

# Annali di Ca' Foscari

Serie occidentale

Vol. 53

Supplemento – 2019

e-ISSN 2499-1562  
ISSN 2499-2232



**Edizioni**  
Ca' Foscari

e-ISSN 2499-1562  
ISSN 2499-2232

# **Annali di Ca' Foscari**

## Serie occidentale

Rivista diretta da  
Alessandra Giorgi  
Stefania Sbarra  
Michela Vanon Alliata

**Edizioni Ca' Foscari** - Digital Publishing  
Università Ca' Foscari Venezia  
Dorsoduro 3246, 30123 Venezia  
URL <https://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/riviste/annali-di-ca-foscari-serie-occidentale/>

# Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale

Rivista annuale

**Direzione scientifica** Alessandra Giorgi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Stefania Sbarra (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Michela Vanon Alliaia (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

## Sezione di letteratura, cultura, storia

**Comitato scientifico** Malcolm Andrews (University of Kent, UK) Stephen Arata (University of Virginia, USA) Anna Paola Bonola (Università Cattolica del Sacro Cuore, Italia) Stefan Brandt (Karl-Franzens-Universität Graz, Österreich) Iain Chambers (Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italia) Marina Ciccarini (Università degli Studi di Roma Tor Vergata, Italia) Luca Crescenzi (Università degli Studi di Trento, Italia) Mario del Pero (SciencesPo, France) Heinrich Detering (Georg-August-Universität Göttingen, Deutschland) Evgeny Dobrenko (The University of Sheffield, UK) Maria Giulia Fabi (Università degli Studi di Ferrara, Italia) Antonio Fernández Ferrer (Universidad de Alcalá - UAH, España) Francesco Fiorentino (Università degli Studi di Bari «Aldo Moro», Italia) Cristina Giorcelli (Università degli Studi Roma Tre, Italia) Luis Gómez Canseco (Universidad de Huelva, España) Stephen Greenblatt (Harvard University, USA) Sandra Guardini Teixeira Vasconcelos (Universidade de São Paulo, Brasil) Gunilla Hermansson (Göteborgs Universitet, Sweden) Fátima Marinho (Universidade do Porto, Portugal) Jean-Pierre Naugrette (Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, France) Ryszard Nycz (Uniwersytet Jagielloński w Krakowie, Polska) Luca Pietromarchi (Università degli Studi Roma Tre, Italia) Giuliano Tamani (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Paolo Tortonese (Université Sorbonne Nouvelle - Paris 3, France)

**Comitato di redazione** Magda Campanini (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Vanessa Castagna (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Massimo Ciaravolo (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Simone Francescato (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) David Newbold (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Daniela Rizzi (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Adrián J. Sáez García (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Gerardo Tocchini (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Daniele Vecchiato (King's College London, UK)

## Sezione di linguistica

**Comitato scientifico** Adriana Belletti (Università degli Studi di Siena, Italia) Davide Bertocci (Università degli Studi di Padova, Italia) Carlo Cecchetto (Università di Milano Bicocca, Italia) Guglielmo Cinque (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Francesco Costantini (Università degli Studi di Udine, Italia) Roberta D'Alessandro (Universiteit Leiden, Nederland) Paola Desideri (Università G. d'Annunzio di Chieti, Italia) Anna Maria Di Sciullo (Université du Québec à Montréal, Canada) Caterina Donati (Université Paris Diderot - Paris 7, France) Maria Teresa Guasti (Università di Milano Bicocca, Italia) Adam Ledgeway (University of Cambridge, UK) Carla Marello (Università di Torino, Italia) Odd Einar Haugen (Universitetet i Bergen, Kongeriket Norge) Massimo Piattelli-Palmarini (University of Arizona, USA) Luigi Rizzi (Università di Siena, Italia) Sergio Scalise (Università di Bologna, Italia) Antonella Sorace (University of Edinburgh, UK) Avellina Suñer (Universitat de Girona, España)

**Comitato di redazione** Chiara Branchini (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Laura Brughè (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Marina Buzzoni (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Carmel Mary Coonan (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Giuliana Giusti (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Marie-Christine Jamet (Università Ca' Foscari Venezia, Italia) Nicola Munaro (Università Ca' Foscari Venezia, Italia)

**Direttore responsabile** Giulio Moltedo

## Redazione | Head office

Università Ca' Foscari Venezia | Dipartimento di Studi Linguistici e Culturali Comparati - Dorsoduro 1405, 30123 Venezia, Italia | annali.occidentali@unive.it

**Editore** Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing | Dorsoduro 3246, 30123 Venezia, Italia | ecf@unive.it

**Stampa** Logo srl, via Marco Polo 8, 35010 Bogorico (PD)

© 2019 Università Ca' Foscari Venezia

© 2019 Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing per la presente edizione



Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons Attribuzione 4.0 Internazionale  
This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License



Qualunque parte di questa pubblicazione può essere riprodotta, memorizzata in un sistema di recupero dati o trasmessa in qualsiasi forma o con qualsiasi mezzo, elettronico o meccanico, senza autorizzazione, a condizione che se ne citi la fonte. | Any part of this publication may be reproduced, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means without permission provided that the source is fully credited.

Certificazione scientifica delle Opere pubblicate da Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: tutti i saggi pubblicati hanno ottenuto il parere favorevole da parte di valutatori esperti della materia, attraverso un processo di revisione anonima sotto la responsabilità del Comitato scientifico della collana. La valutazione è stata condotta in aderenza ai criteri scientifici ed editoriali di Edizioni Ca' Foscari.

Scientific certification of the works published by Edizioni Ca' Foscari - Digital Publishing: all essays published in this volume have received a favourable opinion by subject-matter experts, through an anonymous peer review process under the responsibility of the Scientific Committee of the series. The evaluations were conducted in adherence to the scientific and editorial criteria established by Edizioni Ca' Foscari.

Il codice **ISSN 1125-3762** identifica *Annali di Ca' Foscari* dal 1985 al 2009 (sino al vol. 48, in edizione cartacea).

Il codice **ISSN 2499-2232** identifica *Annali di Ca' Foscari* con specificazione di *Serie occidentale*, a partire dal 2015 (vol. 49, in edizione cartacea). A questo si aggiunge il codice **ISSN 2499-1562** che identifica l'edizione digitale online.

