

Per un lessico della paura in Europa

Spunti per una riflessione

a cura di

Fabiana Ambrosi, Carolina Antonucci, Ida Xoxa



Collana Materiali e documenti 36

Serie Studi politici

Per un lessico della paura in Europa

Spunti per una riflessione

a cura di

Fabiana Ambrosi, Carolina Antonucci, Ida Xoxa



SAPIENZA
UNIVERSITÀ EDITRICE

2018

Il libro è stato finanziato con i fondi di “Avvio alla ricerca” 2016

Copyright © 2018

Sapienza Università Editrice

Piazzale Aldo Moro 5 – 00185 Roma

www.editricesapienza.it

editrice.sapienza@uniroma1.it

Iscrizione Registro Operatori Comunicazione n. 11420

ISBN 978-88-9377-092-7

Pubblicato a novembre 2018



Quest'opera è distribuita
con licenza Creative Commons 3.0
diffusa in modalità *open access*.

In copertina: immagine distribuita da Pixabay con licenza Creative Commons CC0 (<https://pixabay.com>).

Indice

Introduzione	1
1. <i>Fuggire la burrasca</i> . Inquietudini e paure nell'Europa della prima età moderna	11
<i>Michaela Valente</i>	
2. La strega nel villaggio. Risorse e minacce delle messaggere del diavolo	23
<i>Fabiana Ambrosi</i>	
3. «Per altrui spavento e per mostrar a tutti in sempiterno». Considerazioni attorno alle colonne infami nell'Italia moderna	35
<i>Marco Albertoni</i>	
4. La paura del turco in Europa tra la caduta di Costantinopoli e la battaglia di Lepanto (1453-1571)	47
<i>Maria Chiara Cantelmo</i>	
5. Le passioni della Rivoluzione fra paura e Terrore	57
<i>Alessandro Guerra</i>	
6. «Sus les terroristes!». L'invenzione del Terrore nella retorica termidoriana	69
<i>Ida Xoxa</i>	
7. <i>Democrazia e decadenza</i> . Il problema del conflitto sociale nel liberalismo ottocentesco	83
<i>Andrea Marchili</i>	

8. *El sueño de la razon produce monstruos.*
Goya, l'illuminismo e il terrore 93
Tito Marci
9. *Il diritto a essere malvagi.* Il carcere dei radicalizzati in Italia 113
Carolina Antonucci

Introduzione

Paura ovunque, paura sempre. Calzante definizione quella di Lucien Febvre, il quale per primo volse lo sguardo verso il rapporto che questa emozione intrattiene con la storia¹. È così che lo storico francese coglieva la portata della paura nell'Europa del Cinquecento, inaugurando un filone di studi e ricerche che dall'inizio del ventesimo secolo ha arricchito la ricerca storica di una più vasta gamma di approcci metodologici². Una definizione, quella di Febvre, che fotografa anche la nostra contemporaneità, in cui l'onnipresente e diffuso senso di paura verso un futuro incerto dipinge un quadro angosciante. Crisi economiche, globalizzazione, cambiamenti climatici, terrorismo, la galoppante evoluzione tecnologica, sono solo alcuni degli aspetti della contemporaneità a cui si lega l'ampio serbatoio di paure da cui nascono le «campagne di panico morale» in cui si scaricano le ansie individuali e collettive sugli "altri"³. Si innesca così un circuito in cui la narrazione dell'insicurezza nata dall'angoscia

¹ L. Febvre, *La sensibilité et l'Histoire. Comment reconstituer la vie affective d'autrefois?*, *Annales d'Histoire Sociale*, n.3, 1941, pp.5-20; Id., *Pour l'histoire d'un sentiment: le besoin de sécurité*, «*Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*», 11, 1956, pp. 244-247.

² J. Bourke, *Fear. A Cultural History*, Virago Press, Time Warner Book Group UK, 2007; F. Chauvaud (dir.), *L'ennemie intime. La peur: perceptions, expressions, effets*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2011; J. Delumeau, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, Torino, Società Editrice Internazionale, 1979; C. Robin, *Fear: the History of a Political Idea*, Oxford, Oxford University Press, 2004; Z. Bauman, *Dentro la globalizzazione: le conseguenze sulle persone*, Roma-Bari, Laterza, 2005; Id., *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, 1999; M. Augé, *Le nuove paure. Che cosa temiamo oggi?*, Torino, Bollati Boringhieri, 2013; F. Svendsen, *La filosofia della paura: come quando e perché la sicurezza è diventata nemica della libertà*, Roma, Castelvecchi, 2010.

³ F. Battistelli, *La sicurezza e la sua ombra*, Roma, Donzelli, 2016.

del futuro, diventa un discorso animato da islamofobia, xenofobia, razzismo, «aporofobia»⁴ e così via, in un contesto che ha vissuto da una parte la *deregulation* economica – svelando la "politicalità del rischio" a cui si riferisce Mary Douglas (*Risk and Blame*, 1992) – e dall'altra la questione democratica nell'era della «svolta populista»⁵. Laddove i nostri antenati credevano ancora nell'avvenire quale "luogo" più sicuro e promettente dove riporre le loro speranze, oggi emerge la tendenza a proiettarvi soprattutto le nostre paure e angosce⁶. Secondo Marshall Berman, è proprio questa paura intrinseca della dissoluzione, della disintegrazione sociale che innerva e definisce l'esperienza moderna⁷. Si teme la propria distruzione, perché si crede che il mondo cambi. Ma se a quella paura del cambiamento si accostava una fiducia nel futuro, l'assenza della fiducia in quest'ultimo⁸ rende ancora meno arginabile la paura della dissoluzione. L'orizzonte che una volta era carico di fiducia sul progresso, sembra essere sempre più il traguardo verso l'insicurezza e la precarietà della condizione umana.

Non stupisce, dunque, lo slittamento evidente nel registro della comunicazione politica che piuttosto che narrare sogni e speranze, propone incubi e paure. I gestori della vita pubblica trovano così nelle paure e nell'angoscia sociale il collante attraverso cui ristabilire la propria autorità e legittimità al potere, con la promessa di salvezza da pericoli imminenti a cui danno volto nominandole e quindi, attribuendone il senso.

Del resto, la cultura del rancore non ha mai smesso di giocare un ruolo nella storia europea; il rancore dei popoli è sempre stato il materiale incendiario che ha dato luogo a conseguenze disastrose in mano alla capacità manipolatoria di leader carismatici; leader che riescono, attraverso l'efficacia del proprio messaggio, a stimolare la "pulsione di identificazione". Il "nemico", il "responsabile", il "colpevole", il "traditore" informano il lessico politico che, veicolando il

⁴ A. Cortina Orts, *Aporofobia, el rechazo al pobre. Un desafío para la democracia*, Barcelona, Paidós, 2017.

⁵ I. Krastev, *Le retour des régimes majoritaires*, in *L'âge de la régression*, (dir.) H. Geiselberger, Paris, Première Parallèle, 2017, p. 111.

⁶ Z. Bauman, *Des symptômes en quête d'un objet et d'un nom*, ivi, p. 37.

⁷ M. Berman, *All that is solid melts into air: the experience of modernity*, London, Verso, 1983.

⁸ Z. Bauman - C. Bordonni, *Stato di Crisi*, Torino, Einaudi, 2015.

diffondersi di «paure specifiche»⁹, riesce a impadronirsi dell'intera rete di timori e paure diffuse, perennemente presenti nella società quale meccanismo di difesa della stessa.

In questo teatro di angosce sulla scena politica, il ruolo del capro espiatorio viene assegnato agli attori più facilmente identificabili come colpevoli, attraverso la serie di strumenti, elaborazioni culturali con cui la società fronteggia i demoni della paura. Se il prezzo della paura non è mai qualcosa che si paga, ma che si fa pagare¹⁰, il problema di comprendere come si passa dalla sensazione di angoscia – in un clima di insicurezza che l'idea di progresso non riesce più a mitigare – all'identificazione del colpevole, da cui dovrebbe generare il pericolo, diventa il punto cruciale di qualsiasi riflessione che coinvolge lo sterminato campo d'analisi dedicato alla paura, al quale la storia d'Europa offre un laboratorio inesauribile.

Come osservava Karl R. Popper nel 1969¹¹, la nostra società è di gran lunga la migliore società mai realizzatasi nel corso della storia umana, la più sicura mai esistita, ma in essa si è sviluppata una sorta di ossessione per il tema della sicurezza, tale da segnare profondamente le esperienze sociali, le geografie dei passaggi, le politiche pubbliche. Questo scenario di apparente contraddizione tra condizioni di benessere e di sicurezza "materiale" mai sperimentati prima, da una parte, e centralità del problema della sicurezza per i singoli individui e per la collettività nel suo insieme dall'altra, apre il campo a diverse interpretazioni sulle insicurezze tardo-moderne, sulle loro origini e sulle loro dinamiche nelle società occidentali contemporanee. «Perché allora abbiamo paura? È paura di perdere l'agiatezza raggiunta inaspettatamente? O temiamo addirittura il declino della nostra civiltà?»¹².

La reazione emotiva al sentimento della Paura è così connaturata nell'essere umano da essere rinvenibile pressoché in ogni epoca storica, come testimoniano i miti e la letteratura, le leggende, ma anche la storia e la storia del pensiero. La paura delle insidie che rendevano incerta

⁹ J. Delumeau, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, Torino, Sei, 1979, p. 36.

¹⁰ R. Escobar, *Metamorfosi della paura*, Bologna, Il mulino, 1997.

¹¹ K. Popper, *Congetture e confutazioni. Lo sviluppo della conoscenza scientifica*, Bologna, Il Mulino, 1972.

¹² S. Riscossa, *Prefazione* in Id., (a cura di), *Le paure del mondo industriale*, Roma-Bari, Laterza, 1990, p. IX.

l'autoconservazione nello Stato di natura, dove dall'uomo ci si aspettava un'eterna lotta per non soccombere prima di tutto contro l'altro uomo, è stato il sentimento capace di portare alla fondazione dello Stato moderno in Europa¹³. La paura e l'incertezza hanno costituito l'innescò del patto suggellato per porre fine alle guerre fratricide e fondare, sulle basi di un diritto naturale e, in quanto tale, indiscutibile, una nuova società dove la paura avrebbe dovuto trovare sublimazione nella sicurezza personale raggiunta attraverso le sue strutture istituzionali e i suoi ordinamenti giuridici. Tuttavia, la paura ha finito per essere non già elemento prodromico alla società moderna, quanto elemento costitutivo della stessa. La paura dell'altro, del proprio simile, dell'uomo estraneo o straniero, accompagna la storia d'Europa. Una moderna Europa che si cominciò a strutturare attorno ai propri Stati che accentravano su di loro la bilancia della Giustizia e l'uso legittimo della forza e, con proprie leggi e ordinamenti, tracciavano un confine tra amico e nemico, tra buono e cattivo, tra piacevole e pauroso¹⁴.

Attraverso i codici delle leggi, civili, penali, amministrative, sono state imposte alle società peculiari gerarchie di valori in grado di far ricadere, ai due estremi dei confini tracciati, encomio o riprovazione, premio o sanzione¹⁵. La gerarchia di valori espressa nei codici, cristallizzazione degli interessi esclusivi delle forze dominanti nel luogo e nel periodo di riferimento, produce automaticamente degli esclusi, dei rifiuti sociali¹⁶.

¹³ T. Hobbes, *Leviatano*, Cap. XVII; Id., *Elementi filosofici sul cittadino*, a cura di N. Bobbio, Torino, UTET, 1988. Su questo tema si vedano le recenti pubblicazioni di M. L. Lanzillo, *Paura. Strategie di governo di una "strana passione"*, in «Filosofia politica», 1/2010, pp. 29-48.

¹⁴ Senza pretesa di esaustività si rimanda ai saggi di M. Sbriccoli, *Giustizia criminale*, in *Lo stato moderno in Europa*, a cura di M. Fioravanti, Roma-Bari, Laterza, 2002; G. Alessi, *Il processo penale. Profilo storico*, Roma-Bari, Laterza, 2005; M. Bellabarba, *La giustizia nell'Italia moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2008.

¹⁵ Nel 1532 è stata adottata nell'Impero la *Constitutio Criminalis Carolina*, la legge penale anche nota come Carolina. Sono state poi le Costituzioni e i Codici adottati nel periodo delle Rivoluzioni Borghesi ad aprire la stagione della codificazione. I rivolgimenti autoritari di inizio Novecento e la sconfitta che la storia ha sancito dei regimi fascisti e nazisti europei, hanno comportato nuove Costituzioni e anche nuove codificazioni.

¹⁶ Si esprime in questi termini anche F. Cammarano riferendosi, nello specifico, al Codice Penale del Regno di Sardegna, adottato nel 1859 e poi – con l'unificazione del Regno d'Italia – esteso a tutte le province fatta eccezione per la Toscana, la cui cultura giuridica in materia penale era decisamente più avanzata. F. Cammarano, *Storia dell'Italia liberale*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 10. Su questo anche S. Rodotà,

La storia d'Europa è stata anche la storia della lotta combattuta dagli esclusi nel tentativo di conquistare la possibilità di capovolgere quelle gerarchie, di metterle in discussione o di distruggerle. La storia delle strategie di controllo sociale attuate nelle diverse fasi storiche conosciute dal continente, ci parlano anche della criminalizzazione di questi esclusi, dei loro comportamenti, stili di vita e (*dis*) valori.

Quando ha avuto inizio l'uso politico e strumentale della paura per la criminalità? Quando l'identificazione del criminale come nemico, sono diventati nella moderna Europa un elemento imprescindibile di gestione del potere? Questi interrogativi hanno assunto probabilmente ancora più vigore e importanza per lo studioso che abbia i piedi ben piantati nella seconda decade (che volge verso la terza) del ventunesimo secolo. Il lessico della paura ha assunto infatti un'importanza sempre crescente, vero e proprio ago della bilancia di contese politiche, non solo elettorali. Sulla paura sembra giocare il destino della *Civiltà Occidentale*, o, piuttosto, la società occidentale ha oggi talmente paura del proprio futuro da essere completamente incapace di immaginarne uno.

Sulla Paura e sulle soluzioni securitarie ai problemi che sembra sollevare si giocano le sorti dello Stato di Diritto. Tuttavia non è un processo del tutto nuovo e ricostruirne una genealogia sarebbe senz'altro davvero auspicabile. Così come assolutamente necessaria appare la ricostruzione genealogica che, con un sapiente lavoro di scavo, riesca a raggiungere il momento in cui il ruolo dei media si è fatto determinante nella legittimazione di una reazione pubblica urlata di fronte a un'emergenza di qualunque tipo. La reazione scomposta provocata dalla paura di un evento, soprattutto se il contesto è quello politico o dell'ordine pubblico, è giustificata e comprensibile (finanche condivisibile in quanto "umana") se propria del privato cittadino. Tuttavia quando a farla propria e ad amplificarla è un politico (o un partito politico) o un mezzo di comunicazione di massa, sembra diversamente venir meno quella responsabilità che dovrebbe essere elemento fondante della professione.

La paura e l'angoscia sociale sono usate strumentalmente dalla politica e dalle autorità statali per ristabilire la legittimità del potere, proponendo facili soluzioni incentrate sulla stretta repressiva e il controllo sociale, di problemi che non afferiscono affatto alla sfera della sicurezza pubblica.

Questo populismo penale provoca uno spostamento di senso nella percezione dell'insicurezza da parte dei cittadini, che dai profondi problemi sociali ed economici che riducono le certezze nelle società Occidentali viene dirottato su immaginarie questioni di sicurezza privata che si identificano con l'incolumità fisica e della proprietà individuali¹⁷.

Quali sono le conseguenze politiche e giuridiche dell'uso pubblico e strumentale della paura a fini di consenso? La polarizzazione della società tra amici e nemici, decorosi e indecorosi, buoni e cattivi, cosa produrrà di positivo? L'Italia democratica e repubblicana, la cui storia giuridica è del tutto peculiare, ha conosciuto – sebbene con forme assai diverse da quelle odierne – un uso politico della paura possiamo dire fin dalla sua fondazione. La strategia della tensione ha poi rappresentato un picco di quello che sarebbe stato però un andamento crescente in tutto il corso degli anni Settanta e poi ancora con le stragi di mafia di inizio Novanta. La storia della strategia della tensione può, oggi, parlare apertamente dell'uso che la politica ha volutamente fatto della paura, del terrore¹⁸.

Gli anni duemila sono stati inaugurati dall'evento che ha finito per rappresentare il simbolo di un'intera epoca nuova che inevitabilmente si è aperta. L'11 settembre 2001 ha aperto la stagione del terrorismo internazionale che ha preso di mira, per la prima volta, l'Occidente in occidente. La risposta alla paura scatenata da questa messa in discussione dei propri valori, primo tra tutti la sicurezza, è stato anche in questo caso un emergenziale ricorso all'eccezione allo Stato di Diritto¹⁹.

L'uso pubblico della paura porta all'emergenza, alla vendetta, alla messa in discussione delle garanzie e dei diritti tutelati dagli ordinamenti costituzionali dei Paesi democratici²⁰. La paura, sentimento ancestrale e

¹⁷ L. Ferrajoli, *Democrazia e paura*, in *La democrazia in nove lezioni*, a cura di M. Bovero e V. Pazè, Roma-Bari, Laterza, 2010, pp. 115-135.

¹⁸ M. Dondi, *L'eco del boato. Storia della strategia della tensione 1965-1974*, Roma-Bari, Laterza, 2015.

¹⁹ Questa reazione emergenziale la si può cogliere nel modo più profondo leggendo il dibattito, tra favorevoli e contrari all'introduzione del c.d. *Diritto penale del nemico*. Sulle differenti reazioni statunitensi ed europee, sia in seno all'opinione pubblica che nelle politiche governative, dopo l'11 settembre 2001, si veda M. Donini, *Il terrorista-straniero come nemico e le contraddizioni di una giurisdizione penale in lotta*, in «Quaderni Fiorentini. Per una storia del pensiero giuridico moderno», 38, 2009, pp. 1699-1724.

²⁰ Sui fondamenti dello Stato di Diritto si rimanda alle opere di L. Ferrajoli, *Diritto e Ragione. Teoria del garantismo penale*, Roma-Bari, Laterza, 1989; Id., *Principia Iuris*.

ineliminabile nell'uomo, assurta a strumento politico, fa piombare la storia della Civiltà Occidentale al momento pre-moderno facendo tornare in auge modalità di risoluzione delle controversie e di convivenza basate sull'eliminazione, morale e fisica, dell'altro da sé. L'uso politico della Paura pone al primo posto "l'istanza inderogabile della pubblica opinione", come scriveva Floriana Colao riferendosi alla richiesta di re-introduzione della pena di morte in un'Italia appena fuori dal fascismo, ma alle prese con la paura di orchi protagonisti di fatti di cronaca che avevano visto la morte brutale di alcuni bambini²¹.

Tanti gli interrogativi cui ci mette di fronte la paura in un contesto pubblico. Tante le conseguenze politiche che il suo uso strumentale può produrre²². Lo spazio per riflettere su questi temi è notevolmente ampio, probabilmente inesauribili le istanze e i punti di vista. Non più differibile appare la necessità di porre mano, responsabilmente, a questo uso indiscriminato di un sentimento tanto naturale quanto pericoloso per l'individuo.

Sebbene l'odierna scena politica e storiografica abbia colto l'importanza di tornare a problematizzare il tema della paura alla luce degli accadimenti politici e sociali contemporanei, la riflessione appare centrale già a partire dal Novecento. Le indagini non si limitavano a prendere in considerazione la paura quale esperienza individuale innata, proprie del contesto storico-culturale della nascita della psicanalisi, ma anche della paura come esperienza collettiva. Le analisi retrospettive aiutano a comprendere come tali meccanismi di proiezione di stati emotivi fossero presenti già in età moderna. L'antagonismo tra ragione e passione che i filosofi dell'età moderna avevano messo in luce non è, sottolinea a esempio Bodei, l'esito naturale del divenire storico bensì il risultato dell'isolamento dei singoli ai margini delle comunità. Le istituzioni, di fronte a tale fenomeno, invece di recuperare la dimensione collettiva, partecipano dell'isolamento. Il tema della paura collettiva è ancora oggi al centro della riflessione, e la complessità del tema permette l'indagine da

Teoria del diritto e della democrazia, vv. 1 (Teoria del Diritto) e 2 (Teoria della Democrazia), Roma-Bari, Laterza, 2007.

²¹ F. Colao, *La morte in Italia dalla giustizia di transizione alla crisi degli anni Settanta*. In memoria di Mario Da Passano e di Mario Sbriccoli, a dieci anni dalla morte, in «Rivista di Storia del Diritto Italiano», LXXXVIII, 2015, pp. 5-37.

²² Z. Bauman, *La solitudine del cittadino globale*, Milano, Feltrinelli, 2000; U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci, 2000; R. Castel, *L'insicurezza sociale. Che significa essere protetti?*, Torino, Einaudi, 2004.

molteplici punti di vista; si pensi che il fondamentale testo di Delumeau è stato recentemente riedito da *Il Saggiatore*, proprio perché quella valutazione della fine degli anni Settanta risulta ancora oggi più attuale che mai. Di fronte all'esigenza di rimettere in discussione il tema dei valori occidentali, esito naturale della risposta europea alle migrazioni e alla presunta importanza dei confini, il dibattito pubblico ha ritenuto imprescindibile la riflessione sull'uso politico dei sentimenti in generale e della paura in particolare.

Il volume risponde all'esigenza di dare un nuovo contributo alla riflessione così prolifica e attenta degli ultimi anni sul tema della paura, concentrandosi sui volti e sui linguaggi che l'espressione di questa ha assunto nei secoli, presentandosi come un cantiere in costruzione, che poggia sulla storiografia passata e presenta delle ulteriori riflessioni.

Michaela Valente e Fabiana Ambrosi aprono il volume focalizzando l'attenzione su due delle figure più iconiche della stigmatizzazione della prima età moderna, l'eretico e la strega. Nella prima metà del Cinquecento la frattura della cristianità operata dalla Riforma protestante aveva di fatto mutato non solo la fisionomia della Chiesa, ma tutto il sistema di valori etico-religiosi, oltre alle fattezze politiche derivanti dall'adesione o meno degli Stati alla Riforma stessa. Nel contesto di questo sconvolgimento politico, sociale e culturale è mostrato come processi di stigmatizzazione si fossero attivati a tutti i livelli. Da una parte quello del potere ecclesiastico – che coincideva col potere politico – contro i dissidenti italiani, costretti alla fuga e all'esilio verso terre più tolleranti; dall'altra quello degli abitanti delle comunità, vittime delle pressioni psicologiche e sociali delle instabilità economiche e politiche che proiettavano sulla strega le frustrazioni del quotidiano. Sebbene focalizzando l'attenzione alle estremità cronologiche dell'epoca moderna e di quella contemporanea, Marco Albertoni e Carolina Antonucci inquadrano la dinamica della stigmatizzazione in rapporto al diritto e al linguaggio mediatico proprio dei tempi. Marco Albertoni esplora nel suo saggio la dinamica dell'erezione di pilastri costruiti appositamente con l'intenzione di infamare non solo il singolo, ma la memoria dei discendenti. Un esempio specifico di *damnatio memoriae*, propria di ogni epoca, declinata però nel XVII secolo in senso inverso: la stigmatizzazione eterna e non più l'oblio doveva fungere da monito contro le trasgressioni, mediante l'incisione delle colpe del reo sulla pubblica

colonna. Carolina Antonucci focalizza invece l'attenzione sul musulmano radicalizzato nell'odierno contesto italiano, una figura dipinta quale fonte di imminenti pericoli e intorno alla quale si intrecciano e rianimano delle paure a lungo presenti nella storia d'Occidente: la paura di una "fede diversa", quella del rischio di destabilizzazione dell'ordine politico e quella, ben radicata, dello straniero. Un nemico contemporaneo, quindi, reso tale anche e soprattutto da una narrazione mediatica che non si limita all'informazione ma biasima e condanna, determinando una ricezione peculiare e distorta. La prima conseguenza politica di questa semplificazione mediatica risiede nella messa in discussione dei principi di garanzia posti a fondamento dello Stato di Diritto.

Maria Chiara Cantelmo analizza il caso specifico del turco come altro rispetto all'Europa cristiana e occidentale nella prima età moderna. La riflessione concerne la dicotomia fondamentale tra identità ed alterità, e la costruzione di sé a partire dall'altro. Un processo di costruzione identitaria che nell'identificazione dell'altro, in questo caso, del Turco, rinchiude la paura del diverso e del pericolo. L'esame dell'uso specifico del linguaggio e del potere della narrazione consentono di tracciare l'origine della «turcofobia europea» in grado di far pervenire un'immagine stereotipata del turco sino ad oggi.

La paura sociale, collettiva e dunque politica viene inquadrata nel contesto fondamentale della Francia tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento. Alessandro Guerra osserva come la paura fu uno dei sentimenti che mossero prima la Rivoluzione e che poi si diressero verso quella. Subito dopo la presa della Bastiglia vi fu una «politicizzazione della paura» che divenne la base dell'organizzazione dell'identificazione sociale di chi credette nella Rivoluzione. Il rivoluzionario stesso finì per esserne vittima però, perché la Rivoluzione con il turbinio di emozioni e contraddizioni portò la Francia verso l'incertezza, e la paura divenne movente della deriva securitaria degli Stati: di fronte al caos e ai pericoli è necessario creare un motivo di coesione interna. Ida Xoxa analizza il primo utilizzo della nozione di "terrorista" all'interno della narrazione termidoriana, la quale, nel tentativo di sublimare il suo stesso passato recentissimo, s'impegna nella costruzione di una memoria del Terrore in cui la rimozione del carattere politico del governo rivoluzionario riduceva quest'ultimo a mero strumento di violenza e di paura. Una narrazione, questa, che nell'evoluzione direttoriale completa la liquidazione non solo

del proprio passato, ma anche di quell'orizzonte partecipativo intriso di istanze democratiche che la Rivoluzione aveva, nonostante tutto, generato. Andrea Marchili osserva poi come in seguito all'esperienza rivoluzionaria, il liberalismo ottocentesco abbia risposto a un egualitarismo democratico più formale che sostanziale con la marginalizzazione dei barbari, della massa indifferenziata che non si identificava con la borghesia. L'emergente società fondata sul principio dell'eguaglianza aveva infranto, quindi, quella stessa promessa di emancipazione su cui fondava la propria legittimità, non riuscendo a integrare soggetti marginali e classi emergenti, dando vita al governo della paura delle masse, delle classi pericolose, della povertà e della criminalità.

Utilizzando le "pitture nere" di Goya, tra cui il noto quadro divenuto motto *Il sonno della ragione*, Tito Marci si occupa ancora della paura della folla. La massa rivoluzionaria, simbolo ed emblema di un potere distruttivo, di uno *status quo* da cancellare più che da modificare, è protagonista delle immagini che rappresentano quei timori sociali che avrebbero turbato l'intera modernità. L'arte introietta e proietta ossessioni e sensazioni comuni, e Goya esorcizza le paure esprimendo su tela quello che l'illuminismo aveva messo in disparte, quel sonno della ragione che altro non è se non la mente dell'uomo naturalmente abitata dalle passioni e dai fantasmi, l'incubo dell'uomo illuminista.

Fabiana Ambrosi, Carolina Antonucci, Ida Xoxa

Un particolare ringraziamento va al Prof. Alessandro Guerra, senza il quale questo lavoro non sarebbe stato realizzato.

1. *Fuggire la burrasca.* Inquietudini e paure nell'Europa della prima età moderna

Michaela Valente

tutti coloro che, per non saper sopportare l'assillo della paura, si sono impiccati, annegati o precipitati, ci hanno ben insegnato che essa è ancor più fastidiosa e insopportabile della morte.

Così, con il consueto, geniale modo, Montaigne, nei suoi *Essais*, presenta alcune conseguenze drammatiche della paura, la 'strana 'passione'¹. Paure spontanee e paure riflesse scandiscono la vita delle popolazioni europee in età moderna, facendo loro assistere con preoccupazione e sgomento, più che con entusiasmo e speranza, ai cambiamenti epocali dalla scoperta del Nuovo Mondo alla frattura del cristianesimo e all'incombere dell'infedele per citarne soltanto alcuni. Alla paura, sentimento diffuso, si deve dare un volto, quello di un nemico, di una minaccia incessante, processo che sfocia nell'individuazione di un capro espiatorio che sia l'infedele, l'eretico o la strega. Grazie alla stampa, la pressante circolazione delle notizie aumenta ancor di più l'angoscia per l'incalzare degli eventi, con il sostegno della potente rete di sobillatori e artefici della pedagogia della paura che sono messi in campo dalla Chiesa². La paura è destata non solo dal quadro umano, poiché nelle sue diverse forme, la natura riserva sempre fenomeni terrificanti e devastanti, come la piccola glaciazione che l'Europa soffrì, provocando disastri economici in più aree, terremoti, fenomeni che vengono attribuiti all'azione soprannaturale e demoniaca in particolare, narrati in

¹ M. Montaigne, *Saggi*, capitolo XVIII, a cura di F. Garavini, Milano, Adelphi, 1996, pp. 95-98.

² *Ordering Emotions in Europe, 1100–1800*, ed. by S. Broomhall, Leiden, Brill, 2015; B.H. Rosenwein, *Generazioni di sentimenti. Una storia delle emozioni, 600-1700*, Roma, Viella, 2016; *Early Modern Emotions. An Introduction*, by S. Broomhall, London, New York, Routledge, 2017.

tante opere, come da Pierre Boaistuau nelle sue *Histoires prodigieuses*³. Satana e il suo esercito di streghe e demoni si muovono in lungo e largo per l'Europa, nel Nuovo Mondo e nelle terre lontane, pronti a indurre in tentazione e ad affliggere l'umanità con prove terribili⁴.

Terrificanti eventi naturali e umani vengono letti come segnali apocalittici e così le ansie escatologiche dell'approssimarsi della fine del mondo che non sono state esaurite dal passaggio di secolo, permangono e trovano nei tanti predicatori che infiammano le piazze efficaci casse di risonanza⁵. Come se la situazione europea non fosse già generosa di ansie e paure, giungono i racconti dalle terre appena scoperte, dove popolazioni vivono senza conoscere Dio e dove imperversano mostri spaventosi e creature incredibili: per evitare questi incontri pericolosi, ci si affida alle mappe che danno notizie⁶.

In questo quadro, emerge la Riforma, che introduce la paura dell'eresia e degli eretici di pari passo con la paura della persecuzione e dei persecutori. Paure che non si attenuano con l'esaltazione del martirio, con l'elogio della sopportazione e con l'appello a difendere il fortalizio assediato, per riprendere la bella metafora di Alfonso Spina⁷. Così, in un gioco di specchi, i trattati inquisitoriali si riflettono nei martirologi di Foxe e Crespin e si rimbalzano le accuse reciproche di aver tradito Gesù e di aver scelto Satana⁸.

³ P. Boaistuau, *Histoires prodigieuses (édition de 1561)*. Edition critique, par S. Bamforth et J. Céard, Genève, Droz, 2010. Si vedano inoltre W. Behringer, *Climatic Change and Witch-hunting: the Impact of the Little Ice Age on Mentalities*, «Climatic Change», 39, 1999, pp. 335-351; P. Blom, *Il primo inverno. La piccolo era glaciale e l'inizio della modernità europea (1570-1700)*, Venezia, Marsilio, 2018.

⁴ Si veda *Emotions in the History of Witchcraft*, ed. by L. Kounine and M. Ostling, Basingstoke, Palgrave, 2016.

⁵ J. Delumeau, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII)*, Milano, 1979. Sul classico libro di Delumeau, rimando alle riflessioni di G. Cuchet, *Jean Delumeau, historien de la peur et du péché: Historiographie, religion et société dans le dernier tiers du 20^e siècle*, «Vingtième Siècle. Revue d'histoire», 107, 2010, pp. 145-155.

⁶ Si vedano *The Ashgate research companion to monsters and the monstrous*, ed. by A. S. Mittman, Farnham, Ashgate, 2012 e S. Davies, *Renaissance Ethnography and the Invention of the Human: New Worlds, Maps, and Monsters*, Cambridge, Cambridge University Press, 2016.

⁷ A. Prosperi, *L'Inquisizione romana. Studi e ricerche*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 2003.

⁸ F. Lestringant, *Lumière des martyrs: essai sur le martyre au siècle des réformes*, Paris, Champion, 2004.

Il pericolo incombe da ogni parte, non più solo da minacciosi eserciti: e i rimedi? Resistono ancora quelli tradizionali, l'intercessione dei santi e la preghiera, che resta la soluzione più praticata, anche se spesso se ne mette in discussione l'efficacia. Nelle Scritture diverse sono le figure che possono offrire un modello di comportamento per affrontare le tribolazioni, soprattutto quella di Giobbe si presta all'analisi e diventa modello di pazienza e sopportazione delle prove. La vita è un mare di prove, come insegnano le Scritture, e spetta al buon cristiano affrontarle, sapendo che ognuna è misurata affinché possa essere sopportata e superata⁹. Ciononostante la paura non trova in questo un efficace argine.

In questo turbinio di eventi, sebbene non avvertano ancora la necessità di legittimare le loro decisioni perché la fonte del loro potere non è messa mai in discussione, le istituzioni adottano spesso il lessico della paura per incoraggiare la popolazione a individuare il nemico, lasciando intravedere tragici scenari qualora esso non fosse stato sconfitto. La paura mostra così la capacità di unire, di stabilire solidarietà e alleanze contro un nemico comune¹⁰. Chiesa e Stato hanno l'esigenza di accentrare il potere, *un roy, une loy, une foy*, e così il dissenso religioso non può essere tollerato: si rende prima difficile e poi impossibile la convivenza tra fedi e confessioni diverse, decisione che implica l'esilio e la fuga per chi non accetta la conversione religiosa o la nuova realtà politica¹¹. Dall'esodo dei dotti dalla Costantinopoli conquistata dagli ottomani nel 1453 all'espulsione dei *moriscos* da parte di Filippo IV, l'Europa è attraversata da flussi di persone in fuga, animate dalla paura¹². Recentemente uno storico di vaglia come Nicholas Terpstra ha richiamato l'attenzione sul fatto che le grandi migrazioni nascono in età

⁹ E. Castagnini, *Porto sicuro de tribolati, flagello de persecutori, et terrore de mondanamente prosperati*, In Rauenna, appresso Cesare Cauazza, 1584.

¹⁰ Si veda pure per un quadro più ampio l'introduzione a *Fear in Early Modern Society*, ed. by W. Naphy and P. Roberts, Manchester, Manchester University Press, 1997, p. 3.

¹¹ *Origini dello Stato. Processi di formazione statale in Italia fra medioevo ed età moderna*, a cura di G. Chittolini, Bologna, il Mulino, 1994 e *Lo Stato del Rinascimento in Italia*, a cura di A. Gamberini e I. Lazzarini, Roma, Viella, 2014.

¹² Rimando anche per la bibliografia a *Chemins de l'exil, havres de paix. Migrations d'hommes et d'idées au XVI^e siècle*, sous la direction de J. Balsamo et C. Lastraioli, Paris, Honoré Champion, 2010 e *Exile and religious identity, 1500-1800*, ed. by J. Spohnholz and G. K. Waite, London, Pickering & Chatto, 2014.

moderna e ha per questo proposto una storia alternativa della Riforma per tenere nella giusta considerazione il fenomeno¹³.

Nella penisola italiana, dove dal 1494 ci sono continui teatri di guerra politica, si assiste al fenomeno dell'esilio politico, una volta che la propria parte è stata sconfitta: così si fugge da Napoli, da Firenze dopo i vani tentativi repubblicani antimedicei, e da Genova, solo per citare alcuni casi¹⁴. Non solo la lealtà politica, ma anche l'ortodossia religiosa regola e compromette la possibilità di restare nel proprio Stato. L'inquisizione romana, con la riorganizzazione del 1542, comincia a perseguire gli eretici, dopo che il tribunale spagnolo ha già impresso una svolta nella società spagnola con la persecuzione. Entrambi i tribunali saranno poi raffigurati come sedi giudiziarie diaboliche in un crescendo propagandistico¹⁵. Dalla penisola italiana, culla dell'umanesimo, del razionalismo aristotelico, rifugio di un mistico come Juan de Valdés, si comincia a fuggire. Trattandosi di una fuga che riguarda anche i dotti, abbiamo delle interessanti testimonianze delle rocambolesche avventure e dei tormenti di questi esuli che Delio Cantimori definì eretici di ogni Chiesa¹⁶.

Di molti di questi dissidenti religiosi si ignorano i percorsi e gli incontri che li avvicinarono alle dottrine riformate e si procede per congetture o attraverso le denunce e i documenti processuali, mentre qualcosa di più si può ricostruire lavorando sulla loro corrispondenza superstite¹⁷.

¹³ N. Terpstra, *Religious Refugees in the Early Modern World. An Alternative History of the Reformation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2015. Si vedano anche J. Nelson Novoa, *Being the Nação in the Eternal City: new christian lives in Sixteenth century Rome*, Peterborough, Baywolf, 2014 e B. Pomara Saverino, *Rifugiati: i moriscos e l'Italia*, Firenze, Firenze University Press, 2017. Vedi pure R.M. Cacheda Barreiro-J. Nelson Novoa, *Seeing the Turk after Lepanto: visions of the Ottomans and Islam in Spain and Italy*, «Journal of Iberian and Latin American Studies», 24, 2018, pp. 1-6.

¹⁴ P. Simoncelli, *Fuoriuscittismo repubblicano fiorentino*, Milano, Franco Angeli, 2006; C. Taviani, *Superba discordia. Guerra, rivolta e pacificazione nella Genova di primo Cinquecento*, Roma, Viella, 2008 e *Libertà e dominio. Il sistema politico genovese: le relazioni esterne e il controllo del territorio*, a cura di M. Schnettger e C. Taviani, Roma, Viella, 2011.

¹⁵ M. Valente, *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo (XVI-XVIII secolo)*, Torino, Claudiana, 2009.

¹⁶ D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento*, Firenze, 1939. Si vedano pure D. Caccamo, *Eretici italiani in Moravia, Polonia, Transilvania (1558-1611)*, Firenze, Le Lettere, 1999; A. Rotondò, *Studi di storia ereticale del Cinquecento*, Firenze, Olschki, 2008 e S. Seidel Menchi-S. Luzzi, *L'Italia della Riforma, l'Italia senza Riforma*, in *Cristiani d'Italia*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, 2011.

¹⁷ Sempre ricche di documenti e di spunti sono le due corrispondenze di *Bullingers Korre-*

Alcune testimonianze evocano i sentimenti e le emozioni vissute dai protagonisti: pur consapevoli delle manipolazioni volontarie e non, dell'intento talvolta propagandistico, talvolta autoassolutorio, questi documenti consentono di mettersi sulle tracce e di delineare, con cautela, una valutazione dell'incidere dell'aspetto psicologico, senza sopravvalutarlo, ma considerandolo anche come strumento retorico.

La svolta della riorganizzazione del Sant'Uffizio romana provoca la convocazione di Bernardino Ochino, generale dei cappuccini, uno dei più ammirati ed efficaci predicatori: compreso il pericolo, prende la via dell'esilio¹⁸. Appena è al sicuro, Ochino indirizza una serie di lettere per spiegare la sua decisione: sebbene siano pensate anche a fini propagandistici, si può avvertire la condizione di paura nella quale matura la scelta dell'esilio. Nella drammatica lettera a Vittoria Colonna, con toni crescenti di dubbio, Ochino presenta il bivio al quale si troverebbe di fronte al tribunale: «rinegar Christo o ammazzarmi»¹⁹. Che sia artificio retorico di un brillante predicatore ben consapevole delle corde su cui far leva o espressione sincera, non è compito nostro valutare, mentre è d'obbligo considerare la conseguenza sui lettori che sarebbero rimasti colpiti dalla presentazione efficace. Da Morbegno, scrive una lettera al vescovo di Verona, Giberti, per giustificare la sua fuga:

io ho fatto un passo sì aspro che la difficoltà che ci ho avuto mi fa pensare che sia stato Dio che mi ha fatto pigliare questo partito, massime che andando in Roma non haverei potuto più predicare, o pre-

spondenz mit den Graubundern: Januar 1533- Juni 1575, hrsg. von T. Schiess, 3 voll., Basel, A. Geering, 1904-1906; *Die Amerbachkorrespondenz, 1481-1562*, bearbeitet und herausgegeben von Alfred Hartmann, 10 voll., Basel, Verlag der Universitätsbibliothek, 1942-2010 e M. Taplin, *The Italian Reformers and the Zurich Church, c.1540-1620*, Aldershot, 2003.

¹⁸ Su Ochino, rimando a M. Gotor, *sub voce*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 79, Roma, 2013, a G. Fragnito, *Gli spirituali e la fuga di Bernardino Ochino*, «Rivista Storica Italiana», 84, 1972, pp. 777-813; M. Firpo, *Boni Christiani merito vocantur haeretici: Bernardino Ochino e la tolleranza*, in *La formazione storica della alterità. Studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, a cura di H. Méchoulan, R.H. Popkin, G. Ricuperati e L. Simonutti, 3 voll., Firenze, Olschki, 2001, pp. 161-244 e M. Camaioni, *Riforma cappuccina e riforma urbana. Esiti politici della predicazione di Bernardino Ochino*, «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», LXVII, 2013, pp. 55-98. Si veda inoltre M. Firpo, *La presa di potere dell'Inquisizione romana, 1550-1553*, Roma-Bari, Laterza, 2014.

