro costituzionale, ma soprattutto come parte attiva nel contesto globale ed europeo, tali da promuovere una forte interdipendenza con altre istituzioni estere.

Dopodiché si è passati a riflettere, tramite l'intervento di Simone Guerzoni, sulla scuola delle *Annales* in cui la dinamica individuale-collettivo risulta chiaramente decisiva. Con tale indirizzo vi è la consapevolezza che la molteplicità degli attori storici include anche dei protagonisti ritenuti marginali, individui prima non considerati dalla storiografia che ora vengono presi in considerazione (e con essi le rispettive fonti), come nella storia sociale; inoltre la storia comparativa e la rilevanza delle continuità storiche permettono di fotografare dinamiche di *longue durée* utili per comprendere funzione e impatto di alcuni fenomeni. Dall'altra parte, in ottica di *histoire-bataille*, Mariella Terzoli ha mostrato una preferenza, seguendo la produzione storiografica, verso fonti in cui il privato si pone come protagonista: si allarga lo sguardo verso la componente individuale, indagandone i sentimenti, le motivazioni e le dinamiche psicologiche dei combattenti. Infine, secondo Giorgia Sposini, occorre affrontare la questione della metodologia da applicare nella cosiddetta *labour history* in una prospettiva di genere. Uno dei punti centrali in tale contesto risulta essere la capillare e marcata "invisibilizzazione" dei soggetti femminili cosicché,

anche nelle produzioni statistiche, viene riportata una certa realtà in cui la possibilità di studiare i fenomeni storici è relegata all'integrazione con altre fonti, ad esempio quelle relative a inchieste sindacali.

La discussione, portata avanti dalla prof.ssa Pulvirenti, ha cercato di esaminare i temi del collettivo e dell'individuale, rintracciando negli interventi ciò che potrebbe aiutare lo storico, dal punto di vista metodologico, a concepirli in maniera funzionale, ovvero utile a interpretare le fonti in coerenza e dialogo con la letteratura storiografica di riferimento. Perciò acquisisce una relativa importanza considerare innanzitutto il collettivo come individuale, non da intendersi dunque come semplici piani distinti, ma intrinsecamente connessi e interdipendenti. Infatti, in questo caso, distinzione e unità d'analisi si legano fortemente, poiché per indagare lo scenario collettivo occorre, a fortiori, aver selezionato gli elementi individuali che lo compongono e gli archivi ci restituiscono la concretezza per dare significato al collettivo. Abbiamo una distinzione operativa ma che nella realtà tende più ad essere una convergente sovrapposizione fra due piani. Bisognerà fare attenzione, però, a non fare l'errore contrario e fermarsi a una indagine superficiale e isolata dei vari individui, in quanto il collettivo sarà appunto individuale solo se lo si riconoscerà come tale in una dialettica, identificandolo mediante i legami che accomunano i vari individui e comprendendo come essi operino, nel determinare ed essere determinati. Infine si è rimarcato il concetto della complementarità degli approcci, che, nella possibilità di essere utilizzati, offrono interpretazioni solide e originali alle ricerche.