## **Abstract**

*Progetti per l'Umanità. Rivoluzioni, Utopie e Ingegneria Sociale (Projects for Humankind. Revolutions, Utopias and Social Engineering)* explores a variety of plans and attempts to transform human beings into something different and better. In particular, it engages with utopian thinking and its ineludible counterpart, dystopia; with moments of political, cultural or philosophical revolution aimed at triggering profound shifts in human life; and with different projects of social engineering to be accomplished through a variety of means such as education, propaganda or alterations to the human body or mind. The case studies included in this volume range from the 18th century to the present day, and involve disciplines such as literary and film studies, philosophy, political science and cultural history. In particular, the volume features essays on the following topics: mythology in German Romanticism; Martin Heidegger's eschatology; Francesco Saverio Salvi's essay on the 1783 earthquake in Calabria; the *scapigliati* writers Carlo Dossi and Giovanni Faldella; the utopian production of positivist anthropologist Paolo Mantegazza; the *Proletkul't* movement; early Soviet children's magazines; the political implications of Russian linguaculturology (*lingvokul'turologija*); Lafayette Ronald Hubbard's Dianetics; Zulu intellectual and writer Herbert Dhlomo's speculative fiction; "self-management" (*autogestione*) and the Italian Socialist Party in the 1970s; the current debate on surrogate motherhood; and Terry Gilliam's dystopian film trilogy. Through these multiple perspectives, the volume argues that human projectuality is an anthropological constant throughout history that is both necessary for human existence and simultaneously fraught with dangers; and that it is therefore a crucial category to analyse reality and fiction alike.

**Keywords** Projects. Humankind. Utopia. Dystopia. Revolutions. Social engineering. Humanities. Social sciences.



## Sommario

- Introduzione. Per ricordare il futuro:  
un archivio della progettualità umana**  
Lucio De Capitani 287
- Mito Tecnicizzato e mitologie della Ragione  
Il progetto romantico di una 'nuova Mitologia'**  
Lorenzo Capitanio 297
- Teleologia ed escatologia nei *Beiträge zur Philosophie  
di Heidegger***  
Andrea Osti 309
- Das kalabrische Erdbeben von 1783  
als «spettacolo delle rivoluzioni»**  
Francesco Saverio Salfis *Saggio di fenomeni antropologici  
relativi al tremuoto*  
Daniel Winkler 319
- Distopia linguistica e isole felici in Carlo Dossi  
e Giovanni Faldella**  
Marco Borrelli 337
- Fare gli italiani dell'anno 3000**  
Paolo Mantegazza e le prospettive future dell'amore  
nell'Italia postunitaria  
Francesca Campani 349
- «Io fanciullo crebbi in un tempio di ferro...».**  
**Appunti sul Proletkul't**  
Guido Carpi 361



<b>I periodici per l'infanzia degli anni Venti e la creazione del futuro cittadino sovietico</b>	373
Maria Emeljanova	
<b>La lingua come ingegnere del carattere nazionale: studi di <i>lingvokul'turologija</i></b>	383
Giorgia Pomarolli	
<b>'The great change': Herbert Dhlomo's "An Experiment in Colour"</b>	395
Giuliana Iannaccaro	
<b>Utopia, determinismo tecnologico, ingegneria sociale: la dianetica tra scienza e fantascienza</b>	409
Giulio Argenio	
<b>Rinnovamento socialista e progetto autogestionario</b>	421
Mattia Gambilonghi	
<b>Maternità surrogata: la biopolitica del corpo Una lettura della convergenza tra patriarcato e ideologia neoliberale</b>	433
Laura Sugamele	
<b>La trilogia distopica di Terry Gilliam: il presente e il futuribile</b>	449
Stefano Oddi	
<b>Note bio-bibliografiche</b>	461

# **Progetti per l'Umanità**

## Rivoluzioni, Utopie e Ingegneria Sociale

a cura di

Luca Cortesi, Cristina Cugnata, Lucio De Capitani, Giulia Frare,  
Alice Giroto e Serena Vianello





# Introduzione. Per ricordare il futuro: un archivio della progettualità umana

Lucio De Capitani

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

## 1 Perché i progetti per l'umanità?

L'origine del volume «Progetti per l'umanità. Rivoluzioni, utopie e ingegneria sociale» è un convegno dottorale svoltosi presso l'Università Ca' Foscari Venezia il 16 e il 17 maggio 2018. Il volume raccoglie alcuni degli interventi del convegno in forma rielaborata e nuovi contributi che in quella prima sede non figuravano. Del convegno originale mantiene, oltre che il titolo, un impianto multidisciplinare nell'ambito degli studi umanistici e delle scienze sociali e, infine, una deliberata eterogeneità tematica. Se il volume giustappone approcci e temi apparentemente lontani tra loro, scopo di quest'introduzione è suggerire un possibile percorso tra questi tredici interventi, trovando non solo una serie di fili conduttori ma anche illustrando come venga mantenuta un'organicità di fondo proprio grazie alla sua impostazione eclettica e multidisciplinare, che rende giustizia alla pervasività, alla molteplicità di forme e alla mai sopita rilevanza dei 'progetti per l'umanità'.

Perché parlare di progettualità umana? Perché questa dimensione, almeno secondo l'antropologo Francesco Remotti, è contemporaneamente una necessità e una condanna, della cui inevitabilità e dei cui limiti è utile parlare per una vasta serie di implicazioni culturali e politiche. Nel suo libro *Fare umanità. I drammi dell'antropo-poiesi*, Remotti ci introduce all'idea di un essere umano «plastico», che viene costantemente 'sculpto' attraverso progetti di modellamento sociale, sia involontari e continui che programmatici e deliberati (Remotti 2013, 16). Si tratta appunto della cosiddetta «antropo-poiesi»,

---

Si ringraziano Stefania Sbarra, Giulia Frare, Alice Giroto, Serena Vianello, Luca Cortesi e Cristina Cugnata per la lettura, i commenti e i suggerimenti.

dal greco *poiein* (fare), un verbo che «esprime l'idea del modellamento» (Remotti 2013, v). Ma - specialmente nel caso di un'antropo-poiesi deliberata - *come* dobbiamo plasmarci o plasmare? Che modelli seguire? Esistono modelli giusti, sbagliati, migliori, universali? Remotti sostiene, seguendo in questo il *Discorso sulla dignità dell'uomo* di Pico della Mirandola, che:

non vi è un [...] essere umano [...] già dato, il quale poi si trasforma in una [...] specifica forma di umanità: non vi è l'uomo e poi le sue forme; l'uomo è invece e subito *le sue forme di umanità*, nessuna delle quali può pretendere all'universalità, proprio perché non vi è una natura umana che preceda o ispiri il lavoro di antropo-poiesi. (Remotti 2013, 30-1; corsivi nell'originale)

Il paradigma di Remotti mira quindi ad abbattere un'idea dell'essere umano su base essenzialistica, smascherando l'implicito etnocentrismo presupposto all'idea stessa di un modello di essere umano universale.