¹⁹ Lettera da Firenze, 22 agosto 1542, pubblicata in B. Ochini, *I «Dialogi sette» e altri scritti del tempo della fuga*, a cura di U. Rozzo, Torino, Claudiana, 1985, p. 123.

dicare Christo in maschera (...) mi bisognava o negar Christo et perseguitarlo o metterci la vita²⁰.

Purtroppo per Ochino la fuga dall'Italia non mette fine alle sue peregrinazioni e perseguitato anche dai riformati, continua ad avere la paura come fedele compagna fino alla morte nel 1564. Resiste però fedele alla sua natura e non si piega. Fuggitivi si avventurano alla ricerca di pace e di possibilità di confronto, ma ci sono anche coloro che restano. Alcuni riescono a barcamenarsi e a non finire nella rete, mentre altri non hanno la medesima sorte. È l'illuminante caso di Francesco Spiera, convertitosi, poi scoperto e quindi tornato alla chiesa di Roma. La disperazione di aver rinnegato la vera fede lo strazia e poi l'uccide: il suo fantasma gira per l'Europa come monito a non tradire la coscienza²¹. Nel *Pasquino in estasi* Curione comprende e denuncia l'ignavia di chi, per paura dell'inquisizione, continua a predicare, minacciando la sentenza divina inappellabile contro chi sedeva su due sgabelli, mentre «Cristo ricerca sincerità e purezza ne'suoi, e lascia il fuco e le apparenze di fuori a i lupi e a le arpie»²². Fiorisce la severa condanna di coloro che non si espongono al martirio con le esortazioni, come quella di Giulio da Milano nel 1549, che ricorda i tormenti di chi, come Spiera, si piega; un appello a non nascondersi che si ripete con il *Libretto consolatorio a li perseguitati*, traduzione del libello di Urbano Regio nel 1545. E poi, quasi in un crescendo, nel 1551 Ludovico Domenichi pubblica i *Nicodemiana* di Calvino per condannare coloro che nascondono le proprie idee e a poco serve che Vermigli si sia speso per difendere l'ipotesi della fuga per evitare la morte²³. La paura deve essere bandita e lasciare spazio al coraggio di affrontare persino il martirio per la gloria di Dio: ormai, nella penisola italiana e non solo, molti sono i casi di condanne ed esecuzioni di eretici,

²⁰ Lettera al Vescovo di Verona, ivi, pp. 124-125.

²¹ Sul caso Spiera, si veda A. Overell, *The Exploitation of Francesco Spiera*, in «Sixteenth Century Journal», 26(1996), pp. 619- S. Cavazza, *Una vicenda europea: Vergerio e il caso Spiera, 1548-49*, in *Per Adriano Prosperi*, vol. 1, *La fede degli italiani*, a cura di G. Dall'Olio, A. Malena, P. Scaramella, Pisa, Edizioni della Normale, 2011, pp. 41-51.

²² C. S. Curione, *Pasquillus extaticus e Pasquino in estasi*. Edizione storico-critica commentata, a cura di G. Cordibella e S. Prandi, Firenze, Olschki, 2018, p. 235.

²³ S. Peyronel, *Propaganda evangelica e protestante in Italia (1520 c.-1570)*, in *La Réforme en France et en Italie*, a cura di P. Benedict, S. Seidel Menchi, A. Tallon, Roma, École française, 2007, pp. 53-68. Vedi pure A. Prosperi, *L'eresia del Libro Grande. Storia di Giorgio Siculo e della sua setta*, Milano, Feltrinelli, 2000, p. 108.

come quella di Fanino Fanini, e la minaccia della morte ha assunto una concretezza insuperabile²⁴. L'Anticristo imperversa nella penisola italiana e dopo il rogo ginevrino di Michele Serveto, non pochi lamentano che Satana operi anche altrove, in primo luogo a Ginevra, prima considerata porto sicuro e meta ideale per il libero confronto teologico²⁵.

Un'altra testimonianza della difficoltà, oltre che dei rischi concreti, dell'adesione alle dottrine riformate si legge nella sorpresa espressa per la fuga di Jacopo Aconcio e di Francesco Betti da Ludovico Tridapolo, informatore del duca di Mantova: così gli scriveva in un dispaccio del 19 giugno del 1557, sottolineando come il conte di Landriano, presso cui lavorava Aconcio, fosse stupito e ignaro delle ragioni dell'allontanamento²⁶. Re-Restavano avvolte nel mistero e oscure le cause di questa clamorosa fuga dall'Italia, ma sarebbero state rivelate in una lettera del 27 giugno per Venezia: «Messer Giacomo Concio, segretario di Mons. Ill.mo di Trento, che haveva la cura delle cifre, si è fuggito per andare ad abitare a Zurigo come Luterano». Lo stupore pone in luce come Aconcio avesse vissuto nicodemiticamente negli anni italiani. Nel presentare Betti e Aconcio a Bullinger, Celio Secondo Curione, in una lettera²⁷, ricorda di aver conosciuto i due l'anno precedente la fuga, e di aver raccolto le loro volontà di abbandonare la posizione nicodemitica, e quindi prendere la via dell'esilio, unico modo per poter professare apertamente la propria fede²⁸.

Esule *religionis causae* dunque Francesco Betti, del quale purtroppo poco sappiamo a causa della quasi totale mancanza di documenti che lo riguardano, è però prodigo di dettagli nel descrivere il travaglio interiore che lo convince a lasciare la Chiesa di Roma. Betti è forse uno

²⁴ L. Felici, *sub voce*, in DBI. Si veda M. Albertoni, *L'eredità di Fanino Fanini. Integrazioni e nuovi argomenti su eresia e inquisizione a Faenza*, in «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», LIII, 2017, pp. 269-293.

²⁵ Vedi L. Felici, *Giovanni Calvino e l'Italia*, Torino, Claudiana, 2010.

²⁶ Rimando anche per i rinvii bibliografici al mio Aconcio, in *Fratelli d'Italia*, a cura di M. Biagioni, L. Felici e M. Duni, Torino, Claudiana, 2011, pp. 9-17 e a G. Caravale, *Gli Stratagemmi di Satana di Giacomo Aconcio nell'Europa del Seicento*, Pisa, Edizioni della Normale, 2015.

²⁷ La lettera di Curione è stata pubblicata per la prima volta da D. Cantimori, *Eretici italiani del Cinquecento e altri scritti*, a cura di A. Prosperi, Torino, Einaudi, 1992, p. 323, n. 2. Su Curione, vedi ora L. Biasiori, *L'eresia di un umanista. Celio Secondo Curione nell'Europa del Cinquecento*, Roma, Carocci, 2015.

²⁸ A. Overell, *Italian Reform and English Reformations*, Aldershot, Ashgate, 2008, *ad indicem*. Si veda inoltre, J.-J. Martin, *Nicodemismo*, in *Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, Pisa Edizioni della Normale, 2010, pp. 1115-16.

dei più consapevoli della scelta lacerante, sebbene queste considerazioni siano solo congetturali e dipendano dall'analisi di un'opera scritta a distanza dagli eventi, dove egli afferma di «havere prima ben considerato quello che io lasciava in Italia»²⁹. Soggiogato da paura e dai morsi della coscienza, dopo aver per «cinque o sei anni in quà, che ho tenuto per i suddetti rispetti celata la mia religione»³⁰, Betti racconta

quantunque non vi sapessi mai modo alcuno trovare da quietar pur un poco la coscienza mia, che da continoui e potenti stimoli mi sentiva agitare, e rimordere per diverse cose ch'io non poteva capire né intendere, né pur un poco conseguire. Ma mentre che non pur in così fatto travaglio io mi trovava, ma in acerba e profondissima doglia sommerso, per diversi affanni della casa mia, e segnatamente per essermi stato pochi giorni avanti ucciso nel modo che V. Ecc. sa, quello unico fratello ch'io haveva, e esserne io rimasto in gravissime e perigliose nemicitie. Ecco, o bontà e potenza infinita de la divina misericordia, che in un subito, se ben lungo sarebbe a raccontare il come, mi fu da Dio dato in gratia lume da conoscere, che infino a quel tempo, io era, in quanto à le cose de la religione, in foltissime tenebre d'ignoranza vissuto³¹.

Inoltre, confessa di aver poi procrastinato la messa in atto della decisione, allora presa, di abbandonare l'Italia:

chiaramente conobbi che senza essere ingrato à Dio, (...) io non poteva simulando una fede à la mia contraria, intervenire come prima ch'io l'havessi era solito à le messe, à le communioni, e à l'altre ceremonie ne la papistica chiesa ordinate e osservate (...) Ma in effetto ingenuamente confesso non haverlo saputo fare prima che hora perche districatomi d'un negotio, mi trovava (quasi senza avedermene) in un altro avviluppato³².

Per 5 o 6 anni dunque Betti aveva nascosto la sua vera fede, facendo puro atto di ossequio esteriore ai riti cattolici. La decisione dell'esilio scaturisce da un'attenta valutazione che non si limita alle questioni teologi-

²⁹ *Lettera di Francesco Betti gentilhuomo romano. All' Illustriss. e Excellentiss. S. Marchese di Pescara. Nella quale da conto a S. Ecc. de la cagione, che l'ha mosso a partirsi dal suo servigio, e uscir d'Italia. Stampata la seconda volta e dal medesimo autore riveduta e in molti luoghi emendata. Londra, G. Wolfio, 1589, p. 7.*

³⁰ Ivi, p. 44.

³¹ Ivi, p. 22.

³² Ivi, pp. 23-4.

che e di coscienza, perché Betti cita anche le sofferenze e i disagi materiali cui è andato incontro, abbandonando l'Italia, come la rinuncia al temperato clima d'Italia, a dover provvedere a «mal cambio di cibi, di Medici, di medicamenti, (...) di tutte quelle cose, de le quali gli huomini (com'io) sottoposti à continue infermità hanno bisogno», senza dimenticare che si è dovuto privare di «non men nobili e virtuosi che dolci e cari amici, che ne le più famose città d'Italia, e altrove io m'haveva acquistati»³³. Sofferte rinunce e laceranti sacrifici, continua il Betti, non potrebbero essere affrontati da chi senza adeguata riflessione si decidesse in extremis alla fuga: un tiepido nella fede o un epicureo, a suo avviso, non avrebbero potuto sostenere quelle privazioni, che potevano essere affrontate e superate solo da animi forti.

Si fugge per paura, ma si perseguita anche per paura: lo comprende Vergerio, prima vescovo di Capodistria e responsabile di importanti missioni diplomatiche. Dopo il suo esilio, è tra coloro che più vivamente combatte, mediante la scrittura, per svelare i tanti inganni della Chiesa di Roma così tenacemente attenta a difendere i suoi privilegi da aver dimenticato i suoi doveri pastorali. Nell'invettiva contro gli inquisitori, dopo averli accusati di adottare provvedimenti censori per impedire la libera circolazione delle idee, indica anche lo scopo di questa politica

e che tremate di paura, che la nostra Italia non venga tutta a chiarirsi d'essere stata da voi altri per lunghi tempi, in quello che all'eterna salute appartiene, abbarrata e assassinata, come etiandio il resto del Cristianesimo?³⁴.

Scavando a fondo, Vergerio scorge la paura anche negli inquisitori, loro temono il concilio dove «gli huomini da bene dovesser haver libertà di cantare la parte loro»³⁵, una paura che già Vergerio aveva inteso, sostenendo addirittura: «havete piu paura che di tutta la potentia del gran Turco»³⁶.

³³ Ivi, p. 8.

³⁴ *A gl'inquisitori che sono per l'Italia*. Del catalogo di libri eretici stampato in Roma nell'Anno presente ..., s.l., 1559, f. 27v.

³⁵ Ivi, 53v. Si veda pure *Pier Paolo Vergerio il Giovane, un polemista attraverso l'Europa del Cinquecento*. A cura di U. Rozzo, Udine, 2000.

³⁶ *Catalogo del Arcimboldo arcivescovo di Melano, ove egli condanna & diffama per heretici la maggior parte de figliuoli de Dio & membri della Chiesa di Christo, i quali ne loro scritti cercano la riformatione della chiesa Cristiana. Con una risposta fattagli in nome d'una parte di quei valenti uomini*. Nello anno 1554.

Una paura riflessa di persecutori e perseguitati, una paura che abbraccia e accompagna un'intera stagione, e non è più solo paura della morte del corpo, ma anche di quella dell'anima, come ammonisce il caso Spiera. Da oltralpe, però, non giunge solo il biasimo e la denuncia per chi non sfida il martirio, poiché l'eroismo degli eretici italiani è sottolineato da Conrad Gesner in una lettera del 1561, in cui si rivolge ai Sozzini, caduti nella rete inquisitoriale³⁷. Lo stesso Fausto scrive di far fronte alle molteplici difficoltà confidando nel sostegno divino che non lo aveva mai abbandonato: «sì come dio riguardando all'animo ch'io ho sempre havuto et alle comodità et grandezze che per cio ho sempre rifiutate, non m'ha infino a qui abandonato, così non m'abandonerà nell'avvenire»³⁸.

Un'altra fonte estremamente interessante, che richiede notevole cautela è la documentazione inquisitoriale, dove, nelle deposizioni di molti, la paura ha un suo spazio di espressione di un certo rilievo. Si trova incessante il ricorso al lessico della paura, la continua tensione tra la decisione di restare dissimulando e quella di fuggire «per causa del timore», come dichiara Carnesecchi, alla ricerca di sicurezza³⁹. Sono documenti che vanno esaminati con la necessaria prudenza e con le dovute attenzioni, ricordandone genesi e contesto nel quale nascono.

A distanza di anni, ormai in una posizione di privilegio anche se permanevano le incertezze e le ostilità, nella sua opera *De iure belli*, Alberico Gentili ricorda la durezza della condizione dell'esule, spogliato di beni e sicurezze, condizione da accettare come volere divino:

La guerra di difesa è giusta contro tutti. [...] Queste cose però non può mai farle un privato, al quale non resta che fuggire, secondo il volere di Cristo. È

³⁷ *Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini, 1561-1568*, a cura di V. Marchetti e G. Zucchini, Warszawa, 1982, pp. 106-109. Si vedano inoltre L. Szczucki, *Il processo di Fausto Sozzini a Siena, in La formazione storica della alterità: studi di storia della tolleranza nell'età moderna offerti a Antonio Rotondò*, 3 voll., Firenze, 2001, pp. 375-394 e il mio, *I Sozzini e l'Inquisizione*, in *Faustus Socinus and his heritage*, ed. by L. Szczucki, Krakow, Polska Akademia Umiejetnosci, 2005, pp. 29-51.

³⁸ Lettera di Fausto Sozzini a Camillo Sozzini da Siena, 9 maggio 1568, in *Aggiunte all'epistolario di Fausto Sozzini*, p. 102.

³⁹ *I processi inquisitoriali di Pietro Carnesecchi (1557-1567). Edizione critica*, a cura di M. Firpo - D. Marcatto, Città del Vaticano 1998-2000, 2, p. 497. Si veda L. Addante, *Eretici e libertini nel Cinquecento italiano*, Roma-Bari, Laterza, 2010 e S. Peyronel Rambaldi, *Una gentildonna irrequieta. Giulia Gonzaga fra reti familiari e relazioni eterodosse*, Roma, Viella, 2012.

duro essere spogliati della patria e delle fortune ma questo è il comando di Cristo. Questa legge, anche se è dura per l'uomo, deve essere conservata⁴⁰.

Ma la paura non è soltanto di chi fugge, dei dissidenti; essa è anche alimentata da chi si sente assediato dall'eresia e intende fare leva su questa paura per unire contro il nemico comune. In un resoconto che ben esprime la situazione dell'epoca, si ammonisce a considerare la rapida diffusione dell'eresia, facendone intravedere le conseguenze disastrose e soprattutto come appello a superare le infondate speranze di poter controllare il contagio:

Per che niuno deve immaginarsi che le fiamme di questo incendio si possano tenere chiuse e ristrette ne paesi di Brabantia, di Francia, et dell'Olanda del quale hormai non se sale scintille, ma fiamme e fuochi ardentissimi da ogni parte avampando con solamente hanno accesa l'Italia, ma etianodio la Francia, L'Inghilterra, l'Irlanda, la Scotia, l'Alemagna et quasi tutto l'universo⁴¹.

Si tratta di un appello a non deporre le armi che sarebbe stato accolto come dimostrano le guerre che si protrassero a lungo in Europa, almeno fino a Westfalia. In un'epoca di martiri ed eroi, si cercò di celare la paura diffusa, salvo farne un'arma per serrare i ranghi.

⁴⁰ A. Gentili, *Il diritto di guerra*, introd. di D. Quaglioni, app. crit. a cura di G. Marchetto e C. Zendri, Milano, Giuffrè, 2008, p. 75. Ringrazio Stefano Colavecchia per l'indicazione del brano e rimando al suo *Alberico Gentili e l'Europa. Storia ed eredità del pensiero di un esule italiano nella prima età moderna*, di prossima pubblicazione presso Eum.

⁴¹ Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticano, *Barberiniani latini*, 5182, ff. 493v-494r.

2. La strega nel villaggio. Risorse e minacce delle messaggere del diavolo

Fabiana Ambrosi

Ogni epoca storica è caratterizzata da sistemi di credenze prevalenti che vengono declinati, modellati, e utilizzati da chi detiene il potere, a fine prescrittivo e normativo. La manipolazione dei sentimenti privati in vista di finalità pubbliche è anch'essa propria di tutte le epoche, ed in tal senso il sentimento della paura è stato spesso fondamento di politiche di esclusione e marginalizzazione attraverso processi di colpevolizzazione¹. La dicotomia tra bene e male acquisisce valore sociale là dove viene declinata in contesti pubblici e diviene distinzione tra giusto e sbagliato, codice di comportamento e al contempo cartina al tornasole che svela gli avversari della collettività. Se la creazione di una dialettica tra la comunità e l'altro-dalla-comunità è strumento di controllo efficace tanto per la formazione quanto per il mantenimento dell'ordine interno della comunità stessa, non stupisce che l'azione conservatrice si prefigga come obiettivo la marginalizzazione dell'alterità².

In epoca moderna la stregoneria fu obiettivo polemico di teologi, giuristi, autorità ecclesiastiche e gente comune, proprio perché la figura della strega incarnava perfettamente i caratteri dell'altro, del diverso e,

¹ Cfr. J. Delumeau, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, Torino, Sei, 1994 (1^a ed. 1978), J. Berchtold, M. Porret, *La peur au XVIII^e siècle. Discours, représentations, pratiques*, Geneve, Droz, 1994; C. Robin, *Paura, La politica del dominio*, Milano, Università Bocconi, 2005; M.L. Lanzillo, *Paura. Strategie di governo di una strana passione*, in «Filosofia politica» 24, 2010, pp. 29-48.

² Cfr. P. Boucheron, C. Robin, *L'exercice de la peur. Usages politiques d'une émotion*, a cura di R. Payre, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 2015; S. Paone, *Lo sguardo che esclude. Segregazione e marginalizzazione nello spazio urbano*, Pisa, Plus, 2005.

soprattutto, del nocivo³. La caccia alle streghe che nei secoli centrali dell'età moderna si sviluppò in Europa si presenta così come l'effetto della politica della paura e della repressione di ciò che attentava la stabilità della comunità. È necessario tuttavia chiarire un aspetto fondamentale della psicologia popolare dell'Europa nell'età moderna: i concetti di *strega* e quello di *magia* non si possono considerare coestensivi; quest'ultimo era molto più ampio del primo, e non viziato da una visione esclusivamente negativa⁴. All'occorrenza infatti la magia poteva divenire espediente positivo, nel caso ad esempio in cui si avesse la possibilità di impiegarla, o di richiederne ad altri l'esercizio per curare, o ritrovare oggetti perduti o rubati.

Sappiamo oggi che la caccia alle streghe si sviluppò in maniera più significativa in quelle fasi storiche ed in quelle aree geografiche che videro una forte crescita della popolazione e un forte acuirsi delle disuguaglianze economiche⁵. Inoltre, sappiamo che le cacce più numerose vi furono nei centri politicamente più deboli, come ad esempio quei regni, ducati e principati autonomi dell'Impero il cui particolarismo giurisdizionale facilmente permetteva che il controllo del meccanismo complessivo della caccia sfuggisse di mano⁶. Nel processo di formazione dello stato moderno, l'accentramento burocratico e amministrativo corrispondeva ovviamente ad un maggiore e più capillare controllo del territorio. Là dove lo stato era più forte ed accentrato, più deboli furono le cacce alle streghe, si pensi ad esempio

³ R. Hutton, *The Witch. A History of Fear from Ancient Times to the Present*, London, Yale University Press, 2017; cfr. anche L. Parinetto, *Streghe e potere. Il capitale e la persecuzione dei diversi*, Rimini, Rusconi 1998.

⁴ Cfr. P. Zambelli, *L'ambigua natura della magia. Filosofi, streghe, riti nel Rinascimento*, Milano, Il saggiatore, 1991; ed anche M. Duni, *Magia, esorcismi e cultura popolare nel primo Cinquecento nei processi dell'Inquisizione modenese*, in *Per il Cinquecento religioso italiano. Clero cultura società*. Atti del convegno internazionale di studi Siena 27-30 giugno 2001, a cura di M. Sangalli, introd. di A. Prosperi, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 2003, pp. 501-512.

⁵ Cfr. W. Monter, *Geography of the Witch Hunts*, in *The Encyclopedia of Witchcraft. The Western Tradition*, a cura di R. M. Golden, Santa Barbara, ABC Clio, 2006, pp. 412-416.

⁶ Si veda L. Roper, *Oedipus and the Devil. Witchcraft, Sexuality and Religion in Early Modern Europe*, London-New York, Routledge, 1994; Ead., *Witch Craze. Terror and Fantasy in Baroque Germany*, New Heaven, Yale University Press, 2004; W. Behringer, *Witchcraft studies in Austria, Germany and Switzerland*, in *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, a cura di J. Berry, M. Hester, G. Roberts, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 64-95.

al caso del Portogallo, definito da Josè Pedro Paiva «un paese con le streghe ma senza cacce alle streghe»⁷.

Negli ultimi decenni lo studio della caccia alle streghe ha vissuto una *renaissance*; ad aprire questa nuova stagione, agli inizi degli anni Settanta, vi furono gli studi di Alan Macfarlane e Keith Thomas, esponenti di una storiografia funzionalista, caratterizzata cioè dall'azione composita e sinergica di studi storici, sociologici e antropologici⁸. I due studiosi si occuparono nello specifico di analizzare la realtà dei villaggi inglesi e del modo in cui gli abitanti tendessero a dare una spiegazione psicologica delle loro sfortune, in un contesto storico di grandi cambiamenti, dimostrando come la *humus* dell'intero processo fosse individuabile nei rapporti sociali basilari. Da un punto di vista storiografico la novità introdotta dagli studiosi fu rappresentata da una lettura dal basso della dinamica delle accuse; precedentemente infatti la letteratura, tanto storica quanto sociologica ed antropologica, aveva interpretato la caccia alle streghe come un prodotto della diffusione delle idee sulla stregoneria, favorita da una proliferazione di trattati colti sul tema, da quella *demonologia* cioè, che sistematizzava le credenze sui demoni all'interno di tradizioni dotte, e da cui risultava che le cacce che colpirono l'Europa dell'età moderna in maniera massiccia fossero l'esito di un'imposizione dall'alto⁹. Inoltre, la figura della strega, analizzata nel contesto delle rela-

⁷ J. P. Paiva, *Inquisizione e stregoneria in Portogallo nella prima età moderna*, in «Non lasciar vivere la malefica», cit., pp.115-126: 126; cfr. anche T. D. Walker, *Doctors, Folk Medicine and the Inquisition. The Repression of Magical Healing in Portugal during the Enlightenment*, Leiden-Boston, Brill, 2005.

⁸ Si vedano A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England. A regional and comparative study*, London, Routledge and Kegan Paul 1970 (2ª ed. Routledge 1999, con introduzione di J. Sharpe); K. Thomas, *La religione e il declino della magia*, Milano, Mondadori, 1985; Id., *The Relevance of Social Anthropology to the Historical Study of Witchcraft*, in *Witchcraft: Confessions and Accusations*, a cura di M. Douglas, London, Tavistock Publications Limited, 1977, pp. 47-80.

⁹ La stessa definizione di Demonologia come scienza dei demoni fu utilizzata per la prima volta dal sovrano Giacomo Stuart, che intervenne direttamente nel dibattito stregonesco dell'epoca con lo scritto *Daemonologie in Forme of a Dialogue, Divided into Three Bookes*, Edinburgh, printed by Robert Waldegrave, 1597, si veda la ristampa anastatica con traduzione italiana a cura di G. Silvani, Trento, Università degli Studi di Trento, 1997; cfr. poi H. R. Trevor-Roper, *La caccia alle streghe in Europa tra Cinquecento e Seicento*, in *Protestantesimo e trasformazione sociale*, Roma-Bari, Laterza 1994 (1ª ed. 1967); ed anche S. Clark, *Thinking with Demons. The Idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford, Oxford University Press, 1999.

zioni sociali, mette in luce come un elemento stigmatizzato potesse essere usato tanto per individuare la causa quanto la soluzione dei problemi della comunità; si faceva cioè ricorso alle credenze stregoniche per dare una spiegazione e un volto ai propri timori. Tuttavia, la psicologia dell'individuo moderno è caratterizzata da una maggiore complessità riguardo alla concezione della magia *lato sensu*, che come accennato, poteva avere ripercussioni positive sulla vita quotidiana; non si renderebbe giustizia alla storia se si considerassero tali credenze soltanto come un prodotto calato dall'alto. Il "modello della carità rifiutata" descritto da Macfarlane riguardo le cacce in Essex nella seconda metà del Cinquecento si applica infatti ad una situazione di crescita demografica in cui molti si ritrovarono in uno stato di indigenza tale da essere ridotti a chiedere l'elemosina. In tale contesto il senso di colpa dovuto all'inadempienza dei doveri di "vicino" che colpiva chi rifiutava la carità venne interpretato da Macfarlane come una delle cause primarie delle accuse per stregoneria. Non erano ancora state emanate le Poor Laws da parte di Elisabetta I, quei provvedimenti che prevedevano il divieto di chiedere l'elemosina accompagnato da un intervento della corona in favore dei più bisognosi, ma le condizioni erano tali per cui il numero dei soggetti in povertà aumentò tanto da creare una risposta psicologica di rifiuto, e molti mendicanti finirono per essere accusati di stregoneria¹⁰.

Per quanto tali studi, sebbene pionieristici ed in quanto tali eccezionalmente importanti, risultino oggi inevitabilmente parziali, offrono ancora la possibilità di recuperare il senso dell'importanza dell'interazione sociale come elemento politico.

Un punto di rottura considerevole nella storiografia sulla stregoneria e la caccia alle streghe è rappresentato dall'efficace sintesi di Brian Levack della metà degli anni Ottanta, nella quale il processo si dava come esito di molteplici fattori, ma comunque veniva descritto per lo più come fenomeno giudiziario¹¹. Robin Briggs, pur provenendo dall'ambiente

¹⁰ Cfr. P. Slack, *Poverty and Policy in Tudor and Stuart England*, London, Longman, 1988; Id., *The English Poor Laws 1531-1782*, London, MacMillan, 1990; ed anche il più recente P. Elmer, *Witchcraft, Witch-Hunting and Politics in Early Modern England*, Oxford, Oxford University Press, 2016, pp. 42-45.

¹¹ B. Levack, *La caccia alle streghe in Europa agli inizi dell'età moderna*, Roma-Bari, Laterza, 2008 (1^a ed. 1987); cfr. M. Duni, *Le streghe e gli storici, 1986-2006: bilancio e prospettive*, in

funzionalista anglosassone sposò da subito l'approccio multicausale di Levack, sottolineando che anzi, ogni qualsivoglia tentativo di spiegare la stregoneria europea come il prodotto di una sola causa, o al limite di una dominante su altre, avrebbe dovuto essere trattato con gran sospetto¹². Le testimonianze ai processi contro presunte streghe e stregoni ci consentono di osservare che a livello comunitario spesso mancavano esclusivamente le basi per un rapporto di buon vicinato. Briggs riporta un caso del 1593 in cui la domestica Mengeotte, trentaquattrenne nubile, venne accusata di stregoneria in seguito alla morte della figlia della famiglia che serviva, e molte delle testimonianze riportate fanno evincere un clima di sospetto generalizzato all'interno della comunità¹³. Il caso si inserisce nel contesto particolare del ducato di Lorena in cui, in seguito alla conquista francese, la comunità si trovò a dover lottare per mantenere vivi costumi ed abitudini. In una delle deposizioni d'accusa si legge di un episodio in cui Mengeotte offrì un piatto di cavolo stufato ad un altro inserviente, nel quale il testimone vide un oggetto grande quanto una noce e rosso come un gambero; questi lo segnalò all'inserviente, e Mengeotte pare esclamò ironicamente «Mangez, mangez, vous doutez bien de mourir». Un altro testimone dichiara invece di aver discusso con l'imputata un anno e mezzo prima su un campo, evento in seguito al quale la sua mucca perse il latte, che recuperò soltanto dopo averla nutrita con un cavolo rubato di nascosto dal campo di Mangeotte. Sono di natura psichico-metafisica i nessi causali che portano alle accuse o alle deposizioni in tribunale contro la causa del male che si verifica negli spazi sociali. Diffidenza, sospetto, o ancora necessità di trovare un colpevole a fatti che andavano dalla morte di qualcuno nella comunità, alla presunta precoce putrefazione dei beni alimentari. Benché sia molto complesso poter ricostruire il profilo psicologico di chi accusava, chi testimoniava, ed anche di chi si autodenunciava, non è ingenuo supporre che un meccanismo di strumentalizzazione della paura sociale fosse alla base. Le credenze stregonesche

«Non lasciar vivere la malefica». *Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV-XVI)*, a cura di D. Corsi e M. Duni, Firenze, Firenze University Press, 2008, pp. 1-18: 8.

¹² R. Briggs, *'Many reasons why': witchcraft and the problem of multiple explanation*, in *Witchcraft in Early Modern Europe: Studies in Culture and Belief*, a cura di J. Berry, M. Hester, G. Roberts, Cambridge University Press, Cambridge 1996, pp. 49-63: 51.

¹³ R. Briggs, *The Witches of Lorraine*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 263.

erano un elemento affatto marginale della vita degli uomini della prima età moderna, assieme a tali credenze gli individui possedevano però anche un espediente per assecondare paure e percezioni negative: lì dove il diritto andava incontro alle ansie generalizzate del popolo, le cacce avevano basi più solide per potersi affermare. Lo stesso concetto di strega era multiforme, incarnava un'idea collettiva che racchiudeva in sé una moltitudine di espressioni e manifestazioni, e che si componeva del sabba notturno, del volo, delle trasformazioni spesso bestiali, ma di cui il patto col diavolo rappresentava l'aspetto più significativo perché implicava il rifiuto di Dio, e cadendo nell'apostasia la stregoneria poteva essere affiancata all'eresia, ed essere perseguita legalmente. Fu, da un punto di vista giuridico, proprio la diabolizzazione delle eresie all'origine delle cause legali delle cacce¹⁴.

Particolarmente esemplificativo il contesto italiano, in cui nella primissima età moderna, a cavallo tra Quattrocento e Cinquecento, vi fu un notevole numero di roghi soprattutto nell'Italia settentrionale, si pensi ad esempio alle persecuzioni in Valcamonica¹⁵. A partire dal 1542 però, dopo la riorganizzazione del tribunale inquisitoriale ad opera del pontefice Paolo III fu molto più complesso perseguire streghe vere o presunte, in quanto tale organismo centrale iniziò a dare disposizioni precise in materia, e a limitare le libertà operative delle diocesi locali, confermando che ad una forza politica maggiore da parte dello stato corrispondeva una minore persecuzione delle streghe; nella penisola italica devastata dalle guerre e frammentata in piccoli autonomi stati, il Sant'Uffizio si impose quindi come entità centrale e sovrastatale¹⁶. Ma le ripercussioni psicologiche delle pressioni socio-economiche non vennero meno, anche perché il potere dell'Inquisizione era un potere repressivo e non preventivo, che andava cioè ad intervenire lì dove le norme erano già state violate. Non si deve inoltre dimenticare che le fonti disponibili per ricostruire la complessa storia della caccia alle streghe sono per la maggior parte

¹⁴ Cfr. *Le diable en procès. Démonologie et sorcellerie à la fin du Moyen Âge*, a cura di M. Ostorero e M. Anheim, «Medievales», vol.1, 2003, n. 44.

¹⁵ M. Prevideprato, *Tu hai renegà la fede. Stregoneria ed inquisizione in Valcamonica e nelle Prealpi lombarde dal XV al XVIII secolo*, Brescia, Vannini, 1992.

¹⁶ E. Brambilla, *La giustizia intollerante. Inquisizione e tribunali confessionali in Europa (secoli IV-XVIII)*, Roma, Carocci, 2006, p. 66.

fonti legali e processuali, sono cioè documenti scritti da chi interrogava e giudicava le presunte streghe. I documenti inquisitoriali dimostrano che il ricorso alla magia fosse per lo più perpetrato con l'obiettivo di raggiungere una ricompensa immediata, fattuale e pratica, piuttosto che per intervenire nelle sorti universali. Ancora, è necessario considerare che molte confessioni spesso nascondono il timore di ritorsioni peggiori, o banalmente il tentativo di salvare la propria vita, si pensi ad esempio alle dichiarazioni che sono anche delle ammissioni di colpa da parte della domestica Bellezze Ursini, scritte eccezionalmente di proprio pugno dopo essere stata accusata di stregoneria nel 1528 ed essere stata sottoposta a torture indicibili, a cui per propria scelta decise di non sopravvivere¹⁷. Il filtro diabolico era cioè indotto dall'alto, era politico. Valente ha mostrato come, nel caso specifico dell'Inquisizione romana, spesso «più che la volontà di estirpare pratiche ataviche e superstiziose, prevale la maggior parte delle volte un realismo volto a controllare la vita religiosa attraverso gli strumenti predisposti anche dal Concilio di Trento»¹⁸.

La svolta moderata dell'Inquisizione della seconda metà del Cinquecento in materia di stregoneria, affermata sulla base di studi di fondi archivistici inquisitoriali tanto periferici quanto centrali, rimane da un punto di vista delle politiche ecclesiastiche una questione valida ma aperta¹⁹. A esempio, il fatto che le misure più severe che giunsero dall'istituzione centrale ai tribunali locali finalizzati ad attenuare gli esiti dei processi, come evitare gli abusi e il ricorso alla tortura, non sembrano seguire parallelamente una logica di prudenza, evidente dal fatto che le pene rimangono discrezionali dei singoli tri-

¹⁷ P. Trifone, *La confessione di Bellezze Ursini "strega" nella campagna romana del Cinquecento*, in «Contributi di filologia dell'Italia moderna», n. 2, 1998, pp. 79-182; D. Corsi, *La supplica della "fatuciera" Bellezze Ursini (1528) in «Come l'orco della fiaba»*. Studi per Franco Cardini, a cura di M. Montesano, Firenze, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 2010, pp. 377-384, ora in *Diaboliche, maledette e disperate. (Le donne nei processi per stregoneria (secoli XIV-XVI)*, Firenze, Firenze University Press, 2013, pp. 135-143.

¹⁸ M. Valente, *Superstitione, heresia e ignorantia. Teoria e prassi inquisitoriale in alcuni casi di maleficia*, in *Prescritto e Proscritto. Religione e società nell'Italia moderna (secc. XVI-XIX)*, a cura di A. Cicerchia, G. Dall'Olio, M. Duni, Roma, Carocci, 2015, pp. 65-83:77.

¹⁹ Cfr. J. Tedeschi, *Il giudice e l'eretico. Studi sull'Inquisizione romana*, Milano, Vita e Pensiero, 1997 (1991); A. Prospero, *Tribunali della coscienza*, cit.

bunali, ha portato Romeo ad osservare che «più che precoce, dunque, la svolta moderata dell'Inquisizione sembra precaria»²⁰.

D'altra parte, particolarmente interessanti sono le ripercussioni che questo nuovo atteggiamento inquisitorio ha sulla *comunità civile*, specificamente sugli strati popolari di essa. Sembra infatti che al nuovo atteggiamento assunto dall'inquisizione romana abbia corrisposto una particolare reazione psicologica da parte del popolo, quella di una sorta di abbandono del territorio da parte delle istituzioni, anche grazie all'influenza delle prediche di quei vescovi e parrochiani che con gli inquisitori portavano avanti una dialettica di scontro in materia di competenze giurisdizionali. E questo non deve forse sorprendere molto; infatti, considerata in senso ampio, quella della Chiesa cattolica in pieno Cinquecento non è solo un'azione religiosa ma anche, e a volte soprattutto, politica. Non stupisce dunque che a un rammollimento dell'azione inquisitoria radicale abbia corrisposto un sentimento di abbandono *tout court* del suo gregge da parte dell'istituzione ecclesiastica. Romeo riporta a tal proposito il caso di Caterina Cappelletta di Reggio Emilia che, accusata di stregoneria, nel 1599 ricevette dall'inquisizione locale una pena tanto lieve, obbligo all'abiura e alla permanenza fuori casa per qualche ora, – ancora a confermare le politiche di stigmatizzazione – da scatenare il *furor populi*, da cui ne uscì lapidata ed uccisa²¹.

Merita infine una parentesi l'interpretazione della caccia alle streghe in età moderna in chiave femminista, ovvero la lettura delle cacce come tentativo di disciplinare, controllare e reprimere quel nemico rappresentato dalla donna. Uno dei contesti in cui lo studio della stregoneria e della caccia alle streghe poté svilupparsi e crescere in maniera massiccia fu rappresentato proprio dal Sessantotto e dai moti femministi a cavallo degli anni Sessanta e Settanta, e molti furono gli studi che esposero le cacce alle streghe dell'età moderna alla luce delle categorie di patriarcato e di misoginia. Le analisi antropologiche e sociologiche di Christina Lerner e Marianne Hester si mossero proprio in questa dire-

²⁰ G. Romeo, *Inquisizione, Chiesa e stregoneria*, in «Non lasciar vivere la malefica», cit., p. 55.

²¹ G. Romeo, *Inquisitori, esorcisti e streghe nell'Italia della Controriforma*, Firenze, Sansoni, 1990, p. 113.

zione²². Elspeth Whitney non mancò di polemizzare anche contro la storiografia contemporanea, sostenendo che «witch-hunts are so egregious an example of Western misogyny that many historians have repressed the importance of gender to understanding the hunts»²³. Ancora recentemente Silvia Federici ha utilizzato la caccia alle streghe per poter esporre la più vasta questione del passaggio dal feudalesimo al capitalismo attraverso la lente femminista, e ha sostenuto che «la caccia alle streghe fu strumentale alla costruzione di un nuovo ordine patriarcale in cui i corpi delle donne, il loro lavoro, il loro potere sessuale e la loro capacità riproduttiva dovevano essere posti sotto il controllo dello stato e trasformati in risorse economiche»²⁴. Che durante la stagione delle cacce le accuse per stregoneria abbiano colpito in modo non solo maggiore ma quasi prevalente le donne è un dato indiscutibile, sia nelle realtà centrali, cittadine, sia nelle periferie. Pare però più arduo poter sentenziare che la donna fosse un nemico da *combattere*, dal momento che effettivamente era un soggetto senza potere. Il fenomeno della caccia alle streghe in età moderna viene definito un sistema complesso proprio perché le variabili per poterlo spiegare sono molteplici; come la presenza di credenze stregonesche e diaboliche prima e dopo della stagione delle cacce impongono una riflessione più complessa sulla periodizzazione del fenomeno, così è necessario comprendere che anche la questione femminile deve essere inquadrata nella giusta ottica. Vittime sì, ma non del patriarcato, perché la donna non era un nemico politico. Una serie di fenomeni legati alla sfera femminile come la procreazione, cioè il potere di dare la vita e dunque di regolare la sfera

²² C. Lerner, *Enemies of God. The Witch-Hunt in Scotland*, Oxford, Oxford University Press, 1983; M. Hester, *Lewd Women and Wicked Witches. A Study of the Dynamics of Male Domination*, London, Routledge, 1992; Ead., *Patriarchal Reconstruction and Witch-Hunting*, in *Witchcraft in Early Modern Europe. Studies in Culture and Belief*, a cura di J. Berry, M. Hester, e G. Roberts, Cambridge, Cambridge University Press, 1996; ed anche C. F. Karlsen, *The Devil in the shape of a woman. Witchcraft in colonial New England*, New York-London, Norton 1987.

²³ E. Whitney, *International Trends: the Witch "She"/the Historian "He"*. *Gender and the Historiography of the European Witch-Hunts*, «Journal of Women's History» 7/3, 1995, pp. 77-101: 93.