Questo però non significa che i progetti per l'umanità non vadano presi sul serio: senza di essi non esisteremmo come esseri umani. Allo stesso tempo i progetti vanno affrontati con piena consapevolezza della facilità con cui possono fallire - proprio perché non c'è un modello giusto da scoprire o recuperare. Come Remotti afferma:

da un lato tutti 'noi' esseri umani siamo tenuti, quasi 'condannati', a costruire, in un modo o nell'altro, umanità, ma dall'altro c'è una forte carenza di mezzi, di idee, di condizioni, di strumenti. Siamo chiamati a fare umanità; ma - com'è assai facile dimostrare, se ci atteniamo ai risultati - non ne siamo granché capaci, soprattutto quando, per atroce paradosso, pretendiamo di avere in mano le chiavi di quest'impresa. (Remotti 2013, v)

Per dirla con Beckett, i progetti per l'umanità possono aspirare a «fallire meglio» della volta precedente - «try again. Fail again. Fail better» (Beckett 1983, 7). Chi invece afferma di sapere come realizzare un modello di umanità - o meglio: 'il' modello - è pericolosamente vicino a quelle derive violente e autoritarie che Remotti chiama «furori antropo-poieutici»: «il comportamento di coloro che, presumendo di detenere certezze antropo-poieutiche, realizzano i loro modelli con la massima determinazione possibile» (Remotti 2013, 155). Se Remotti ci mette in guardia contro il furore delle certezze e raccomanda il senso del dubbio verso i nostri progetti per l'umanità, contemporaneamente non legittima un atteggiamento meramente cinico. Ci invita invece a riflettere culturalmente e criticamente sulla categoria della progettualità. I progetti per l'umanità sono pericolosi e imperfetti ma necessari, e proprio per questo non vanno né accettati acriticamente né rifiutati come fondamentalmente inutili.

Il nostro *Zeitgeist* non è favorevole a pensare in modo complesso ai progetti per l'umanità. La progettualità, almeno quella su larga scala (rivoluzioni, grandi utopie, ambiziosi piani di trasformazione sociale), è vista come sospetta o, semplicemente, non necessaria. Viviamo in un'epoca di realismo capitalista, dominata dall'idea che un solo sistema politico ed economico sia possibile, tanto che non si riesce neppure a immaginarne coerentemente uno alternativo (Fisher 2010, 2). La conseguenza, a livello collettivo, è quella di un esaurimento delle possibilità. Scrivono Nick Srnicek e Alex Williams: «The future has been cancelled. We are more prone to believe that ecological collapse is imminent, increased militarisation inevitable, and rising inequality unstoppable. [...] Meanwhile, in the halls of academia the utopian impulse has been castigated as naive and futile» (Srnicek, Williams 2016, 138). L'ironia sta nel fatto che, se la vincente e ormai egemonica formula thatcheriana «there is no alternative» vuole naturalizzare lo *status quo* neoliberista, essa nasconde in realtà un progetto e un furore antropo-poietico della massima ferocia e determinazione. È facile (almeno a posteriori) vedere il furore antropo-poietico nella plateale smania plasmatrice dei regimi totalitari. Meno facile è vedere quello degli stati (e con essi dei sistemi economici e politici) che si autorappresentano come 'democratici'.

La soluzione, però, non è sempre e solo quella di guardare alla progettualità - dichiarata o nascosta - come a una minaccia. Farlo significa cedere alla logica della teoria cospirativa o del disincanto programmatico. E questo è altrettanto pericoloso, perché nel Ventunesimo secolo rinunciare a ragionare su nuovi progetti per l'umanità non sembra essere più un'opzione. Basti pensare allo spietato conto alla rovescia che il cambiamento climatico impone alle nostre vite. Ripensare l'esistenza umana in modo sistemico e radicale è una necessità sempre più urgente. Come scrive Amitav Ghosh nel suo recente saggio sul cambiamento climatico: «to imagine other forms of human existence is exactly the challenge that is posed by the climate crisis: for if there is any one thing that global warming has made perfectly clear it is that to think of the world only as it is amounts to a formula for collective suicide» (Ghosh 2016, 128). A questo sentimento fa eco anche Vandana Singh, che, in una nota all'opera di Ghosh, aggiunge: «civilization as we know it is doomed - if we are to engage with climate change in a way that allows us to survive, we need wide, sweeping infrastructure changes that emerge from alternative ways of thinking and being» (Singh 2017). La necessità impellente di un cambiamento fondato su una progettualità alternativa è proprio l'ottica in cui agiscono varie forme di attivismo sempre più diffuse a livello globale - come gli scioperi per il clima del movimento studentesco FridaysForFuture o le mobilitazioni ecologiste delle popolazioni indigene.

Da dove iniziare? Se è vero che è deleterio parlare di modelli di esseri umani come se fossero immutabili, autentici, universali, o come se

esistessero fin dal principio, è anche vero che nessuno deve ricominciare da zero. Questo volume si offre come un archivio di progetti per l'umanità: un archivio dove apprendere i tentativi e i fallimenti dell'antropo-poiesi. Dove riflettere criticamente sul perché certi progetti sono falliti e altri sono diventati egemonici. Dove recuperare progetti dimenticati che possono ancora darci qualcosa per il futuro. Dove riflettere sulle dinamiche con cui si svolgono - o si vogliono far svolgere - le trasformazioni e l'ingegneria sociale. Dove immaginare (o ricordare) possibili futuri, nello specchio dell'utopia e della distopia.