²⁴ S. Federici, *Calibano e la strega. Le donne, il corpo e l'accumulazione originaria*, Milano, Mimesis, 2015, p. 220 (2004), che amplia il precedente *Il Grande Calibano. Storia del corpo sociale ribelle nella prima fase del capitale*, scritto assieme a L. Fortunati, Milano, Franco Angeli, 1984.

dell'esistenza umana, o ancora le mestruazioni e la menopausa che scandiscono il tempo interno della donna, conferendo ad essa un ritmo vitale ciclico il cui modello principe è rappresentato dal susseguirsi delle fasi lunari, furono spesso associati ad antichi riti pagani, e dunque eterodossi, oltre ad essere incomprensibili²⁵. Del resto è proprio questo che intende Lyndal Roper quando definisce la stregoneria un'esperienza corporea; in contesti sociali in cui lo stesso ciclo vitale era incerto, date ad esempio la mortalità infantile e le scarse condizioni igienico-sanitarie, le donne ricoprivano spesso ruoli vicini a tali tragedie, si pensi alle levatrici che facevano nascere neonati morti, alle balie che nutrivano i neonati vivi, alle cuoche e alle domestiche che maneggiavano i cibi, i letti, le case, ed erano prime sospettate in casi di malanni²⁶.

Dinamiche sociali di stigmatizzazione si riscontrano ad esempio alla vicenda di Maddalena Serchia di Certaldo. Il caso risale alla prima metà del diciassettesimo secolo, la donna fu accusata di stregoneria perché un medico fu incapace di guarire un bambino malato, e riferì al padre, un potente nobile cittadino, che il piccolo era stato maleficiato da una strega²⁷. Il piccolo paziente dapprima fu portato da un guaritore, ma incapace anch'esso di sanare la salute del piccolo, disse al padre che il responsabile dell'atto malefico era la persona che la domenica successiva sarebbe uscita per ultima dalla chiesa, Serchia appunto²⁸. Sotto tortura e spaventata dalla sorte che le sarebbe toccata fu lei stessa a fare un altro nome, ad accusare tale Caterina "la monca". Alla fine Maddalena fu processata assieme al guaritore. Più che l'esito del processo ci preme qui osservare come la dinamica si espliciti in un accanimento popolare nei confronti di una donna non più giovane, vedova, che vive da sola per lo più di elemosine e di cui si conosce la dedizione alla magia, che diviene però problema solo nel momento in cui un potente ne rimane coinvolto. Tuttavia, la misoginia è un dato incontrovertibile, ma che caratterizza tanto il periodo precedente quanto quello

²⁵ Cfr. O. Di Simplicio, *Autunno della stregoneria. Maleficio e magia nell'Italia moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.

²⁶ L. Roper, *Witch Craze*, cit., p. 9.

²⁷ Il caso è stato ricostruito da D. Weber, *Il genere della stregoneria. Il caso di Maddalena Serchia e Giovanni Serrantelli*, Siena, Balli Editore, 2011.

²⁸ Sui guaritori e il pluralismo terapeutico della prima età moderna si veda D. Gentilcore, *Healers and Healing in Early Modern Italy*, New York, Manchester University Press, 1998.

successivo alle cacce, e per questo non può essere considerato come causa scatenante, e proprio in tal senso Levack precisa che «lo stereotipo donna-strega era più il prodotto che la fonte delle accuse e dei processi per stregoneria»²⁹. All'interno del contesto della storiografia femminista fino alla fine degli anni Ottanta giocò senz'altro un ruolo importante il *Malleus Maleficarum*, sicuramente uno dei testi più misogini della storia. Questo infatti venne considerato per lungo tempo lo spartiacque principale nelle vicende della caccia alle streghe, soprattutto dal momento che, stampato nel 1486 come manuale operativo per gli inquisitori, venne pubblicato premesso dalla bolla papale *Summis desiderantes affectibus* di Innocenzo VIII, che rappresentò quella garanzia di validità e veridicità del testo che gli conferì quella che Oscar Di Simplicio ha definito un' «autorevolezza fatale»³⁰. L'influenza del *Malleus Maleficarum* è stata però fortemente ridimensionata, come è stato ridimensionato il peso della letteratura alta tutta³¹. È un tipo di storiografia che pone poca attenzione alle vittime dei processi (storici in generale), vere protagoniste della storia, e non comparse marginali del corso degli eventi³². Anche le fonti vanno contro tale lettura, dal momento che molte delle accuse venivano rivolte sì a donne, ma da parte di altre donne, e nel forzare la lettura degli eventi sotto la lente di categorie successive nel tempo, si rischia di togliere credibilità a temi, come lo status delle donne nella storia, che invece alla luce di più proprie analisi avrebbero ancora molto da dire³³.

Il concetto cumulativo di strega è dunque stato ormai messo in crisi, non da una negazione di esso in favore di una nuova diversa proposta, ma proprio dallo scardinamento di uno stereotipo che ri-

²⁹ B. Levack, *La caccia alle streghe in Europa*, cit., p. 159.

³⁰ O. Di Simplicio, *Stregoneria*, in *Dizionario Storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi, Pisa, Edizioni della Scuola Normale di Pisa, 2010, p. 1514.

³¹ Cfr. C. Rob-Santer, *Le Malleus Maleficarum à la lumière de l'historiographie: un Kulkurkampf?*, in «Médiévale» 44, 2003, pp. 155-172.

³² In questo senso per quel che concerne la penisola italiana furono pionieristici ed importanti gli studi di C. Ginzburg, *I bendanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Torino, Einaudi, 1966; Id., *Storia Notturna. Una decifrazione del sabba*, Torino, Einaudi 1989.

³³ Cfr. Valente M., «Per uno stregone che si vede, se ne veggono dieci mila donne». *Caccia alle streghe e questioni di genere*, in *I vincoli della natura. Magia e stregoneria nel Rinascimento*, a cura di G. Ernst e G. Giglioli, Roma, Carocci, 2012, pp. 239-253.

sulta improponibile perché troppe le variabili necessarie alla descrizione dei casi, alla fine tutti diversi. Sebbene le generalizzazioni siano sempre approssimative e lontane da una puntuale ricostruzione storica, contribuendo al limite alla costruzione di una possibile sintesi o di un confronto tra realtà, quel che è possibile desumere con certezza è che uno stato d'ansia generalizzato causato da conflitti sociali, religiosi, instabilità politiche e mutamenti economici, unito a cambiamenti fondamentali nel diritto penale sarebbero dunque alla base della lotta contro la stregoneria che si concentrò nei secoli centrali dell'età moderna e che terminò pressappoco alla metà del diciottesimo secolo. Gli uomini del tempo esperirono tali cambiamenti senza però essere in grado di comprendere l'origine di un mancato senso di sicurezza. Con tono ironico Briggs scrisse infatti che «the Devil only sent his agents into action where there was disharmony and enmity», mettendo perfettamente in luce come la strega rappresentasse spesso quel simbolo su cui si proiettavano le emozioni negative delle comunità, come rappresentasse l'altro³⁴. La paura dell'altro è stato – ed è tutt'oggi – spesso il *primum movens* di critiche, accuse ed azioni per contrastare non soltanto l'operato ma lo stesso *essere* altrui, e la figura della strega è in tal senso esemplare. Non è un caso che l'espressione "caccia alle streghe" sia ancora oggi in uso per definire la ricerca forsennata e la persecuzione di persone sospettate di compiere azioni che minano una presunta stabilità, e proprio in questo senso la strega si palesa *in primis* come un nemico dell'età moderna.

³⁴ R. Briggs, *Witches and Neighbors. The Social and Cultural Context of European Witchcraft*, New York, Penguin Books, 1996, p. 137.

3. «Per altrui spavento e per mostrar a tutti in sempiterno». Considerazioni attorno alle colonne infami nell'Italia moderna

Marco Albertoni

«Condanniamolo ad una morte infame.
Se è vero quel che dice, Dio interverrà in suo favore».
(Sapienza 2, 20)

Secondo la teoria emocardiocentrica, diffusa in età antica, il cuore non era soltanto l'organo nel quale si annidavano sentimenti e paure, ma anche quello in cui si conservavano il sapere e la memoria¹. Da qui l'etimologia della parola "ricordare": dal latino *recordāri*, riportare al cuore².

Il ricordo sarebbe stato per altri versi oggetto d'interesse di letterati coevi e posteriori, tra cui Cicerone, Quintiliano, Aristotele e Tommaso d'Aquino. Uomini che diedero risalto alla centralità della memoria, interessandosene sia sotto il profilo puramente mnemotecnico, sia sotto quello, più sfuggente, della coscienza individuale e collettiva del passato³. E se per la ricerca odierna l'intreccio di elementi afferenti alle neuroscienze, alla psicologia dei gruppi, alla sociologia, alle scienze cognitive, della comunicazione e quant'altro continua a rendere oscuri i meccanismi attraverso i quali la mente del singolo conserva, seleziona e scarta i ricordi, più arduo ancora è ragionare di funzionamenti della memoria collettiva.

¹ G. Cosmacini, *L'arte lunga. Storia della medicina dall'antichità ad oggi*, Roma-Bari, Laterza, 2011, p. 74; su encefalocentrismo e cardiocentrismo si veda P. Manuli, M. Vergetti, *Cuore, sangue, cervello. Biologia e antropologia nel pensiero antico*, Milano, Episteme, 1977.

² *Dizionario della lingua italiana*, a cura di G. Devoto, G. C. Oli, Firenze, Le Monnier, 2002.

³ Si pensi al *De memoria et reminiscencia* di Aristotele; oppure alla centralità dell'esercizio mnemonico nella costruzione retorica del ciceroniano *De Oratore* o dell'*Institutio oratoria* di Quintiliano.

Ciononostante, in tempi recenti, alcuni interessanti esperimenti scientifici hanno fornito prove dei condizionamenti della memoria storica dei gruppi. Tra questi, un citato studio sulle false memorie, condotto negli Stati Uniti su un campione di 5269 soggetti, ha dimostrato che oltre la metà di essi ricordava eventi mai avvenuti, e che ciò era causato dai propri preconcetti politici: da una surreale stretta di mano tra Barack Obama e il presidente iraniano Mahmud Ahmadi-nejad, a un'immaginaria vacanza di George W. Bush durante l'imperversare dell'uragano Katrina. Il 27% degli intervistati ricordava nitidamente di aver visto sui notiziari le immagini di quei falsi eventi⁴. Si tratta soltanto di un esempio di come, nell'era dell'informazione senza approfondimento, il tessuto connettivo tra verità e memoria storica sia sottoposto a insidie mistificatorie sempre più subdole.

Guardando soltanto al versante puramente storiografico, l'attenzione maggiore al tema della memoria collettiva è giunto da ultimo dalla *public history*⁵. La questione resta assai complessa e in estrema sintesi avrebbe a che fare con l'individuazione del bandolo di una matassa che invece ne ha molti. Si tratterebbe di riconoscere gerarchie in quel complesso intreccio che si viene a formare tra una "coscienza storica" – che attiene alla sfera della memoria dell'individuo – e una "cultura storica" – che riguarda invece quella collettiva – e individuare quali ordini le dominano⁶. E forse sta proprio in questa stessa

⁴ Cfr. S. J. Frenda, E. D. Knowles, W. Saletan, E. Loftus, *False memories of fabricated political events*, «Journal of Experimental Social Psychology», XLIX (2013), pp. 280-286; sulle differenze che emergono nella memoria collettiva tra popoli diversi su uno stesso evento storico resta indicativo riferimento J. Scott, L. Zac, *Collective Memories in Britain and the United States*, «Public Opinion Quarterly», LVII (1993), pp. 315-331; di recente un interessante studio ha infine messo in evidenza alcuni dei meccanismi della cosiddetta "post-verità" storica che si genera sui social network, cfr. L. Spinney, *How Facebook, fake news and friends are warping your memory*, «Nature», DXLIII (2017) March, pp. 168-170.

⁵ È recente la spinta di questa corrente che, partendo dal mondo accademico statunitense negli anni '70 del Novecento, sta investendo l'Italia. Nel 2016 è stata costituita l'AIPH – Associazione Italiana di Public History – che ha redatto un proprio manifesto, all'interno del quale esprime tra i suoi scopi principali: «il contrasto degli "abusi della storia", ovvero le pratiche di mistificazione sul passato finalizzate alla manipolazione dell'opinione pubblica»: <https://f-origin.hypotheses.org/wp-content/blogs.dir/3520/files/2018/05/MANIFESTO-PH-italiana-prima-bozza-23-04-2018.pdf>

⁶ Mi limito a rimandare a studi classici sulla memoria storica come P. Connerton, *How Societies Remember*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989; *L'invenzione della*

complessità la difficoltà di sublimare a rango scientifico concetti e teorie che, sottoposte ai condizionamenti di infinite variabili, possono apparire evanescenti, poco solidi o non pienamente dimostrabili.

Per comprendere qualcosa in più di questo addentellato sarebbe certamente utile sovrapporre e coordinare lenti di ambiti scientifici che oggi ancora stentano ad aprire un dialogo. Eppure, specie se l'attenzione viene centrata sulla possibilità del "potere" di servirsi dei ricordi, restano enormi il fascino e l'importanza della memoria pubblica, piena di casi studio meritevoli di essere esaminati. Le difficoltà, del resto, non marginalizzano quello che pare essere un dato di fatto (banale sì, ma incontrovertibile): la memoria crea identità culturale, ragione per la quale le classi dominanti, in ogni epoca e in ogni luogo, si sono preoccupate di sfruttarne le potenzialità e limitarne i pericoli. Plasmare la memoria e renderla inoffensiva per il potere ha sempre costituito un efficace e collaudato *modus operandi* finalizzato a conservare e perpetuare i rapporti di subalternità.

Parlando di più concreti aspetti della ricerca storica, non si tratta soltanto di continuare a indagare da nuove prospettive il classico tema della storiografia apologetica, asservita o condizionata, ma anche di approfondire meglio quei segni in grado di produrre storia e di influenzare la coscienza collettiva pur senza passare attraverso la carta stampata, rimasta a lungo accessibile a ristrette minoranze. È cosa nota: molto di più e su più larga scala hanno potuto (e possono) modellare l'identità culturale e la costruzione dell'alterità le immagini, i simboli e i riti, specie se questi sono in grado di creare una semiotica della memoria locale connotata da giudizi di valore intrinseci. L'iconografia e l'epigrafia, la toponomastica, l'odonomastica e i monumenti rappresentano terre in alcuni casi ancora del tutto vergini, sebbene ricche di giacimenti.

Sotto questo profilo, particolarmente saldo e carico di suggestioni è il nesso tra la memoria pubblica e lo scopo stesso di un *monumentum*⁷. Spesso ignorato è il fatto che prima di diventare unicamente mezzo di celebrazione del ricordo di uomini e di gesta gloriose, sono esistiti manufatti che hanno avuto lo scopo opposto: quello di infamare la memoria di individui ritenuti colpevoli di reati particolarmente gravi. Si trat-

tradizione, a cura di E. J. Hobsbawm, T. Ranger, Torino, Einaudi, 1987; D. Lowenthal, *The Past is a Foreign Country*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; B. A. Smith, *Politics and Remembrance*, Princeton, Princeton University Press, 1985.

⁷ Dal latino *monēre*: ricordare, cfr. *Dizionario della lingua italiana*, cit., *ad vocem*.

ta delle colonne infami, fenomeno che pare endemico degli Stati della penisola italiana tra XVI e XVIII secolo. A scanso di equivoci è bene chiarire che non si tratta delle generiche colonne d'infamia inflitte in tutta l'Europa medievale che, collocate al centro delle piazze cittadine e impiegate di volta in volta contro un diverso colpevole, servivano per legare i condannati e infliggere loro pene di pubblico vituperio così come era d'uso fare con la gogna. Le colonne infami qui esaminate hanno qualcosa in più: rientrano nella fattispecie della *Storia della Colonna Infame* resa celebre dalla penna di Alessandro Manzoni⁸. Al pari di quest'ultima, i nostri pilastri erano pensati per offendere non il corpo, ma la memoria pubblica di singoli condannati. Ragione per la quale portavano inciso il nome e le ingloriose gesta del reo, e venivano oltretutto innalzate al posto della sua casa, abbattuta per offrire spazio a un simbolo del disonore pensato per proiettarsi nei secoli. A corredo della colonna si aggiungevano pene che suonavano come intimidazioni inquietanti: conseguenze che cadevano sui parenti del condannato, i quali subivano abitualmente il bando e gli effetti dell'infamia giuridica. Si trattava di sanzioni che, rintracciando il proprio fondamento nel diritto romano prima⁹ e confluendo in quello canonico poi, erano state assorbite nell'istituto giuridico della "infamia di fatto"¹⁰.

Ed è sempre traendo ispirazione dal modello antico che l'idea di trasportare l'infamia nella memoria pubblica aveva maturato nel corso dei secoli una propria genesi anche sotto altri punti di vista. A modellare le colonne infami non sarebbe intervenuta nessuna destrezza artistica come era stato nel caso della pittura infamante che, dietro apposite sentenze emesse in seguito a congiure e gesti esecrabili, aveva

⁸ La vastità bibliografica di cui gode il tema costringe in questa sede a limitare i rimandi a *Processo agli untori. Milano 1630: cronaca e atti giudiziari in edizione integrale*, a cura di G. Farinelli, E. Paccagnini, Milano, Garzanti, 1988.

⁹ Si vedano V. Lavenia, *L'infamia e il perdono. Tributi, pene e confessione nella teologia morale della prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 126; P. Prodi, *Una storia della giustizia. Dal pluralismo dei fori al moderno dualismo tra coscienza e diritto*, Bologna, Il Mulino, 2000, p. 96; A. Mazzacane, *Infamia. Diritto romano e intermedio*, in *Enciclopedia del diritto*, vol. XXI, Milano, Giuffrè, 1971, pp. 382-387.

¹⁰ In particolare l'infamia venne codificata nel *Decretum Gratiani*, cfr. G. May, *Die Infamie in Decretum Gratiani*, «Archiv für Katolisches Kirchenrecht», CXXIX, 1960, pp. 389-408; sull'istituto dell'infamia di fatto rimando a G. Todeschini, *Visibilmente crudeli. Malviventi, persone sospette e gente qualunque dal Medioevo all'età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2007, pp. 61-68.

portato artisti illustri come Sandro Botticelli, Andrea del Sarto o Andrea del Castagno ad affrescare le facciate dei palazzi del potere cittadino, specie a Firenze, tra gli anni Sessanta del XIII secolo e gli anni Trenta del XVI¹¹. Sotto il profilo estetico, la rigidità e l'austerità delle colonne infami erano distanti anche dalle elaborate immagini che avevano raffigurato – sotto varie forme – un uomo con la borsa al collo, stigma di usurai, traditori e corrotti dell'Italia comunale tra la metà del XII e il XIV secolo¹². Oltre a soddisfare il cinque e seicentesco gusto per il classico¹³, il granito offriva alle magistrature cittadine qualche certezza in più. Le condanne rappresentate non avrebbero subito il logorio della pioggia e del gelo come i precedenti affreschi e avrebbero concesso altresì una soluzione interpretativa più immediata attraverso le iscrizioni (a Venezia scolpite in volgare) che avrebbero tramandato ai posteri la storia dell'infame. Attraverso un nuovo paradigma giudiziario, la *damnatio memoriae*, ampiamente impiegata in età antica e in qualche circostanza ancora in uso nell'Italia del tempo, aveva in qualche modo maturato nel lungo periodo un rovesciamento semantico: le sentenze che condannavano la memoria ora non agivano più ordinando l'oblio, la cancellazione di ogni traccia del ricordo del reo come avveniva in origine, ma imponevano una storicizzazione dell'infame nella memoria pubblica. La creazione di un locale antieroe da ricordare.

Giunti alla fine del XVII secolo le colonne erano un numero considerevole. Ed è suggestivo riconoscere che il motivo per il quale oggi ne restano in piedi soltanto alcune ha in qualche misura a che fare di nuovo con il significato originario del sintagma *damnatio memoriae*. Il movente di molti degli abbattimenti che i pilastri subirono nel corso degli anni fu proprio il tentativo di cancellare il ricordo dell'infamia. Come nel caso di Francesco di Fontebon, un presunto complice della congiura dei Querini Tiepolo di cui si dirà a breve. Costui, in un primo momento prosciolto

¹¹ Cfr. G. Ortalli, *La pittura infamante: secoli XIII-XVI*, nuova ed. riveduta ed aggiornata, Roma, Viella, 2015; S. Y. Edgerton, *Pictures and Punishment: Art and Criminal Prosecution During the Florentine Renaissance*, Ithaca-London Cornell University Press, 1985.

¹² G. Milani, *L'uomo con la borsa al collo Genealogia e uso di un'immagine medievale*, Roma, Viella, 2017.

¹³ Si pensi ad esempio al rilancio dell'epigrafia e degli obelischi a Roma nel periodo a cavallo tra il pontificato di Sisto V e Gregorio XV (1585-1623), cfr. C. D'Onofrio, *Gli obelischi di Roma*, Roma, Bulzoni, 1967, pp. 91 ss., e 475-481.

dalle accuse, avrebbe tentato in seguito di abbattere la colonna inflitta ai suoi complici, e per questo fu accecato, bandito e amputato delle mani¹⁴.

La Repubblica di Venezia fu il contesto nel quale sembra furono erette più colonne. Forse perché proprio lì, si diceva, ne fu inaugurato l'uso (in assoluto, per quel che mi è dato sapere) nel 1310. L'archetipo è interessante perché palesa le intenzioni della magistratura che era ricorsa a quel nuovo paradigma della condanna. Si era ordinato che sul fusto della colonna dovesse essere incisa – sotto un'immagine della Vergine, sostengono alcune fonti – un'epigrafe che recitava: «per altrui spavento e per mostrar a tutti in sempiterno»¹⁵.

Ma che cosa aveva condotto a quella enorme sentenza¹⁶? Baiamonte Tiepolo, coadiuvato da membri della famiglia Querini, con a capo suo suocero Marco, tutti di fazione antipontificia, aveva tentato di porre in atto una congiura per rovesciare il governo della Serenissima retto dalla fazione papalina del doge Pietro Gradenigo. Ma qualcuno *in extremis* aveva tradito, denunciando l'assalto in anticipo e causandone il respingimento. L'unico che riuscì a fuggire prima di essere catturato fu proprio Tiepolo, già in passato implicato in un'oscura vicenda di sottrazione di denaro dalle casse venete¹⁷.

Scampato il pericolo, la Serenissima reagì non soltanto infliggendo quella pena esemplare, ma anche istituendo il Consiglio dei Dieci, magistratura poi divenuta simbolo del proprio apparato repressivo a tutela degli interessi strategici dello Stato¹⁸.

¹⁴ Per Genova una sommaria rassegna di epigrafi infamanti è offerta da G. Banchemo, *Genova e le due riviere*, Genova, Pellas, 1846, pp. 577-603.

¹⁵ *Delle iscrizioni veneziane raccolte e illustrate da Emmanuele Antonio Cicogna, cittadino veneto*, vol. III, Venezia, Picotti, 1830, pp. 37-39.

¹⁶ Per una genesi del crimine tecnicamente definito "enorme" si veda la voce curata da V. Lavenia, *Crimen Exceptum* in *Dizionario Storico dell'Inquisizione* (d'ora innanzi *DSI*), a cura di V. Lavenia, A. Prosperi, J. Tedeschi, Pisa, Edizioni della Normale, 2010, pp. 430-431; cfr. inoltre *Fama e publica vox nel Medioevo. Atti del convegno di studio svoltosi in occasione della XXI edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno*, a cura di I. Lori Sanfilippo, A. Rigon, Roma, Istituto Storico Italiano per il Medioevo, 2011.

¹⁷ Per i dettagli della vicenda, piuttosto articolata e ricca di informazioni interessanti, si veda almeno *La congiura imperfetta di Baiamonte Tiepolo*, a cura di N. E. Vanzan Marchin, Caselle di Sommacampagna, Cierre, 2011, e la sua bibliografia.

¹⁸ Rimando alle pagine di P. Preto, *I servizi segreti di Venezia, spionaggio e controspionaggio ai tempi della Serenissima*, Milano, Il Saggiatore, 1994, pp. 51-53.

A Venezia, e più in generale nella Repubblica, il caso costituì l'esempio per antonomasia della condanna eccellente, e così nei secoli successivi altre colonne sarebbero state innalzate per reati identici o diversi, a seconda della sensibilità del momento¹⁹. In particolare, come si è anticipato, molte colonne sarebbero apparse più tardi, tra il Cinque e il Settecento, e non solo nella Repubblica veneta, ma in varie parti d'Italia²⁰.

L'epigrafe della prima colonna infame, nel Trecento, aveva dunque palesato ciò che oggi sembra un intento intimidatorio che non avrebbe bisogno di specifiche. Ma per quale ragione le colonne divennero frequenti due o tre secoli più tardi?

Agire sulle leve della reputazione era un gesto del tutto coerente con la cultura del contesto italiano Cinque e Seicentesco²¹. La delegittimazione era diffusamente sfruttata come arma sia in forma scritta che non. Tantissimi i libelli che a Venezia viaggiavano per mezzo della giovane stampa a caratteri mobili²² e altrettante le frasi infamanti che apparivano un po' ovunque, nella Serenissima come nel resto d'Italia²³. Il peso della reputazione macchiata è ben sintetizzato da una rima rinvenuta sulla porta di un'abitazione romana nel 1637: «il parlar mio so che non è menzogna, meglio è morir che viver con vergogna [...]»²⁴. Ed è proprio in punto di morte che i condannati al rogo inquisitoriale, di fronte ai confortatori, erano soliti preoccuparsi di esprimere un'ultima volontà: chiedere perdono a tutti coloro che avevano offeso in vita e

¹⁹ Per una serie di esempi sul contesto veneziano si vedano le tante testimonianze offerte in *Delle iscrizioni veneziane*, cit., *passim*.

²⁰ Per una prima rapida analisi comparativa nel contesto italiano rimando al mio *Imporre il ricordo del nemico interno. Sulle colonne infami nell'Italia moderna*, negli atti del convegno *Il mito del nemico, I volti mutevoli dell'Altro e la costruzione delle identità europee*, Università di Bologna, 8-9 giugno 2017, in corso di pubblicazione.

²¹ Rimando alle considerazioni sulla centralità del rituale civico della condanna nella Venezia del XVI secolo di E. Muir, *Il rituale civico a Venezia nel Rinascimento*, Roma, Il Veltro, 1984, pp. 271 ss.

²² F. De Vivo, *Patrizi, informatori, barbieri. Politica e comunicazione a Venezia nella prima età moderna*, Milano, Feltrinelli, 2012, pp. 89-121.

²³ C. Evangelisti, «Libelli famosi»: processi per scritte infamanti nella Bologna di fine '500, in *Annali della Fondazione Luigi Einaudi*, XXVI, Torino, Einaudi, 1992, pp. 181-239; per il contesto romano si veda A. Petrucci, *Scrittura e popolo nella Roma barocca 1585-1721*, Roma, Quasar, 1982, *passim*; ma considerazioni più generali possono essere ricavate da O. Niccoli, *Anticlericalismo, irrisione, infamia nel Rinascimento italiano*, in *Lucrezia Borgia, storia e mito*, a cura di M. Bordin, P. Trovato, Firenze, Olschki, 2006, pp. 165-193.

²⁴ A. Petrucci, *Scrittura e popolo*, cit., p. 33.

perdonare chi li aveva offesi²⁵. Numerose erano poi le sentenze che imponevano riti di degradazione e pubblico vituperio: dalla gogna alla "ruota", passando per gli abitelli inquisitoriali²⁶, fino ai cartelli infamanti affissi sui muri delle case degli scomunicati²⁷. Ma nessuna di queste aveva a che fare con la memoria pubblica.

L'onta che diveniva indelebile giudizio storico smuoveva corde di una paura che aveva radici antiche, e che in qualche modo era anch'essa figlia della cultura dell'Italia del tempo, schiacciata tra tribunali civili ed ecclesiastici che erano sì in continua contesa giurisdizionale ma sodali nel voler riallineare ogni tipo di devianza dottrinale o sociale. Nella sua liturgia, in fondo, la rappresentazione dell'infamia evocava una storia che era ben nota a tutti e che, neppure troppo paradossalmente, operava per converso nella mente di ciascuno. Il tradimento, la condanna, l'ira divina che abbatte la casa²⁸, la perdita dell'eredità²⁹, l'insulto che entra nella memoria collettiva³⁰: tutti *topoi* biblici congeniali alle paure su cui faceva leva il disciplinamento socio-religioso. Il macroscopico e impegnativo archetipo dell'infamia era quello neotestamentario della Passione di Gesù³¹. La flagellazione, la corona di spine, lo stigma socio-politico, la crocifissione, fino al disonorevole *titulus crucis*, evocavano immagini drammatiche, in qualche maniera funzionali agli scopi che si prefiggeva lo spirito zelante di quegli anni. Del resto, come ha magistralmente sottolineato Adriano Prosperi, «l'amministrazione della giustizia penale e il ricorso alla pena di morte nelle culture cristiane devono fare i conti con

²⁵ D. Orano, *Liberi pensatori bruciati in Roma dal XVI al XVIII secolo*, Roma, Tip. Un. Coop. Ed., 1904, pp. 74-75 e *passim*.

²⁶ M. S. Messana, *Sambenito*, in *DSL*, p. 1361.

²⁷ Nell'area partenopea erano detti "cedoloni", cfr G. Romeo, *Amori proibiti*, Roma-Bari, Laterza, 2008, pp. 53, 132, 136.

²⁸ «La casa degli empi rovinerà, ma la tenda degli uomini retti avrà successo», (Proverbi 14, 11); «Il Signore abbatte la casa dei superbi» (*Ivi* 15, 25); «Cadde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abbatterono su quella casa, ed essa cadde, e la sua rovina fu grande» (Matteo, 7, 27); «L'eccelsa fortezza delle tue mura egli abatterà e demolirà, la raderà al suolo» (Isaia 25, 12).

²⁹ «La casa e il patrimonio si ereditano dai padri» (Proverbi 19, 14).

³⁰ «Lascerà il suo ricordo in maledizione, la sua infamia non sarà cancellata» (Siracide 23, 26).

³¹ «I soldati, intrecciata una corona di spine, gliela posero sul capo e gli misero addosso un mantello di porpora; quindi gli venivano davanti e gli dicevano: "Salve, re dei Giudei!". E gli davano schiaffi», (Giovanni 19,2).

un dato primario, il fatto che il dio dei cristiani si è incarnato secondo i credenti in un essere umano condannato a una morte infamante e rappresentato come un criminale crocifisso tra due ladroni»³².

E sembra esserci qualcosa in più di qualche affascinante suggestione. In quegli stessi anni in cui si affilava la scure giudiziaria dell'infame memoria, si diffondeva il mito della sentenza redatta da Pilato contro Cristo. Era il 1580 e all'Aquila veniva alla luce un formale verdetto (ovviamente falso, sebbene godè di una certa fortuna) di condanna a Gesù redatto dal *praefectus* romano. Il reato era quello di sedizione, mentre parallelamente (e non a caso) giungeva a maturazione la riflessione teorica attorno al delitto di lesa maestà³³. E proprio nella Venezia in cui venivano abbattute case per far posto ai pilastri, nel 1622, il giurista Lorenzo Priori avrebbe marcato l'equivalenza tra *lesae maiestatis* e peculato, *ratio* di molte delle condanne alla colonna³⁴. Più tardi, nel 1673, nel suo famoso compendio giuridico, Giovanni Battista De Luca avrebbe infine offerto ulteriori precisazioni sull'infamia perpetua come scotto di quel crimine³⁵.

A cavallo del XVII secolo, in ossequio ai nuovi rigori imposti all'arte dal Concilio tridentino, copiose erano apparse le immagini tratte dall'infamia più conosciuta di sempre. Le tele erano riempite delle più drammatiche scene della Passione con tinte tetre e tonalità opprimenti. Continui i riferimenti al martirio, al disonore e allo scherno: nel 1598 venne raffigurato un *Cristo alla colonna* che parte della critica ha poi attribuito a Caravaggio³⁶, il quale fu invece autore certo dell'*Incoronazione di spine* (1603), della *Flagellazione di Cristo* (1607-8), e della *Decollazione di San Giovanni Battista* (1608)³⁷. Un'iconografia del martirio punitivo che non con-

³² A. Prosperi, *Delitto e perdono. La pena di morte nell'orizzonte mentale dell'Europa cristiana, XIV-XVIII secolo*, Torino, Einaudi, 2013, p. 8.

³³ V. Lavenia, «Che cos'è la verità». *L'apocrifo della sentenza di Pilato e la sua storia in L'Inquisizione romana, i giudici e gli eretici. Studi in onore di John Tedeschi*, a cura di A. Del Col, A. J. Schutte, Roma, Viella, 2017, pp. 181-213.

³⁴ L. Priori, *Prattica Criminale secondo il rito delle leggi della Serenissima Repubblica di Venezia*, Venezia, Antonio Pinelli, 1622, p. 212; sul reato di lesa maestà rimando a M. Sbriccoli, *Crimen laesae maiestatis. Il problema del reato politico alle soglie della scienza penalistica moderna*, Milano, Giuffrè, 1974.

³⁵ G. B. De Luca, *Il dottor volgare*, libro XV, cap. V, Roma, Giuseppe Corvo, 1673, pp. 250 e ss.

³⁶ A. Berne-Joffroy, *Il dossier Caravage*, Milano, 5 Continents, 2005, p. 436.

³⁷ *Caravaggio*, a cura di R. Guttuso, F. Marini, Milano, Skira, 2003, pp. 114, 130, 156.

tagiò certo solo il Merisi, ma in generale divenne sempre più allegorica funzionale alla cappa repressiva di quegli anni³⁸.

In contemporanea, la commistione tra infamia e rigori della giustizia divina e terrena riecheggiava nella trattatistica a stampa a cavallo dei due secoli. Nel 1594 Giusto Lipsio aveva pubblicato la prima edizione del *De Cruce*, nel quale fissava la distinzione tra *crux immissa* (quella latina) e *crux simplex* (un asse conficcato nel suolo senza alcuna traversa, come una colonna), presentando un'antologia di violente immagini che ne illustravano le varianti d'impiego a supplizio dei rei³⁹.

Ed era ancora attingendo all'ideale di giustizia di Roma antica che le dottrine del disciplinamento di quegli anni di reazione erano giunte a un nuovo stadio evolutivo. Con le riflessioni teoriche di filosofi, canonisti e giuristi come Jean Bodin, Pierre Grégoire, e Johannes Althusius⁴⁰. Alla teoria, naturalmente, continuava ad affiancarsi la pratica di punizioni rese spettacolo pubblico da tribunali sia laici che ecclesiastici⁴¹.

Ma se si dà per sottinteso che ogni punizione – specie se plateale – porta con sé un intento inibitorio, resta da chiedersi come mai le condanne alla colonna infame univano alle più cruente e impressionanti pratiche di morte per tormento, pene straordinarie come il bando per i parenti, l'abbattimento della dimora e la condanna della memoria pubblica⁴². Anche sotto questo aspetto l'intramontabile culto della paura sembra suggerire alcune delle risposte possibili. Lo scopo ultimo era forse quello di mettere in crisi la coscienza del potenziale criminale nel suo ruolo di padre, di marito e di fratello, facendo leva

³⁸ L. Puppi, *Lo splendore dei supplizi: liturgia delle esecuzioni capitali e iconografia del martirio nell'arte europea dal XII al XIX secolo*, Milano, Berenice, 1990.

³⁹ *Iusti Lipsi De cruce libri tres ad sacram profanámque historiam utiles, una cum notis, Antuerpiae, ex officina Plantiniana apud Viduam et Ioannem Moretum, 1594*, ma già l'anno successivo se ne aveva una seconda edizione stampata a Roma.

⁴⁰ Rimando alle pagine e alla bibliografia offerte da L. Bianchin, *Dove non arriva la legge. Dottrine della censura nella prima età moderna*, Bologna, Il Mulino, 2005.

⁴¹ F. Egmond, *Execution, Dissection, Pain and Infamy. A Morphological Investigation*, in *Bodily Extremities preoccupations with the Human Body in Early Modern European Culture*, a cura di F. Egmond, R. Zwijnenberg, Aldershot, Ashgate, 2003, pp. 92-127; G. Baronti, *La morte in piazza. Opacità della giustizia, ambiguità del boia e trasparenza del patibolo in età moderna*, Lecce, Argo, 2000; ma anche G. Scarabello, *Carcerati e carceri a Venezia nell'età moderna*, Roma, Istituto dell'Enciclopedia italiana, 1979.

⁴² Rimando alle classiche riflessioni di M. Foucault, *Sorvegliare e punire, nascita della prigione*, Torino, Einaudi, 1976.

su una morale intrinseca alla cultura patriarcale cattolica. A prescindere dalle ipotesi interpretative, si trattava senza dubbio di suscitare un timore più inquietante di quello della sofferenza fisica, angosciante ma misurata dalla sollevante consapevolezza del legame tra incremento del dolore e sollievo della morte che giunge al suo culmine. Quale condanna sarebbe parsa più spaventosa di quella di dannare, oltre all'anima e al corpo, anche il ricordo che si lasciava di sé? Si trattò probabilmente di far leva sulla paura di subire il disprezzo non solo della comunità della quale si era fatto parte in vita, ma anche quello del proprio ceppo familiare, delle persone care colpite dalle conseguenze delle proprie azioni.

Del resto, già allora la fama si era sempre caratterizzata per essere il tratto immateriale di un gruppo o di una singola persona che, se connotato negativamente, può provocare gli effetti tangibili più devastanti. E per i secoli che aprono l'età moderna, gli esempi di *cliché* coltivati e proliferati negli stagni della paura sarebbero fin troppi. Tra le voci più dissodate di un ricco abbecedario delle paure recondite dell'"Altro" o del "nemico" tra Cinque e Seicento, si trovano rubricati innumerevoli stereotipi sul Turco, sul cannibalismo dei popoli amerindi, su infanticidi rituali commessi dalle streghe o dagli ebrei. Volti e usi mai visti davvero e quasi sempre fabbricati dal montare di una narrazione stereotipata. Ma se il nemico da rappresentare non era esterno ma interno alla comunità di appartenenza, dunque conosciuto e visibile, costui andava sì eliminato fisicamente (oppure bandito e dunque "esternalizzato"), ma anche colpito con una descrizione durevole, portatrice di un giudizio demonizzante e incancellabile. In altre parole, una delegittimazione storicizzata e fatta modello dell'antimito a prescindere dalla sua autenticità. Ma c'è dell'altro. Nello scorrere dei decenni del Seicento, specie in contesti culturalmente vivaci come quello veneziano, disillusione politica e miscredenza avrebbero contribuito a mettere in crisi il sistema di valori su cui si fondava l'autorità statale e religiosa. Di fronte al dilagare delle incertezze e al fiorire delle alternative possibili tra mondi terreni e ultraterreni, la paura del sacrificio estremo diveniva meno spaventosa. Col passare dei decenni, anche quella di dannare l'anima in nome di altre

verità stava maturando una propria ammissione del rischio⁴³. Anche se nel mezzo di una transizione evidente⁴⁴, quella europea restava una società comunque marcatamente fondata su valori di stampo patriarcale. Mettere in crisi la coscienza affettiva del capostipite di una famiglia innestando una condanna senza appello nella memoria del suo luogo di appartenenza poteva forse essere letta, in pieno Seicento, come la frontiera più estrema della paura del giudizio morale. Che padre sarebbe stato, agli occhi dei figli e della comunità, quello che con i suoi gesti aveva condannato alla rovina tutta la stirpe?

In questa chiave, forse la colonna infame sembrò alle magistrature quanto di più spaventoso si potesse minacciare in nome di una giustizia da sempre abituata a elaborare incubi inquietanti. Creandone di nuovi, tutelava se stessa ed esorcizzava il proprio, che invece restava sempre il medesimo: essere rovesciata.

⁴³ Per il contesto veneziano si veda F. Barbierato, *Politici e ateisti, percorsi della miscredenza a Venezia fra Sei e Settecento*, Milano, Unicopli, 2006.

⁴⁴ Ancora utili le considerazioni di P. Hazard, *La crisi della coscienza europea*, a cura di P. Serini, Milano, Il Saggiatore, 1968.

4. La Paura del Turco in Europa tra la caduta di Costantinopoli e la battaglia di Lepanto (1453-1571)

Maria Chiara Cantelmo

Alla metà del Seicento un gentiluomo italiano è tratto dai pirati turchi come schiavo a Istanbul, dove viene ceduto all'astrologo di corte; i due uomini si somigliano al punto che, quando il Maestro lo costringe a guardarsi allo specchio insieme, il veneziano ammette: "Potei constatare, ancor meglio, quanto ci assomigliassimo. Mi ricordai: anche la prima volta che l'avevo scorto [...] avevo visto qualcuno che dovevo essere io; adesso, invece, pensavo che lui pure dovesse essere qualcuno uguale a me. Noi due eravamo dunque un'unica persona!"¹.

Lo scrittore turco Orhan Pamuk ha sintetizzato con questa suggestiva metafora letteraria il difficile rapporto tra l'Europa e la Turchia, che rappresenta nell'immaginario europeo il luogo dell'alterità per eccellenza, lo specchio con cui gli europei si sono costantemente confrontati per definire la propria identità occidentale e cristiana²; nella misura in cui i turchi sono stati funzionali a elaborare la nostra appartenenza identitaria, si può affermare che in effetti i veri turchi siamo noi³. Oltre a rappresentare un personaggio ricorrente nella letteratura, lo stereotipo del Terribile Turco si è perpetuato nel corso dei secoli lasciando tracce nel folklore (la cosiddetta testa di turco è il fantoccio tuttora usato come bersaglio nelle fiere popolari), nella lingua (si pensi ai modi di dire negativizzanti: *fumare come un turco*, *parlare turco*, ecc.), nella produzione storiografica.