Una nota sul pensiero utopico è doverosa, perché la logica dell'utopia è, in molti sensi, strettamente imparentata alla teoria dell'antropo-poiesi e all'uso della progettualità umana come categoria critica. L'utopia è, per definizione, un modello ideale di società. Ma il pensiero utopico è tutt'altro che slegato dalla reale, concreta, progettualità umana: motiva i desideri di cambiamento sociale e si pone, se non come un obiettivo realizzabile, almeno come un ideale a cui tendere. Inoltre, l'utopia è contaminata dalla realtà più di quanto ci appaia inizialmente e della realtà condivide le più profonde contraddizioni. Lo fa notare bene China Miéville in un'introduzione a *Utopia* di Thomas More, ponendo l'attenzione su uno specifico passo del racconto del pensatore inglese. In questo passaggio è chiaramente descritto come l'isola di Utopia diventi appunto un'isola solo tramite un'opera di violenza coloniale:

This was no island at first, but a part of the continent. Utopus, that conquered it (whose name it still carries, for Abraxa was its first name), brought the rude and uncivilized inhabitants into such a good government, and to that measure of politeness, that they now far excel all the rest of mankind. Having soon subdued them, he designed to separate them from the continent, and to bring the sea quite round them. To accomplish this, he ordered a deep channel to be dug, fifteen miles long; and that the natives might not think he treated them like slaves, he not only forced the inhabitants, but also his own soldiers, to labour in carrying it on. As he set a vast number of men to work, he, beyond all men's expectations, brought it to a speedy conclusion. And his neighbours, who at first laughed at the folly of the undertaking, no sooner saw it brought to perfection than they were struck with admiration and terror. (More 2016, 72-3)

Nella fulminea opera di conquista, ingegneria sociale e trasformazione territoriale che gli abitanti di Utopus impongono all'antica Abraxa ritroviamo molti dei più temibili spettri della modernità. Miéville ci fa notare che l'immaginazione di More spaventa, in questo passaggio, perché è inquietantemente realistica: «The classic reactionary attack on the utopian impulse is that it is, precisely, no place, impos-

sibly distant. But, disavowed and right there, in More's foundation myth of the dream polity is a very different unease: that, wrought by brutality, coerced from above, it is all too close» (Miéville 2016, 5).

Evidenziando l'origine autoritaria della società ideale, il passaggio ci mostra anche come utopia e distopia siano strettamente interconnesse, come «many eutopias or ideal societies [have] dystopic elements and vice versa» (Claeys 2010, 107). L'utopia e la distopia si richiamano l'un l'altra, non solo perché un'utopia fallita può generare una distopia, ma proprio perché la piena realizzazione di un'utopia può risultare in un mondo distopico, con un semplice cambio di prospettiva. Le categorie volatili dell'utopia e della distopia ben si integrano, e in una certa misura sono emblematiche, perciò, della natura ambigua dei progetti per l'umanità. Ma, per citare ancora una volta l'introduzione di Miéville, ne condividono anche il senso di necessità: «the fact that the utopian impulse is always stained doesn't mean that it can or should be denied or battened down. It is as inevitable as hate and anger and joy, and as necessary. Utopianism isn't hope, still less optimism: it is need, and it is desire» (Miéville 2016, 6).

## 2 Struttura del volume

Il volume si apre con due interventi di matrice filosofica, entrambi legati all'area tedesca. Questi esplorano forme di pensiero che auspicano, per l'umanità intera, forme di rigenerazione spirituale. Il saggio di Lorenzo Capitanio tratta del progetto del Primo Romanticismo tedesco di fondare una nuova mitologia, capace di restituire alla poesia moderna un punto fisso e garantire all'umanità un nuovo orizzonte condiviso di valori. Capitanio distingue questo progetto, caratterizzato da una tensione utopica, comunitaria e razionalistica, da derive oscurantiste o passatiste, come pure dall'uso del mito delle successive generazioni romantiche e dalle derive novecentesche della mitologia. Il saggio di Andrea Osti si occupa invece degli aspetti escatologici-messianici dei *Beiträge zur Philosophie* di Martin Heidegger. Dopo aver ricostruito la visione teleologica della storia di Heidegger a partire da un iniziale confronto con la filosofia aristotelica, Osti evidenzia come Heidegger avanzi l'idea di una futura comunità di «venturi» che abiteranno il «tempo della fine» (un «altro inizio» che è l'inizio effettivo e reale della storia), rinnovati dalla misteriosa figura dell'ultimo Dio.

I successivi tre interventi si occupano invece dell'ambito italiano tra il tardo Settecento e la fine dell'Ottocento. Il saggio di Daniel Winkler<sup>1</sup> prende in esame il testo del saggista, drammaturgo e sto-

<sup>1</sup> Si ringrazia Giulia Frare per questa sezione.

rico Francesco Saverio Salfi sul terremoto in Calabria del 1783. Viene mostrato in particolare come il saggio di Salfi, richiamandosi ad argomentazioni scientifiche così come a considerazioni riferibili alla tradizione dell'Illuminismo napoletano e al pensiero massonico di cui è figlio, miri a scardinare le credenze bigotte e superstiziose a cui l'evento tragico del terremoto aveva dato adito nella società rurale calabrese. L'analisi di Winkler rivela come Salfi, che accanto a uno stile ricco di metafore naturalistiche e politiche non disdegna l'uso del *pathos* teatrale, delinea nel suo saggio un progetto di riforma antropologica e culturale applicabile anche oltre l'estrema periferia del Regno borbonico. I due saggi successivi, invece, sono entrambi legati al periodo postunitario e aprono uno squarcio sul rapporto tra operatori culturali e il progetto di *nation-building* italiano. Marco Borrelli analizza alcune opere degli scapigliati Carlo Dossi e Giovanni Faldella. Invertendo la tradizionale connotazione di utopia e distopia - in linea con il carattere ambivalente del pensiero utopico evidenziato nella sezione precedente - Borrelli tratta l'espressionismo stilistico dei due scrittori come una «distopia linguistica» dal carattere genuinamente innovativo, mentre evidenzia come, a livello tematico, i loro esperimenti con il genere utopico - rispettivamente nei romanzi *La colonia felice* e *Sant'Isidoro* - facciano emergere una visione della società più reazionaria. L'argomentazione di Borrelli si basa anche su una ricostruzione dei rapporti di Dossi con il pensiero positivista e la temperie politica tardo-ottocentesca, il che ci conduce agevolmente al saggio di Francesca Campani, centrato sull'antropologo positivista e divulgatore scientifico Paolo Mantegazza. Dopo aver collocato Mantegazza all'interno di un più generale progetto pedagogico voluto dalle élite del neonato stato italiano, Campani si concentra su un romanzo utopico, *L'anno 3000. Un sogno*, che viene utilizzato per discutere come l'antropologo si impegni in un progetto di riforma dell'ambito affettivo e sessuale, nonché delle relazioni di genere, della borghesia italiana.