¹ O. Pamuk, *Il castello bianco*, Torino, Einaudi, 2006, p. 79.

² M. Formica, *Lo specchio turco. Immagini dell'Altro e riflessi del Sé nella cultura italiana d'età moderna*, Roma, Donzelli, 2012.

³ M.C. Cantelmo, *I Turchi siamo noi. Una narrazione di Alterità nella storia dell'identità europea*, in «Europea», II, 2017, pp. 167-188.

Allo sguardo straniante degli europei sulla Turchia corrisponde una visione altrettanto critica dei turchi sull'Europa, che ha per loro rappresentato storicamente sia un nemico che un esempio da emulare⁴. Le caratteristiche dell'élite kemalista che nel 1923 ha fondato la Repubblica sono anzi tali da poter affermare che la Turchia contemporanea è a tutti gli effetti una creazione europea⁵. Ciononostante, l'Europa è ancora oggi presente nel discorso pubblico e nella vita politica turca come irriducibilmente Altro e lo stesso processo di adesione all'Unione europea sembra continuamente implicare reciproche considerazioni di natura identitaria⁶.

La genesi della turcofobia europea risale alla caduta di Costantinopoli in mano ottomana nel 1453, che ha l'effetto di rendere i turchi protagonisti assoluti della storia musulmana nel Mediterraneo. La rapida espansione ottomana reindirizza l'idea di crociata verso il sud-est europeo⁷; è la Santa Sede, insieme a Venezia, il principale centro di irradiazione delle informazioni, della propaganda e delle immagini relative al Turco, caratterizzate da motivi sia militari, che teologici, che politici⁸. In particolare, l'atteggiamento della Chiesa ha oscillato tra un'opposizione all'islam, un atteggiamento irenista e una visione sostanzialmente pragmatica delle relazioni diplomatiche con la Sublime Porta⁹ – come dimostra la vicenda del Principe Cem, pretendente al trono ottomano ospitato a Roma tra il 1489 e il 1495. D'altronde, mentre le coste italiane sono il teatro delle sanguinose incursioni e conquiste turche, alcuni principi non disdegnano di rivolgersi al Sultano per procurarsi un potente alleato nelle lotte che attraversano la penisola¹⁰.

⁴ E.J. Zürcher, *The Turkish perception of Europe. Example and enemy*, in *Imagining Europe: Europe and European civilisation as seen from its margins and by the rest of the world, in the Nineteenth and Twentieth centuries*, ed. M. Wintle, Bruxelles, Peter Lang, 2008, pp. 93-103.

⁵ E.J. Zürcher, *How Europeans adopted Anatolia and created Turkey*, in «European Review» XIII, 2005, pp. 379-394.

⁶ P.T. Levin, *Turkey and the European Union. Christian and secular images of Islam*, New York, Palgrave Macmillan, 2011.

⁷ G. Platania, *Mamma li turchi! La politica pontificia e l'idea di Crociata in età moderna*, Viterbo, Sette Città, 2010.

⁸ M. Soykut, *Italian perceptions of the Ottomans. Conflict and politics through Pontifical and Venetian sources*, Frankfurt am Main, Peter Lang, 2011; *Image of the "Turk" in Italy. A history of the "Other" in early modern Europe, 1453-1683*, Berlin, K. Schwarz, 2001.

⁹ L. D'Ascia, *Il corano e la tiara. L'Epistola a Maometto II di Enea Silvio Piccolomini (papa Pio II)*, Bologna, Pendragon, 2001.

¹⁰ G. Ricci, *Appello al turco. I confini infranti del Rinascimento*, Roma, Viella, 2011.

La paura del Turco non è l'unico sentimento diffuso in Europa ai tempi del primo assedio di Vienna (1529): la turcofilia diventa una manifestazione dell'ostilità protestante verso la Chiesa e a livello popolare inizia ad avere un certo successo il *topos* del "farsi Turco" per disperazione o disillusione rispetto alle condizioni politiche ed esistenziali europee. Le promesse di felicità in terra turca sembrano inverate dall'esperienza di alcuni rinnegati europei che, convertitisi all'islam, hanno ricoperto cariche di estremo rilievo nell'Impero ottomano, pur senza tagliare i rapporti con le famiglie d'origine¹¹.

In un simile contesto, la battaglia avvenuta a Lepanto nel 1571 tra la flotta ottomana e la Lega Santa nell'ambito della guerra di Cipro appare agli europei decisiva per il trionfo della cristianità occidentale. Anche se la sconfitta avrà conseguenze quasi nulle per gli ottomani¹², l'enorme portata simbolica della vittoria cristiana è testimoniata dalla vasta produzione iconografica riguardante Lepanto, che inaugura un nuovo paradigma di rapporti con il Turco. Sebbene la svolta più significativa nell'approccio europeo sarebbe avvenuta soltanto dopo l'assedio di Vienna nel 1683, questa ricerca si concentra sulla paura del Turco in Europa tra le due date emblematiche del 1453 e 1571. A esse, infatti, sono legate le origini e le caratteristiche della figura del Turco in un periodo cruciale sia per l'ascesa degli ottomani, sia per l'Europa, che si trova nel delicato passaggio dal quattrocentesco "secolo senza impero" alla "società di frontiera" del Cinquecento¹³.

Come ha affermato Bernard Lewis¹⁴, è stata l'Europa a concepire l'Europa, a farne un continente e a inventare tutti gli altri: la storia dell'Europa, cioè, è innanzitutto la storia di un'idea che si è sviluppata attraverso la polemica contro altre idee. La più antica di queste è l'Oriente, che sin dalla storiografia erodotea reca la marca di dispotismo e di barbarie¹⁵. Più tardi, dopo la caduta dell'Impero romano d'Occidente e lo scisma ortodosso del 1054, sarà l'Oriente greco e bizantino a venire

¹¹ T.P. Graf, *Of half-lives and double-lives. "Renegades" in the Ottoman Empire and their pre-conversion ties, ca. 1580-1610*, in *Well-connected domains. Towards an entangled Ottoman history*, edd. P. Firges, T.P. Graf, C. Roth, G. Tulasoğlu, Leiden, Brill, 2014, pp. 131-149.

¹² R. Mantran (a cura di), *Storia dell'Impero ottomano*, Lecce, Argo, 2000, p. 175.

¹³ L. D'Ascia, *Il corano e la tiara*, cit., p. 74.

¹⁴ Cfr. B. Lewis, *L'Europa e l'Islam*, Bari, Laterza, 1995, pp. 5-6.

¹⁵ F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Bari, Laterza, 2010.

percepito come diverso dall'Europa occidentale, latina e franca. Il senso di estraneità di un Oriente che pure era a tutti gli effetti europeo ha dunque preceduto di secoli la conquista ottomana di Costantinopoli, che segna il distacco definitivo dall'Occidente. Alcuni autori ritengono anzi che la caduta di Bisanzio sia stata accettata con una certa indifferenza dagli europei, dati i conflitti dottrinali che li separavano dai cristiani orientali¹⁶ – i quali, a loro volta, avrebbero accolto con entusiasmo l'arrivo dei musulmani e la liberazione dal giogo bizantino¹⁷.

Mentre andava maturando questo allontanamento dall'Oriente, a partire dal VII secolo la nascita dell'islam e la rapida espansione delle conquiste musulmane hanno rafforzato l'identità europea in senso cristiano: il termine *Europenses* è apparso per la prima volta in riferimento all'esercito dei Franchi schierato contro quello arabo nella battaglia di Poitiers (732). Pirenne¹⁸ ha sostenuto che sia stata proprio l'irruzione dell'islam nel *Mare Nostrum* a determinare la rottura della tradizione antica e il vero inizio del Medioevo, tanto che Maometto potrebbe essere considerato uno dei padri fondatori dell'Europa, di cui l'islam è una "levatrice violenta"¹⁹. Nel Medioevo l'ascesa islamica viene interpretata in senso escatologico come punizione divina per i peccati dei cristiani, ma con il moltiplicarsi dei contatti tra le due civiltà l'immagine dell'infedele musulmano diventa più complessa: accanto alle rappresentazioni demonizzanti e animalesche si affaccia l'ammirazione per il suo coraggio e valore militare.

La caduta di Costantinopoli determina la sovrapposizione tra i pregiudizi di matrice classica sull'Oriente e quelli medievali sull'islam nella descrizione dei musulmani ottomani, che invece rivendicano la continuità del proprio potere con l'esperienza degli imperatori romani²⁰. Nel processo di differenziazione dall'Altro ottomano e musulmano, il tema della barbarie e del dispotismo asiatico acquisisce ulteriori valenze negative, che si riflettono sul piano linguistico: in Europa il termine *turco* (che in realtà designava soltanto una delle numerose etnie presenti nell'impero, considerata peraltro rozza e in-

¹⁶ J. Fontana, *L'Europa allo specchio. Storia di una identità distorta*, Bari, Laterza, 1995, p. 70.

¹⁷ L. D'Ascia, *Il corano e la tiara*, cit., p. 9.

¹⁸ H. Pirenne, *Maometto e Carlomagno*, Roma, Newton Compton, 2008.

¹⁹ F. Cardini, *Europa e Islam. Storia di un malinteso*, Bari, Laterza, 1999, p. 8.

²⁰ M. Soykut, *Italian perceptions of the Ottomans*, cit., p. 10.

civile dall'élite ottomana) viene a definire per estensione tutti i musulmani d'Oriente, generalizzando quindi l'accezione dispregiativa che gli ottomani stessi attribuivano al vocabolo *turco*²¹.

Il 1453 può essere considerato, non solo dal punto di vista simbolico, la fine del Medioevo e l'inizio della crisi dei poteri universali che avrebbe caratterizzato la realtà europea per i secoli successivi. Il crollo dell'ultimo impero cristiano ridimensiona la missione universalista della Chiesa, spinta dall'idea che solo l'Europa era rimasta cristiana²² a utilizzare il Turco come nemico esterno per unificare il continente nello spirito di difesa della cristianità. È stato soprattutto Enea Silvio Piccolomini, intellettuale umanista diventato Papa nel 1458 con il nome di Pio II, a elaborare la tesi dell'Europa come sede della cristianità e a scorgere un nesso tra l'avanzata ottomana e le guerre d'Italia. La sua lettera²³, indirizzata al Sultano Maometto II nel 1461 allo scopo di convertirlo (ma mai spedita al destinatario), si rivolgeva di fatto ai principi turcofilo italiani con l'intenzione di riaffermare l'autorità della Santa Sede. È interessante notare che uno degli argomenti utilizzati da Pio II per dimostrare l'irragionevolezza della religione musulmana sia stato tra l'altro ripreso da Benedetto XVI nel 2006, nel corso della sua contestata lezione²⁴ presso l'Università di Ratisbona.

Un altro episodio rilevante per il discorso turcofobico della Chiesa è stata la strage compiuta dagli ottomani durante la conquista di Otranto²⁵ del 1480: alle prese con l'avanzata turca e quella luterana, il Papa avrebbe avviato nel 1539 il processo di santificazione dei martiri di Otranto, il cui centenario dalla strage verrà poi celebrato in pompa magna sulla scia della vittoria di Lepanto. La retorica sul massacro di Otranto ha riacquisito vigore persino secoli dopo, per giustificare le brame colonialistiche dell'Italia sui territori dell'Impero ottomano e la guerra italo-turca in Libia. Ancora Giovanni Paolo II ha compiuto una visita pastorale in occasione del cinquecentenario dei martiri di Otranto, che sono stati infine santificati da Papa Francesco nel 2013.

²¹ M. Formica, *Lo specchio turco*, cit., p. 17.

²² Cfr. P.T. Levin, *Turkey and the European Union*, cit., pp. 86-88.

²³ E.S. Piccolomini, *Epistola a Maometto*, in L. D'Ascia, *Il corano e la tiara*, cit., pp. 150-232

²⁴ *Fede, ragione e università. Ricordi e riflessioni*, 12 settembre 2006.

²⁵ V. Bianchi, *Otranto 1480. Il sultano, la strage, la conquista*, Bari, Laterza, 2016.

La vocazione anti-turca della Chiesa ha acquisito nuovi risvolti con la Riforma protestante che, aprendo un'insanabile frattura all'interno della cristianità occidentale, ha reso più che mai urgente il tema di riunire l'Europa sotto la guida spirituale di Roma. L'Anticristo turco è diventato quindi uno strumento al servizio della Controriforma, funzionale a alimentare uno stato di mobilitazione permanente contro tutti coloro che erano percepiti come estranei o diversi. L'infedele turco, parametro di negatività assoluta, viene paragonato adesso all'eretico luterano per suggerire che quest'ultimo è un nemico interno dell'Europa; ma anche la controparte protestante impiega gli stereotipi denigratori sul Turco: Lutero associa i Turchi ai papisti, ribadendo che è meglio il turbante ottomano della tiara romana e dell'imperatore Carlo V, il "Turco battezzato"²⁶.

La cultura umanista protestante ha però contribuito anche a riflessioni di natura tollerante riguardo al Turco: Erasmo da Rotterdam, a esempio, nega che la guerra contro gli ottomani sia una priorità rispetto alle lotte fratricide tra i cristiani. Alcuni intellettuali protestanti sono stati fini orientalisti, come Bibliander – autore della prima traduzione del Corano in lingua latina (1543) – e Postel, che considera le affinità tra calvinismo e islam tali da postulare una forma di *calvinoturcismus*²⁷. Questa presenza del Turco nella cultura eterodossa europea e nella meditazione degli spiriti eretici testimonia il contributo dei movimenti "eversori" all'apertura dell'identità europea in direzione di una convivenza pacifica con l'Altro.

D'altronde, nonostante la retorica dominante i rapporti con i turchi tra il Quattrocento e il Cinquecento non sono soltanto di natura bellica: i racconti di commercianti, viaggiatori e ambasciatori europei nei territori della Mezzaluna dimostrano la persistenza di relazioni reciproche, nonché di una certa ammirazione verso il mondo ottomano. Il culmine di questo apprezzamento viene raggiunto durante il regno del "Gran Turco", Solimano il Magnifico (1520-1566). Nell'epoca di massimo splendore della civiltà ottomana i sovrani europei sostituiscono l'idea della crociata con l'appello al Sultano, duplice frutto di un calcolo di opportunità politica e di un'avversione anticlericistica più forte della paura del Turco. All'inizio del Cinquecento,

²⁶ Cfr. F. Cardini, *Europa e Islam*, cit., pp. 220-225.

²⁷ *Ivi*, p. 252.

infatti, non sono soltanto i protestanti, ma anche molti cattolici a esclamare: «Più tosto el governo del Turco che quello dei preti»²⁸. Ecco che nella letteratura popolare si afferma un'immagine opposta e complementare a quella negativa: il Turco come liberatore dalle angherie dei signori, catalizzatore di un potenziale rovesciamento dell'ordine sociale europeo e di una palingenesi della cristianità.

Il mito della ricchezza e del riscatto offerti dai turchi a quanti si convertissero all'islam è alimentato dalla figura del rinnegato: tra il 1500 e il 1600 i rinnegati sarebbero almeno trecentomila, un fenomeno che coincide con il momento storico in cui sono cambiati i rapporti tra l'Europa e l'Impero ottomano²⁹. Nel continente, infatti, la scoperta dell'America ha favorito la progressiva identificazione dell'Altro con i selvaggi del Nuovo Mondo piuttosto che con il Turco, mentre gli ottomani affidano sempre più frequentemente ai rinnegati europei la gestione della politica mediterranea dell'impero. I rinnegati, collocandosi al confine tra la civiltà cristiana e quella musulmana, costituiscono uno scandalo per la nobiltà europea e per la sua idea di impermeabilità tra le classi sociali; è emblematica in questo senso la preoccupazione dei nobili veneziani che la concentrazione di turchi nella Repubblica possa favorire la corruzione della società³⁰. Uno dei rinnegati più celebri dell'epoca è, appunto, un veneziano: Alvise Gritti (1480-1534), figlio illegittimo del doge³¹. Alla metà del Cinquecento dalla corte ottomana passano anche altri due importanti personaggi italiani: Gian Dionigi Galeni (1520-1587 circa) e Scipione Cicala (1545-1606 circa). Il primo, calabrese, farà carriera nell'impero con il nome di Uluç Ali Pascià, prima come corsaro e poi come valoroso comandante³²; il secondo, di nobile famiglia genovese e chiamato dai turchi Cıǧalazade Yusuf Sinan Pascià, arriva persino a ricoprire la carica di Gran Visir³³.

La figura del rinnegato è onnipresente nei testi europei sui turchi co-

²⁸ G. Ricci, *Appello al turco*, cit., p. 82.

²⁹ L. Scaraffia, *Rinnegati. Per una storia dell'identità occidentale*, Bari, Laterza, 2002.

³⁰ Cfr. P. Preto, *Venezia e i turchi*, Roma, Viella, 2013.

³¹ G. Németh, A. Papo, *Rinnegati, veri e presunti, alla corte di Solimano il Magnifico*, in «Nuova Corvina. Rivista di italianistica» 11, 2002, pp. 99-109, (su Alvise Gritti cfr. pp. 102-107).

³² O. Koloğlu, *Renegades and the case Uluç/Kılıç Ali*, in «Mediterranea: ricerche storiche» IV, 2007, pp. 513-531.

³³ L. Kaya Ocakaçan, *Cıǧalazade Yusuf Sinan Pasha*, in «Mediterranea: ricerche storiche» XXXIV, 2015, pp. 325-340.

me epitomo del male e del tradimento, ma allo stesso tempo esempio della capacità dell'Impero ottomano di espandersi, integrando gli stranieri e migliorandone lo status³⁴. Uno degli impieghi privilegiati dei rinnegati è effettivamente l'attività di spionaggio ai danni dei regni europei³⁵, il che ha contribuito a circondare le loro personalità di terribili accuse, sospetto e diffidenza. Tuttavia, l'atteggiamento della Chiesa nei confronti degli apostati è stato decisamente meno rigido di quello riservato agli eretici e improntato alla reintegrazione di quanti desideravano tornare alla religione cattolica: questo perché si riteneva che i rinnegati potessero dissimulare l'appartenenza alla religione musulmana, serbandosi nel loro cuore l'adesione al cristianesimo. Quanto ai protestanti, la conversione all'islam poteva rappresentare un'opzione attraente per praticare più liberamente la propria fede, oltre che un mezzo per consolidare i rapporti diplomatici nel mondo mediterraneo musulmano, con il quale le società nord-europee avevano poca familiarità.

All'epoca della battaglia di Lepanto, quindi, l'Europa è tutt'altro che una terra cristiana e occidentale come la Chiesa cattolica vorrebbe: il Mediterraneo è piuttosto una regione popolata da commercianti, spie, corsari e rinnegati, la cui attività ha costruito una rete di rapporti trans-imperiali dalle caratteristiche ambigue e contraddittorie. In quest'ottica, la celebrazione di Lepanto come vittoria epica del *miles* cristiano si dimostra senz'altro coerente con la retorica dominante, ma tende a occultare una realtà ben più complessa.

L'assedio di Vienna del 1683 determinerà la fine delle aspirazioni continentali da parte dell'Impero ottomano, che comincia il suo lento declino; dopo la guerra di Crimea (1853-1856), della paura del Turco non sarà rimasto più nulla: nelle corti europee si discuterà, casomai, del "problema turco", oggetto della propaganda romantico-liberale sul "malato d'Europa". Anche la vittoria di Vienna viene celebrata in Europa con i *leitmotiv* lepantini, ma i rapporti con i turchi si sono ormai definitivamente sbilanciati in favore della superiorità economica, tecnologica e politica dell'Occidente. Nel XVII secolo il Turco perde i caratteri del temibile nemico per assumere quelli ridicolizzanti o eso-

³⁴ T.B. Graf, *The Sultan's renegades. Christian-European converts to Islam and the making of Ottoman elite, 1575-1610*, Oxford, Oxford University Press, 2017.

³⁵ E. Safa Gürkan, *L'ira del Sultano, Lo spionaggio ottomano nel Cinquecento*, in «Mediterranea: ricerche storiche» XXXVIII, 2016, pp. 447-476.

tici che suscitano la curiosità del pubblico europeo, tra cui si diffonde la moda delle "cose turche", le *turqueries*. Eppure, nonostante lo sforzo di conoscerlo finalmente nella sua identità autonoma, il Turco continua ancora a incarnare verso la fine del XVIII secolo «tutto quello che non si capisce»³⁶ e ricorre nelle opere di alcuni filosofi illuministi per evocare il dispotismo o il fanatismo religioso, magari come pretesto per un'autocritica rivolta all'Occidente stesso.

In definitiva, la storia del Turco nell'Europa moderna suggerisce l'inadeguatezza di un'interpretazione dicotomica e incentrata su un presunto scontro di civiltà: il terrore del Turco rappresenta solo l'aspetto più evidente (e forse più tenace) di una feconda "alternativa mediterranea"³⁷, per cui il mare interno europeo si è configurato tanto come spazio di conflitto, quanto di mediazione e cooperazione. Per giunta, si può ipotizzare che sia stata paradossalmente proprio quell'identità cristiana occidentale, che gli europei volevano tanto disperatamente proteggere, a favorire l'esistenza di zone di contatto e di sdoppiamento. In questo senso, la figura del rinnegato – né turco né europeo, né musulmano né cristiano – è emblema di un'identità cristiana aperta e problematica, priva di soglie materiali e appartenenze visibili. La capacità dei rinnegati di vivere "sul confine" e di mediare tra molteplici mondi è riconducibile a un approccio estremamente attuale: quello di interpretare la fede come una scelta interiore del tutto privata, che non ha bisogno di ostentazioni o di conflitti con l'Altro. Nella misura in cui rivendica un'adesione religiosa tanto spregiudicata quanto intimamente personale, l'esperienza dei rinnegati testimonia la formazione di una spiritualità occidentale di tipo moderno.

³⁶ M. Formica, *Lo specchio turco*, cit., p. 197.

³⁷ Cfr. G. Ricci, *Appello al turco*, cit., pp. 151-156.

5. Le passioni della Rivoluzione francese fra paura e Terrore

Alessandro Guerra

«Ho udito il tuo passo nel giardino: ho avuto paura, perché sono nudo, e mi sono nascosto». Sono queste nella *Bibbia* le prime parole che l'uomo rivolge a Dio, smarrito e disorientato dopo aver perso la condizione di perfezione edenica a causa del proprio peccato. È nel libro della *Genesi* (3, 9-10) che la nudità individua la fragilità umana al cospetto del Signore per aver trasgredito all'ordine di non mangiare il frutto della conoscenza. E in quella nudità la paura, con la quale si inaugurava il racconto della storia dell'uomo. Non più protetto dal rigoglio e dall'innocenza perfetta della natura celeste, l'uomo deve affidarsi necessariamente a qualcosa che lo sovrasta, lo domina governando le sue paure: il mistero religioso o, in ultima analisi, lo Stato. Vale a dire «un meccanismo omeostatico di "alleggerimento" (*Entlastung*) della paura che ne attenua l'impatto potenzialmente invalidante»¹.

È in questo senso che la paura umana perde il suo carattere fisiologico, la condizione di panico irrazionale, per acquistare una dimensione storico-culturale che la rende un oggetto di indagine preziosa per chi studia il passato. E non è casuale che sia stato proprio un antropologo a suggerire che «non soltanto le idee ma anche le emozioni nell'uomo sono manufatti culturali»². La lunga storia dell'uomo appare così come un lento ma costante affastellarsi di paure e di conseguenti strategie elaborate per cercare riparo: dalla primordiale paura della notte con l'antidoto potente del fuoco, a quella dello spazio infinito a cui si dà volto e nome con cosmogonie sacre; fino alla paura dell'altro o a quella più radicale di tut-

¹ D. Zolo, *La riduzione della paura*, in «Cosmopolis», 2, 2008, pp. 25-31.

² C. Geertz, *Interpretazione di culture*, Bologna, il Mulino, 1987.

te, la paura della morte³. E per ognuna l'uomo ha elaborato un conforto, trovando prima un dio cui appellarsi, poi una forza più o meno razionale capace, almeno all'apparenza, di dissolvere l'angoscia e governare le passioni⁴. Studiare la paura non implica dunque semplicemente registrare l'emergenza degli stati d'animo, non è solo una divagazione filosofica e teologica per dar corpo alle ombre. La vulnerabilità emotiva si plasma, modella comportamenti sociali e pratiche relazionali. Nella narrazione delle strategie culturali di sopravvivenza, nella loro continua evoluzione e nella capacità della paura di incidere sulla realtà politica ed economica c'è un modo di fare storia⁵.

Un'angoscia di fondo ha assediato l'uomo, ne ha segnato i ritmi di vita e la costruzione della quotidianità ponendolo di fronte al problema del male e progressivamente ha generato un meccanismo di colpevolizzazione che trovava soddisfazione in un apparato di potere al tempo stesso sanzionatorio e rassicurante. Una mentalità capace di costringerlo a una guerra continua con se stesso per poter sperare in una redenzione. Come ha magistralmente segnalato Le Goff, l'invenzione del Purgatorio rimandava ad un simbolico con un preciso significato di salvezza attraverso una purificazione. Credere nel Purgatorio implica infatti che gli uomini sono indotti ad aver fede nell'immortalità e nella resurrezione, poiché il *passaggio* lascia un varco alla speranza di credere che qualcosa può accadere dopo la morte⁶. La paura evoca il suo contrasto, un metodo in grado di produrre simboli e dispositivi per legittimare una forma superiore di potere a cui l'uomo possa affidarsi per ritrovare il perdono e la speranza⁷.

Un potere cioè che nella sua funzione di conciliazione nomina le paure (l'eresia, la ribellione, il cataclisma, il peccato, il mostro) per isolarle in confini precisi e le sottrae al destino del singolo individuo, ritessendole in un racconto corale al fine di conferirgli un valore comunitario capace di anestetizzarlo (sia pure nei termini e nei pregiudizi della cultura del tempo). A volte l'anelito ad allontanare le paure generava

³ M. Vovelle, *La morte e l'Occidente. Dal 1300 fino ai giorni nostri*, Roma-Bari, Laterza, 1993.

⁴ A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento (Francia e Italia)*, Torino, Einaudi, 1977.

⁵ C. Morandi, *Della paura come «chiave della storia»*, in «Belfagor», 4, 1949, pp. 704-5.

⁶ J. Le Goff, *La nascita del Purgatorio*, Torino, Einaudi, 1981.

⁷ J. Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Bologna, il Mulino, 1987.

il suo contrario, un'escatologia rivoluzionaria, un'attesa di «salvazionismo popolare» in cui identificarsi⁸. Definire le paure, classificarle, verificarne gli effetti e inventare modalità di resistenza e superamento, sanzionarne le cause rende evidente, dietro l'apparente eterno ritorno delle cose, la forza del mutamento storico; restituisce l'impressione che la lotta contro le paure è possibile, o quantomeno è una tappa verso qualcosa di nuovo: la liberazione dal peccato, l'emancipazione, il progresso. E proprio dalle istituzioni investite della funzione di interpretazione della paura (il prete, l'uomo di cultura, il politico) è nato il dispositivo disciplinare che fin dai primi secoli della modernità ne ha fatto un uso strumentale per governare l'individuo e la società: «la paura diviene uno dei sentimenti prioritari attraverso i quali l'individuo moderno definisce il proprio posto nella società e la ricerca di una comunità della sicurezza»⁹.

Come ha scritto Remo Bodei, la paura e il suo doppio positivo, la speranza, nel loro antagonismo, hanno un ruolo eminentemente pragmatico, orientano la volontà degli uomini, costantemente in bilico fra l'obbedienza e la ribellione. La paura tiene gli uomini legati al mondo, li induce alla rassegnazione; la speranza apre loro continue vie di fuga ma solo per ricondurli inevitabilmente verso un'altra forma superiore di disciplina¹⁰. È evidente il rimando alla riflessione di Baruch Spinoza, il quale alla ricerca di una libertà per l'uomo dalle passioni che lo rendono schiavo, ha scritto che opporsi alla paura significava in termini politici opporsi all'assolutismo e alla ragion di stato. Lo sforzo degli uomini si identificava dunque, per lui, nella resistenza alle passioni di incertezza, al gioco di sponda fra paura e speranza: da un lato la paura ne contiene il desiderio, e li assoggetta, dall'altro la speranza li porta a fuggire il male anziché ad amare la virtù: «gli affetti della Speranza e della Paura non esistono senza Tristezza. Infatti la Paura è Tristezza; e la Speranza non esiste senza Paura, e perciò questi affetti non possono essere di per sé buoni, ma

⁸ N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Milano, Edizioni di Comunità, 1957.

⁹ M. L. Lanzillo, *Paura. Strategie di governo di una "strana passione"*, «Filosofia politica», 1, 2010, pp. 29-48.

¹⁰ R. Bodei, *Geometria delle passioni. Paura, speranza, felicità: filosofia e uso politico*, Milano, Feltrinelli, 1991.

soltanto in quanto possono reprimere un eccesso di Gioia»¹¹. Il potere sovrano dello Stato è nato come meccanismo regolatore di queste passioni, ne ha forzatamente assorbito il carico di aspettative arrogandosi il monopolio della forza per disciplinare i corpi e punire ogni crimine; ha posto un argine di leggi alla paura o, in altre parole, alla normalità infranta nel tentativo di riportare infine alla pace¹². Scritto nel mezzo della Rivoluzione inglese, il *Leviatano* di Hobbes (1651) diceva che lo Stato raccoglie le paure degli individui per cercare pace e sicurezza nell'ordine politico. Eppure, a dispetto di ogni elaborazione concettuale, la Rivoluzione inglese in tutte le sue fasi annunciava anche che le paure possono essere veicolo di strategie politiche alternative attraverso un loro abile uso pubblico¹³.

La modernità europea si è strutturata su queste coordinate del concetto di paura, ne ha assunto la lenta trasposizione da fattore individuale a norma collettiva, da mistico a ideologico, ma ha subito anche le ambivalenze sociali di un fenomeno che si manifestava tanto dall'alto verso il basso, come paura delle classi dominanti di 'perdere il mondo', quanto nelle paure del popolo e della cultura subalterna nei confronti dell'assolutezza di un potere avvertito come arbitrario. Per meglio dire, la paura è divenuta fatto culturale, ha prodotto simboli e modellato comportamenti, forme di vita che hanno segnato l'esperienza umana; una paura era definita tale se aveva i segni elaborati dalla cultura del proprio tempo, se rispondeva all'ordine del discorso pubblico e ai suoi interpreti e serviva a confortare dal male che evocava, altrimenti diveniva superstizione, alterità, crimine da reprimere per ritessere la trama della società¹⁴.

Quando questo assioma è collassato, con la fine del tempo sacro e l'avvento di un più solido piano razionale, senza più legami con la Provvidenza, l'uomo si è scoperto solo davanti alle proprie paure, al male. L'avvento della rivoluzione scientifica, di un più solido piano razionale ha svelato inganni e superstizioni, ma ha ampliato anche gli al-

¹¹ B. Spinoza, *Etica. Dimostrata con Metodo Geometrico*, a cura di E. Giancotti, Roma, Editori Riuniti, 1995, p. 265.

¹² M. Foucault, *Gli anormali. Corso al Collège de France (1974-1975)*, Milano, Feltrinelli, 2000.

¹³ C. Hill, *Il mondo alla rovescia. Idee e movimenti rivoluzionari nell'Inghilterra del Seicento*, Torino, Einaudi, 1981.

¹⁴ J. Bourke, *Paura una storia culturale*, Roma-Bari, Laterza, 2007.

larmi, scavato nuove inquietudini nell'animo umano¹⁵. Ed è in questo solco che con i lumi della ragione l'uomo ha dovuto rintracciare una nuova fiducia attraverso cui provare ad arginare l'angoscia e afferrare la propria libertà. La nuova consapevolezza aveva portato gli uomini a dire che felicità e sapere perfetto non esistevano come valori assoluti ma erano correlati alla dimensione umana, ad un percorso provvisorio che rispondeva ai bisogni e non a costruzioni teologiche e metafisiche assolute. Necessariamente è nel confronto con le grandi catastrofi, in quanto eventi luttuosi che ancora oggi si sottraggono completamente alla sfera del conoscibile, che la rinnovata coscienza dell'uomo venne messa alla prova delle sue peggiori paure¹⁶.

Il 1 novembre 1755 la terra tremò a Lisbona. Migliaia di morti e un immane disastro che sconvolse le coscienze europee. Il migliore dei mondi possibili si scoprì in tutta la sua fragilità. Il male è sulla terra, come disse Voltaire. Il padre gesuita Gabriele Malagrida, incurante dei progressi scientifici, provò a spiegare che il terremoto era la punizione divina per i peccati dell'uomo, tornando in tal modo a proiettare la paura nelle coscienze per monopolizzare la speranza attraverso il conforto religioso. Ma era troppo tardi persino per chi ne condivideva il presupposto teologico, come dimostrò la soppressione della Compagnia decisa dal pontefice nel 1773. Scrutare il male, assecondare le paure riportava l'uomo alla sua natura, come ancora una volta ricordò Voltaire: «L'uomo non è un enigma, come voi vi figurate per riservarvi il piacere di decifrarlo. L'uomo occupa il suo posto nella natura: superiore agli animali cui è simile negli organi; inferiore ad altri esseri, ai quali probabilmente assomiglia per il pensiero. Come tutto ciò che vediamo, è un misto di male e di bene, di piacere e di pena. È provvisto di passioni per agire, e della ragione per governare le sue azioni. Se l'uomo fosse perfetto, sarebbe Dio; le sue pretese contrarietà, che chiamate contraddizioni, sono gli ingredienti necessari del composto umano, che è ciò che deve essere»¹⁷.

L'uomo dell'illuminismo era tornato ad essere nudo di fronte all'insondabile, senza più la corazza di grandi narrazioni provvidenzialistiche.

¹⁵ A. Placanica, *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Torino, Einaudi, 1985.

¹⁶ *Storia e paure: immaginario collettivo, riti e rappresentazioni della paura in età moderna*, a cura di L. Guidi, M. R. Pelizzari, L. Valenzi, Milano, Franco Angeli, 1992; Id., *Storia dell'inquietudine: metafore del destino dall'Odissea alla guerra del Golfo*, Roma, Donzelli, 1993.

¹⁷ B. Baczo, *Giobbe amico mio. Promesse di felicità e fatalità del male*, Roma, Manifestolibri, 1999.

È ora che divampa la Rivoluzione. C'è una sensibile inversione di ruolo del fenomeno della paura che si generalizza per fissarsi infine nella paura della Rivoluzione¹⁸. Un lungo processo che prende avvio subito dopo il 14 luglio 1789 e in cui per la prima volta una fase precisa del movimento storico assume la paura come elemento costitutivo: la *Grande paura* è quel vasto moto collettivo che rapidamente, subito dopo la presa della Bastiglia, si irradia da un contesto locale a gran parte della Francia rurale¹⁹.

I contadini, già piegati dalla fame, videro messa in discussione la promessa di libertà del messaggio rivoluzionario, gli sembrò di veder allontanarsi la propria emancipazione dal feudo, tutto a favore di una nobiltà che non voleva cedere al nuovo ordine di cose. Voci di bande di briganti e nobili che scorrazzavano per le campagne incendiando i raccolti e devastando tutto ciò che incontravano si diffuse di villaggio in villaggio. I contadini si armarono, si organizzarono per difendere quella promessa di libertà. Solo a fatica l'Assemblea nazionale riuscì a imporre la propria voce e placare gli animi, ma dovette concedere la formale abolizione della servitù feudale (4 agosto 1789). Una svolta non priva di implicazioni per il futuro: le paure non si attenuavano più con il rimando ad una protezione superiore, ultraterrena ma chiedevano soddisfazione immediata, si stemperavano nella richiesta di diritti. Nel suo magistrale studio sulla 'Grande paura', Georges Lefebvre ha segnalato non solo il catalogo delle inquietudini più forti che angustiavano la popolazione francese (fame, freddo, carestia, complotto...) e il loro itinerario di antico regime: il progressivo passaggio da fenomeno locale a nazionale, la forza di propagazione delle notizie allarmistiche, la crisi fra individuo e collettività e la tensione fra le classi nutrita da un clima di sospetti reciproci. Quel che è più importante, lo storico francese ha saputo cogliere come il processo rivoluzionario avesse fin dal suo esordio radicalizzato la visione dei francesi e impresso una svolta anche al campo delle passioni, politicizzando la paura. In questo senso, il risultato, l'effetto più evidente della Grande paura fu la capacità del popolo delle campagne di individuare alla base dei propri timori un nemico preciso e con una chiara connotazione sociale e quindi auto organizzarsi. Superato il primo mo-

¹⁸ S. Mouysset, *Silence de mort et craintes extrêmes»: la peur en son for privé à l'époque révolutionnaire*, «Annales historiques de la Révolution française», 373, 2013, pp. 11-34.

¹⁹ G. Lefebvre, *L'Ottantanove*, Torino, Einaudi, 1949; T. Tackett, *La Grande Peur et le complot aristocratique sous la Révolution française*, «Annales historiques de la Révolution française», 335, 2004, pp. 1-17

mento di pulsione irrazionale la paura divenne infatti un'occasione per spingere i contadini all'azione e creare un'elementare forma di solidarietà locale prima, nazionale poi; offrì loro una nuova coscienza politica e fornì la chiave per un riscatto comunitario facendoli accedere a quella cittadinanza da cui erano stati esclusi fino ad allora²⁰.

Messo di fronte alla forza delle cose, il potere taumaturgico del re vacillò, Luigi XVI non riusciva più ad intercettare le emozioni del popolo, a dar loro una risposta convincente e rassicurante. Lo scoppio della guerra nell'aprile 1792, l'invasione degli eserciti della prima Coalizione, la successiva dichiarazione di patria in pericolo costituirono ulteriori elementi di radicalizzazione delle tensioni, alimentando la volontà di trasformare la paura in «reazione punitiva»²¹. La sovranità popolare occupò il trono lasciato vuoto e rinominò le speranze, i desideri, le paure. Lo sgomento seguito alla deposizione del re nell'agosto 1792, e alla minaccia dell'invasione delle potenze europee coalizzate in soccorso della monarchia e dell'ordine di antico regime, divenne così la leva capace di generare l'entusiasmo grazie a cui i francesi iniziarono a partecipare più attivamente alla Rivoluzione; *volavano* alle frontiere (come enfaticamente ripeteva la propaganda giacobina) riuscendo a trasformare l'iniziale sconfitta nella grandiosa vittoria di Valmy (20 settembre 1792)²². La forza di compensazione in grado di contenere le paure non si esauriva più in pratiche di mortificazione che alimentavano profezie autoavverantesi²³, ma venne declinata nella violenza, esplose nel rito collettivo della festa rivoluzionaria con cui segnare la rottura egualitaria delle gerarchie sociali. La Rivoluzione divenne così effetto e catalizzatore di dinamiche di lungo periodo che alteravano *ab imo* comportamenti e mentalità della vita quotidiana²⁴.

È questa la forza della Rivoluzione che fa paura, come evidenziò bene Raynal. Il vecchio filosofo che con i suoi scritti aveva preparato il terreno per la Rivoluzione, ora si mostrava inorridito dal travisa-

²⁰ G. Lefebvre, *La grande paura del 1789*, Torino, Einaudi, 1953.

²¹ M. Vovelle, *La mentalità rivoluzionaria. Società e mentalità nella Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 1987.

²² J.-P. Bertaud, *Valmy la démocratie en armes*, Paris, Julliard, 1971.

²³ G. Lefebvre, *La mort du comte de Dampierre*, in «Revue historique», 1941, ora in Id., *Études sur la Révolution française*, Paris, PUF, 1954, pp. 288-97.

²⁴ M. Ozouf, *La festa rivoluzionaria 1789-1799*, Bologna, Patron, 1982; ma si veda anche R. Darnton, *Il grande massacro dei gatti e altri episodi della storia culturale francese*, Milano, Adelphi, 1988.

mento dei gloriosi principi che avevano condotto la filosofia a farsi diritto. Il governo era schiavo di una tirannia popolare, il sovrano umiliato, il potere pubblico affidato a una masnada ignorante²⁵.

La scomposizione emotiva, tuttavia, arrivò alla fine a condizionare lo stesso processo rivoluzionario perché andava a nutrire il già duro conflitto ideologico²⁶. La felicità promessa, l'attivismo militante agli occhi di chi viveva il processo rivoluzionario sembrava essersi trasformato in delusione per il «grande disordine». Il rivoluzionario convive con la paura²⁷. La tensione positiva della paura a difesa della Rivoluzione, la forza capace di attivare la rigenerazione sociale, si rivolgevano ora contro i suoi stessi artefici e si saldavano con una pratica politica votata all'annientamento di ogni sospetto: «Il francese non respirava che sangue. Somigliavano a certi cannibali ed erano dei veri antropofagi. Il vicino denunciava il vicino a sangue freddo. I legami di sangue erano dimenticati». Fu questo il giudizio di Ménétra, l'uomo qualunque che aveva trovato nel'89 la ragione sufficiente per spingerlo ad impegnarsi nel processo di rigenerazione, ed era uscito disorientato dall'involuzione repressiva del governo rivoluzionario. Più coerente la purezza del sacrificio dei tanti militanti, fra cui il figlio, impegnati nella difesa della Rivoluzione alle frontiere capace di sublimare il panico in eroismo²⁸.