Seguono tre interventi di ambito russo. I primi due si volgono ai primi anni della Russia sovietica - uno dei momenti rivoluzionari per eccellenza, e perciò un importante laboratorio antropo-poietico. Il saggio di Guido Carpi si occupa del movimento per la cultura proletaria (*Proletkul't*), sviluppatosi immediatamente dopo la rivoluzione d'ottobre. Del *Proletkul't* Carpi sottolinea il tentativo di fornire alla classe operaia «una struttura di formazione e autolegittimazione culturale», formando poeti proletari che a loro volta danno vita a una massiccia produzione poetica, ed evidenzia il fondamentale ruolo del movimento nella transizione dalla cultura borghese a quella sovietica. Carpi mette inoltre in luce il pluralismo del *Proletkul't*, in cui trovano spazio (e si scontrano) differenti progetti di trasformazione culturale, oltre a discutere le ragioni politiche e culturali del suo rapido declino. Maria Emeljanova analizza un altro aspetto della

prima produzione culturale sovietica, ovvero le riviste per l'infanzia degli anni Venti. Concentrandosi in particolare sulla rivista *Murzilka* ed esaminando materiale poetico, narrativo e visivo, Emeljanova ricostruisce un preciso progetto di ingegneria sociale centrato sull'infanzia e la costruzione di un «bambino nuovo» per l'era sovietica. Di questo progetto Emeljanova sottolinea una triplice finalità: 'creare' la memoria di un passato pre-sovietico caratterizzato da superstizioni e credenze popolari, da cui i bambini dovevano sapersi difendere; plasmare nei bambini sovietici una serie di valori come il collettivismo, la razionalità, il lavoro; e introdurre un nuovo immaginario di matrice tecnologico-industriale. Il saggio di Giorgia Pomarolli, invece, indaga una tendenza culturale-accademica nell'ambito della linguistica russa post-sovietica, la *lingvokul'turologija* o linguo-culturologia. Approccio cresciuto in popolarità negli anni Novanta, quello linguo-culturologo recupera la centralità del «carattere nazionale» negli studi linguistici, affermando la «corrispondenza perfetta tra comunità linguistica e comunità nazionale, nonché tra individuo e collettività parlante la lingua». Pomarolli sottolinea come la *lingvokul'turologija* vada però interpretata come «un preciso progetto ingegneristico dell'identità nazionale russa camuffato sotto le sembianze della scienza linguistica» - una precisa forma di ideologia nazionalista nel contesto politico post-sovietico.

I due saggi successivi si occupano di realtà distanti geograficamente che tuttavia riescono a conversare tramite una serie di risonanze metodologiche e tematiche. Entrambi i saggi, in particolare, affrontano il modo in cui la *speculative fiction* può inserirsi in un dibattito più generale sulle trasformazioni sociali. Il saggio di Giuliana Iannaccaro illustra il caso dello scrittore e intellettuale zulu Herbert Dhlomo e in particolare del suo racconto «An Experiment in Colour», pubblicato nel 1935. Il racconto è incentrato su uno scienziato nero che scopre un siero in grado di trasformare un uomo nero in un bianco e viceversa, acquisendo così una doppia identità per sé, come il *Jekyll* di Stevenson - con risultati catastrofici. Iannaccaro collega il racconto al pensiero di Dhlomo in materia di relazioni razziali e al dibattito politico del Sudafrica pre-apartheid. Iannaccaro mostra come da un lato Dhlomo rappresenti, in questa fase della sua vita e in questo racconto, un prodotto dell'educazione missionaria e coloniale, che mira a 'educare l'uomo bantu' in senso religioso e sociale; ma anche come il progetto antropo-poietico di Dhlomo si riveli in realtà più ambivalente, fin dalla prima fase della sua produzione, e ponga una maggior enfasi sulla trasformazione culturale e sull'educazione della società sudafricana nel suo complesso. Giulio Argenio si occupa invece dello scritto *Dianetics: The Evolution of a Science* (1950) di Lafayette Ronald Hubbard, futuro fondatore di Scientology. Argenio colloca il testo di Hubbard all'interno di una genealogia che include romanzi utopico-tecnologici e un forte filone di pensiero tecnocra-



tico nella fantascienza americana. Argenio illustra come *Dianetics* si presenti come l'espressione di una scienza esatta, che propone di guardare al cervello umano come se fosse un computer e fornisce così una metodologia per 'riparare' tutti i problemi che piagano il genere umano. *Dianetics* rappresenta quindi un esempio di adozione di un paradigma ingegneristico come soluzione definitiva, tipico della specifica cultura fantascientifica da cui Hubbard emerge; ma anche di un approccio fondamentalmente individualistico ai problemi sociali, che assume particolari valenze agli inizi della Guerra Fredda.