È la logica che sta dietro il Terrore, ovvero la proceduralizzazione della paura. La repubblica etocratica di Robespierre non si sentiva minacciata solamente dalle forze apertamente contrarie alla Rivoluzione, contro le quali era legittimo scatenare la più severa repressione; ma per forza di cose doveva investire il fronte interno, in particolare il reticolo delle Società popolari in cui risiedeva l'antagonismo dei sanculotti, suoi principali alleati fino a quel momento²⁹. Un clima di incertezza avvolse la Francia coinvolgendo tutti, nessuno poteva sentirsi al sicuro. L'Europa che

²⁵ *Adresse de Guillaume-Thomas Raynal à l'Assemblée Nationale le 31 mai 1791*, Paris, Gattey, 1791. Sul punto E.J. Mannucci, *Finalmente il popolo pensa. Sylvain Maréchal nell'immagine della Rivoluzione francese*, Napoli, Guida, 2012, p. 224.

²⁶ J. Israel, *La Rivoluzione francese. Una storia intellettuale dai Diritti dell'uomo a Robespierre*, Torino, Einaudi, 2015, p. 169 sgg.

²⁷ H. Burstin, *Rivoluzionari. Antropologia politica della Rivoluzione francese*, Roma-Bari, Laterza, 2016.

²⁸ *Così parlò Ménétra. Diario di un vetraio del XVIII secolo*, a cura di D. Roche, Milano, Garzanti, 1992, p. 244.

²⁹ P. Serna, *Fratelli di Francia. Storia e storiografia di una rivoluzione divenuta repubblicana (1792-1804)*, Milano, Guerini e Associati, 2013.

prima aveva costituito un serbatoio di speranza perché nella sua rigenerazione era anche la ragione più profonda del trionfo della Rivoluzione, nella deriva securitaria finì con l'identificarsi in una sentina di infezione controrivoluzionaria. Era necessario dunque diffidare di tutti, agire sulla repressione. La Francia rivoluzionaria non poteva tollerare più l'indiscriminata libertà ma doveva vegliare sulle paure rinfocolandole continuamente con nuovi nemici. La necessità di far fronte ai pericoli esterni e a quelli interni richiedeva il massimo sforzo di coesione³⁰.

La condotta politica del governo rivoluzionario segnava il perimetro del patriottismo, la frontiera che divideva da tutti gli oppositori³¹. Ogni richiesta di autonomia e di riconoscimento della propria differenza era sospetta di intelligenza col nemico. Il Terrore richiedeva virtù, entrambe vivevano di paura: «guidare il popolo con la ragione ed i nemici del popolo con il terrore. Se la forza del governo popolare in tempo di pace è la virtù, la forza del governo in tempo di rivoluzione è ad un tempo la virtù e il terrore. La virtù, senza la quale il terrore è cosa funesta; il terrore senza il quale la virtù è impotente»³². A nulla valse l'invito ai francesi a non lasciarsi demoralizzare dai nemici, rivolto da Robespierre il giorno prima della sua deposizione e dell'inizio del Terrore *bianco*. Malgrado la disfatta personale, la fine della Rivoluzione, la vittoria sulla paura modellata sull'antico regime era netta. Lo dimostrava quella capacità di resistenza popolare che, di nuovo, di fronte alla svolta autoritaria direttoriale tornò a difendere il proprio diritto a vivere degnamente rifiutando l'arbitrio su cui era incardinato il regime dell'anno III, fino a preferire di gettarsi nella Senna piuttosto che sottostare di nuovo alla paura³³.

In Italia, all'arrivo dell'*Armée d'Italie* di Napoleone Bonaparte (1796) la situazione presentava un quadro diverso. Fin dal 1789 la paura di un

³⁰ A. Soboul, *Les sans-culottes parisiens en l'an II: mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire 2 juin 1793 - 9 thermidor 1794*, Paris, Clavreuil, 1958.

³¹ A. Guerra, *Départementaliser l'Europe. Le frontiere naturali e la costruzione del nemico*, in *Europa concentrica. Soggetti, città, istituzioni fra processi federativi e integrazione politica dal XVIII al XXI secolo*, a cura di A. Guerra e A. Marchili, Roma, Sapienza Università Editrice, 2016, pp. 75-88.

³² M. Robespierre, *Sui principi di morale politica*, 5 febbraio 1794, in Id., *La Rivoluzione giacobina*, a cura di U. Cerroni, Roma, Editori Riuniti, 1967, pp. 145-57. B. Bacsko, *Les peurs de la Terreur*, in *La peur ai XVIII^e siècle discours, représentations, pratiques*, par J. Bertchold et M. Porret, Genève, Droz, 1994, pp. 69-86.

³³ R. Cobb, *La mort est dans Paris: enquête sur le suicide, le meurtre et autres morts subites a Paris, au lendemain de la Terreur Octobre 1795-Septembre 1801*, Paris, Chemin Vert, 1978.

contagio rivoluzionario aveva destato le preoccupazioni degli apparati polizieschi e sollecitato i governi ad una stretta repressiva di ogni sospetto. Persino nella Toscana di Pietro Leopoldo, il sovrano che aveva spinto più avanti il percorso delle riforme, l'arrivo delle notizie sulla Rivoluzione determinò una profonda cesura, fino a ristabilire nel Granducato la pena di morte «per tutti quelli i quali ardiranno di infiammare, di sollevare e mettersi alla testa del popolo per opporsi con pubblica violenza alle provvide disposizioni del governo o per commettere altri eccessi e disordini di questa natura». È questo il passo preliminare di un mutamento di rotta portato avanti con maggior solerzia da Ferdinando III, che nel 1795 reintrodusse il crimine di lesa maestà e la pena di morte per chiunque avesse attentato alla salvaguardia dello Stato e della religione³⁴. Anche nel resto d'Italia chi era accusato di attentare alla vita pubblica, vedeva risorgere l'aggravante del delitto contro la religione. Fra i tanti lo dimostra l'impianto accusatorio del tribunale laico napoletano contro Cesare Paribelli nel 1793: discorsi «sediziosi e democratici» contro il re, la religione e il popolo ed in favore della Francia³⁵.

La dinamica eversiva implicita nel messaggio rivoluzionario era riconosciuta pericolosa non più solo per la chiesa quanto per la comunità politica che lo Stato accentrava. Era forte il rischio che le idee della Rivoluzione potessero far presa sugli «scellerati» e sulle «persone mal disposte»; che l'inquietudine popolare potesse saldarsi con la pratica politica dei nuclei giacobini sparsi in clandestinità per la Penisola. I governi furono mossi dalla paura che le idee rivoluzionarie potessero influenzare le persone semplici che non avevano sufficiente «buon senso e criterio per discernere la malignità». I letterati, i filosofi, la gente colta e studiosa che fino a quel momento era stato il veicolo d'ordine, rischiava di diventare ora strumento di divisione, «veicolo per cui spargasi il veleno tra i popoli per se stessi inerti e tranquilli»³⁶. La Rivoluzione francese che aveva inaugurato la modernità, infatti, non viveva solo di paure che de-

³⁴ La legge è del 30 giugno 1790, quando Pietro Leopoldo aveva ormai cinto la corona imperiale. Ne fa cenno C. Mangio, *La Polizia toscana. Organizzazione e criteri d'intervento (1765-1808)*, Milano, Giuffrè, 1988, p. 110.

³⁵ P. Capuano, *Sulle inquisizioni di Stato del 1794-1795. Le lettere di Cesare Paribelli dal carcere di S. Elmo a Ettore Martinengo*, in «Archivio storico per le province napoletane», 121, 2003, pp. 433-62.

³⁶ Archivio di Stato di Firenze, *Presidenza del Buon Governo 1784-1808. Affari comuni 151*, 30 giugno 1794.

generavano in terrore, ma era essa stessa il soggetto agente in grado di generare paura. Il «cerchio infernale della paura» ruotava senza fine», come ha acutamente osservato Guglielmo Ferrero³⁷.

L'annientamento di un sapere alternativo alla conoscenza tradizionale era un tema ben presente nella pubblicistica controrivoluzionaria, preoccupata per l'intrinseco processo egualitario che l'educazione diffusa avrebbe comportato. L'istruzione e l'alfabetizzazione «fino al villano e al facchino di piazza»³⁸ erano immaginate come lo strumento portante di una politica eversiva che bisognava assolutamente contenere per non compromettere il piano politico autoritario predisposto dalla Chiesa e dallo Stato. Dapprima cautamente, poi con sempre maggior rigore, in corrispondenza della rottura degli equilibri tradizionali provocata dall'entrata in scena delle masse popolari, l'elaborazione di una nuova economia dei meccanismi di potere era ora pronta per essere sperimentata. Un potere che esigeva un controllo e una sorveglianza permanenti da parte delle istituzioni pubbliche ed ecclesiastiche per le quali ogni criminale assumeva ora le fattezze del rivoluzionario; vale a dire colui che rompendo la concordia sociale mirava ad imporre il proprio interesse di parte sulla norma. Da questo momento sul *rivoluzionario* vengono canalizzate le paure di tutta la società³⁹.

Il nucleo paradigmatico che teneva insieme i diversi soggetti coinvolti nella repressione era almeno inizialmente il potenziale loro grado di sedizione. Era tale non solo colui che materialmente perpetrava l'atto di disubbidienza alle norme: a caratterizzarne i contorni legali era sufficiente la semplice intenzione, o la fuoriuscita dall'ordine simbolico tradizionale⁴⁰. Mutuandolo dai 'tribunali delle coscienze', le strutture inquisitorie dello Stato spronavano perciò allo «zelo di tener sempre vigili e pronte le pratiche e le esplorazioni per conoscere l'indole ed il carattere di ogni individuo». Per scongiurare la diffusione delle «moderne massime di libertà e uguaglianza» ci si affidava a «rigorosi processi» contro

³⁷ G. Ferrero, *Le due Rivoluzioni*, Milano, Sugarco, 1986, pp. 33-4.

³⁸ G. Marchetti, *Che importa ai preti ovvero, l'interesse della religione cristiana nei grandi avvenimenti politici di questi tempi. Riflessioni morali di un amico di tutti dirette a un amico solo*, Cristianopoli, 1796, p. 13.

³⁹ Ne offre un modello storiografico E. Hobsbawm, *I rivoluzionari*, Torino, Einaudi, 1975.

⁴⁰ A. Guerra, *Il vile satellite del trono: Lorenzo Ignazio Thjulén: un gesuita svedese per la controrivoluzione*, Milano, Franco Angeli, 2004.

tutti i sospetti «per rilevare la condotta, i discorsi e le occulte tendenze tanto de' sudditi che degl'esteri»⁴¹.

In questa tensione all'uniformità disciplinata dei corpi e delle coscienze si iniziò a colpire come sediziosa la differenza, la diversità come eccedenza dalla norma e dalla morale, secondo un modello che la cultura controriformista aveva ampiamente sperimentato. L'ordine del discorso fissato dal processo rivoluzionario andava rovesciato⁴². Non sorprende che la risposta alle paure popolari di fronte all'avanzata delle truppe francesi, tratteggiate come mostruose dalla pubblicistica controrivoluzionaria, fosse ancora una volta il miracolo, la rassicurazione deresponsabilizzante dell'evento soprannaturale⁴³. Un'ondata miracolistica punteggiò la marcia dell'esercito di Bonaparte lungo la penisola: Madonne che aprivano gli occhi, prodigi e segni dell'ira divina chiamavano le coscienze alla mobilitazione nel nome dei valori tradizionali; il vessillo della Santa fede assurgeva a scudo contro ogni morbo democratico. Di fronte al terrore senza volto dei rivoluzionari si recuperava la terribile paura di Dio, un governo incardinato sui pilastri del trono e dell'altare era l'antidoto al caos di un governo repubblicano. Un ritorno al medioevo che funzionava come monito contro ogni vertigine del progresso, supponendo la società incapace di sostenere uno sviluppo incontrastato e disordinato e si appuntava su tutti quei soggetti sociali che rivendicavano una nuova consapevolezza politica e un progetto alternativo di società⁴⁴. Era in fondo questa la sfida che veniva lanciata dalla Rivoluzione al secolo che si apriva e la ragione più profonda della paura che incuteva.

⁴¹ Archivio di Stato di Venezia, *Inquisitori di Stato, Comunicate dagli I.s. al Consiglio dei X e al Senato*, b. 195. Le missiva è del 18 luglio 1793.

⁴² L. Guerci, *Uno spettacolo non mai più veduto nel mondo. La Rivoluzione francese come unicità e rovesciamento negli scrittori controrivoluzionari italiani (1789-1799)*, Torino, Utet, 2008.

⁴³ M. Cattaneo, *Gli occhi di Maria sulla rivoluzione. «Miracoli» a Roma e nello Stato della Chiesa (1796-1797)*, Roma, Istituto nazionale di studi romani, 1995; più in generale *Folle controrivoluzionarie. Le insorgenze popolari nell'Italia giacobina e napoleonica*, Roma, Carocci, 1999.

⁴⁴ L. Chevalier, *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella rivoluzione industriale*, Roma-Bari, Laterza, 1976.

6. «Sus les terroristes!». L'invenzione del Terrore nella retorica termidoriana

Ida Xoxa

La paura che hai – disse don Chisciotte – fa che tu,
o Sancio, non veda né oda dirittamente;
giacché uno degli effetti della paura
è quello di sconvolgere i sensi e far sì che le cose
non appaiano quali sono.

Miguel de Cervantes, *Don Chisciotte della Mancia*

Nel capitolo consacrato alla «strana» passione della paura e ai modi in cui essa influisce sul comportamento umano¹, Montaigne sottolinea un tipo di paura che, essendo priva di una causa apparente, veniva considerata dai Greci di origine divina. Questi «*terreurs paniques*»² avrebbero generato la desolazione a Cartagine, dove, secondo la descrizione di Diodoro Siculo ripresa da Montaigne, gli abitanti uscivano dalle loro abitazioni, come se fossero chiamati alle armi, e si combattevano come se intravedessero nell'altro il nemico intenzionato a occupare la città. Era tutto in balia del disordine e dei tumulti, descrive Montaigne, finché attraverso le preghiere e i sacrifici, essi riuscirono a placare la collera degli dei.

Pienamente consapevole della forza di questa passione – come lui stesso la definisce – Montaigne cerca di cogliere i vari elementi caratterizzanti quella paura "disancorata" che si aggirava per l'Europa del Cinquecento e abilmente descritta da Lucien Febvre con l'espressione «*peur toujours, peur partout*»³; la capacità di allertare come anche

¹ M. Montaigne, *Les Essais*, par A. Lanly, Paris, Gallimard, 2009, pp. 93-95.

² Ivi, p. 95.

³ L. Febvre, *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, Paris, A. Michel, 1947, p. 414.

quella di paralizzare l'uomo, le potenzialità creative tanto quanto le tendenze (auto)dissolutive, denotavano nella paura stessa il vero oggetto della paura: «quello di cui ho più paura, è la paura stessa»⁴.

Sebbene il sentimento d'inquietudine provato in presenza del pericolo costituisca la base per la preservazione del sé, un sentimento universale come quello della paura può essere effettivo, quindi provocato da una minaccia comprovata, ma può anche scaturire dall'immaginazione, suscitando incertezza e angoscia di fronte a un rischio sconosciuto⁵. Nell'analisi che Delumeau dedica al manifestarsi delle paure tra XIV e inizio XVII secolo, l'autore distingue due tipi di paure: quelle spontanee e quelle riflesse⁶. Diversamente dal primo, il secondo tipo di paure sarebbe frutto dell'atteggiamento «d'indagine sulla sofferenza guidato dai direttori di coscienza della collettività, quindi anzitutto dagli uomini di Chiesa». Sono loro che, nel contesto di inizio XVII secolo – definito come «paese della paura» in preda alle fobie e a un'angoscia diffusa e prolungata che minavano l'intera società – stilano l'inventario dei mali che il «più temibile avversario degli uomini», il Diavolo, era in grado di provocare tramite i suoi agenti, identificati nel Turco, nell'Ebreo, negli eretici, nelle streghe⁷. «In un'atmosfera da stato d'assedio, tale denuncia, portata avanti mediante l'Inquisizione, si presentò come una via di scampo [orientando le inchieste della stessa in due grandi direzioni:] da una parte verso capi spiatori che tutti conoscevano, [...] dall'altra verso ciascun cristiano [...]»⁸.

È in questo senso che Delumeau si riferisce alla *città assediata*, intendendo con quella città, la Chiesa dei secoli XIV-XVII, la Chiesa in quanto potere, poiché è il potere a definire la narrazione dell'assedio e quindi, della paura che l'affianca e che deve essere percepita come tale in tutta la società su cui il potere impera.

Se, quindi, la paura è fisiologicamente presente nella storia dell'uomo, per evitare quel panico generalizzato a cui si riferisce Montaigne, che porta la società all'autodistruzione, alla paura diffusa il potere sostituisce delle

⁴ M. Montaigne, *Les Essais*, ed. cit., p. 94.

⁵ F. Chauvaud, *Introduction générale*, in *L'ennemie intime: La peur: perceptions, expressions, effets*, a cura di F. Chauvaud, Rennes, Pur, 2011, pp. 7-19.

⁶ J. Delumeau, *La paura in Occidente (secoli XIV-XVIII). La città assediata*, Torino, Seu, 1979, p. 36.

⁷ Ivi. p. 37.

⁸ Ivi, pp. 38-39.

paure specifiche, dando forma, carne e viso al presunto "colpevole" o "nemico" di cui la società necessita per nominare le proprie angosce. Identificare le cause di un male e dargli un significato vuol dire ricreare un ambito percepito come più sicuro e, al contempo, rafforzare il potere che offre questa sicurezza. Similmente, la diffusione delle epidemie, dei contagi, del colera chiamava in causa la necessità di definire il motivo di simili flagelli – la diffusione del peccato – così come quella di trovare dei "colpevoli", prontamente identificati, tra Cinquecento e Seicento, nei lebbrosi, negli Ebrei, negli stranieri, così come nei viaggiatori o emarginati⁹. Nell'«amministrazione della paura»¹⁰ però, il compito di gestione diviene ancora più articolato con la svolta rappresentata dal decennio rivoluzionario, momento in cui la «scoperta della politica» anima e viene animata da un contesto in cui tutto vacilla e al tempo stesso tutto prende forma¹¹. Lo spostamento del centro e dell'essenza del potere a lungo incarnati nella persona sacra del re, verso la persona collettiva del popolo sovrano, dava vita alla transizione della sovranità dal re alla nazione, nel tentativo di colmare quel "trono svuotato" progressivamente, tra l'estate dell'89, il 10 agosto 1792 fino al 21 gennaio 1793¹².

Ciò che viene posto "sotto assedio", a quel punto, è il mondo vecchio, l'*Ancien Régime*, che non riesce più, però, a essere l'unica voce narrante dell'assedio; l'altra voce nuova che racconta il mondo subentra nella narrazione frammentandone il ritmo ed eclissandone la portata. Il "rivoluzionario" irrompe sulla scena politica nata a fine secolo, frantumando l'orizzonte unificato in cui si intravedevano le angosce della società francese, scatenando contro di sé una narrazione conservatrice che alimentava la paura della Rivoluzione¹³. Come spiega Lefebvre, nel suo ben noto libro dedicato alla Grande Paura del 1789, così come i nemici della borghesia avevano accusato quest'ultima di aver spinto i poveri a rovesciare il vecchio regime per sostituirvi un ordine nuovo, che sarebbe poi stato il suo regno, è naturale che la borghesia abbia sospettato l'aristocrazia di

⁹ Ivi., pp.198-199

¹⁰ P. Virilio, *L'Administration de la peur*, textuel, Paris, 2010.

¹¹ M. Vovelle, *La scoperta della politica. Geopolitica della Rivoluzione francese*, Bari, Edipuglia, 1995.

¹² P. Viola, *Il trono vuoto. La transizione della sovranità nella Rivoluzione francese*, Torino, Einaudi, 1989.

¹³ M. Vovelle, *Battaglie per la Rivoluzione francese*, Milano, Pantarei, 2014, p. 231.

fomentare l'anarchia per impedirle di installarsi al potere¹⁴. Nel panico che si manifestò, inizialmente per via della paura di briganti immaginari – sintesi di tutte le cause d'insicurezza (carestia, disoccupazione, miseria) e catalizzatore della paura – i rivoluzionari videro immediatamente una prova della «cospirazione aristocratica»: seminare lo spavento tra le popolazioni per ricondurle al vecchio regime o per spingerle a disordini¹⁵. Dall'altro canto, i rivoluzionari non sospettarono che, denunciando il complotto aristocratico, avrebbero essi stessi preparato inconsapevolmente la Grande Paura: ma nel fatto l'evento si era rivolto contro l'aristocrazia, la paura aveva precipitato l'armamento del popolo e suscitato nuove rivolte agrarie¹⁶. Nel descrivere la concatenazione della paura sotto la Rivoluzione, Michel Vovelle – riprendendo l'opera di Lefebvre – sottolinea come il nemico immaginario inizialmente incarnato dalla figura immaginata di un brigante, in quel contesto di crisi sociale che caratterizzava l'estate del 1789, potesse generare la diffusione del panico; un panico che la Grande Paura avrebbe sopraffatto e vinto, deviandone la pulsione irrazionale¹⁷. Successivamente, l'evoluzione delle paure pone in evidenza la politicizzazione delle motivazioni, come si può riscontrare negli episodi relativi alla svolta di Varennes (1791), i massacri di Settembre (1792) e la paura dell'invasione o ancora più, del «complotto interno», che secondo Lefebvre si presterebbero a una analisi della nozione di «reazione primitiva» da cui emergerebbe un concetto di giustizia popolare, diffidente verso l'istituzione e mescolata con lo sfogo collettivo¹⁸. È in questo contesto che il Terrore affonderebbe le sue radici, esattamente per porre fine alle paure, per porre fine alla «paura del popolo che ha paura»¹⁹: l'inasprimento delle misure repressive fino alla legge del pratile anno II che ne segnò l'apice, sostituiva alla violenza spontanea una repressione organizzata e indirizzata²⁰. La narrazione termidoriana però, ne costruisce un ricordo ben diverso. A partire dalla fine dell'anno 1794 il

¹⁴ G. Lefebvre, *La grande paura del 1789*, Torino, Einaudi, 1953.

¹⁵ Ivi, p. 158.

¹⁶ Ivi, p. 159.

¹⁷ M. Vovelle, *Battaglie*, cit., p. 232.

¹⁸ Ivi, p. 233.

¹⁹ F. Dupuis-Déri, *La peur du peuple. Agoraphobie et agoraphilie politiques*, Montréal, Lux, 2016.

²⁰ M. Vovelle, *Battaglie*, cit., p. 233.

termine "termidoriano" raggruppa i *conventionnels* in una «nebulosa intorno a cui gravitano transfughi, entusiasti a intonare il coro dell'accusa, nonostante essi stessi avessero avuto ruoli di agenti passivi o attivi delle istanze repressive del Terrore»²¹. Com'è noto, il termidoriano rappresenta quella doppia dimensione dell'uomo che passa alla reazione dopo aver incarnato il servitore radicale del Terrore; di colui che dopo aver contribuito alla costruzione della dittatura del Comitato di salute pubblica e accettato la Costituzione di giugno 1793, due anni dopo, nell'estate del 1795 pone le basi della nascita della repubblica detta "borghese" fondata sulla politica del *ralliement* intorno a interessi che simboleggiano la difesa della proprietà²², inscritta nel testo della Costituzione dell'anno III²³ la quale, naturalmente, non aveva più l'obbligo di alimentare l'entusiasmo per l'eguaglianza – principio fondamentale nella caduta dell'*Ancien Régime*, ma anche – termine chiave nella mobilitazione del popolo, come l'anno II aveva dimostrato.

Pertanto, è con l'esecuzione di Robespierre che i termidoriani identificarono la fine del terrore e della paura, nonostante all'apertura delle prigioni e alla denuncia degli eccessi si accostasse l'ondata di reazione realista²⁴, così come il mantenimento di una serie di istituzioni rivoluzionarie ben oltre l'estate del 1794, precludendo la dichiarata uscita immediata dal Terrore²⁵. Ciò nonostante, quello che qui ci interessa osservare è come i termidoriani abbiano gestito il problema dell'esorcizzazione dell'esperienza da loro definita come «la Terreur»²⁶. Narrandone e costruendone la memoria – attraverso la creazione di nozioni terrifiche quali «il Terrore» e «il terrorista» – il tentativo risponde a esigenze molteplici; da una parte, si vogliono indirizzare e rendere personali le respon-

²¹ P. Serna, *Thermidor, un éternel retour?* in «Sociétés politiques comparées», 33, 2011, pp. 1-24.

²² L'utilizzo della categoria di "tirannia dell'anarchia" da parte di Boissy d'Anglas, facilitava l'operazione d'esclusione di una parte della popolazione dall'esercizio dei diritti politici, legittimando così la delega al governo di una parte più ristretta della popolazione, la parte che avrebbe avuto interesse al mantenimento dell'ordine e delle leggi, ossia: i proprietari. Cfr. Y. Bosc, *La terreur des droits de l'homme. Le republicanisme de Thomas Paine et le moment thermidorien*, Paris, Kimé, 2016, p. 78.

²³ P. Serna, *Thermidor*, cit., p. 2

²⁴ J.-C. Martin, *La Terreur. Vérités et légendes*, Paris, Perrin, 2017, p. 204.

²⁵ *Visages de la Terreur*, par M. Biard e H. Leuwers, Paris, Armand Colin, 2014, p. 8.

²⁶ Secondo Françoise Brunel (*Thermidor. La chute de Robespierre*, Bruxelles, Complexe, 1989) è con l'estate del 1795 che il progetto politico iniziato con Termidoro, si manifesta quale vera e propria rottura.

sabilità di quella fase rivoluzionaria, e dall'altra, si intende terminare la Rivoluzione, conservandone le conquiste del 1789 e liquidandone l'evoluzione «democratica e sociale». In quel tentativo di costruire una memoria alternativa veniva rimosso il ricordo del carattere politico del governo rivoluzionario dell'anno II, ridotto così a mero strumento di violenza. «Termidoro è il momento chiave in cui la Rivoluzione deve portare il peso del suo passato e confessare che non manterrà fede a tutte le promesse iniziali»²⁷. Nel confessarlo, si mirava anche ad alimentare la paura che "la Paura" potesse nuovamente risalire al governo della Francia; questo timore doveva abitare la memoria dei francesi nelle forme di un tiranno che aspirava a diventare re, crudele e brutale che, con il sostegno di un popolo anarchico e sanguinario capeggiato da boia, mascalzoni e ignoranti – contrapposto alla "brava gente" fautrice della ricchezza nazionale e detentrica del «buon senso» della moderazione – e strumentalizzando i principi rivoluzionari, aveva assediato, bendato, e incarcerato l'anima vera della Rivoluzione e della repubblica, obbligandola a vivere nella paura. Il Terrore, il cui responsabile era identificato in Robespierre, avrebbe voluto e realizzato lo stesso tipo di tirannia propria del peggiore degli assolutismi monarchici: equiparando la figura, costruita, del terrorista (giacobino) a quella del realista controrivoluzionario, si trovava non solo il meccanismo di superamento della convenzione detta montagnarda, ma anche di blindaggio del progetto politico che doveva stabilizzare la Rivoluzione. Col Direttorio proseguirà il tentativo politico di equiparazione valoriale e progettuale degli estremi, l'estremo dei giacobini a sinistra e quello degli *ultra-monarchistes* a destra, funzionale a creare lo spazio politico e simbolico di centro, o meglio, di «estremo centro»²⁸. Secondo Pierre Serna, questo spazio politico avrebbe costituito una delle due tradizioni repubblicane emerse con la Rivoluzione francese; contrapponendosi al tentativo di costruzione di una espressione collettiva e anonima sostenuto dai repubblicani democratici, quelli di «estremo centro» vollero

²⁷ B. Baczkó, *Come uscire dal Terrore. Il Termidoro e la Rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1989, p. 243: «Durante l'inverno 1794-1795, il discorso termidoriano dispone di un vocabolario particolarmente aggressivo per designare questi "piccoli Robespierre": gli ex terroristi, il personale dei comitati rivoluzionari, sono antropofagi, cannibali, bevitori di sangue umano».

²⁸ Per quanto riguarda il tema dell'«estremo centro», si rinvia a P. Serna, *La république des girouettes. 1789-1815 et au-delà. Une anomalie politique: la France de l'extrême centre*, Paris, Champ Vallon, 2005.

fortemente la realizzazione del *Coup* di Brumaio, inventando l'iper-personificazione della funzione di potere esecutivo incarnata da Bonaparte, ossia il generale privo di parte politica, il cui interesse doveva essere solo quello nazionale. «ni bonnets rouges ni talons rouges, je suis national», avrebbe annunciato quest'ultimo nel 1799²⁹.

Un problema di estrema complessità, quello del simultaneo ricordo e oblio di un «trauma» nel recente passato³⁰, soprattutto considerando la necessità della maggioranza dei termidoriani a prendere le distanze dal proprio passato di terroristi. Se per i rivoluzionari impegnati nella *terreur* – quelli del «soyons terribles pour dispenser le peuple de l'être»³¹, famosa frase con cui Danton pose la base per l'istituzione del Tribunale rivoluzionario – essa era intesa come una fase, seppure mai registrata dall'attività legislativa³², di gestione del terrore generalizzato³³, in un contesto di guerra esterna tanto quanto di lotta interna; con Termidoro quel passato immediato si articola in una narrazione ben diversa del governo rivoluzionario. La fabbricazione del ricordo del Terrore coinvolge paure provenienti da più parti; da una parte coloro che volevano dissociarsi dal loro passato di funzionari del Terrore e che quindi volevano rendere individuali le responsabilità per il regime terroristico che essi stavano denunciando, con l'obiettivo di scongiurare la possibilità che, nel futuro, attraverso l'opinione pubblica, si potesse porre il problema delle responsabilità collettive³⁴ o la causa della Ri-

²⁹ P. Serna, *Français, encore un effort pour être républicains!* in *La Révolution française. Une histoire toujours vivante*, (dir.) M. Biard, Paris, CNRS, 2010, p. 79.

³⁰ M. Ozouf, *Thermidor ou le travail de l'oubli*, in Ead., *L'école de la France: essais sur la Révolution, l'utopie et l'enseignement*, Paris, Gallimard, 1984, pp. 91-108.

³¹ *La seduta del 10 marzo 1793* in *Archives Parlementaires de 1789 à 1860: première série (1787-1799)*, par J. Mavidal et E. Laurent, Paris, Dupont, 1901, tomo 60, p. 63.

³² A. Jourdan, *Les discours de la Terreur à l'époque Révolutionnaire (1776-1798): Étude comparative sur une notion ambiguë*, in «French Historical Studies», 36, 2013, pp. 51-81; J.-C. Martin, *La Terreur*, cit., pp. 13-30.

³³ Secondo S. Wahnich (*La liberté ou la mort. Essai sur la Terreur et le terrorisme*, Paris, la Fabrique, 2003, p. 63) «l'instaurazione del terrore» aveva come obiettivo di evitare che l'emozione diventasse un elemento di dissoluzione o di massacro, un luogo, ancora inesistente nel settembre del 1792, in cui i legislatori – i quali dovevano riconoscere pienamente la sovranità popolare ma dovevano anche, al contempo, evitare che il popolo si compromettesse attraverso l'uso di pratiche insostenibili per la fondazione della repubblica – potessero far riemergere la funzione regolatrice dell'Assemblea.

³⁴ P. Serna, *Thermidor*, cit., p. 8.

voluzione stessa³⁵; dall'altra, la paura – i cui germi risalgono alla presa delle Tuileries nell'agosto del '92 – che la prassi di partecipazione popolare si configurasse come alternativa al modello del governo rappresentativo. Una paura ispirata dalla vista del «peuple furieux»³⁶, sottolineava uno dei *procureur-général-syndic* di Parigi all'epoca del 10 agosto, Pierre-Louis Rœderer; lo stesso Rœderer che, in quella circostanza, ci tenne a portare il Re e la famiglia reale presso l'Assemblea Nazionale, lo stesso Rœderer che nel 1799 partecipò all'organizzazione del Colpo di Stato del 18 Brumaio e alla costruzione del regime bonapartista³⁷. Un personaggio al cuore della nozione di «estremo centro».

Come afferma Lefebvre, nel pensiero di giacobini e sanculotti, il governo rivoluzionario non si giustificava solo con la necessità di difendere la nazione; imponendo questo governo alla Convenzione, il popolo rispondeva al bisogno e desiderio di modifica dell'organizzazione sociale per la quale soffriva la disoccupazione, la *disette* o il carovita generato dall'inflazione³⁸. In questa rete di paure, si porta a compimento il ripensamento dei convenzionali montagnardi rispetto all'esercizio di una sovranità popolare giudicata troppo pericolosa, tenendo così insieme i timori di repubblicani e conservatori³⁹. L'esame di Baczko sul problema termidoriano, s'incentra proprio su questo punto: sulla capacità direttoriale di stabilire alleanze anche con elementi non repubblicani su cui fondare la speranza di maggiore stabilità. I timori di questa area politica in via di composizione, dovevano diventare anche i timori dell'intera nazione; tutti i francesi dovevano avere paura di quell'evento, affinché non si ripresentassero le condizioni della sua riapparsa. Il luogo *assediato*, riprendendo la metafora delumeauiana, diventa così la repubblica stessa, presentata come vittima dell'assolutismo tirannico di scellerati, faziosi e

³⁵ Cfr. L. Mason, *Introduction* in «French Historical Studies», 39, 2016, p. 416. M. Biard, *Mieux vaut-il perdre la parole que perdre la tête? La peur dans les débats à la Convention nationale (1792-1795)* in *La République à l'épreuve des peurs. De la Révolution à nos jours*, par L. Bogani, Rennes, Pur, 2016, pp. 15-26.

³⁶ P.-L. Rœderer, *Chronique de cinquante jours du 20 juin au 10 août 1792*, Paris, L'imprimerie de Lachevardier, 1832, p. 396.

³⁷ Cfr. K. Margerison, *P.-L. Roederer: Political Thought and Practice during the French Revolution* in «Transactions of the American Philosophical Society», 73, 1983, pp. X-166.

³⁸ G. Lefebvre, *Les thermidoriens. Le directoire*, Paris, Armand Colin, ed. 2016, p. 20.

³⁹ Ivi, p. 19.

demagoghi che facendo leva sulle aspirazioni livellatrici dei sanculotti⁴⁰, portavano avanti un progetto sanguinoso, assicurandosi anche il monopolio delle funzioni pubbliche a cui i notabili, "i migliori", avevano aspirato sin dall'inizio della rivoluzione. La paura che quel regime si ripresentasse, doveva quindi toccare ogni francese che voleva tutelare non solo la sua incolumità, ma anche l'organizzazione della società che gli poteva permettere di prosperare in base alle sue capacità e al suo lavoro.

Il lavoro di Bronisław Baczko, pubblicato nel 1989 ha indubbiamente rivoluzionato l'importanza data al momento termidoriano nella Rivoluzione francese, ponendo l'attenzione sul fatto che la caduta di Robespierre aveva spianato la strada a quei legislatori che nonostante rifiutassero la restaurazione della monarchia, erano altrettanto contrari al principio partecipativo che l'orizzonte egualitario aveva animato; in questo modo i termidoriani potevano mantenere e trasformare la repubblica attraverso quella che poi verrà chiamata la Costituzione dell'anno III. Durante la seduta parlamentare del 9 termidoro, trentacinque convenzionali prendono la parola contro Robespierre e solo due di essi, appartenevano alla Pianura, tutti gli altri sedevano alla sinistra del presidente, sui banchi della Montagna⁴¹. Essi dovettero, quindi, trovare un modo per legare il ricordo del Terrore con una specifica patologia, la violenza, e darle carne con personaggi specifici, quali agenti responsabili della stessa, sui cui ricadranno le conseguenze del clima di vendetta e *revanche* che Termidoro finì per alimentare. Su questo punto si costruisce la critica al «sistema del terrore» in cui, esorcizzando la memoria dell'evento, l'analisi si sposta e si concentra sull'arbitrarietà, il dispotismo e la violenza, alimentando, così, il terreno su cui prenderà vita la ben nota definizione della Rivoluzione quale «matrice dei totalitarismi»⁴²; una definizione e un ambito, questo, in cui la Rivoluzione si presta meglio ad essere una «macchina a fantasmi»⁴³.

⁴⁰ «En la personne du terroriste, on ne visa donc point uniquement le "buveur de sang", [...] mais l'homme qui avait entrepris de refréner l'individualisme social et de barrer la route au capitalisme naissant», *ivi*, p. 21.

⁴¹ S. Luzzatto, *L'autunno della Rivoluzione. Lotta e cultura politica nella Francia del Termidoro*, Torino, Einaudi, 1994, p. 15.

⁴² Per una ulteriore analisi della definizione di Furet (cfr. F. Furet, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, 1978) e dell'accostamento alla galassia furettiana di H. Arendt e C. Léfort cfr. S. Wahnich, *La Révolution n'est pas un mythe*, Paris, Klincksieck, 2017, pp. 187-202.

⁴³ J.-C. Martin, *La machine à fantasmes. Relire l'histoire de la Révolution française*, Paris, Vendémiaire, 2012.

Ben nota la fabbricazione della voce in base a cui Robespierre avrebbe voluto succedere a Luigi XVI; una voce tanto falsa quanto influente in quei giorni inquieti del 9 e 10 termidoro a Parigi⁴⁴. Questa voce non era partita dal "basso" – come spiega Baczko – da una folla disorientata o dalle sezioni sottoposte nello stesso momento agli ordini contraddittori provenienti dalla Convenzione e dalla Comune; essa proveniva dall'alto, dai Comitati di salute pubblica e di sicurezza generale, per avere il sostegno delle sezioni e delle forze armate, «per canalizzare le loro emozioni, per vincere le loro esitazioni, reali o presunte»⁴⁵. La confusione che caratterizzava le giornate di termidoro era tanto più vantaggiosa per la compagine termidoriana, che affermava insieme la sua legittimità e la sua efficacia, in quanto la spontaneità rivoluzionaria veniva questa volta singolarmente a mancare, affaticata da tutta l'esperienza del Terrore⁴⁶.

Dopo Termidoro, l'«Incorruttibile» divenne il perfetto capro espiatorio, l'incarnazione del «mostro»⁴⁷, ma altrettanto fondamentale è il ruolo giocato dalla messa in campo dell'idea di «sistema del terrore», quale teorizzazione di un sistema politico e di una tecnica di governo, nati col Terrore e da smantellare successivamente, insieme a tutte le sue istituzioni ed il suo personale.

Nonostante il termine *Terreur* non figuri in nessuna raccolta di leggi né tanto meno la sua «messa all'ordine del giorno» quale sistema di governo – facendo perdere, pertanto gran parte di validità all'invito di «pensare la Rivoluzione» mettendo al cuore della riflessione il «sistema del Terrore»⁴⁸ – è importante riflettere su i personaggi che hanno dato anima a questa nozione. Il «sistema del Terrore» (e non «di terrore») così inteso, viene presentato all'Assemblea da Tallien l'11 fruttidoro anno II (28 agosto 1794). Ma se è ben noto il ruolo del personaggio prima e dopo Termidoro, non si conosce molto la fonte da cui Tallien avrebbe preso gli spunti per la formulazione del suo famoso discorso, al di là dei precedenti che egli stesso menziona, come il discorso di

⁴⁴ B. Baczko, *Come uscire dal Terrore*, cit., pp. 12-17.

⁴⁵ Ivi, p. 26

⁴⁶ Ivi, p. 31

⁴⁷ J.-C. Martin, *Robespierre. La fabrication d'un monstre*, Paris, Perrin, 2016.

⁴⁸ È importante sottolineare la nozione di «sistema» in quanto uno degli argomenti utilizzati dagli ex-terroristi per distanziarsi dal Terrore, era la completa assuefazione che la messa in piedi di un sistema di violenza e paura aveva generato.

Barère pronunciato l'indomani della morte di Robespierre. La fonte sarebbe Pierre-Louis Rœderer, personaggio che aveva acquisito notorietà e posizioni importanti sin dall'inizio della Rivoluzione, ma che dopo la proscrizione dei Girondini si era ritirato nell'ombra⁴⁹. A eccezione di un articolo sulle società popolari, che verrà poi pubblicato anonimamente sul «*Republicain*» nel novembre del 1794 e che è stato anche il suo primo attacco diretto alla democrazia diretta, Rœderer non aveva preparato nulla da pubblicare, fino a Termidoro; momento in cui compone, per lo stesso giornale, un *Portrait de Robespierre*⁵⁰ a nome di Merlin de Thionville e, come egli sostiene, due discorsi di Tallien – quello sul «sistema del Terrore», al quale Tallien aggiunse un preambolo suo e quello inerente alla restituzione dei beni delle famiglie dei condannati⁵¹. Come risaputo, il discorso di Tallien sul «sistema del Terrore» è stato molto importante nella costruzione della narrazione termidoriana, attraverso l'introduzione dell'idea di una tecnica di governo fondata sulla paura strategica che doveva da una parte colpire i suoi "nemici" e dall'altra creare il clima di timore generalizzato a sentirsi potenziale colpevole e nemico. Non avendo come fulcro la classe media, unico interesse che raccoglieva tutta la società francese, questo sistema di governo *de l'arbitrairie* – sfociata nella crudeltà più sfrenata e mortale – aveva generato una paura quotidiana e uno stato estremo che sospendeva l'uso della ragione, paralizzando l'uomo nella sua interezza. La descrizione di un terrore onnipresente e di un clima generalizzato di paranoie che spingeva tutti i cittadini ad avere paura, per il semplice fatto di vivere il clima di paura e, di conseguenza, di sentirsi "colpevo-

⁴⁹ P.-L. Rœderer, *Oeuvres publiées par son fils le baron A.-M. Roderer*, Paris, Firmin-Didot frères, 1853-1859, VIII, p. 130; *Notice de ma vie pour mes enfants*, in *Oeuvres*, III.