Gli ultimi tre saggi seguono approcci molto diversi tra loro, ma sono tutti e tre segnati dal presente neoliberista. Il saggio di Mattia Gambilonghi studia la centralità del concetto di autogestione per il rinnovamento della cultura politica del socialismo italiano negli anni Settanta. Gambilonghi illustra come, all'interno di una subcultura politica eclettica e che non si è ancora cristallizzata nel socialismo riformista e socialdemocratico degli anni successivi, il concetto di autogestione permetta ai vari socialismi italiani di trovare una posizione comune (pur all'interno di una varietà di definizioni) e una proposta alternativa rispetto al comunismo sovietico e alla socialdemocrazia. Gambilonghi suggerisce anche, però, che l'autogestione vada a configurarsi nel corso degli anni come un «cavallo di Troia del neoliberalismo», che traghetta il socialismo italiano verso una concezione del rapporto tra Stato e individuo legata «ad un'idea di libertà negativa ed intesa come 'non-interferenza' nella vita dei singoli». Se il paradigma neoliberista è il punto d'approdo dell'intervento di Gambilonghi, esso è invece il fulcro del saggio di Laura Sugamele, che affronta invece il tema della maternità surrogata. Pur dando conto di un ricco dibattito all'interno degli studi di genere e del pensiero femminista, Sugamele prende una posizione nettamente critica del fenomeno, che legge come «un connubio tra orizzonte neoliberale dell'economia e patriarcato». Per Sugamele la maternità surrogata, lungi da essere una tecnologia dell'emancipazione o da poter venire letta in termini di autodeterminazione, si presenta come un'estrema forma di reificazione del corpo femminile. Sugamele argomenta quindi come l'idea stessa di emancipazione e autodeterminazione femminile, nel sistema economico neoliberale, assuma connotati decisamente ambigui. Se i saggi di Gambilonghi e Sugamele trattano di derive neoliberiste di ideali emancipatori, l'intervento di Stefano Oddi affronta la trilogia fantascientifica del regista Terry Gilliam, che utilizza il genere distopico per raccontare le inquietudini e le trasformazioni delle società occidentali nell'epoca della modernità neoliberista, capitalista e tecnocratica. Oddi ricostruisce il percorso quasi trentennale di Gilliam, che passa dalla «distopia capitalista» di *Brazil* (1984), unendo ispirazioni kafkiane e orwelliane in una critica al thatcherismo e al reaganesimo, alla distopia apocalittica di *Twelve Monkeys* (1995), ritratto di un'umanità ridotta a uno stato quasi animale da un miste-

rioso virus e regolata da una scienza disumana, per arrivare, infine, a *The Zero Theorem* (2013), che dà voce alle preoccupazioni per un mondo sempre più dominato dalle immagini e da un'insistente onnipresenza del digitale e delle tecnologie informatiche.

Gilliam ci fornisce tre inquietanti specchi del nostro presente, de-agliati in una realtà distopica. È proprio per disinnescare le distopie del presente, per sottolineare come noi, le distopie, le stiamo già abitando, e per ricordare invece altri possibili futuri, che abbiamo voluto, in questa sede, parlare dei progetti dell'umanità che abbiamo a vario titolo incontrato.

## Ringraziamenti

«Progetti per l'umanità» non sarebbe stato possibile senza il supporto del Corso di Dottorato in Lingue, Culture e Società Moderne e Scienze del Linguaggio dell'Università Ca' Foscari Venezia, che ha finanziato non soltanto questo volume ma, prima ancora, il convegno che ne è stato l'origine. Fondamentale è stato il supporto scientifico e pratico della direzione degli *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, che ha seguito tutte le fasi di questo progetto e ha generosamente concesso lo spazio perché il volume potesse venire alla luce. Infine un caloroso ringraziamento va a tutti i partecipanti e gli organizzatori del convegno «Progetti per l'umanità. Rivoluzioni, utopie e ingegneria sociale», che ha messo le basi fondamentali per la realizzazione di questo lavoro.

## Bibliografia

- Beckett, Samuel (1983). *Worstward Ho*. London: John Calder.
- Claeys, Gregory (2010). «The Origins of Dystopia. Wells, Huxley and Orwell». *The Cambridge Companion to Utopian Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 107-32. DOI <https://doi.org/10.1017/cco19780521886659.005>.
- Fisher, Mark (2010). *Capitalist Realism: Is there No Alternative?* Winchester: Zero Books.
- Ghosh, Amitav (2016). *The Great Derangement. Climate Change and the Unthinkable*. Chicago; London: University of Chicago Press. DOI <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226323176.001.0001>.
- Miéville, China (2016). «Close to the Shore». More, Thomas, *Utopia*, 3-9. London; New York: Verso.
- More, Thomas (2016). *Utopia*. London; New York: Verso.
- Remotti, Francesco (2013). *Fare umanità. I Drammi dell'antropo-poiesi*. Bari: Laterza.
- Singh, Vandana (2017). «The Unthinkability of Climate Change. Thoughts on Amitav Ghosh's *The Great Derangement*». *Strange Horizons*, Fund Drive Spe-

cial 2017. URL <http://strangehorizons.com/non-fiction/reviews/the-unthinkability-of-climate-change-thoughts-on-amitav-ghoshs-the-great-derangement/> (2019-10-04).

Srnicek, Nick; Williams, Alex (2016). *Inventing the Future. Postcapitalism and a World Without Work*. London; New York: Verso.

# Mito Tecnicizzato e mitologie della Ragione

## Il progetto romantico di una 'nuova Mitologia'

Lorenzo Capitanio

Leuphana Universität Lüneburg, Deutschland

**Abstract** The call for a “New Mythology” represents one of most controversial traits of German Romanticism. In the early works of F. Schlegel and F.W.J. Schelling, as in the so called *Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, mythology stands for the Utopia of a universal reorganization of knowledge, capable of founding, after the *Legitimationskrise* of the modern era, a new horizon of shared ideas and values. Starting from an investigation of the mythological form as legitimation instrument and utopian catalyzer, this paper aims to shed light on the historical genesis of the “new Mythology” and its outcomes.

**Keywords** German Romanticism. New mythology. F. Schlegel. Utopian projects. Legitimation crisis.

**Sommario** 1 Introduzione. – 2 Nuova Mitologia ed ‘euristica poetica’. – 3 Il mito come ‘organo’ rivoluzionario. – 4 Poesia e Mitologia futura. – 5 Conclusioni.



Edizioni  
Ca Foscari

#### Peer review

Submitted	2019-03-11
Accepted	2019-04-04
Published	2019-11-27

#### Open access

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Capitanio, Lorenzo (2019). “Mito Tecnicizzato e mitologie della Ragione. Il progetto romantico di una ‘nuova Mitologia’”, in “Progetti per l’umanità”, suppl., *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, 53, 297-308.

DOI 10.30687/AnnOc/2499-1562/2019/01/022

297

## 1 Introduzione

Sie sind, was wir waren; sie sind was wir wieder werden sollen. Wir waren Natur wie sie, und unsere Kultur soll uns, auf dem Wege der Vernunft und der Freiheit, zur Natur zurückführen. (Friedrich Schiller, *Über naive und sentimentalische Dichtung*, 1795)

Nelle prime battute del suo *Germania Segreta*, Furio Jesi evoca il duplice volto con cui il mito fa la sua comparsa nella cultura tedesca, «di volta in volta medicina e veleno», sorgente primordiale di significato echeggiante nell'uomo e «strumento di barbarie e di delitto» (Jesi [1967] 1995, 9).

Se Jesi si riferisce al periodo della storia europea maggiormente afflitto da vari fenomeni di 'reversione' del mito, il Ventesimo secolo, i presupposti generali del rapporto fra uomo moderno e sorgente mitologica vanno ricercati almeno un secolo addietro, al cuore della congiuntura storica fra Romanticismo e *Aufklärung*. La Germania del periodo compreso fra la seconda metà del Settecento e primi decenni dell'Ottocento, e che abbraccia sia il primo Illuminismo che il Romanticismo 'tardo' del circolo di Heidelberg, è invasa non solo dai fiumi di un sapere mitologico ritrovato, ma da nuove e varie ipotesi mitologiche.

L'appello lanciato dal circolo di Jena per la creazione di una 'nuova mitologia', utopico catalizzatore di una paradossale *Versinnlichung* degli ideali della ragione, sembra innanzitutto scardinare ogni facile contrapposizione fra Illuminismo e *Romantik*. Da un lato, infatti, tale ricorso alla mitologia ha profonde radici nella cultura illuministica e sottende a un progetto di rinnovamento pedagogico, dall'altro mira alle sorgenti della creazione poetica per edificare un nuovo orizzonte di senso.

Nelle prime opere di Friedrich Schlegel, di Schelling e del giovane Hegel queste istanze si connettono intrinsecamente, alternando lamento elegiaco e profetismo, anelito verso un passato irrimediabilmente perduto e utopia di una sua prossima trasfigurazione.

Nella consapevolezza che il problema della genesi e dello sviluppo della nuova mitologia romantica non potrà essere esaurito in questa sede,<sup>1</sup> il presente contributo intende mostrare come gli autori della *Frühromantik* elaborarono una teoria della funzionalità comunicativa del mito, aprendo il terreno su cui l'Europa a venire valuterà ogni sua ipotesi di riattualizzazione, sia in chiave neoumanista che in chiave reversiva e reazionaria.

<sup>1</sup> Sulla genesi storica della *neue Mythologie* e la sua ampia risonanza all'interno della *Mythosdebatte* contemporanea si veda Cometa 1984, 19-24; Frank 1984; Jamme 1991, 27-41. Sulla portata del dibattito sulla natura del mito e sull'ipotesi di una nuova mitologia nazionale nella cultura tedesca del Diciannovesimo secolo si veda, inoltre, l'ottimo saggio di Williamson (2004).

## 2 Nuova Mitologia ed 'euristica poetica'

Il dibattito intorno al progetto di una mitologia futura prende l'avvio in piena età dei lumi. Nel saggio giovanile «Vom neuern Gebrauch der Mythologie», incluso nei *Fragmente, als Beilagen zu den Briefen, die neueste Literatur betreffend* del 1767, J.G. Herder si interroga sulla giustificazione dell'utilizzo degli antichi miti nella letteratura moderna. La questione s'inserisce in un contesto, quello illuministico, in cui il mito, visto per lo più come *Priesterbetrug* o favola ingenua, frutto della rozzezza di popoli non ancora usi all'esercizio della ragione,<sup>2</sup> sollevava dubbi circa l'opportunità di un suo impiego 'ragionevole' nell'Europa del Diciottesimo secolo.

Pur muovendosi unicamente entro una prospettiva poetologica, la soluzione herderiana segna una svolta epocale: non vi sarebbe motivo per respingere la mitologia come irrazionale una volta ammesso che quest'ultima fosse in origine dotata di un suo carattere religioso svanito col declino della civiltà che l'ha generata. La mitologia degli antichi, sostiene Herder, va studiata come «euristica poetica».

Als poetische Heuristik wollen wir die Mythologie der Alten studieren, um selbst Erfinder zu werden. [...] Da diese Erfindungskunst aber zwei Kräfte voraussetzt, die selten beisammen sind, und oft gegen einander wirken: den Reduktion- und den Fiktionsgeist: die Zergliederung des Philosophen und die Zusammensetzung des Dichters: so sind hier viele Schwierigkeiten, uns gleichsam eine neue Mythologie zu schaffen. (Herder 1881, 2: 444)

Vogliamo studiare la mitologia degli antichi come un'euristica poetica, per diventare inventori a nostra volta. [...] Quest'opera dell'invenzione presuppone però due forze, le quali raramente si trovano assieme e che spesso si trovano ad agire l'una contro l'altra: lo spirito di riduzione e lo spirito di finzione: la scomposizione del filosofo e la sintesi del poeta. Diverse sono dunque le difficoltà che ci si pongono innanzi nella creazione di una nuova mitologia.<sup>3</sup>

Unico modo di 'imitare' veramente i Greci è, secondo Herder, attingere alla loro medesima fonte, combinando, in un nuovo organismo mitologico, l'opera di «Zergliederung» del pensiero filosofico e quella di sintesi della parola poetica.

Nella sua «Rede über die Mythologie», contenuta nel «Gespräch über die Poesie» apparso sulla rivista *Athenäum*, Friedrich Schlegel dà, sul principio del nuovo secolo, il suo contributo alla annosa 'Que-

<sup>2</sup> Si veda Jamme 1991, 17-25; Frank 1984, 123-53.

<sup>3</sup> Laddove non diversamente indicato, la traduzione è da intendersi nostra.

*relle des Ancien e des Modernes*'. Gli elementi che distinguono la poesia degli Antichi da quella della modernità vengono da Schegel riassunti nella constatazione del fatto che noi non possediamo una mitologia.