⁵⁰ Tale era l'avvilimento della Francia, secondo Rœderer, che anche un simile «mostro», un «jongleur sanguinaire, sans talent et sans courage» poté riuscire a far tremare di paura tutti i cittadini sotto la sua tirannia. L'«Incorruttibile» diventa nelle sue parole una personaggio che «avrebbe pagato per farsi offrire dell'oro, affinché lui potesse dire di averlo rifiutato» e che, parlava di «umanità» solo per lanciarle addosso la ferocia. Rœderer, *Oeuvres*, III, pp. 267-271.

⁵¹ P.-L. Rœderer, *Oeuvres du comte P.-L.-Rœderer*, 1854, VI, p. 43; *Oeuvres*, VII, pp. 3-10; *Oeuvres*, III, p.58 *ess.*, p. 267; *Notice de ma vie*, in *Oeuvres*, III; *Notice pour une biographie demandée par mon fils Antoine* in *Oeuvres* III; *Biographie universelle, ancienne et moderne*, tomo 79, Paris, chez L.G. Michaud, 1846, p. 303; Barère, *Mémoires de Barère, membre de la Constituante, Convention, du Comité de Salut Public et de la Chambre des Représentants*, Tome IV, Paris, Jules Labitte, 1844, p. 405

li" senza averne colpa, rispondeva al tentativo di sciogliere il binomio robespierriano Terrore-Virtù. Secondo quest'interpretazione, non era possibile scovare solo i veri "colpevoli" o "nemici", come Robespierre aveva sostenuto; di conseguenza tutti i cittadini erano stati toccati dal Terrore, avvelenando legami di amicizia o famigliari⁵². Il terrore che innervava la società avrebbe tenuto in ostaggio tutti i francesi, inclusi quei rappresentanti che il 9 Termidoro denunciarono l'esistenza di una macchina politica della paura che alimentava a sua volta un'incessante politica della paura, della tirannide e della ghigliottina, la ragione del proporsi come vittime nonostante la loro compartecipazione.

Il campo semantico della nozione "Terrore" viene arricchito e precisato. Vi si associarono termini quali estremista⁵³, anarchia⁵⁴, barbarie⁵⁵, tirannia, assolutismo. I "terroristi", termine coniato con Termidoro, erano presentati come uomini assetati di sangue, crudeli, faziosi e demagoghi per i quali la politica era solo un pretesto per soddisfare la loro passione di violenza, mentre il "Terrore" diventava, in questo modo, il periodo del "terrorismo", un periodo la cui ratio era di terrorizzare tutti, non solo i "nemici"⁵⁶. Il "terrorista" è inteso anche come il simbolo della violenza, soprattutto popolare, che diventa anche l'appellativo per il repubblicano più "fervente", quello più radicale, quello che invoca la sovranità popolare e quindi, il terrore rivoluzionario. In questo senso, il Terrore nasce come storia raccontata durante l'autunno del 1794, sulla base della costruzione di una dinamica discorsiva che da forma all'anno precedente, che modella retroattivamente il terrore, rendendolo ancora più terrifico, gettando le basi della nascita della

⁵² *The Oxford Handbook of The French Revolution*, a cura di D. Andress, Oxford, Oxford University Press, 2015.

⁵³ Cfr. M. Biard, B. Gainot, P. Pasteur, P. Serna (dir.), «*Extrême*»? *Identités partisans et stigmatisation des gauches en Europe (XVIII^e-XX^e siècle)*, Rennes, Pur, 2012; P. Serna, *La république des girouettes*, cit.

⁵⁴ L'esclusione della «populace» dalla vita politica toccava in modo ancora più marcato le donne e soprattutto, «les terroristes», doppiamente responsabili di aver sconfinato nell'agorà della polis. Cfr. D. Godineau, *Citoyennes tricoteuses: les femmes du peuple à Paris pendant la Révolution française*, Aix-en-Provence, Alinea, 1988.

⁵⁵ Cfr. M. Naudin, *La réaction culturelle en l'an III: la représentation du jacobin et du sansculotte dans l'imaginaire de leurs adversaires*, in M. Vovelle (dir.), *Le tournant de l'an III, réaction et terreur blanche dans la France révolutionnaire*, Paris, CHTS, 1997, pp. 279-293.

⁵⁶ Cfr. S. Wahnich, *La liberté*, cit., p. 94.

nuova compagine politica⁵⁷. Se Termidoro – il cui significato è sintetizzato da Lefebvre nell'abolizione del *maximum* e nella deregolazione del mercato – è la grande paura di una borghesia che decide di riprendere la rivoluzione in mano⁵⁸, l'utilizzo della categoria Terrore insieme a quelle di anarchia e tirannia, rende ancora più efficace una tale nozione inventata in un simile contesto a fare da spauracchio a qualsiasi aspirazione di un rilancio del tema della "santa eguaglianza".

Al di là della questione della paternità del discorso sul «sistema del Terrore», è interessante notare come, tramite esso, un termidoriano come Tallien e un futuro bonapartista come Roederer si incontrino al cuore di quell'«estremo centro» che animerà la successiva stagione rivoluzionaria. Un incontro che, almeno metaforicamente, rappresenta in modo calzante il passaggio della questione da "come uscire dal Terrore" a "come terminare la Rivoluzione". La paura sociale dell'élite borghese alimentò un élitismo naturalista che la abilitava ad esercitare il potere, ma siccome essa stessa era una élite formata dalla decostruzione dell'idea di privilegio d'*Ancien régime*, il problema dell'eguaglianza dei diritti⁵⁹ non poteva più essere messo in dubbio, ma poteva essere aggirato, come l'evoluzione bonapartista mostrò attraverso l'istituzione di un "illusorio" suffragio universale con la Costituzione dell'anno VIII. Il pieno rigetto del modello democratico rivoluzionario si accompagnò, da subito, con l'abbandono dell'idea di suffragio universale, delle riforme di diritto civile miranti a pratiche più egualitarie tra uomini e donne come anche quelle in relazione all'eredità⁶⁰.

Quell'ambito simbolico qualificato da Termidoro come Terrore, era stato sì animato da coloro che vi avevano partecipato in prima linea rivendicandone l'appartenenza, e che la retorica termidoriana identificò come «terroristi», ma allo stesso tempo, in quello stesso ambito semantico, ricadevano anche tutti quei cittadini che, con la Costituzione dell'anno III, in virtù dell'istituzione del suffragio censitario e dell'abbandono del diritto di resistenza all'oppressione – giustificato dall'argomento termidoriano di deriva livellatrice, anarchica, arbitraria

⁵⁷ P. Serna, *Thermidor*, cit., p. 10.

⁵⁸ Ivi, p. 18

⁵⁹ S. Bergounioux, *Sociogenèse du régime représentatif français (1789–1804). Autour des fondements historiques de la mythologie politique française*, in «Parliaments, Estates and Representation», 35, 2015, pp. 1-20.

⁶⁰ Cfr. S. Wahnich, *La liberté*, cit., p.87

e violenta di una "anti-repubblica democratica"– erano ridotti alla passività politica, ai margini della cittadinanza che, com'è ben noto, la stagione rivoluzionaria ne aveva introdotto l'apprendistato. «Come uscire dal Terrore» ponendo fine alla Rivoluzione, significa, nel processo termidoriano, come far uscire il popolo dalla politica stessa, dalla partecipazione civica⁶¹; essi rimanevano fuori da quell'orizzonte partecipativo in cui la tensione tra speranza e paura tipica della rivoluzione aveva, nonostante ciò, generato la nuova, inedita «idea di [diritto alla] felicità in tutta Europa»⁶². La meccanica del potere creata nell'anno III, alimentata nella sua formulazione e legittimata nella sua applicazione da un uso preciso della "paura di avere paura" attraverso l'immagine del Terrore, "horresco referens" solo al ricordo – spinge ad una prima professionalizzazione della classe politica; si trattava di inventare un gruppo di uomini responsabili, liberi dal controllo popolare e dal vincolo ideologico, attraverso un discorso che si presenta sempre come rassicurante, dotandosi così di tutta la forza pubblica necessaria per rinnovare la propria presenza al potere⁶³.

⁶¹ P. Serna, *Thermidor*, cit., 14.

⁶² Séance du 13 ventose an II (3 mars 1794) in Saint-Just, *Oeuvres de Saint-Just, représentant du peuple à la Convention*, Paris, Prévot, libraire-éditeur, 1834, p. 218.

⁶³ P. Serna, *Thermidor*, cit., p. 23.

7. *Democrazia e decadenza.*

Il problema del conflitto sociale nel liberalismo ottocentesco

Andrea Marchili

1. L'età moderna e la promessa di felicità

Il progetto filosofico della modernità è consistito nella liberazione dell'uomo dalla paura, nella creazione di un mondo affrancato dal dominio di un fato oscuro e imperscrutabile¹. Questo progetto di 'disincantamento del mondo' ha riguardato nello stesso tempo il mondo fisico e quello morale. La conoscenza dei due mondi, anzi, va compresa all'interno di un medesimo fine: se la conoscenza razionale della natura consente il dominio su di essa e l'omaggio distante a un Dio che non incute più timore, la conoscenza morale apre la possibilità di una società da cui viene bandita ogni eteronomia e gli individui non avranno più nulla da temere dai loro simili². La liberazione dalla paura di potenze oscure possiede dunque come fine positivo una promessa di un'universale felicità ed emancipazione umana. Da questo punto di vista, il passaggio dalla cultura politica vetero-europea all'epoca propriamente moderna è stato reso possibile da una radicale messa in questione di ogni ordine basato su vincoli di dipendenza personale e su pretese gerarchie ereditarie. Proprio per questa critica profonda delle strutture morali della tradizione, la modernità si caratterizza come un'epoca di radicalizzazione dell'esperienza politica, identificata infatti come «l'era delle rivoluzioni democratiche»³.

Che per i rivoluzionari americani e francesi la *felicità politica* sia il fine dell'ordine statale appare del tutto evidente: troviamo il *Pursuit of happi-*

¹ Z. Bauman, *Paura liquida*, Roma-Bari, Laterza, 2008, p. 4.

² J. Starobinski, *Montesquieu*, Paris, Seuil, 1989, p. 100.

³ R. R. Palmer, *L'era delle rivoluzioni democratiche*, Milano, Rizzoli, 1973².

ness nel novero dei diritti inalienabili formulati nella *Dichiarazione d'indipendenza* del 4 luglio 1776⁴; così come leggiamo nell'articolo 1 della *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*, che unifica l'universo dei diritti e la semantica della felicità: «Lo scopo della società è la felicità comune. Il Governo è istituito per garantire all'uomo il godimento dei suoi diritti naturali e imprescrittibili»⁵. L'età delle rivoluzioni, che segna il passaggio alla società democratica (e di massa), esplicitando come proprio sostrato fondativo il discorso eudemonologico, riconosce il nesso fra *governo* e *passioni*, in questo caso, appunto, la felicità. Tradotto in termini sociologici, il problema della felicità pubblica diviene un problema di integrazione sociale: la promessa di felicità può essere mantenuta solo se riguarda tutti i soggetti, individuali e collettivi, i cui interessi attraversano conflittualmente la società. A partire dalla Rivoluzione, infatti, la società democratica, formalmente egualitaria, produce incessantemente crisi e conflitti, i cui tentativi di soluzione generano altre lacerazioni⁶. Essa, cioè, non è in grado di mantenere la promessa di emancipazione che ne costituisce fondamento, ossia il criterio di legittimità, non riuscendo ad integrare soggetti marginali e classi emergenti. Così, l'epoca post-rivoluzionaria si caratterizza per un governo della paura completamente nuovo: la paura delle masse, delle classi pericolose, della povertà e della criminalità.

2. I «grandi Barbari bianchi»⁷

L'utilizzo del termine barbaro per definire le masse popolari che si affacciano nello spazio pubblico dell'età post-rivoluzionaria è una spia decisamente rilevante del modo in cui si articolano i registri discorsivi che sorreggono il disciplinamento delle passioni nella società francese – e più

⁴ D. Sternberger, *Il diritto dell'uomo ad aspirare alla felicità*, in Id., *Immagini enigmatiche dell'uomo. Saggi di filosofia e politica*, Bologna, Il Mulino, 1991, pp. 113 ss.

⁵ A. Saitta, *Costituenti e costituzioni della Francia rivoluzionaria e liberale (1789-1875)*, Milano, Giuffrè, 1975, p. 418. Sul modo in cui il discorso eudemonologico si costituisce nella modernità cfr., al di là dello specifico tema kantiano, L. Scuccimarra, *Kant e il diritto alla felicità*, Roma, Editori Riuniti, 1998.

⁶ Solo per rimanere in Francia, oltre ai drammatici tornanti rivoluzionari fino a Napoleone, vanno ricordate almeno le crisi del 1820, 1830, 1848, *L'année terrible* 1870-1871, con la sconfitta di Sedan e la Comune parigina.

⁷ L'espressione si trova nel sonetto di Paul Verlaine *Languore (Jadis et Naguère, 1884)*, e lo si evoca, qui, al solo scopo di collegare il tema dei barbari con quello della decadenza.

in generale moderna: la svalutazione etno-antropologica serve a individuare, a *de-finire*, nuovi soggetti sociali e contribuisce, con ciò, a stabilire «gli strumenti e i saperi attraverso i quali le paure saranno definite, diffuse e governate sul piano cognitivo e sul piano politico»⁸.

Se la discussione sui barbari non ha mai cessato di "inquietare" gli intellettuali francesi dell'Ottocento, è Saint-Marc Girardin – almeno secondo le sue stesse parole – ad averla sottratta alle varie ricostruzioni di questo periodo per adoperarla come «mot de parti» nella «controversia quotidiana sotto la monarchia del 1830»⁹. Di posizione orleanista, successore di Michelet come docente di storia alla Sorbona, deputato al Parlamento nel periodo che va dal 1835 al 1848, in un articolo dell'8 dicembre 1831 sul «Journal des Débats», Girardin descrive gli insorti lionesi appunto come «nuovi barbari»: «La società antica è morta, perché i popoli si sono mossi nei deserti del nord, e si sono scontrati gli uni agli altri, finché via via, vennero a cadere sull'impero romano. I barbari che minacciano la società non sono affatto nel Caucaso né nelle steppe della Tartaria; sono piuttosto nei sobborghi delle nostre città manifatturiere»¹⁰.

Un vecchio significante veicola nuovi contenuti politici: il 'barbaro' è ciò che definisce la classe operaia e, in quanto tale - proprio secondo S.M. Girardin - rappresenta l'antonimo di 'borghese'. Da questo punto di vista, il riferimento alla massa qui non deve essere inteso solo come "moltitudine", come molteplici soggettività indifferenziate: non è solo un soggetto colto nella sua sostanziale indeterminatezza – l'etimologia di massa rinvia al greco *maza*, la pasta di farina, e indica sempre una parte amorfa e dunque plasmabile -, ma anche come *clas-*

⁸ M. L. Lanzillo, *Paura. Strategie di governo di una "strana passione"*, in «Filosofia politica», 24, 2010, pp. 29-48 (p. 43).

⁹ S.-M. Girardin, *Souvenirs et réflexions d'un journaliste*, Paris, Michel Lévy, 1859, p. 144. Nei *Souvenirs* l'articolo del 1831 sarà unito a un altro del 1832 in un apposito capitolo intitolato proprio *Les barbares* (pp. 142-164), a sua volta contenuto nella sezione che raccoglie cronologicamente gli interventi che vanno dal 1830 al 1848.

¹⁰ Ivi, p. 154. Sul tema cfr. P. Michel, *Barbarie, Civilisation, Vandalisme*, in *Handbuch politisch-sozialer Grundbegriffe in Frankreich 1680-1820*, Heft 8, München, Oldenburg Wissenschaft Verlag, 1988, p. 8 che ha ricordato come fu proprio Girardin a sostenere che "barbaro" fosse un «mot de parti»; Ma soprattutto Id., *Un mythe romantique: Les Barbares, 1789-1848*, Paris, Presses Universitaires de Lyon, 1981, pp. 212 ss. Questo testo rimane quello più approfondito sull'immagine dei barbari nel XIX secolo, almeno per quanto riguarda la cultura francese.

se degli esclusi, e dunque, attraverso la centralità del lavoro, come nascente uniformità per sottrazione (così come la borghesia)¹¹. Qui si sovrappongono due dimensioni concettuali non immediatamente percepibili, ma del tutto interrelate: una della democrazia come forma di esistenza politica, la classica forma di governo, pur declinata secondo la forma moderna della rappresentanza degli interessi, e una, più ampia, della democrazia come forma di mentalità sociale, come tendenza inevitabile all'uguaglianza e come spinta alla desovranizzazione della politica: come forma, cioè, di rapporti sociali che, rendendo tutti uguali, nello stesso tempo individualizzano e isolano, distanziando reciprocamente i soggetti. Un aspetto riguarda il rapporto politico, un altro riguarda l'antropologia dell'*homo democraticus*, l'uomo generato dalle rivoluzioni democratiche e, dunque, si riferisce agli stessi rapporti sociali. Questa molteplicità di sfere contiene in sé una duplice dimensione passionale: l'interesse razionale del borghese, l'irrazionalità distruttrice delle masse che spingono ai confini della società. Rispetto a questa ambivalenza, emerge la necessità che la paura venga governata: «non è un caso allora – ha scritto Lanzillo – che le istituzioni portanti della nuova forma-Stato che si affermano con la Rivoluzione francese siano quelle dello Stato sovrano, che si fonda anche sulla repressione passionale, sulla interiorizzazione e il disciplinamento delle emozioni, come impone la figura artificiale fredda, sottile, neutra del cittadino borghese, il soggetto politico, postulato di quell'ordine sociale e politico. Un ordine che, benché impostosi sulla scena storico-costituzionale, tuttavia non riuscirà a fare completamente a meno di un discorso delle passioni, nel tentativo o di escluderle, o di includerle attraverso pratiche di disciplinamento sociale e morale della condotta umana»¹². Da questo punto di vista, il pensiero liberale ottocentesco sarà sempre più sospinto verso il tentativo di analizzare e governare la duplicità irriducibile del regime democratico: tutti gli individui, eguali e isolati, non possono non reclamare autoritariamente la soddisfazione dei propri interessi. Essi richiedono autorità rispetto alla loro condizione che, fondata com'è

¹¹ G. Galasso, *Dal popolo alla massa*, in G. Corni, G. Hirschfeld (a cura di), *L'umanità offesa. Stermini e memoria nell'Europa del Novecento*, Bologna, il Mulino, 2003, pp. 35-76; P. Virno, *Grammatica della moltitudine. Per una analisi delle forme di vita contemporanee*, Roma, Derive Approdi, 2014⁴.

¹² M. L. Lanzillo, *Pauro. Strategie di governo di una "strana passione"*, cit., p. 42.

sull'uguaglianza, è per principio 'anarchica'. Così, ha scritto Massimo Cacciari, «La ribellione verso ogni spazio orientato, e cioè gerarchicamente definito, trapassa così fisiologicamente in quello contro ogni forma di coordinazione e coesistenza dei distinti»¹³.

L'evocazione dell'immagine dei barbari consente di stabilire il parallelismo storico fra *civilisation* e impero romano, ed esprime il timore che le nuove classi sociali possano distruggere la civiltà e i suoi risultati secolari con una libertà spinta all'eccesso, una libertà priva di limiti, in cui cioè i diritti siano svincolati dai doveri imposti da un ordine ritenuto iniquo.

Sul piano semantico, si può dire che, in origine, il barbaro è colui che si esprime in un linguaggio eterofono, dunque incomprensibile (barbaro è termine onomatopeico e reduplicativo e indica, appunto, il suono prodotto da una lingua incomprensibile). Sul piano sociale esso assume chiaramente un senso traslato: la delimitazione e l'inintelligibilità appartengono qui ad uno stesso contesto: il senso dell'estraneità culturale appare come un senso 'secondo', in quanto il barbaro non è uno straniero, ma è tale solo in quanto appartenente a una diversa classe sociale, in questo caso la classe operaia. La (s)valutazione etno-antropologica si rivolge alle classi subalterne, a quelle classi che Chevalier ha ricostruito come pericolose nel suo celebre lavoro dedicato al mutamento delle classi sociali e delle rappresentazioni ad esse associate dovuto all'urbanizzazione parigina nell'Ottocento¹⁴. Tuttavia, nell'escludere i barbari dal novero della civiltà, e quindi di ciò che è propriamente umano, Girardin finisce con l'operare un atto di identificazione: l'atto di esclusione è un atto di riconoscimento, e viceversa.

Questo atto, che ad un tempo identifica ed esclude, si colloca su un ulteriore piano problematico. Il discrimine antropologico comporta, infatti, implicitamente il riconoscimento del fatto che la società è attraversata da rapporti di forza. Nel corso tenuto nel 1976 al Collège de France, che sarà poi pubblicato postumo con il titolo *Bisogna difendere la*

¹³ M. Cacciari, *L'arcipelago*, Milano, Adelphi, 1997, p. 123. Sul problema dell'uguaglianza cfr. L. Scuccimarra, *I confini dell'uguaglianza. Riconoscimento, inclusione, esclusione*, in «Scienza e Politica. Per una storia delle dottrine», V. 26, N. 51, 2014, pp. 209-229.

¹⁴ L. Chevalier, *Classi lavoratrici e classi pericolose. Parigi nella Rivoluzione industriale*, Roma-Bari, Laterza, 1976.

*società*¹⁵, Michel Foucault ha affrontato il tema della barbarie proprio nel periodo qui considerato. Nella genealogia del modo in cui si forma nella cultura moderna il potere e il discorso scientifico (e storico) sul potere, Foucault ha individuato tre forme umane che entrano relazione con questo discorso: il selvaggio, il barbaro, il nomade. Possiamo tralasciare la figura del nomade, alla quale, del resto, lo stesso Foucault non dedica molto spazio. Il selvaggio è tematizzato polemicamente. Il selvaggio è l'uomo naturale, che il diritto naturale colloca in una fase pre-sociale e che si trasforma in essere politico mediante un contratto, ossia un atto dal carattere economico. In sintesi, il *sauvage* è già il soggetto del pensiero borghese poiché possiede le caratteristiche per costruire la società del diritto e dello scambio economico. La polemica di Foucault è contro il nesso fra ordine naturale e ragione: la natura come fondamento costituzionale dell'ordinamento sociale. Al contrario, per Foucault è importante far emergere genealogicamente i conflitti impliciti nell'idea di potere e nei regimi discorsivi che ne discendono. Dunque, il *barbaro* si distingue rispetto al *selvaggio* proprio per il suo antinaturalismo, per il suo essere sempre un elemento conflittuale, negativo, che agisce nella storia: «il barbaro è qualcuno che si comprende, si caratterizza, e che può esser definito, solo in relazione a una civiltà, rispetto alla quale egli si trova in una relazione di esteriorità. Non c'è barbaro, se non esiste da qualche parte un elemento di civiltà rispetto a cui egli si trovi in condizione di esteriorità e contro cui egli si scontra. Un elemento di civiltà – che il barbaro disprezza, ma di cui ha voglia – rispetto al quale comunque si trova in una relazione di ostilità e di guerra permanente. Non c'è barbaro senza una civiltà che egli cerca di distruggere e di cui cerca di appropriarsi. Il barbaro è sempre l'uomo che scalpita alle frontiere degli Stati, è colui che si scaglia contro le mura delle città»¹⁶. Il discorso di Foucault, per quanto suggestivo non è privo di problemi, in quanto anche il "selvaggio" rientra nelle aggettivazioni usate contro le classi subalterne nei conflitti sociali: la paura spinge a identificare la conflittualità delle classi "pericolose", il negativo, come una forza primitiva, naturale, in antitesi alla saggia ragione

¹⁵ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, Milano, Feltrinelli, 1998. Cfr. G. Campailla, *Democrazia e riconoscimento: l'emancipazione ottocentesca nel pensiero di Jacques Rancière*, Tesi di dottorato, 2017, pp. 123 ss.

¹⁶ M. Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 169.

(strumentale) dei ceti borghesi¹⁷. Tuttavia, esso conferma come il barbaro non sia *al-di-fuori* della civiltà, come il selvaggio, ma sia *il-di-fuori*¹⁸, ciò che reca in sé distruzione e dominazione. Il rapporto esteriore fra civiltà e barbarie si pone dunque all'insegna della *decadenza*. Ma soprattutto si indirizza alla distruzione del barbaro, all'annichilimento di questo soggetto estraneo, oppure al suo disciplinamento.

Come governare dunque la paura? Come rispondere ai conflitti generati dalla società democratica? Come disciplinare il barbaro? Il timore del crollo della civiltà pone, per una mente avvertita come quella di Girardin, il problema dell'integrazione sociale: «essendo fuori dalla società politica, fuori dalla città, sono i barbari della società moderna». Secondo uno schema discorsivo che oscilla fra un'estremizzazione e un'attenuazione, Saint-Marc Girardin non lesina tutta la preoccupazione per il modo in cui le dinamiche della modernizzazione hanno prodotto nuove soggettività: «Gli operai, così come sono oggi, senza diritti politici, perché sono senza proprietà e, conseguentemente, senza alcuna valida garanzia; senza proprietà, perché sono il bersaglio della rovinosa concorrenza delle macchine, da una parte, e, dall'altra, dell'accrescimento indefinito della loro classe a causa dell'emigrazione perpetua degli uomini dalla campagna nelle manifatture; gli operai, sofferenti, infelici, che vivono vite precarie, sono un'afflizione, una piaga per la nostra società. Bisogna guarire questa piaga»¹⁹.

Per evitare la guerra civile è necessario dunque integrare in modo graduale la classe operaia nella società borghese. Che cosa egli intende con "graduale"? L'interpretazione liberale delle dinamiche sociali non gli consente alcun riconoscimento dei diritti politici perché significherebbe, a suo avviso, un cedimento nei confronti del 'nemico'. Riconoscere, infatti, il diritto alla partecipazione democratica - universalità, eguaglianza e sovranità - sarebbe spingere la civiltà verso la sua rovina definitiva perché integrerebbe i *barbari*, la maggioranza, dando loro potere. Più modestamente, l'individuazione del barbaro operata da Girardin è il dato iniziale di una strategia finalizzata alla sua integrazione attraverso il

¹⁷ Ad esempio, nella crisi del 1870-'71, "selvaggi" e "barbari" appariranno ad uno stesso registro discorsivo polemico nei confronti dell'esperienza democratica della Comune. Cfr. P. Lidski, *Les écrivains contre la Commune*, Paris, Maspero, 1970.

¹⁸ Questa bella formula appartiene a G. Carillo, *Vico. Origine e genealogia dell'ordine*, Napoli, Editoriale Scientifica, Napoli, 2000, p. 422.

¹⁹ S.-M. Girardin, *Souvenirs et réflexions d'un journaliste*, cit., p. 157.

riconoscimento di una dotazione *minima* di diritti sociali – senza che possa ciò essere interpretato come una trasformazione politica: si tratta "solo" del riconoscimento della *proprietà* al fine di garantire anche alla classe operaia livelli minimi di sussistenza in modo da evitare la violenza anti-borghese. L'integrazione sociale si completerà nel futuro attraverso una precisa attività pedagogica che trasformerà – come massa informe - i barbari in civilizzati. Perché l'attribuzione della proprietà alle classi subalterne significa sostituire in questi soggetti le passioni violente e brutali della distruzione anarchica di ogni potere, la passione che più di ogni altra è a fondamento (razionale) della società moderna: *l'interesse*²⁰. Questo problema sarà colto con grande efficacia da Tocqueville, pur in un contesto diverso: «Non vedete che da ogni parte le fedi fanno posto ai ragionamenti, e i sentimenti ai calcoli? Se, in mezzo a questo universale scardinamento, non giungete a legare l'idea dei diritti all'interesse personale, che s'offre come il solo punto immobile del cuore umano, che cosa vi resterà per governare il mondo, se non la paura?»²¹. Tocqueville non sta ragionando intorno al conflitto sociale, ma, sulla scorta delle sue osservazioni sulla società americana, individua nell'interesse personale, inteso in chiave utilitaristica, l'unica vera determinazione dell'uomo moderno. L'esito è che la società democratica può regolarsi, quindi, solo sul disciplinamento o dell'interesse o della paura stessa.

3. Dalla paura delle masse alla malattia democratica

Non è possibile dar conto di tutti gli sviluppi e profili che assume questo discorso. Mi limiterò a segnalare come la società democratica, lungi dal risolvere nel corso dell'Ottocento i conflitti, finirà con il generarne in misura sempre maggiore. Retrospectivamente, Girardin noterà che se l'uso del termine barbari per definire i moti del 1830 aveva destato sconcerto e polemiche da parte soprattutto democratica e repubblicana, con i moti del 1848 diventerà un termine del tutto ordinario. Così, nel 1849, di fronte ai moti rivoluzionari e alla affermazione di Luigi Bonaparte, Guizot potrà sostenere, senza tanti giri di parole, che «il più grande male, il male che è al fondo di tutti i suoi mali [della Francia], che mina e distrugge i suoi governi e le sue li-

²⁰ A.O. Hirschmann, *Le passioni e gli interessi*, Milano, Feltrinelli, 2011.

²¹ A. de Tocqueville, *La Democrazia in America*, II, VI, Torino, Utet, 2007, p. 284.

bertà, la sua dignità e la sua felicità, è il male che io attacco, l'idolatria democratica»²². La critica di Guizot si rivolge a tutto il processo storico che conduce dalla Rivoluzione del 1789 fino ai moti del 1848: «La Rivoluzione francese è dunque destinata a non generare altro che dubbi e scontenti, a non accumulare altro che rovine sopra i suoi trionfi?». Essa ha come oggetto principale non tanto la confusione politica, quanto il nucleo stesso del processo moderno: la visione omogeneizzante e livellatrice della società democratica²³. Pertanto, il problema non è più tanto l'invasione dei barbari, quanto il crollo stesso dell'edificio sociale²⁴. L'idea di malattia è tuttavia ancora metaforica e ad essa Guizot può sempre opporre la forza etica dell'individuo e, sul piano istituzionale, l'idea del governo misto, fondato sulla divisione del potere fra le molteplici classi sociali. Guizot sostiene quindi il riconoscimento da parte di ciascuna classe dell'organica appartenenza alla società francese.

Sarà con il crinale della Comune che il liberalismo, attraverso gli strumenti offerti dalla scienza, opererà definitivamente per un'analisi delle masse capace di disciplinarle definitivamente attraverso una rigida analitica delle passioni. Per il filosofo Hippolyte Taine, sconvolto dalle violenze della Comune, l'interpretazione dei barbari sarà più violenta e richiederà il disciplinamento fino alla «molla finale»²⁵, ossia fino ai momenti biologici basilari. In una lettera a Guizot egli può scrivere: «Nel momento in cui la scienza diventa precisa e solida cessa di essere rivoluzionaria, e anzi diviene proprio controrivoluzionaria. La zoologia ci mostra che l'uomo possiede i canini: facciamo attenzione a non risvegliare in lui l'istinto carnivoro e feroce. La psicologia ci mostra che nell'uomo la ragione ha per presupposti le parole e le immagini: stiamo attenti a non provocare in lui l'allucinato e il folle. L'economia politica ci mostra che

²² F. Guizot, *De la démocratie en France (janvier 1849)*, Paris, Victor Maisson Libraire, 1849, p. 2.

²³ F. M. De Sanctis, *Patologia e terapia: dal primato dell'etica al primato della scienza. Figure della storiografia francese del XIX secolo*, in R. Gherardi e G. Gozzi (a cura di), *I concetti fondamentali delle scienze sociali e dello Stato in Italia e in Germania tra Otto e Novecento*, Bologna, Il Mulino, 1992, pp. 161-186.

²⁴ F. Guizot, *De la démocratie en France (janvier 1849)*, cit., pp. 62-63.

²⁵ Per ragioni di spazio mi permetto di rimandare ad A. Marchili, *La società sotto tutela. Taine e la critica della democrazia nelle Origines de France contemporaine*, in G. Bonaiuti, G. Ruocco, L. Scuccimarra (a cura di), *Il governo del popolo*, vol. 3, Roma, Viella, 2014, pp. 57-73.

c'è sproporzione tra popolazione e sussistenza: non dimentichiamo mai che, anche durante la prosperità e la pace, lo *struggle for life* persiste. [...] La storia mostra che gli Stati, i governi, le religioni, le chiese, tutte le grandi istituzioni sono i soli mezzi grazie ai quali l'uomo animale e selvaggio acquisisce la sua piccola parte di ragione e di giustizia: stiamo attenti a non distruggere il fiore recidendo la radice»²⁶.

Qui le scienze umane entrano in una sorta di indifferenziazione con le scienze naturali e ciò allo scopo di annichilire il conflitto sociale disciplinando autoritariamente la natura umana.

Fra le altre, due considerazioni si impongono a questo punto: la caratteristica della modernità, che aveva promesso felicità ed eguaglianza, è la "dialettica dell'illuminismo": ogni tentativo di soluzione delle contraddizioni produce nuove contraddizioni e lacerazioni. Potremmo dire che la modernità non è mai abbastanza moderna. La seconda considerazione è politica: una società incapace di risolvere autonomamente i conflitti è destinata a sussumere la propria azione all'interno della politica statale, ad ammettere cioè una configurazione autoritaria del potere. L'esito è noto: la negazione di quei diritti su cui è sorta e della cui realizzazione ha promesso di farsi carico.

²⁶ H. Taine, *Sa vie et sa correspondance*, 4 voll., Paris, Hachette, 1907, vol. 3, p. 247.

8. *El sueño de la razon produce monstruos.* Goya, l'illuminismo e il terrore

Tito Marci

1. Introduzione

In *Futuro passato*, testo del 1979, Reinhart Koselleck, riflettendo sul moderno concetto di rivoluzione, rimandava a quell'«esperienza dell'accelerazione» che, a partire dal 1789, avrebbe dispiegato un nuovo orizzonte di aspettative: «È evidente che la rivoluzione non riconduce più a situazioni o possibilità già date in passato; dal 1789 in poi porta verso un futuro talmente ignoto che conoscerlo e padroneggiarlo diventa un compito costante della politica»¹.

Che nel XX secolo, soprattutto dopo la prima guerra mondiale, questo compito sia stato effettivamente assunto dal potere politico attraverso la «crescente motorizzazione della macchina legislativa», lo aveva capito bene Carl Schmitt che discutendo ne *La condizione della scienza giuridica europea*, saggio scritto tra il 1943 e il 1944, la «crisi della legalità dello stato legale» riconduceva le nuove figurazioni giuridiche (le «prescrizioni normative sempre di nuovo "poste"») che trovavano espressione negli strumenti del «decreto», del «provvedimento», dell'«ordinanza», a concetti che richiamavano la «velocità d'attuazione», la «meccanizzazione», la «legge motorizzata».

La situazione, per certi aspetti favorevole, della scienza del diritto nel XIX secolo, muta a partire dalla prima guerra mondiale. Dal 1914, in ogni paese europeo, tutti i grandi eventi e gli sviluppi storici contribuiscono a far sì che il procedimento legislativo diventi sempre più veloce e sommario, che il percorso che porta alla realizzazione dell'ordinamen-

¹ R. Koselleck, *Futuro passato*, Marietti, Genova, 1986, p. 62.

to legale diventi sempre più breve. [...] Guerra e dopoguerra, mobilitazione e smobilitazione, rivoluzione e dittatura, inflazione e deflazione, indipendentemente da ogni ulteriore differenza, hanno condotto in tutti i paesi europei al medesimo risultato: quello per cui il procedimento legislativo si è sempre più semplificato e velocizzato. [...] La macchina legislativa aumenta la propria velocità in misura imprevedibile [...]. Ma con la motorizzazione della legge in mero provvedimento non si è ancora arrivati al culmine delle semplificazioni e delle accelerazioni. Nuove accelerazioni vengono dall'ordinamento del mercato e dalla conduzione statale dell'economia, con le sue numerose deleghe e sottodeleghe trasferibili ad organi, associazioni e mandatari che dirigono l'economia. [...] La legge si trasforma in uno strumento di pianificazione, l'atto amministrativo diventa un atto di direzione².

Non è un caso che, nel descrivere questo passaggio, Carl Schmitt abbia utilizzato espressioni che rimandavano al lessico frequentato, con tutt'altra enfasi, dalle avanguardie artistiche dell'inizio del secolo. «Noi affermiamo che la magnificenza del mondo si è arricchita di una bellezza nuova: la bellezza della velocità», scriveva Filippo Tommaso Marinetti al Quarto punto del Primo *Manifesto del futurismo* del 1909 evocando lo «slancio forsennato verso il futuro»³.

Dietro questa esaltazione dell'*accelerazione*, non possiamo non scorgere l'avviato processo di "distruzione creatrice" di un capitalismo maturo mai stazionario – così come descritto nel 1942 da Schumpeter⁴ –, che prosperando nella continua mobilità delle sostanze e nella circolazione incessante dei patrimoni, finiva per minare sempre più nel profondo la stabilità delle forme estetiche, politiche, giuridiche e sociali tradizionali. L'esperienza dell'accelerazione e dell'incertezza ad essa correlata diventava una dimensione strutturale (e non accidentale) degli ordinamenti sociali moderni. E proprio sullo sfondo di tale esperienza che sul piano politico, dal 1789 in poi – come appunto ricordava Koselleck –, portava verso un futuro talmente ignoto, il positivismo sociologico, soprattutto nella riflessione di Auguste Comte (e qui ci riferiamo al suo *Discorso sullo spirito positivo*

² C. Schmitt, *La condizione della scienza giuridica europea* [1943-1944], Roma, Pellicani, Roma, pp. 57-63.

³ AA.VV., *Manifesti del futurismo* [1909-1929], a cura di V. Birolli, Milano, Abcondita, 2008, p. 13.

⁴ J. Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia* [1954], Milano, ETAS, 2001.

del 1844), giungeva alla piena coscienza della sua funzione: «L'autentico spirito positivo consiste soprattutto nel *vedere per prevedere*, nello studiare ciò che è per concludere ciò che sarà»⁵.

Tuttavia, nel progressivo sviluppo di quegli stessi studi si sarebbe presto compreso che non tutto avrebbe potuto ordinarsi alla prospettiva di quella previsione ovvero, detto in altre parole, che qualcosa sarebbe sempre sfuggito all'ordine "positivo" della ragione e alle pretese della conoscenza e della pianificazione su di esso fondate. Verso la fine del XIX secolo (e dopo i moti del 1848), attraverso la riflessione di Gabriel Tarde e di Gustave Le Bon in Francia, come di Scipio Sighele in Italia (per citare solo dei nomi), la sociologia e la psicologia sociale dovettero confrontarsi con il problema delle folle e delle masse (rivoluzionarie), fenomeni che non apparivano certo fondati sulla razionalità dell'agire quanto, piuttosto, sulla disposizione alla suggestione e all'imitazione; su meccanismi psichici e pulsionali profondi, dunque, la cui carica emotiva sembrava capace di squarciare la superficie razionale della coscienza. E non è un caso che proprio il fenomeno temuto da Le Bon in *La psicologia delle folle* del 1895, fossero le masse rivoluzionarie francesi, di cui Taine aveva tratteggiato pochi anni prima, in *L'ancien régime* del 1876, la cieca suggestionabilità.

La paura della folla come costante minaccia all'ordine della ragione, come espressione incontenibile di una carica distruttiva, irresponsabile, regredita a stati pregressi della psiche, atavici o infantili, irrompe così sulla scena delle scienze sociali (e, poco più tardi, della psicoanalisi). La moltitudine incolore, opaca, indistinta, spersonalizzata, informe e difforme, indifferente e oscura, refrattaria alla distinzione dei Lumi che appena dopo la Rivoluzione Francese aveva già trovato – come presto vedremo – la sua immagine più compiuta nei tratti imprecisi, sfuggenti e sfocati delle «pitture nere» di Goya, guadagna adesso un suo spazio nella riflessione filosofica, psicologica, politica e sociale (si pensi ancora, andando avanti nel tempo, alle riflessioni di Freud, Ortega y Gasset, von Wiese, Gurvitch ecc.). «L'inconscio artistico di un'epoca è la coscienza politica della successiva» avrebbe scritto Debray nel 1993⁶. E ancor prima Ortega y Gasset, proprio in un libricino del 1950 dedicato a Goya, ricordava che «vedere non è un'azione che compiamo, è un evento che subiamo. Il nostro primo atto

⁵ A. Comte, *Discorso sullo spirito positivo* [1844], Laterza, Roma-Bari, 2001, p. 21.

⁶ R. Debray, *Lo Stato seduttore*, Editori Riuniti, Roma, 1997, p. 111.

vero e proprio è successivo alla visione»⁷. Come a ricordare che l'immagine che s'impone alla vista, di cui facciamo esperienza attraverso un "sentire", precede la riflessione concettuale (non stupisce pertanto che in accordo alla sua filosofia della storia Hegel, nelle *Lezioni di estetica*, corso del 1823, abbia relegato l'arte all'infanzia dello spirito).

Certo, ogni epoca ha restituito le sue immagini della paura, o meglio, ha dato un'immagine e un nome ad angosce magari conosciute da sempre. Si dimentica spesso, infatti, che l'esistenza umana, come ancora scriveva Ortega y Gasset, «è pericolo, e che tutte le soluzioni rappresentano al contempo un rischio»⁸. Ogni epoca della storia, però, ha prodotto un suo immaginario, ha elaborato un catalogo delle sue paure e ha dato un volto, prima ancora che intervenisse la riflessione concettuale, a minacce e pericoli che ha percepito come imminenti. In questo senso l'immagine, il volto, il nome, non sono che l'esercizio di un'elaborazione (incosciente o cosciente) di "esorcismi" e di antidoti ad angosce profonde e nascoste; non sono che oggettivazioni sociali, tratti che danno uno spazio visibile ad elementi più tenebrosi. Ma ogni epoca, a sua volta, produce paure e minacce ed elabora, al contempo, strategie per contrastare il terrore che tali paure e minacce recano con sé. La sociologia più recente ha trovato un suo campo d'indagine nello studio dei differenti metodi di contrastare la «paura dell'incertezza generata da quel grande processo di "sradicamento" chiamato modernità»⁹; ha ravvisato nel rischio un modello privilegiato per descrivere le paure della società contemporanea, un rischio che dipende sempre più da decisioni, poiché ha ben compreso che, al contrario di ogni ottimismo positivista e progressista, di ogni idea di pianificazione o evoluzione, non è possibile conoscere il futuro «che viene prodotto dalle proprie decisioni»¹⁰; e ha infine capito che «la dinamica messa in movimento con la società del rischio si esprime con la frase: *ho paura*», che la «comunanza indotta dalla paura», «la solidarietà della paura», è diventata una forza della politica attuale¹¹.

⁷ J. Ortega y Gasset, *Goya*, Milano, Abscondita, 2007, p. 20.

⁸ Ivi, p. 53.

⁹ Z. Bauman, *La società dell'incertezza*, Bologna, Il Mulino, 1999, p. 111.

¹⁰ N. Luhmann, *Sociologia del rischio*, Milano, Bruno Mondadori, 1996.

¹¹ U. Beck, *La società del rischio. Verso una seconda modernità*, Roma, Carocci, 2000, p. 65.

In questo breve lavoro faremo un passo indietro, e cercheremo di tornare a quell'«esperienza dell'*accelerazione*» che, specialmente dopo gli eventi storici avviati a partire dal 1789, dietro il dispiegamento progressivo dei Lumi della Ragione, lasciava intravedere le ombre inquietanti di quel regno notturno, mostruoso, oscuro, indistinto, caotico e incerto, che lungi dall'esser soltanto un territorio ignoto alla presa cosciente della speculazione razionale, un residuo atavico di paure primordiali e ancestrali, finiva per presentarsi, paradossalmente, come un prodotto stesso degli sviluppi di quell'accecante "illuminazione". E lo faremo tornando proprio al «doppio registro» della pittura di Goya, l'artista che forse meglio di chiunque altro, in quel momento storico, restituendo una forma visibile all'oscurità notturna e all'ignoto, ha dato un'immagine pittorica precisa delle paure post-rivoluzionarie; oppure, potremmo anche dire, un'immagine fantasmagorica e spettrale dei Lumi e delle tenebre, della ragione e il suo "doppio", perché un'immagine ossessiona l'altra nella sua eterogeneità. La "fantasmagoria", la "spettralità", sta proprio nel fatto che, nell'ossessione del doppio, l'immagine non è mai presente in se stessa per ciò che è: appare sparendo o facendo sparire ciò che rappresenta, che manifesta ed espone. Tenebre e luce si affrontano come due spettri: ognuno si mostra, appunto, dove non è, dice di sé nel momento in cui, paradossalmente, scompare. È proprio, forse, su questo paradosso che gira tutta la pittura di Goya, del Goya "nero", "grottesco", come del Goya "rustico", "arcadico" e "solare".

2. *El sueño de la razón*

Esiste tutta un'iconografia della paura che attraversa la storia dell'arte, dal mondo antico a quello contemporaneo. Alle divinità con le bocche spalancate e gli occhi spaventati della pittura classica, succedono le medievali raffigurazioni del *Memento mori*, gli scheletri delle tavole fiamminghe, i mostri di Hieronymus Bosch, i teschi del rinascimento italiano e del barocco internazionale (come non ricordare il teschio che compare nell'"anamorfosi" dei due *Ambasciatori* di Hans Holbein), fino al terrore, disperato o grottesco, delle figurazioni espressioniste (*l'Urlo* di Munch) o di altri "incubi" dei giorni nostri.

Soltanto verso la fine del XVIII secolo, però, si registra una nuova tensione nell'arte che mostra come le paure che colpiscono l'immagina-

rio, se pur provengano dal (o riflettano il) mondo esteriore, trovano una loro autentica espressione nell'interiorità, durante la sospensione del sonno, quando la presa della ragione si allenta e le sensazioni più oscure, ataviche e profonde emergono in superficie turbando la sfera emotiva. *L'Incubo*, il famoso dipinto di Heinrich Füssli, è del 1781, e raffigura un mostro accovacciato sullo stomaco di una donna riversa sul letto nel momento stesso in cui l'immagine (fantasmagorica) di un cavallo dagli occhi sbarrati e la criniera al vento, attraverso un abbaglio di luce, fa irruzione nel buio in cui versa la scena del sogno.

Le paure che incombono sull'uomo dalla storia e dall'ambiente circostante risuonano nei turbamenti della psiche sottratta alla vigilanza della ragione cosciente. Ed è proprio il tema del *sogno* (e del *sonno*) che troviamo sviluppato poco più tardi in uno dei più famosi *Capricci* di Francisco Goya, *El sueño de la razon produce monstruos*.

Goya pubblica i *Capricci*, la sua prima grande opera d'incisioni (80) accompagnate da didascalie, nel 1799. Ci lavora probabilmente dal 1797, e forse, in origine, avrebbero dovuto intitolarsi *Sueños* (il titolo *Capricci* fa invece pensare alla raccolta *Invenzioni capricci di carceri* di Piranesi che, probabilmente, Goya conosceva). Nell'avviso di pubblicazione sul giornale "Diario di Madrid" si legge che l'oggetto delle immagini è costituito «dalle stravaganze e dagli orrori comuni in ogni società civile» e «dalle inquietudini del volgo», resi possibili «dal costume, dall'ignoranza o dall'interesse», mentre lo scopo dell'autore è «la critica degli errori e dei vizi umani»¹². A prima vista, si tratta, dunque, di combattere vizi e superstizioni, secondo il programma dell'illuminismo professato dagli amici "illuminati" di Goya, un programma a cui il pittore sembra voler rimaner fedele malgrado le voci inquietanti che giungono in Spagna circa i forti disordini (il Terrore, il regicidio) che stanno sconvolgendo la Francia, e che i nemici dell'illuminismo presentano come la sua ineluttabile conseguenza.

Tuttavia, come ha giustamente sottolineato Tzvetan Todorov, è impossibile ridurre i *Capricci* a una semplice critica delle superstizioni e delle tare sociali, condotta in ossequio al programma degli "illuminati" spagnoli. La critica dei costumi e la rivelazione degli abissi nascosti nell'intimo di ciascun individuo si compenetrano: le streghe o i diversi esseri soprannaturali che appaiono nelle incisioni «sono mo-

¹² T. Todorov, *Goya*, Milano, Garzanti, 2015, p. 75.

strati con realismo, mentre gli individui diventano fantasmi»¹³. È come se il pittore volesse rendere visibile l'*invisible*, dando forma alle paure e ai fantasmi che abitano la mente umana; paure e fantasmi che non sono solo il frutto degli errori e delle superstizioni del volgo, ma anche delle passioni e dell'oscurità che abita la mente umana. Come in altre sue pitture Goya raffigura "apparizioni", figure spaventose che sembrano perennemente sul punto di manifestarsi e di ritrarsi dalla (e nella) apparizione, che non giungono mai a far pienamente parte della realtà, ed è questo che le rende simili a fantasmi: nei suoi ritratti «ciò che è esclusivamente visivo è un fantasma»¹⁴.

Come si è detto, il *Capriccio* più celebre (che riporta il numero 43) è, senza dubbio, l'incisione che reca la didascalia (posta all'interno dell'immagine), *El sueño de la razon produce monstruos*. Scrive Todorov:

In spagnolo la parola "*sueño*" assume un duplice significato, "sonno" e "sogno", il che autorizza a formulare due diverse interpretazioni. Nel primo caso, s'intende che, quando la ragione si addormenta, i mostri notturni sollevano la testa, dunque è preferibile che essa si risvegli per cacciarli via. I mostri sono esterni alla ragione, restiamo all'interno di un progetto educativo. Se la parola, invece, significa "sogno", allora è la ragione stessa che, quando è attiva in regime notturno, genera dei mostri. La condanna di questi personaggi qui è assai meno netta: la ragione elabora delle idee chiare, ma anche degli incubi e il pittore si propone di ampliare il campo della conoscenza mostrandoci il loro contenuto. Se dal sonno la ragione è assente, nel sogno è impegnata. Il significato che ha assunto la parola nei precedenti disegni di Goya intitolati *Sueños* è appunto sogno e non sonno¹⁵.

Gli obiettivi dell'illuminismo (combattere l'ignoranza e la superstizione delle masse, il conservatorismo del clero, gli abusi dell'Inquisizione, i privilegi degli aristocratici) sono ancora validi, ma la concezione antropologica su cui si basano – ci ricorda ancora Todorov – è stata abbandonata. Il progetto non è più quello di distruggere le superstizioni, i fantasmi e le passioni, ma di comprenderli fino al loro fondo oscuro e abissale, magari per esorcizzarli, per renderli meno pericolosi. Il pittore "addormentato", in preda alle visioni notturne,

¹³ Ivi, p. 81.

¹⁴ J. Ortega y Gasset, *Goya*, cit., p. 102.

¹⁵ T. Todorov, *Goya*, cit., p. 81.

incapace di padroneggiare pienamente ciò che la propria immaginazione ha creato, riflette, nella sua interiorità, l'incapacità dei Lumi di dominare pienamente le proprie creazioni: la Rivoluzione prima di tutto. A differenza dei filosofi "illuminati", Goya sembra capire che l'illuminismo può sì sfociare nella rivoluzione, ma la sua evoluzione può anche coincidere con il Terrore.

Altri *Capricci* presentano figure spaventose di orchi, gnomi, streghe, fantasmi, uccelli notturni e ci parlano della *malattia della ragione*. È come se Goya ci suggerisse che ragione e terrore, coscienza e demenza, sono caratteristiche che abitano allo stesso titolo la mente umana e la sua immaginazione. «Le superstizioni delle persone semplici e ignoranti, che credono alle streghe e ai fantasmi, sono radicate nei sogni delle persone "illuminate", come Goya e i suoi amici»¹⁶. Il soprannaturale non abita soltanto foreste e campagne, ma anche i meandri più reconditi della nostra mente. La stessa ragione non può esistere senza incubi e follie. «La ragione non è padrona nella casa della mente, dove l'ordine è contaminato dal caos». Questa scoperta, dice ancora Todorov, «è assai più sovversiva della satira di superficie, perché mina le fondamenta stesse di ogni ordine stabilito, morale, politico o religioso che sia»¹⁷.

Al di là delle incisioni, la stessa pittura di Goya, soprattutto quella non destinata alla ritrattistica ufficiale (quella "notturna", risultato delle sue ricerche personali), sembra corrispondere perfettamente a tale inclinazione ovvero, alla dissoluzione dell'ordine e delle convenzioni sociali. Le immagini non hanno più alcuna pretesa di mostrare il visibile e rinunciano alle regole prospettiche di costruzione dello spazio. Svaniscono i punti di riferimento, le distanze vengono abolite, i contorni degli oggetti si confondono, i personaggi, tratteggiati da linee sfuggenti di colore, diventano fantasmi che fluttuano liberi nell'aria: è ormai la compenetrazione di luci e di ombre che organizza lo spazio pittorico, le masse di colore sostituiscono le linee e i tratti decisi. Se la rivoluzione francese ha minato le fondamenta dell'ordine sociale, anche le regole tradizionali della rappresentazione vacillano. Occorre prendere atto dei nostri pregiudizi. Bastano poche pennellate per dimostrare che non esistono linee in natura, che le regole dell'arte

¹⁶ Ivi, p. 89.

¹⁷ Ivi, p. 98.

non hanno un fondamento naturale: tutto dipende da una percezione che si fa sempre più parziale, emotiva, sfuggente. La vertigine dell'immaginazione travolge tutto, fino al punto di diventare fantasmagoria, abbandonando, con lo spazio reale, ogni punto di riferimento della rappresentazione. Se i valori della tradizione sono caduti e gli ideali della ragione, della giustizia e della verità sono stati traditi dalla rivoluzione, tutto diventa lecito, anche in pittura.

Ha ancora ragione Todorov quando afferma che la rivoluzione francese «ha sprigionato delle forze insospettate che Goya, con le proprie immagini, è il primo a rivelare»¹⁸. E le ha, in effetti, rivelate, dando una figurazione interiore alle paure che quelle forze avevano, appunto, suscitato. Certo, la "rivoluzione pittorica" di Goya si sviluppa sullo sfondo dell'illuminismo e sull'ascesa degli ideali democratici e liberali. Tuttavia, le dimensioni oscure che quella pittura è in grado di figurare, impongono un cambiamento al pensiero illuminista, un cambiamento che non può essere esperito attraverso la riflessione e il ragionamento, ma per mezzo di un'affezione sensibile, di un "sentire visivo".

Sappiamo che Goya tra il 1792 e il 1793 contrae una malattia che lo porta alla sordità (resterà sordo fino all'ultimo giorno della sua vita). A partire da questo momento cambia la sua maniera di dipingere, che si fa sempre meno convenzionale: alla perdita di contatto con il mondo esterno corrisponde un'acuirsi della vista, capace ormai di penetrare non solo il mondo esterno, ma anche di esplorare il proprio intimo, la propria immaginazione. Ed è proprio in questo periodo che in Goya, come dice Ortega y Gasset, «germina repentinamente e per la prima volta in pittura il romanticismo, con il suo carattere di confusa e convulsa irruzione di potenze misteriose e "demoniache", in precedenza celate nei sotterranei dell'essere umano»¹⁹.

L'«esilio interiore» lo spinge dunque verso i suoi fantasmi interiori, ma non in questo si risolve la sua pittura: la sua immaginazione non si oppone al reale ma, al contrario, permette di rivelarlo in tutta la sua inquietudine. Contrariamente a quanto si possa superficialmente pensare, l'isolamento a cui lo sottopone la sordità non spinge Goya a chiudersi al mondo, ma gli permette, paradossalmente, di penetrare più a fondo la realtà, cogliendola da una prospettiva privilegiata che solo il silenzio, lontano dalle conven-

¹⁸ Ivi, p. 100.

¹⁹ J. Ortega y Gasset, *Goya*, cit., p. 33.

zioni, può rivelare nella sua inquietante fragilità (nelle paure, ossessioni, tormenti, incubi e mostri che pervadono la mente).

Nel gennaio del 1793 il re di Francia Luigi XVI, cugino del re di Spagna, muore sotto la ghigliottina: quell'ordine sociale che sembrava immutabile mostra ormai la sua precarietà. Si scopre presto, però, che la violenza impersonale della nuova giustizia non è meno impietosa di quella dettata dall'ignoranza e dalla superstizione, non è meno malvagia di quella dei briganti, dei monaci grotteschi, delle streghe, dei demoni che appaiono nei dipinti di Goya, non è meno irrazionale dei manicomi e dei dementi che popolano i suoi quadri. Il confine tra ragione e follia, tra apparenza e realtà, è un confine fragile, permeabile, poroso: i fantasmi che abitano il nostro inconscio sono del tutto reali.

La sordità che gli tappa le orecchie gli spalanca, al contempo, gli occhi sui demoni che abitano il mondo e su un aspetto della vita che non si può controllare: l'impotenza di fronte al terrore. Il pittore guarda dentro di sé, ma ciò che vi trova sono i mostri, le chimere, gli ibridi: diverse proiezioni che provengono dal mondo reale. I demoni spaventosi e i fantasmi di cui temiamo i tormenti non vengono affatto da un mondo diverso dal nostro, ma sono gli esseri stessi che abitano la nostra realtà (non sono così diversi da noi anche se i tratti che li deformano li rendono più spaventosi), che vivono vicino a noi; anzi, siamo noi stessi. Del resto, il dramma barocco lo aveva già spiegato assai bene: *siamo fatti della stessa sostanza dei sogni* (Shakespeare, *La tempesta*); *la vida es sueño* (Calderón de La Barca).

3. La scena delle folle anonime

I primi anni del XX secolo, con il dilagare delle guerre condotte da Napoleone, aggiungono nuove inquietudini all'immaginario pittorico di Goya. La decadenza dell'Impero Spagnolo e l'occupazione napoleonica producono un turbamento profondo alla sua visione del mondo. Al riparo dalla vita pubblica (ma non affatto distratto dalla sua visione politica), il pittore disegna e dipinge quadri inquietanti dove dominano ancora figure grottesche e scene di supplizi. Le sue pitture si popolano di folle anonime in preda al terrore (opere che in qualche modo preannunciano il romanticismo di Delacroix): sono masse informi, deformi, fluttuanti, indistinte, catturate con tratti distratti, veloci e sfuggenti, con macchie di colore dai contorni imprecisi.

In realtà, già da prima di questo periodo, immagini di folle sono presenti nei dipinti di Goya (nei manicomi, nelle prigioni, in altre scene di vita). Così Tzvetan Todorov commenta "gli spettatori" che appaiono nel quadro *I comici ambulanti*, dipinto tra il 1793 e il 1794:

I loro volti rimangono indefiniti. Non sono individui, ma piuttosto elementi insignificanti di una folla, ridotti a semplici macchie di colori; la folla è dunque un ammasso di individui che annulla la singolarità di ciascuno e a tutti attribuisce una volontà e una personalità comuni. La scomparsa dei tratti distintivi è potenzialmente minacciosa, questa folla anonima – entità che per la prima volta nella storia della pittura appare rappresentata in questo modo – obbedisce alle proprie pulsioni e, in altre circostanze, può trasformarsi in "plebaglia", per riprendere un termine caro a Goya²⁰.

Come non vedere, già in questa rappresentazione, la folla rivoluzionaria e, allo stesso tempo, l'immagine della massa impersonale uscita fuori dalla rivoluzione francese! La rivoluzione, e la ragione che l'ha prodotta, finisce per aver paura della sua stessa creazione: la folla. Il terrore e l'orrore diventano lo "spettro" della rivoluzione, e la paura il sentimento che l'accompagna. Goya rende visibile questa paura traendola dalle sue raffigurazioni delle masse spersonalizzate. Ormai capisce che le idee dell'illuminismo (al pari di altre ideologie), lungi dal frenare la violenza, possono essere utilizzate per giustificare invasioni, repressioni e massacri. «Non soltanto il sonno della ragione genera mostri, ma anche il suo stato di veglia»²¹. Più tardi, di fronte agli "orrori" della guerra suscitata dall'occupazione napoleonica, il pittore non cederà a ricomposizioni estetizzanti (la guerra non è altro che mostruoso massacro). Tra il 1810 e il 1820 lavorerà ad una serie di incisioni (e di disegni preparatori) intitolata *Disastri della guerra* (uscita postuma nel 1863). Questa frase viene posta all'inizio della raccolta: «Conseguenze fatali della sanguinosa guerra condotta dalla Spagna contro Bonaparte e altri capricci allegorici». Le incisioni riportano immagini relative alla violenza della guerra, agli effetti della carestia a Madrid (che nel 1811-1812 si stima abbia provocato più di ventimila morti), alle reazioni su-

²⁰ T. Todorov, *Goya*, cit., p. 43.

²¹ Ivi, p. 124.

scitate dopo la restaurazione del 1814, e consentono al pittore di esplorare nuovamente il suo mondo interiore popolato di demoni.

Le devastazioni della guerra, che mostra adesso, sono in continuità con il mondo degli stregoni, che aveva cominciato a rappresentare dieci anni prima. Ecco perché ora non è più costretto a dipingere demoni: dal momento che ormai in lui realtà e immaginazione coincidono, di quest'ultima non è più necessario mostrare gli aspetti nascosti. A che pro chiamare in causa il diavolo quando gli uomini si comportano in maniera diabolica? La follia del mondo ha toccato i deliri più sfrenati del pittore, i due formano ormai una cosa sola»²².

I Disastri della guerra mettono, dunque, in evidenza i limiti della ragione nel giustificare il comportamento degli uomini: la violenza, la brutalità e il terrore sembrano sfuggire al suo controllo. I peggiori crimini sono commessi in nome di alti ideali, di nobili valori (la ragione, le idee liberali, oppure la patria, la tradizione, la chiesa e Dio). Ma di rilievo è anche lo scambio di ruolo tra vittime e carnefici che le incisioni tendono a mostrare. La violenza è sempre quella "mimetica" dei "doppi", dei "gemelli rivali" (per usare un'espressione di René Girard), dei duellanti interscambiabili e complementari. I difensori dei valori repubblicani non sono migliori dei sostenitori fanatici della patria e della tradizione. Non ci sono né buoni né cattivi, né giusti né malvagi: le figure rappresentate perdono i tratti della loro individualità, i profili si dissolvono fino ad apparire come fantasmi (alla perdita della "giustizia" – delle regole morali – corrisponde l'annullamento della "giustizia" – delle regole pittoriche). Come nel quadro *I due Stranieri* (1820-23), in cui due duellanti si colpiscono con delle mazze nel momento stesso in cui sprofondano nel terreno fino ai ginocchi (probabile allusione alla futilità della guerra civile spagnola o a quella contro i Francesi), si è tutti vittime, indistintamente, della brutalità della guerra. Le immagini della guerra offrono ulteriori spunti alla riflessione illuminista e mostrano come in determinate circostanze le vittime possono trasformarsi in carnefici, le folle in orde di assassini e torturatori. Le feste popolari raffigurate in alcuni quadri dipinti tra il 1770 e il 1780, lasciano adesso lo spazio ad altri macabri rituali, se non a sabba di stregoni. Il

²² Ivi, p. 129.

popolo svela la sua faccia più oscura, quella della plebaglia pronta a torturare i propri nemici, a linciarli e a squartare i cadaveri.

Nel corso degli anni 1810-1813 Goya realizza una serie di disegni che rappresentano la sua reazione non più ai «disastri della guerra», ma a ciò che Todorov ha definito, opportunamente, i «disastri della pace»: «non le violenze che si scatenano sui campi di battaglia, ma quelle che invadono la società spagnola»²³. Una volta tornata la pace, i nemici non sono impiccati, fucilati, sventrati, ma uccisi con la "garrota", mezzo forse più "civile", ma non meno brutale. La controrivoluzione non è meno sanguinosa della rivoluzione, la repressione non è meno violenta del crimine che intende punire: si tratta sempre del lato più oscuro degli uomini. Nelle rappresentazioni della guerra quale frutto dell'occupazione delle armate francesi, Goya mostrava la sua diffidenza verso la ragione dei Lumi (la *Divina ragione*, come si legge in una didascalia). Ora denuncia gli orrori della reazione. I volti degli uomini che popolano le sue tele, caricature simili a maschere, non sono certo rassicuranti: ancora una volta è in scena la disumanizzazione dell'uomo che si trasforma in massa.

Verso la fine del 1819, a 73 anni, Goya, di nuovo, si ammala gravemente (ce ne dà testimonianza l'autoritratto dipinto nel 1820, che lo raffigura accanto al medico, l'amico Arrieta, a cui appunto il quadro è dedicato). Sempre in quel periodo lascia Madrid ed acquista, nei dintorni della città, una casa di campagna, conosciuta con il nome «Quinta del sordo». L'idea di essere scampato alla morte libera ancora di più la sua ricerca pittorica dalle convenzioni, dalle regole stilistiche. Il risultato saranno le cosiddette «pitture nere» (pitture visionarie, di grandi dimensioni, dipinte, tra il 1820 e il 1823, sui muri della casa e destinate soltanto alla visione di pochi amici – poi trasferite su tela e conservate al Prado), ed altri disegni e incisioni.

Le pitture («nere» per la massiccia presenza di questo colore) sembrano dare immagine e forma alle paure, alle ossessioni e alle angosce nascoste nell'inconscio del pittore. Ma ancora una volta possiamo dire che tali immagini non sono che proiezione e memoria del terrore che abita il mondo. In pitture come *Il grande caprone* (o *Il sabba delle streghe*), *La passeggiata del Sant'Uffizio* o *Il pellegrinaggio a San Isidro* vediamo ricomparire la folla, la «plebaglia» tormentata, minacciosa e violenta. Nel primo affresco si tratta di un rituale demoniaco presieduto dal diavolo in persona. Vi partecipano

²³ Ivi, p. 164.

personaggi raccapriccianti dai volti sfumati, tratteggiati con rapide pennellate che suggeriscono smorfie di terrore, paura, spavento e minaccia. Negli altri due si tratta di processioni, di cerimonie religiose riferibili al culto cattolico. Anche qui l'abiezione, la degradazione, la trance, il terrore caratterizzano la folla impersonale ritratta con pennellate veloci. «I volti dei fedeli – commenta ancora Todorov – sono altrettanto inquietanti in entrambi i culti. Goya non sembra preferire un credo all'altro, né nutrire illusioni sull'intelligenza e la lucidità di questa folla»²⁴.

Le «pitture nere», possiamo anche dire, esteriorizzano (esorcizzandole) le forze che minacciano l'umanità dal suo interno (dall'inconscio collettivo più profondo); ed esprimono, al contempo, la violenza e il terrore che, dall'esterno, colonizzano la mente del pittore. Lo sguardo di Goya non rinnega la visione del mondo percorsa dai Lumi, ma si concentra soprattutto su quel lato oscuro, notturno, della psiche che i filosofi illuministi e i pensatori liberali hanno spesso trascurato (e che troverà invece attenzione, agli inizi del XX secolo, nella psicoanalisi). Goya dipinge l'uomo al momento dell'ascesa delle masse: e non gli appare come un essere puramente razionale, il cui comportamento dovrebbe sempre rispondere ai dettami della ragione e allo stato di coscienza. La mente è, al contempo, abitata da fantasmi, preda di forze e pulsioni che sfuggono al suo controllo. Nelle rappresentazioni di soldati e briganti, demoni e streghe, prigionieri e malati, cannibali e alienati mentali, masse indistinte e folle in trance, il pittore si rivolge alle zone più oscure dell'essere umano. E la stessa ragione, nel suo lavoro cosciente, non è sempre innocente. Sia perché, come si è visto, è essa stessa all'origine di incubi e follie (che più che dal sonno, sembrano nascere dai suoi sogni), sia perché è uno strumento capace di giustificare (e legittimare), in nome di alti ideali (il progresso, la patria, la felicità dei popoli, la libertà degli oppressi, il vero Dio ecc.), anche gli atti più terribili, temibili e brutali. Goya ha guardato ciò che l'illuminismo ha lasciato nell'ombra: le potenze notturne che dominano la mente non solo quando la ragione è assente, ma anche quando funziona a pieno regime.

²⁴ Ivi, p. 224.

4. Il "doppio registro"

«A partire dal 1787, Goya inizia a considerare la vita della nazione dal punto di vista dei due gruppi sociali nei quali è entrato, e in cui rimarrà immerso sino alla morte. Essendo però tale punto di vista duplice e contraddittorio – un gusto per il popolare contemplato dall'alto e una ripulsa nei suoi confronti motivata dall'"idea" – l'opera di Goya ad esso informata non potrà che risultare ambivalente ed equivoca. Sovente non riusciamo a capire se glorifichi o condanni i suoi temi, se li dipinga *pro* oppure *contra*»²⁵.

Una siffatta contraddizione, secondo Ortega, non giungerà mai a risolversi, e Goya, imprigionato in questo dualismo (tra illuminismo e reazione) non riuscirà mai a liberarsi del disagio e dell'inquietudine. Sradicato dalle tradizioni, comprese quelle pittoriche, si ritirerà in zone sempre più contemplative, oscure e profonde del suo essere.

Certo, a partire dai *Capricci* e fino alla morte, Goya condurrà una doppia vita: sotto gli occhi del pubblico, attraverso incarichi ufficiali, rimane sottomesso alle regole sociali del tempo e frequenta la corte reale (come pittore ufficiale e mondano); ma chiuso nel suo mondo privato, dà sfogo ai suoi incubi e alla sua immaginazione, giungendo, per percorsi sotterranei e profondi, a strade inesplorate (le opere destinate a rimanere nell'atelier o a circolare soltanto tra gli amici più stretti). Proprio questa frattura interiore, secondo Todorov, lo spingerà a realizzare due serie di opere, le une conformi alla tradizione, le altre risultato delle sue ricerche personali, le une «diurne», le altre «notturne»²⁶. A una «doppia vita» non può che corrispondere, sul piano pittorico, un «gesto di sdoppiamento», un «doppio regime».

Facciamo un piccolo passo indietro, al XVIII secolo e al Rococò, lo stile settecentesco che introduce l'asimmetria, la varietà e la sorpresa nell'ordine egemone della pittura tradizionale. «Nessun'altra epoca – l'ha scritto Jean Starobinski discutendo dello *spazio umano del XVIII secolo* in un suo libro del 2006 – fu più cosciente del carattere convenzionale dei suoi gusti, più curiosa di mutamenti che non osava effettuare, più disposta a qualsiasi esperienza»²⁷. E qui che incontriamo, ad esem-

²⁵ J. Ortega y Gasset, *Goya*, cit., p. 55.

²⁶ T. Todorov, *Goya*, cit., p. 102.

²⁷ J. Starobinski, *L'invenzione della libertà. 1700-1789*, Milano, Abscondita, 2008, p. 45.

pio, l'arte di Guardi e Tiepolo, l'arte del pittore che, meditando sul fittizio, sull'illusione, sull'inganno e sulla rappresentazione, duplica una realtà già disposta come «trionfo visibile dell'arte». L'immagine rassicurante di un mondo sferico e circoscritto appariva ormai superata dall'idea d'infinità dell'universo promossa dai filosofi, dai geometri e dai fisici dell'età barocca; lo stesso universo che arretrava i suoi confini nella visione "telescopica" di Galileo.

Ma anche l'immagine della natura si trasforma nel corso del XVIII secolo. Non si tratta più di produrre soltanto, con la guida del pensiero, un'immagine visibile della perfezione invisibile, ma ci si sforza di rendere sensibile ciò che rimane nascosto alla nostra percezione; non abbiamo più a che fare con un repertorio di tipi ideali, ma si cerca di attingere al dinamismo materiale di un'energia in divenire capace di produrre in modo infinito; l'artista non mira al compimento dell'opera come suo unico e ultimo fine, ma cerca, nell'illusione, la vita reale, viva e presente. La sensibilità settecentesca apre al «piacere dell'immensità» e all'«estetica dell'infinito»²⁸; apre ormai la visione e lo sguardo a un orizzonte che trascende ed eccede i limiti ordinati alle leggi della ragione. Il processo è inarrestabile, nonostante il richiamo al controllo della pittura neoclassica, e trova proprio la sua massima espressione in un pittore come Goya, ostile all'astrazione idealizzante dei neoclassici e incline a ridefinire lo spazio pittorico attraverso le torsioni del colore e dell'ombra, della luce e dell'oscurità. Perché proprio le opere di Goya – scrive Satrobinski evitando interpretazioni anacronistiche derivate dalla tradizione romantica e surrealista – non obbediscono soltanto al dettato del sogno, ma rispondono a un «doppio postulato sorto dallo spirito dei "lumi": la lotta contro le tenebre – cioè contro la superstizione, la tirannide, l'impostura – e il ritorno all'origine»²⁹. Un ritorno che è, in qualche modo, un andare a ritroso verso un elemento oscuro, animale, su cui incombe un rischio mortale; un ritorno alla forza spontanea e all'energia vitale (e non a un principio ideale, a una "forma" immutabile" o a un "luogo" temporale privilegiato – l'Arcadia); un ritorno a ciò che, paradossalmente, si nutre di oscurità, di minaccia, di disordine, di un "riso" grottesco che conferisce l'essere a ciò che vuole altrimenti distruggere.

²⁸ Ivi, p. 42.

²⁹ J. Starobinski, 1789. *I sogni e gli incubi della ragione*, Milano, Abscondita, 2010, p. 152

L'ironia di Goya – scrive ancora Starobinski – non ha il potere di cancellare ciò che essa stessa ha prodotto. L'oscuro ha preso una evidenza rugosa e massiccia, che non è più possibile restituire al nulla. La ragione ha davanti a sé ciò che è radicalmente *altro* rispetto alla ragione: essa sa quali intimi legami la uniscono a quei mostri, poiché è alla sua esigenza o, più precisamente, al rifiuto della sua esigenza, che essi devono la nascita. Si tratta del potere anarchico di negazione che non si sarebbe manifestato se l'imperativo dell'ordine diurno non fosse stato promulgato. Incontro carico di conseguenze poiché, riconoscendo nel suo nemico la propria realtà rovesciata, il *rovescio* senza il quale essa non sarebbe luce, la ragione si lascia affascinare dalla differenza da cui non si può liberare. Goya non crede ai demoni, ma nel rappresentare il delirio diabolico di chi resta accanto alle pratiche della stregoneria, stana una stupidità oscura e testarda che presto assumerà la faccia di una bestia demoniaca. E l'esorcismo – ormai affidato all'arte – torna a essere necessario: consiste nel nominare, nel tracciare tramite l'emblema o la descrizione diretta le innumerevoli figure del male, della violenza, della frenesia mortale³⁰.

È questo il "doppio registro" della pittura di Goya (perché tutto, in Goya, ha il suo rovescio – la *Maya*, l'arcadia, il colore): un malefico rovesciamento sostituisce le tenebre alla luce, il disordine all'ordine, la sregolatezza alla regola. Non vi è più visione unitaria di ciò che la ragione pretende e rende "naturale". *El sueño de la razon produce monstruos*. Se la ragione sorvegliante non vigila, la fantasia delirante genera mostri; ma anche i *sogni* dei sorveglianti, come si è detto, non sono al di sopra di ogni sospetto. Di nuovo un "doppio registro", un "rovesciamento" verso l'altra parte dell'illuminismo (l'anti-illuminismo quale retroscena politico del tempo): l'altra parte che mette in guardia dai sogni mostruosi della Ragione illuministica, gli stessi che conducono al "terrore" della Rivoluzione francese. Oppure si tratta di un rovesciamento della mente nelle zone oscure dell'"inconscio", nelle zone confuse non rischiarate dalla vigile razionalità; espediente che rende visibile (alla ragione) ciò che finora è rimasto celato, nascosto dietro i veli del pensiero cosciente. Si affaccia un altro sguardo, uno sguardo "dormiente" che non vede attraverso occhi coscienti, che non illumina lo spazio (e il reale) attraverso i soli

³⁰ Ivi, p. 153.

dettami della ragione, ma che, con quest'ultima, entra in competizione. L'*alterità* della notte si espone al ribaltamento della ragione cosciente.

Goya avverte in se stesso, e attorno a sé, il ritorno minaccioso dell'ombra. Vuole difendere l'ideale dei lumi, ma, affrontando la potenza avversa, lascia che essa si esprima attraverso i suoi incubi. L'opera del male che vorrebbe esorcizzare, lo atterrisce e lo affascina. Mette in scena esseri ottenebrati dalla malinconia, spettacoli violenti, incidenti, assassini. Tutto sembra oscillare nell'instabilità. Scrive ancora Starobinski: «Come davanti a Fragonard, a volte ci prende l'idea del rovescio nero di quanto si offre nell'opulenza luminosa della vita sensibile»³¹. Vige sempre in Goya – potremmo aggiungere – una logica del doppio, della luce e dell'ombra, della ragione e dell'incubo. Come vi sono una *Maya desnuda* e una *Maya vestida*, vi sono anche scene arcadiche che diventano sabba di streghe: la composizione rimane la stessa – il girotondo, ad esempio – trasferita dal diurno al notturno. E se ci avviciniamo ai volti delle figure che popolano l'arcadia delle danze e dei giochi, già vi vediamo il grottesco. È questa, forse, la sensibilità ambivalente di un'epoca che Starobinski riconosce anche nella pittura di Füssil: «Subentra una forza di follia, si spande un maleficio che non lascerà intatta l'intenzione primitiva della coscienza diurna: i passi di Füssil si perdono nelle regioni notturne di un paese di crudeltà simile al territorio inventato da Sade – dove si libera una temibile fatalità»³².

Sembra di essere ormai così lontani dal 1787 (appena prima della Rivoluzione), anno in cui Jacques-Louis David, pittore neoclassico, ancora sull'onda del giusnaturalismo illuminista, dipingeva *La morte di Socrate*, ricordando ai francesi le virtù del "contratto sociale" e di una Ragione capace (idealmente) di spezzare le catene del dispotismo (le stesse "catene" che, secondo Rousseau, vincolavano ancora l'uomo sviandolo dalla sua libertà naturale). L'ideale estetico del neoclassicismo, avverso a ogni forma di capriccio e anarchia (tipici ancora del gusto aristocratico Rococò), mostrava una chiara tendenza al tipico e all'universale, al regolare e al normativo, al durevole e all'eterno; mostrava una spiccata tendenza al razionalismo sia contro la stravaganza e l'indisciplina, sia contro il convenzionalismo e l'affettazione della produzione artistica di allora. Come i moderni filosofi illuministi e

³¹ Ivi, p. 148.

³² Ivi, p. 110.

giusracionalisti cercavano nell'astratta ed eterna trascendente Ragione i principi (geometrici) fondativi di un nuovo ordine politico, giuridico e sociale (svincolato dal piano della contingenza storica e dall'ordine dei privilegi feudali), così, gli artisti neoclassici cercavano in quella stessa Ragione i principi formali di un nuovo ordine pittorico più adatto alle esigenze razionali del nuovo mondo da quei filosofi immaginato. David, il propugnatore dell'arte neoclassica, diventa il pittore ufficiale della Rivoluzione (e con la Rivoluzione l'arte diventa una professione di fede politica, non un semplice ornamento dell'edificio sociale, ma parte fondamentale dello stesso): l'ideale formale di quella Ragione è ormai attuale, carne e sangue del nuovo percorso storico avviato, sia pur in tutta la sua contraddizione, attraverso il Terrore.

Con Goya, sia pur dopo appena pochi anni, siamo entrati in un'epoca diversa: la Ragione ormai marcia allo stesso ritmo della storia, e trascina con sé quell'orrore, quell'arbitrio e quel terrore dal quale si voleva, al contrario, definitivamente emancipare. L'esperienza della libertà, messa alla prova dei fatti, non coincide più con quella della Ragione, nel cui nome si era pur giunti alla demolizione dei privilegi feudali. E la creazione artistica, fiduciosa nell'esattezza geometrica degli astratti principi geometrici, inizia a vacillare. Tutto ciò che è reale non è, di per sé, razionale. Goya non dimentica che l'esistenza umana è pericolo, e tutte le soluzioni rappresentano al contempo un rischio³³. Di fronte a ciò, nulla potrà il ripiegamento "malinconico" di un'arte che cercherà ancora un rifugio nel recupero dell'ideale classicista caldeggiato da Winckelmann.

³³ J. Ortega y Gasset, *Goya*, cit., p. 53.

9. *Il diritto a essere malvagi.* Il carcere dei radicalizzati in Italia

Carolina Antonucci

"Proibire una moltitudine di azioni indifferenti
non è prevenire i delitti che non possono nascere,
ma è crearne di nuovi"

C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene* (1764)

L'Europa nella seconda decade del nuovo millennio ha conosciuto un nuovo *nemico*: il musulmano radicalizzato. Una figura che nella narrazione politico-mediatica ha saputo concentrare su di sé un gran numero di *paure*, molte delle quali risalenti nel tempo. Del radicalizzato è stato rilevato come sia da considerarsi anzitutto un fanatico di una "fede diversa", l'Islam, che attraverso la violenza cieca vorrebbe al contempo punire e convertire quanti in Occidente sono miscredenti, perché devoti a un'altra confessione o perché non credenti. È poi individuato come un nemico politico, in quanto aderente, anche solo idealmente, allo Stato Islamico (IS); come nemico politico il *radicalizzato* vorrebbe seminare il terrore nelle democrazie Occidentali con lo scopo di destabilizzare l'ordine politico (e giuridico) e di conquistare consensi alla causa islamica radicale tra gli occidentali, siano essi di origine islamica o meno. La terza paura, anch'essa dalle radici profonde, cui fa riferimento la figura del radicalizzato è, infatti, il suo essere *straniero*; uno straniero 'particolare': molto spesso con la cittadinanza perché appartenente alle cosiddette seconde generazioni, oppure uno straniero che – proprio come nelle migliori stereotipizzazioni che associano quasi consequenzialmente la provenienza geografica con la devianza e la criminalità – nella Vecchia Europa avrebbe

esclusivamente voluto cercare furbescamente e delinquenzialmente una scorciatoia che ha finito poi per portarlo spesso in carcere. È evidente come la costruzione di una figura di tal fatta, una summa di paure ancestrali e moderne, incarni il nemico per antonomasia, in grado di annullare in sé ogni altra ragione di insicurezza e di vedere annullati per sé tutti i diritti, le tutele e le garanzie.

In questo contributo si tenterà di fare chiarezza sul fenomeno del cosiddetto "pericolo della radicalizzazione nelle carceri italiane", cercando di evidenziare le contraddizioni in cui finiscono il sistema penale e penitenziario italiano, sospinti da un uso pubblico delle paure ben amplificate dal sistema mediatico, reprimendo e negando diritti fondamentali a chi sospettato di aver intrapreso proprio in carcere la scelta del radicalismo islamico.

Da principio, seguendo gli insegnamenti teorici sul garantismo penale e sulle teorie garantiste del diritto e della democrazia di Luigi Ferrajoli, saranno fissati i principi giuridici a garanzia e tutela dei diritti fondamentali, ma soprattutto cardini dello Stato di Diritto occidentale. La consapevolezza circa il contenuto, il portato e il percorso storico che ha condotto infine alla loro affermazione è considerata da chi scrive necessaria per una edotta valutazione della gestione del fenomeno del pericolo radicalizzazione in carcere.

Conseguentemente, con l'obiettivo di evidenziare aporie e divaricazioni deontiche tra i principi che informano la pena e la sua esecuzione nell'ordinamento italiano, la cui fonte primaria resta immancabilmente la Costituzione, saranno analizzate la narrazione mediatica del fenomeno radicalizzazione in carcere, il modo in cui l'Amministrazione Penitenziaria analizza la problematica e segnatamente le soluzioni teorico-pratiche da questa messe in campo.

1. Laicità, tolleranza, riconoscimento reciproco. La via pacifica alla convivenza civile

Il lungo percorso che conduce alla costruzione dello Stato moderno e poi all'affermazione dello Stato di Diritto, per i quali è impossibile indicare un preciso e definito atto di nascita, ha prodotto una sostanziale torsione in senso soggettivo nella titolarità di libertà e diritti. Se il

primo episodio di "una moderna lotta per i diritti", come la descrive Pietro Costa¹, è quello che si ebbe nell'Inghilterra Seicentesca, è solo con le Costituzioni democratiche *post* Seconda Guerra Mondiale che definitivamente lo Stato di Diritto incardina effettivamente sul principio d'uguaglianza l'estensione dei diritti e delle libertà fondamentali che divengono universali (*Omnium*) e assoluti (*erga omnes*)².

L'evoluzione storica che ha portato alla costruzione di un'identità propria degli ordinamenti penali in Occidente, un'identità fondata su principi definiti che vanno a informare un sistema di garanzie (detto *garantismo*) con il precipuo obiettivo di tutelare il più debole, ovvero il sospettato/l'accusato/l'arrestato, dal più forte ovvero lo Stato, con la sua polizia giudiziaria, i suoi organi inquirenti e giudicanti, ha le stesse radici storiche dello Stato moderno³. Il diritto penale, e meglio ancora la sua centralità, è stato infatti colto nella sua profonda rilevanza politica già nel Settecento⁴. Alla persona venne riconosciuta priorità assiologica, dalla quale discendeva l'intangibilità delle libertà personali. A garanzia delle libertà fu enunciato il principio di legalità, ovvero la sotmissione del potere alla legge con il fine di arrestare ogni possibile abuso. Il principio di legalità interessava in modo preponderante il sistema dei delitti e delle pene, "scudo potente ma tagliente, il potere punitivo può ferire quanto le armi da cui difende"⁵. Per Montesquieu e Beccaria le principali libertà del cittadino dipendevano proprio dalla bontà delle leggi penali e così il *principio di legalità*, da cui discese il *principio di uguaglianza giuridica*, venne posto al centro del nuovo paradigma punitivo sancendo il fondamento convenzionalistico del positi-

¹ P. Costa, *Diritti*, in M. Fioravanti (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 37-58: p. 37.

² L. Ferrajoli, *Principia Iuris. Teoria del diritto e della democrazia. II. Teoria della Democrazia*, 2007, Roma-Bari, Laterza, p. 315.

³ Id., *Diritto e Ragione. Teoria del garantismo penale*, Roma-Bari, Laterza, 1989. Per una prima ricostruzione storica: M. Sbriccoli, *Giustizia Criminale*, in M. Fioravanti (a cura di), *Lo Stato moderno in Europa*, cit., pp. 163-205; G. Alessi Palazzolo, *Il processo penale. Profilo storico*, Roma-Bari, Laterza, 2005.

⁴ D. Ippolito, *Lo spirito del garantismo. Montesquieu e il diritto di punire*, Roma, Donzelli, 2016, p. 15.

⁵ *Ivi*, p. 16.

vismo giuridico. Il diritto divenne strumento di garanzia⁶. La secolarizzazione del diritto penale, prodotto della distinzione tra sfera pubblica e sfera privata, ha significato il riconoscimento dell'«immunità delle persone da costrizioni o prescrizioni giuridiche di tipo ideologico o religioso»⁷. La separazione tra diritto e morale è stata alla base dell'affermazione del *principio di necessità* della legge penale secondo cui trattandosi del più invasivo degli interventi di controllo sociale, la reazione penale deve rappresentare sempre e comunque un'*extrema ratio* (*nulla lex penalis sine necessitate*)⁸. Questa separazione è espressione poi del *principio di offensività*, connesso al principio di *materialità* a tutela della libertà di pensiero e di coscienza. Principio che «forma il fondamento assiologico del primo dei tre elementi sostanziali o costitutivi del reato: la natura lesiva dell'*evento*»⁹. Solo la commissione di un crimine che ingeneri concretamente un danno in capo a un individuo, a un gruppo di individui o allo Stato – e che quindi offenda non la morale, quanto la persona nei suoi diritti e nelle sue facoltà – è meritevole di sanzione penale. Secondo Ferrajoli è il principio di offensività a permettere al diritto penale di disinnescare la violenza privata all'interno dello Stato e di tutelare il soggetto più debole dalle prevaricazioni del più forte¹⁰. Questi due principi impongono «la tolleranza giuridica di qualunque atteggiamento o comportamento non lesivo per i terzi»¹¹. Il *principio di certezza* del diritto che ritrova nell'*irretroattività della legge penale*, nella *chiarezza* testuale dei dettati normativi e nel divieto di interpretazione dei giudici (o meglio di «creazionismo giudiziario»), rappresentano i suoi corollari, concludendo l'assetto dei principi giuridici a fondamento del sistema.

L'affermazione dell'ideal-tipo teorico del garantismo e il suo divenire fondamento al contempo assertivo, prescrittivo e assiologico dello Stato di Diritto contemporaneo, non deve indurre nell'erronea credenza di una sua improbabile sempiterna attuazione dal momento dell'e-

⁶ L. Ferrajoli, *Principia Iuris*, cit., p. 309.

⁷ Ivi, p. 309.

⁸ L. Ferrajoli, *Diritto e Ragione*, cit., pp. 466-467.

⁹ Ivi, p. 467 (corsivo nel testo originale)

¹⁰ Ivi, p. 468

¹¹ Ivi, p. 466

nunciazione, nel Settecento, a oggi. La storia dell'Occidente non è – come autorevolmente notato¹² – l'avanzare lungo un'immaginifica linea che conduce a un progresso luminoso. Si sono conosciute, a più riprese, resistenze e brusche inversioni di rotta, tante e tali da poterci far affermare, senza timore di smentita, che l'applicazione pedissequa di quei principi e di quegli ideali abbia finito per rappresentare, in modo particolare in un Paese come l'Italia, più un'eccezione che la regola¹³.

Gli strenui difensori della "civiltà occidentale" nella contesa in cui si ergono a paladini nel solco del tanto controverso "scontro di civiltà", si fanno portavoce e sostenitori incrollabili di una presunta superiorità culturale occidentale. Una superiorità che, procedendo per semplificazioni ed estremizzazioni, si sostanzierebbe proprio nelle titolarità di libertà e diritti; dal principio di uguaglianza a quello di laicità, che ad esempio, nel loro immaginario, verrebbero entrambi negati alle donne e ai non islamici nei Paesi non occidentali o non cristiani.

La storia recente ha dimostrato come in realtà la gestione della penalità in Italia si sia discostato a più riprese e con intensità diverse, ma anche molto severe, da questi principi teorici che dovrebbero esserne alla base. Gli scarti tra la teoria e la prassi non hanno conosciuto soluzioni di continuità neanche – fatte le dovute eccezioni del Tribunale Speciale per la Difesa dello Stato e per le leggi razziali – con l'avvento del fascismo e con il suo definitivo superamento. La questione penale, la gestione dell'ordine pubblico e dell'esecuzione penale hanno sempre rappresentato, e continuano ancora oggi a rappresentare, un terreno difficile da domare sul piano politico e assai più facile da cavalcare in chiave di consenso elettorale sfruttando proprio le paure che provengono dalla società.

Già dagli anni '70 del Novecento si è conosciuto nelle pratiche istituzionali, nella cultura giuridica e nel senso comune l'avvio di un graduale

¹² Così come rilevato dai Francofortesi: M. Horkheimer, T. W. Adorno, *La dialettica dell'illuminismo*, Torino Einaudi; 1966; W. Benjamin, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Torino, Einaudi, 2014. Ma anche R. Koselleck, *Futuro Passato. Una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1996.

¹³ Su questo si rinvia all'elaborazione teorica dell'ineffettività delle garanzie nel diritto penale italiano rinvenibili nell'esistenza di tre sotto-sistemi penali (ordinario, di polizia e dell'eccezione) fatta da L. Ferrajoli in *Diritto e Ragione*, già citato, nella Parte Quarta, ai capitoli X, XI e XII, pp. 719-888

mutamento di paradigma nel penale. Con la creazione e l'applicazione di un sotto-sistema penale d'eccezione che ha delineato, ad esempio in Italia in risposta al terrorismo politico e alla criminalità organizzata, un ritorno al modello pre-costituzionale laddove diritti e libertà individuali e collettive soggiacevano di fronte all'esigenza del mantenimento dell'ordine. Sulla scorta dell'ineliminabile interazione fra diritto e senso comune i legislatori occidentali e i teorici del diritto, hanno proposto la creazione di un ordinamento duale con un diritto penale del "nemico" e uno del "cittadino". La regressione premoderna e autoritativa è evidente nello stravolgimento dei principi cardine dello stato di diritto.

Una gestione sistematica, ordinata, chiara, non emergenziale della penalità, tenendo fermo «l'effetto performativo del senso comune che è sempre proprio del diritto»¹⁴, accompagnata da una narrazione mediatica conscia da un lato dei principi deontologici della professione e dall'altro, conseguentemente, della responsabilità sociale del giornalista¹⁵

2. L'*ir*-responsabilità sociale dei media. Soffiare sul fuoco del populismo penale

Se il diritto ha un effetto performativo del senso comune, come appena affermato, la costruzione della realtà sociale avviene anche attraverso lo strumento mediatico, vero e proprio mezzo di controllo sociale. La narrazione mediatica di un fatto non si limita alla descrizione di un evento ma ha profondi effetti sociali. Infatti è uno schema che informa, normativizza e normalizza opinioni, discorsi e pratiche orientando l'agire sociale e contribuendo in maniera determinante alla costruzione del senso comune. Del resto fu Niklas Luhmann ad affermare che il potere della comunicazione è la facoltà di influenzare la selezione dei simboli e degli atti. In ciò risiede l'importanza di una corretta informazione.

È possibile definire come responsabilità sociale del giornalista quell'insieme di norme – non necessariamente codificate – che ineriscono

¹⁴ L. Ferrajoli, *Principia iuris*, cit., p. 317.

¹⁵ Mi permetto di rimandare su questo a C. Antonucci, *La responsabilità sociale del giornalista e il populismo penale. La narrazione dell'accattonaggio alla Stazione Termini di Roma*, in «*Comunicazionepuntodoc*», 15, 2016, pp. 182-199.

all'etica della funzione¹⁶ e che delineano una condotta che rispecchi e adempia il compito e il fine propri del giornalismo. La Corte di Cassazione si è espressa a più riprese su questo tema (sent. n. 6574/1981, n. 4547/1990) e recentemente¹⁷ con una sentenza del 2008¹⁸ ha

statuito che per attività giornalistica deve intendersi quella prestazione di lavoro intellettuale volta alla raccolta, al commento e alla elaborazione di notizie, destinate a formare oggetto di comunicazione interpersonale attraverso gli organi di informazione. Il giornalista viene in tal modo a porsi come «mediatore intellettuale» fra il fatto e la diffusione della conoscenza dello stesso, nel senso cioè che sua funzione è quella di acquisire esso stesso la conoscenza dell'evento, valutarne la rilevanza in funzione della cerchia dei destinatari dell'informazione, e confezionare quindi il messaggio con apporto soggettivo ed inventivo.

Il tema di un vero e proprio diritto a ricevere informazioni è questione controversa e neanche la dottrina italiana è concorde. La Dichiarazione Universale dei Diritti dell'Uomo all'art. 19 e la Carta di Nizza all'art.11 ne fanno menzione. Anche democrazie più giovani, come la Spagna e il Portogallo hanno sentito l'esigenza di inserire una norma su questo tema in Costituzione. L'Assemblea del Consiglio d'Europa nel 1993 con la risoluzione n. 1003 ha fatto leva sulla responsabilità morale di chi fa informazione, che deve essere conscio della «grande importanza – rivestita dal proprio lavoro – sia per lo sviluppo della personalità dei cittadini, sia per l'evoluzione della società e della vita democratica».

Sarebbe dunque, prima che una responsabilità sociale, come quella che si richiede alle aziende e alle *corporation*, una responsabilità morale quella in capo al giornalista e all'uomo di informazione. Sarebbe dunque il rispetto del codice deontologico l'atto dovuto per evitare di offrire una qualità di informazione che si appiattisca, nel lessico e nei concetti, sul *sensus commune dell'uomo della strada*, eliminando qualsiasi forma di riflessione, contestualizzazione e indagine. Ri-

¹⁶ A. Papuzzi, *Professione giornalista. Le tecniche, i media, le regole*, Roma, Donzelli, 2010, p. 311.

¹⁷ Su questo si veda M. R. Allegri, *Informazione e comunicazione nell'ordinamento giuridico italiano*, Torino, Giappichelli, 2012.

¹⁸ Sentenza della Cassazione Civile Sezione Lavoro n. 1827 del 2008.

petere in pubblico vulgate semplificatrici che appartengono alla sfera privata o a un modo demagogico di fare politica significa, per un giornalista, fare populismo mediatico.

E sebbene non esista un dovere in capo ai mezzi di comunicazione di fare della buona informazione, esiste certamente un «diritto alla *non* disinformazione», o meglio «un diritto passivo di immunità dall'informazione manipolata»¹⁹. Si può considerare dunque la responsabilità sociale del giornalista come l'adesione, nell'esercizio della professione alla comprensione dell'importanza del ruolo e del suo peso nella società.

È importante capire le ragioni per cui l'informazione pubblica si è così svilita e risulti essere in balia di un populismo politico semplificatore e regressivo e presti il fianco al populismo penale²⁰ che agita lo «spauracchio della paura»²¹ come strumento di consenso. La progressiva trasformazione in prodotto commerciale dell'informazione ha avuto una profonda influenza sui tradizionali modelli della pratica giornalistica. I media si ritrovano sempre più spesso a rincorrere gli umori del pubblico e finiscono con l'insistere su tematiche che sono espressione più bassa del malessere sociale e politico, un malessere che finiscono per autoalimentare. Inoltre i social media hanno prodotto un definitivo scivolamento verso quella che viene definita «autocomunicazione di massa»²² e i media tradizionali si sono trovati costretti a rincorrere.

Rappresentando un prodotto delle politiche neoliberiste²³ di progressivo smantellamento dello stato sociale, il populismo penale si

¹⁹ L. Ferrajoli, *Principia Iuris*, cit., p. 419.

²⁰ S. Anastasia, M. Anselmi, D. Falcinelli, *Populismo penale: una prospettiva italiana*, Padova, Cedam, 2015; L. Manconi e G. Torrente, *Populismo penale e panico morale: il caso del provvedimento di indulto*, in «Democrazia e diritto», 51, 2014, pp. 49-63; G. Fiandaca, *Populismo politico e populismo giudiziario*, in «Criminalia», 2013, pp. 95-122; D. Pulitanò, *Populismi e penale. Sulla attuale situazione spirituale della giustizia penale*, in «Criminalia», 2013, pp. 123-147; L. Ferrajoli, *Democrazia e paura*, in *Nove lezioni per la democrazia*, a cura di M. Bovero e V. Pazé, Roma-Bari, Laterza, 2010; J. Pratt, *Penal populism*, London and New York, Routledge, 2007; E.J. Prats, *Los peligros del populismo penal*, Finjus, Santo Domingo, 2008; D. Salas, *La volonté de punir. Essai sur le populisme pénal*, Paris, Hachette, 2005.

²¹ L. Ferrajoli, *Democrazia e paura*, cit., p. 121.

²² R. Castells, *Comunicazione e potere*, Milano, Boccioni, 2009, p. 60.

²³ T. Pitch, *I diritti fondamentali; differenze culturali, disuguaglianze sociali, differenza sessuale*, Torino, Giappichelli, 2004, pp. 182 e ss.

configura come una «aporia che affligge la democrazia»²⁴, poiché «in democratic societies, law and order should not be politicized and allowed to become a matter of public debate. This was an attribute of totalitarianism»²⁵. L'opinione pubblica non è più intenzionata a prestare attenzione a dati statistici o ad approfondimenti di esperti che raccontano di una netta diminuzione dei delitti contro la persona²⁶, e tanto meno è disposta a ricercare e comprendere le cause strutturali dei fenomeni criminali²⁷. Per trovare risposte a un senso crescente di insicurezze sociali, è spinta dalla "fabbrica della paura" a richiedere più controllo, repressione e più punizioni esemplari.

In Italia il fenomeno della radicalizzazione islamica è arrivato per così dire per via indiretta. Sebbene infatti non vi siano stati attentati direttamente sul territorio, l'opinione pubblica è entrata in contatto da vicino con la problematica, non solamente per il tramite del rimbalzo delle notizie dagli altri Paesi Europei. Nel nord Italia è stato ucciso dalla Polizia mentre cercava di fuggire e dopo aver ferito un agente, Anis Amri, ricercato in tutta Europa poiché accusato di essere l'attentatore del mercatino di Natale avvenuto il 19 dicembre 2016 a Berlino. Anis Amri, nato in Tunisia, era legato all'Italia anche per il suo trascorso nel nostro sistema penitenziario, dove era stato detenuto per 5 anni da appena maggiorenne dopo essersi reso protagonista di una sommossa nel centro di accoglienza minori dove si trovava a seguito dello sbarco a Lampedusa. Era conosciuto come una testa calda, ma anche come un giovane completamente disinteressato alla religione. Sarebbe sorta in carcere, anche a detta della famiglia, l'adesione all'ideologia radicale che lo avrebbe poi condotto a farsi braccio armato dell'IS. Tutto questo lo si è appreso dai media italiani che hanno riportato anche la notizia dell'informativa che la Polizia italiana aveva già diramato agli omologhi tedeschi a seguito della sua scarcerazione.

²⁴ L. Ferrajoli, *Democrazia e paura*, cit., p. 115

²⁵ J. Pratt, *Penal populism*, cit., p. 25.

²⁶ S. Anastasia, *Materialità del simbolico. I depositi del populismo penale nel continuum penitenziario*, in *Populismo penale*, cit., p. 97 e ss.; L. Ferrajoli, *Dei diritti e delle garanzie. Conversazioni con Mauro Barberis*, Bologna, Il Mulino, 2013.

²⁷ T. Pitch, *I diritti fondamentali*, cit., p. 184

3. Il carcere come scuola di terrorismo? L'importanza di conoscere

La teoria che il terrorismo trovi terreno fertile in carcere per la diffusione delle ideologie eversive che ne sono alla base, sappiamo essere "vecchia" come l'istituzione totale penitenziaria, dove «i detenuti più politicizzati, organizzati e istruiti [possono] indirizzare in senso conflittuale la rabbia e la frustrazione tipiche del detenuto comune, ovvero del soggetto marginale che nell'adattamento delinquenziale ha cercato risposte a fronte del suo stato di subordinazione sociale»²⁸.

Il carcere è un luogo avvolto da un alone di mistero per chi, da fuori, lo tiene lontano da sé. È un istituzione ignorata che tendenzialmente fa paura se non immaginata chiusa dietro le sbarre. Del carcere si parla generalmente a sproposito, auspicando per chi vi finisce rinchiuso un destino senza via d'uscita. La combinazione tra questa narrazione del carcere e la circostanza del trascorso di Amri da detenuto, ha innescato una spirale di paura che nei media ha quindi trovato facile dimora. A marzo 2015 «l'Espresso» titolava *Il Jihad si impara dietro le sbarre. Così il terrorismo fa proseliti in carcere*. La presentazione dell'articolo condensa tutti gli stereotipi propri della narrazione attorno al tema. «Sono diecimila reclusi musulmani in Italia e non esiste alcun controllo su chi va a predicare nei penitenziari. E già 5 detenuti sono passati dalle celle alle legioni dell'IS», prosegue nel sommario. *L'incipit* del pezzo non cambia di tono e offre al lettore un'immagine stereotipata, un vero e proprio condensato di luoghi comuni, trasportandolo all'interno di alcune carceri, prima alla Dozza di Bologna dove «un detenuto-Muezzin» invita alla preghiera a mezzodì, poi «a Milano quinto raggio di San Vittore» dove un «rapinatore italiano» è ai fornelli intento a cucinare il pranzo senza maiale al suo compagno di cella musulmano, e poi in un luogo non-identificato – così può essere ovunque – un detenuto di fede islamica («il tunisino Faouzi») si autodenuncia come feroce aguzzino dei suoi confratelli meno probi di lui che rischiano di ce-

²⁸ A. Sbraccia, *La grande paura. Numeri e costruzione del fenomeno. Il vocabolario per comprenderlo*, in *Torna il carcere. Tredicesimo rapporto sulle condizioni di detenzione*, Associazione Antigone, 2017 <http://www.antigone.it/tredicesimo-rapporto-sulle-condizioni-di-detenzione/02-carcere-e-radicalizzazione/>

dere alle tentazioni del cibo nelle ore proibite del *Ramadan*: «Sì, costringo i miei connazionali a digiunare. Se serve uso la forza. È un dovere verso Dio», l'immaginifico virgolettato.

Anche nel Regno Unito per diversi anni il proselitismo e la radicalizzazione all'interno delle carceri sono state presentate dai media come un pericolo consistente. Nel luglio 2016 «The Guardian» ha presentato i risultati di alcune ricerche secondo le quali a detta di alcuni ex detenuti musulmani, per tutti i ristretti di fede islamica il solo gesto della partecipazione alla preghiera li avrebbe identificati come sospetti. Nell'articolo si faceva riferimento anche a come «over the past year a spate of headlines has warned of the threat of Islamist extremism infecting the prison system», tanto che gli «high security jails have become terrorist training camps». Secondo Ryan Williams, un accademico della Cambridge University esperto in studi religiosi e che ha condotto alcune ricerche sul ruolo dell'Islam nelle carceri di massima sicurezza nel Regno Unito, le preoccupazioni riguardo al ruolo che la religione potrebbe ricoprire – quale elemento di fanatismo e di incitamento all'odio – rifletterebero, di converso, il fallimento nella comprensione della cultura del carcere e il positivo impatto che la pratica religiosa tende ad avere sui detenuti. Il prodotto finale sarebbe – secondo *The Guardian* – una «institutional islamophobia» provocata anche dall'assenza di rappresentanza islamica tra lo staff.

4. Islam, radicalizzazione e Amministrazione Penitenziaria

Nel 2010 Mohammed Khalid Rhazzali ha condotto uno studio sull'Islam nelle carceri italiane²⁹ che non si discosta poi molto dalle osservazioni dei ricercatori d'oltremarica. Chi di carcere si occupa a più riprese ha sottolineato la necessità di approcciare alla questione stranieri detenuti con l'intento di saperne di più, per capirne di più³⁰.

²⁹ M. K. Rhazzali, *L'Islam in carcere. L'esperienza religiosa dei giovani musulmani nelle prigioni italiane*, Milano, Franco Angeli, 2010.

³⁰ P. Gonnella, *Detenuti stranieri in Italia. Norme, numeri, diritti*, Napoli, Editoriale Scientifica, 2014; S. Anastasia, *Dietro le mura*, recensione a M. K. Rhazzali, *L'Islam in carcere* in «L'Indice», 4, 2011; C. Antonucci, S. Daddi, *L'Africa dietro le sbarre. Il carcere alla prova delle migrazioni*, in «Nigrizia», giugno 2017, pp. 35-53. Si vedano anche i

Non è solo una piccola parte dell'Accademia e della società civile a criticare questo modo di affrontare il rapporto tra esecuzione penale e stranieri, soprattutto se di fede islamica. La profonda connessione tra il *modus vivendi* del musulmano medio, credente e praticante, e l'aspirante aspirante terrorista che con grande semplificazione è proposta come realtà dai media, è stata oggetto di studio e approfondimento ad opera della stessa Amministrazione Penitenziaria³¹.

L'Istituto Superiore di Studi Penitenziari ha dedicato il nono «Quaderno ISSP» del 2012, al tema, evocato nel titolo, della *Radicalizzazione del terrorismo islamico*. Il volume si apre con la ricostruzione storico-politica fatta da Cascini (Magistrato e Direttore dell'Ufficio per l'attività ispettiva e di controllo presso il DAP) di quello che oggi viene definito «terrorismo islamico», che esprime la necessità di conoscere meglio una realtà con cui il nostro Paese interagisce tutto sommato da poco, considerando i tempi lunghi della storia³².

In diversi contributi all'interno del volume dell'ISSP vengono forniti gli indicatori utilizzati per la tempestiva individuazione di soggetti considerati a «rischio radicalizzazione»³³. Il carcere interverrebbe sul detenuto deprivandolo della sua identità; l'inevitabile attivazione di un processo di ricostruzione di una nuova identità sostenibile. Da qui la possibilità – secondo l'amministrazione penitenziaria – di poter delineare addirittura un *profiling* del presunto terrorista: tra i 20 e i 30 anni,

rapporti dell'Associazione Antigone, gli ultimi dei quali disponibili interamente open source online.

³¹ Anche per il Comitato di Analisi Strategica Antiterrorismo (CASA), organismo *ad hoc* composto da tutte le forze di polizia (compresa la penitenziaria) e dalla Sicurezza Nazionale, tra le strategie di contrasto al terrorismo islamico in Italia è importante anche il monitoraggio dei detenuti ristretti. Infatti il proselitismo è il più grande rischio, e come si è detto, il carcere è individuato come uno tra i luoghi dove questo potrebbe avvenire.

³² F. Cascini, *Il fenomeno del proselitismo in carcere con riferimento ai detenuti stranieri di culto islamico*, «Quaderno ISSP», 2012, pp. 7-42.

³³ Si ritiene che l'errore risieda nel anteporre la questione religiosa a quella politica. Per quanto nell'Islam il processo di secolarizzazione che ha conosciuto il mondo della cristianità in Occidente non è sconosciuto, tuttavia il progetto eversivo che è proprio dei gruppi terroristi come l'IS o Al Qaeda sembrerebbe usare la religione strumentalmente alla politica.

un aspetto comune, un livello culturale medio-basso, famiglie solide alle spalle e tendenze al fanatismo e all'isolamento³⁴.

I rischi maggiori: i ristretti già radicalizzati che potrebbero influenzare i detenuti comuni e l'ingresso negli istituti di libri o materiale di propaganda o di estremisti, anche come ministri di culto.

La più grande difficoltà da affrontare per l'amministrazione è senza dubbio la lingua araba, veicolo pressoché esclusivo per i detenuti stranieri di origine islamica le cui conversazioni sono praticamente non intercettabili. È «difficile, per le persone senza una specifica formazione, distinguere tra la pratica religiosa legittima degli Islamici e la radicalizzazione che porta alla violenza e al terrorismo»³⁵. Per questo, come sottolineato anche dalla Relazione al Parlamento tenuta nel 2017 dal Garante Nazionale dei Diritti delle Persone Detenute o Private della Libertà Personale, la conoscenza della lingua araba è oggi, con una società ormai radicalmente diversa da quella di trent'anni fa, elemento essenziale per lo staff penitenziario³⁶. Anche l'Unione Europea, che ha indicato alcune *Best Practices* quali strategie da utilizzare in tema di radicalizzazione in carcere, ha posto come priorità la formazione del personale penitenziario. Imprescindibile la garanzia della facoltà di praticare la propria religione e dell'accesso di ministri di culto in carcere, anche in chiave di precoce individuazione di potenziali fanatici.

Gli Indicatori di radicalismo – individuati a livello europeo e utilizzati dall'Amministrazione Penitenziaria – non sembrano riuscire ad andare al di là di un approccio stereotipato della questione. Sotto l'occhio vigile del controllante vi sarebbero le modalità e il ruolo del detenuto durante la preghiera, eventuali atteggiamenti violenti o prevaricatori verso altri musulmani considerati poco ortodossi, ma anche il commento violento di notizie politiche e il rifiuto dei valori occidentali. I grandi limiti di questo approccio appartengono a due sfere assai diverse tra loro. La prima, proveniente dall'area degli stessi esecutori, è l'assoluta arbitrarietà dell'etichettamento del detenuto

³⁴ F. Cascini, *Il fenomeno del proselitismo*, cit., p. 24.

³⁵ Ivi, p. 35

³⁶ Relazione al Parlamento del Garante Nazionale dei diritti delle persone detenute o private della libertà, p. 55. Di questa stessa opinione anche N. Giordano, *Proselitismo in carcere e ruolo del Ministro di Culto Islamico*, in «Quaderno ISSP», 9, 2012, p. 68 e ss.

che così avverrebbe: rispettare il regime alimentare e i momenti di preghiera, o vestire in abiti tradizionali, non dovrebbe poter essere motivo sufficiente per sottoporre a monitoraggio o a ulteriori afflizioni un detenuto. Il secondo limite, di cui si parlerà nel paragrafo conclusivo, appartiene alla teoria e riguarda anzitutto il prevalere delle ragioni di sicurezza sui diritti di libertà dell'individuo ristretto, in modo particolare sulla sua libertà religiosa.

Nei fatti, l'approccio dell'Amministrazione Penitenziaria al rischio radicalismo islamico, rappresenta un tentativo di risolvere con la negazione dei diritti la pressante necessità di un adeguamento della vita penitenziaria ai cambiamenti del tempo, prima fra tutti la questione migratoria che continua ad essere vissuta come *emergenza* anziché come *elemento strutturale dei nostri tempi*. Questo limite, come si vedrà, lo si evince dall'assenza pressoché totale di spazi di preghiera per i non cattolici³⁷, di mediatori culturali, di lavoratori del sistema penitenziario con conoscenze e competenze culturali e linguistiche in grado di interfacciarsi con detenuti non italiani.

Di quante persone parliamo? I detenuti musulmani che si trovano ristretti in carcere perché accusati o condannati per reati connessi al terrorismo internazionale (art. 270-bis c.p.), si trovano tutti reclusi nelle Sezioni di Alta Sicurezza denominate AS2, che si trovano in 4 penitenziari: a Sassari, a Rossano Calabro e a Nuoro (dove c'è anche una sezione femminile). Ad oggi sono 62 e solamente il 6% è condannato in via definitiva, ovvero 4 persone. Le donne sono anch'esse 4 in totale. In queste sezioni le celle sono singole e il regime penitenziario è in tutto simile a quello per i ristretti al 41-bis (AS1).

5. Cosa è giusto e cosa è ingiusto proibire?

La propaganda jihadista contro l'Europa verte anche sull'atteggiamento di ostilità a cui i musulmani sentono di essere vittime, con

³⁷ Su 86 istituti visitati dall'Associazione Antigone nel corso del 2017 solo 20 avevano uno spazio dedicato alla preghiera non cattolica. Al 31 marzo 2018, fonte DAP, la popolazione detenuta era di 58.223 persone, di cui 19.811 stranieri. La stessa fonte rende noto che la seconda religione più rappresentata in carcere è l'islam, 7194 persone al 31 dicembre 2017. Tuttavia fa riflettere il numero molto alto, 13822, di quanti hanno preferito non dichiarare all'ufficio matricola la propria appartenenza religiosa.

conseguenti discriminazioni e persecuzioni. «Lo scenario che si presenta oggi in Europa è quello di una popolazione musulmana perlopiù disoccupata, o comunque non inserita nella classe media, che sempre si rivolge all'Islam per trovare una propria identità»³⁸. L'estrazione sociale e il livello di istruzione in carcere è un dato pressoché omogeneo tra detenuti italiani e stranieri che hanno per la stragrande maggioranza storie di scarsa scolarizzazione³⁹.

Il rischio concreto prodotto dalla psicosi radicalizzazione in particolare, ma in generale da un approccio allo straniero non neutro, ma anzi intriso di pregiudizio e repulsione, è che le necessità di sicurezza, unitamente ai limiti strutturali del sistema prigioniero⁴⁰, facciano soccombere la tutela dei diritti religiosi dei detenuti o peggiorino la qualità della vita reclusa per i non italiani.

Ogni provvedimento disciplinare o di sicurezza intrapreso ai danni di un detenuto dall'amministrazione penitenziaria, sebbene non sempre faccia seguito a un'azione penale, dovrebbe seguire la logica sottesa al sistema dei diritti e delle garanzie che informano la questione penale. Tuttavia da quanto è stato illustrato poco sopra, così non sembra essere. Il sottosistema penale di polizia che, a tutti gli effetti, sembra governare la gestione interna ai penitenziari in materia di radicalizzazione, fa prevalere le ragioni di sicurezza su qualunque diritto del recluso, soprattutto su un diritto fondamentale che, in quanto tale, dovrebbe essere riconosciuto a qualunque individuo, il diritto a professare la propria religione, che ha come corollario, quello di fare proseliti. L'unico limite deontico alla libertà di religione consiste «nel divieto di nuocere ad altri: a cominciare dal divieto di comprimere l'altrui libertà religiosa»⁴¹. Interviene a sostegno la garanzia posta a divieto del perseguimento di idee e identità politiche e religiose il principio di offensività che prescrive che possa essere oggetto di repressione penale esclusivamente l'offesa, non già alla morale, ma alla persona (o al gruppo di persone), un'offesa rappresentata da una lesione

³⁸ F. Cascini, *Il fenomeno del proselitismo*, cit., p. 25.

³⁹ Per approfondire è possibile consultare i dati offerti dall'Ufficio Statistico del DAP e rinvenibili sul sito del Ministero della Giustizia.

⁴⁰ Le ridotte possibilità che impediscono a molte direzioni di concedere spazi idonei alla preghiera, o i limiti nel livello di *updating* del personale (anche nella conoscenza delle lingue straniere), o nello scarso numero di mediatori culturali.

⁴¹ L. Ferrajoli, *Principia iuris*, cit., p. 317.

agli altrui diritti e libertà e non da altro. Non può dunque essere un'idea che un individuo matura, anche la più ignobile e pericolosa, oggetto di persecuzione penale e di punizione. Infatti rientra «nella sfera della libertà [anche] il diritto ad essere malvagi»⁴², fino a quando questa inclinazione non finisce per sostanziarsi in un evento delittuoso.

La sorveglianza di un detenuto musulmano non può in alcun modo ammettere una negazione dei diritti, soprattutto in ambito religioso; in modo particolare risulta essere inammissibile immaginare che questa esclusione sia praticata per il tramite di pregiudizi – molti dei quali contenuti negli Indicatori di cui sopra si è fatta menzione – e per sopperire alla mancanza di un piano strutturale di intervento di ristrutturazione di un'istituzione, come il carcere, che necessita di una riforma in grado di renderlo al passo con i tempi. È inammissibile pensare che solo i cappellani, a oggi, siano presenti sempre in ogni carcere, mentre l'ingresso di ministri di culto islamico sia subordinato a un accordo, che passa per il Ministero degli Interni, con l'Amministrazione penitenziaria.

Il fenomeno della radicalizzazione non deve portare a una esasperata e incondizionata ricerca del «terrorista sulla scia di quanto spesso impropriamente diffuso dai media [dove] si procede a sterili semplificazioni circa la figura del musulmano», riferendosi qui alla «tendenza ad inquadrare *tout court* il fedele islamico come soggetto intollerante e in antitesi con il sistema ospitante. All'opposto si deve riconoscere quel diritto all'uguaglianza, che nient'altro sarebbe che l'uguaglianza dei diritti nel rispetto delle diversità⁴³. Sono due le ragioni fondamentali per cui questo riconoscimento dei diritti diventa determinante, da un lato perché il sistema delle garanzie è ciò che rende il nostro sistema di valori per noi irrinunciabile tanto da immaginarlo come Universale, e d'altro canto perché la retorica del cosiddetto terrorismo islamico vuole proprio un Occidente sprezzante dei diritti dei musulmani e della loro dignità, motivo per cui riconoscerle pieno valore e diritti di cittadinanza anche in carcere non può che indebolirne il portato.

⁴² Ivi, p. 312.

⁴³ L. Ferrajoli, *Manifesto per l'uguaglianza*, Roma-Bari, Laterza, 2018.

COLLANA MATERIALI E DOCUMENTI

Per informazioni sui precedenti volumi in collana, consultare il sito:
www.editricespapier.it

20. Riflessioni sulla crisi libica del 2011
Guerra, economia e migrazioni
a cura di Luca Micheletta
21. Fondamenti della geografia economica
Basi teoriche e metodologiche per lo studio dei sistemi territoriali
Attilio Celant
22. Diritto e sistema democratico
Hayek e Kelsen a confronto
Giovanna Petrocco
23. Responsabilità degli enti da reato e mercati emergenti
a cura di Antonio Fiorella e Anna Salvina Valenzano
24. Integratori nello sport e nelle normali attività: le evidenze e la sorveglianza
Luigi Bellante, Piero Chiappini, Paolo Onorati
25. Museo di Merceologia, Sapienza Università di Roma. Collezioni - Catalogo ragionato dei reperti / Museum of Commodity Science, Sapienza University of Rome. Collections - Catalogue Raisonné of the exhibits
Małgorzata Biniecka, Patrizia Falconi, Raffaella Preti
26. Politiche urbane per Roma
Le sfide di una Capitale debole
a cura di Ernesto d'Albergo e Daniela De Leo
27. Crescita economica, disuguaglianze e peso della malattia
Cristiana Abbafati
28. Alvaro e la Grande Guerra
Stratigrafia di «Vent'anni»
Aldo Maria Morace
29. Legionellosi. Cos'è e come difendersi
Quaderno informativo N. 20
*Leandro Casini, Lucia Marinelli, Sabina Sernia, Emiliano Rapiti,
Rocco Federico Perciavalle, Maria De Giusti*
30. Il Palazzo del Verginese
Una *Delizia* Estense nascosta
Michele Russo
31. La Scarzuola tra idea e costruzione
Rappresentazione e analisi di un simbolo tramutato in pietra
Alfonso Ippolito

32. In-fertilità. Un approccio multidisciplinare
Atti del I Convegno nazionale - Roma, 5-6 maggio 2017
a cura di Michela Di Trani e Anna la Mesa
33. L'evoluzione dell'energia nucleare da fissione nel XX secolo
Luciano Sani
34. Struttura urbana e terziario alle imprese
Giorgio Alleva e Attilio Celant
35. Human mobility, health inequity and needs
The experience through the Emergency Departments of the metropolitan
area of Rome (EMAHM)
a cura di Giuliano Bertazzoni, Corrado De Vito, Silvia Iorio, Armando Montanari
36. Per un lessico della paura in Europa
Spunti per una riflessione
a cura di Fabiana Ambrosi, Carolina Antonucci, Ida Xoxa

La retorica della paura non è una dinamica nuova, le cui conseguenti pratiche di stigmatizzazione ed emarginazione – seppur declinate in contesti sociali e politici differenti – registrano spesso un andamento che si ripete. Crisi economiche, processi di globalizzazione, cambiamenti climatici, terrorismo, sviluppo tecnologico, sono solo alcuni degli aspetti della contemporaneità a cui si lega l'ampio serbatoio di paure da cui prendono vita e forma le «campagne di panico morale» in cui ansie individuali e collettive vengono scaricate sull'immagine di "altri". Quell'orizzonte che una volta era carico di fiducia nel progresso, sembra essere sempre più un traguardo verso l'insicurezza e la precarietà della condizione umana.

Non stupisce lo slittamento evidente nel registro della comunicazione politica che piuttosto che narrare sogni e speranze, propone incubi e paure. I gestori della vita pubblica trovano così nelle paure e nell'angoscia sociale il collante attraverso cui ristabilire la propria autorità e legittimità al potere, con la promessa di salvezza da pericoli imminenti a cui danno volto e senso nominandoli. Il lessico della paura ha assunto così un'importanza sempre crescente, vero e proprio ago della bilancia di contese politiche, non solo elettorali.

Fabiana Ambrosi è dottoranda in Storia dell'Europa presso Sapienza Università di Roma. Si occupa dei rapporti tra medicina e religione tra XVI e XVII secolo e dei legami con la pratica esorcistica.

Carolina Antonucci è dottoranda in Studi Politici presso Sapienza Università di Roma. Si occupa di teorie politiche e giusfilosofiche in tema di sistema penale e carcere.

Ida Xoxa, dottoranda in Studi Politici presso l'Università Sapienza di Roma, incentra le sue ricerche sulla Francia in Rivoluzione, in particolare sulla costruzione del consenso al nuovo regime bonapartista.

ISBN 978-88-9377-092-7



9 788893 770927