Il difetto della poesia moderna è la mancanza di un punto fisso, di un centro attorno al quale si articolino tutte le creazioni del genio artistico e alla cui luce quest'ultime risultino comprensibili al pubblico. Nel modello dell'arte antica si celebra il miracolo di una forma artistica che non appare come prodotto individuale, bensì di una comunità intera, che attraverso di essa forma la propria visione del mondo. La nostra poesia manca «an einem mütterlichen Boden, einem Himmel, einer lebendigen Luft» (Schlegel 1958, 2: 312), ha perso la capacità di unire gli spiriti, di fare comunità poiché non più in possesso di un legame diretto con la propria sorgente, con la significatività dei simboli naturali.

### 3 Il mito come 'organo' rivoluzionario

Da queste affermazioni di Schlegel si può già intravedere come la critica all'incompletezza dell'arte moderna sia riflesso di una messa in esame della modernità in quanto tale. Nel cosiddetto *Systemprogramm des deutschen Idealismus*, redatto tre anni prima, nel 1797, da un giovane Hegel, questo aspetto si fa evidente. Tralasciando ora le questioni legate alla paternità e alla singolare storia del manoscritto, ci interessa come la creazione di una 'nuova mitologia' sia proposta come 'antidoto' alla pretesa totalizzante dello stato-macchina.

Wir müssen eine neue Mythologie haben, diese Mythologie aber muss im Dienste der Ideen stehen, sie muss eine Mythologie der Vernunft werden. [...] Die Mythologie muss philosophisch werden, und das Volk vernünftig und die Philosophie muss mythologisch werden, um die Philosophen sinnlich zu machen, dann herrscht ewige Einheit unter uns. (*Systemprogramm* [1797] 1984, 13-14)<sup>4</sup>

Dobbiamo avere una nuova Mitologia che sia però al servizio delle Idee, deve diventare una Mitologia della Ragione. [...] La Mitologia deve diventare filosofica e il popolo razionale, così come la filosofia deve diventare mitologica per rendere i filosofi più vicini al sensibile, allora regnerà fra di noi eterna Unità.

L'apparente paradosso di una «Mythologie der Vernunft» rappresenta l'unico strumento in grado di dare un volto concreto alle astrazioni della speculazione filosofica, così da rendere quest'ultima il con-

<sup>4</sup> Per il testo del *Systemprogramm* facciamo riferimento all'edizione critica curata da Christoph Jamme e Helmut Schneider (1984).

tenuto di un sapere universale e condiviso come lo era il patrimonio dell'antica coscienza mitica. Non si auspica però un semplice ritorno alla mitologia antica o alla mitologia in quanto tale, ciò che interessa ai giovani *Stifter* tubinghesi prescinde dal contenuto superstizioso del mito e concerne unicamente la sua forma, la sua funzione di legittimazione trascendente. La finalità di questa mitologia «im Dienst der Ideen», depurata e asservita alla ragione filosofica, risulta chiara a partire dal passo centrale del frammento:

[Ich] will [...] zeigen, dass es keine Idee vom Staat gibt, weil der Staat etwas mechanisches ist [...]. Nur was Gegenstand der Freiheit ist heißt Idee. Wir müssen also auch über den Staat hinaus! - Denn jeder Staat muss freie Menschen als mechanisches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht, also soll er aufhören. (*Systemprogramm* [1797] 1984, 11-12)

Voglio mostrare che non esiste nessuna Idea dello Stato, dal momento che quest'ultimo è un qualcosa di meccanico [...]. Solo ciò che è oggetto della libertà si chiama Idea. Dobbiamo dunque andare oltre lo Stato! - Poiché ogni Stato non può che trattare uomini liberi alla stregua di un ingranaggio meccanico; e ciò non deve essere, per questo [lo Stato] deve cessare.

Come sottolineato da Manfred Frank, la critica «radikalanarchistisch» (1984, 155) del *Systemprogramm* non si rivolge tanto allo stato feudale, quanto all'ideologia statale meccanicista alla base dello stato borghese (1983, 24).

Lo Stato inteso come mero apparato, somma esteriore delle singolarità individuali che ne formano gli ingranaggi, va rigettato, «soll [...] aufhören», in quanto contrario all'idea di libertà e dunque innaturale. Se, infatti, la caratteristica del meccanismo in quanto tale è di procedere ciecamente<sup>5</sup> poiché incapace di svilupparsi *zweckmäßig*, conformemente a un'idea, la natura organica offre un modello di organizzazione ad esso opposto.

Le parti degli organismi naturali, si pensi alle cellule del corpo umano, non compongono degli agglomerati accidentali, poiché in ciascuna di esse è impressa una finalità che coincide con l'idea del tutto. Un tale modello può essere facilmente trasposto sul piano dei rapporti sociali e diviene, di fatto, una fonte d'ispirazione per una riorganizzazione utopica della società.<sup>6</sup> L'individuo dello stato-macchi-

<sup>5</sup> Questa immagine di un meccanismo che procede ciecamente si ritrova anche nel *System des transzendentalen Idealismus* di Schelling (1856, 1, 3: 584).

<sup>6</sup> L'influenza sul pensiero politico di questa concezione della natura, di derivazione spinoziana e, soprattutto, kantiana, è stata ben messa in luce da Manfred Frank (1984, 153-85).



na non partecipa ad alcuna idea di totalità, essendo prigioniero del cieco meccanismo che lo riduce a ingranaggio inessenziale e sostituibile: «die Fabrik herrscht, der Mensch wird Schraube» reciterà l'adagio nietzschiano (1967, 3, 3: 310).

Si può ora comprendere il ruolo di una siffatta «Mythologie der Vernunft», la quale dovrà costituire «das letzte große Werk der Menschheit» (*Systemprogramm* [1797] 1984, 14). Dopo che l'emancipazione politica della classe borghese aveva portato, «in ungewollter Dialektik» (Marx, cit. in Frank 1983, 21), a una dissoluzione di quei legami che ne frenavano la spinta individualistica, solo il dispositivo mitologico può essere in grado, per i Romantici, di redimere quella scissione fra stato e individuo operando una nuova legittimazione fondata sull'idea di libertà. Solo la narrazione mitologica riesce, infatti, a rendere 'estetiche' le idee, a imprimerle nella coscienza collettiva ponendo così le basi per l'abolizione delle attuali differenze di classe e l'abbattimento dello stato-macchina.

#### 4 Poesia e Mitologia futura

La separazione tra forma e contenuto della parola mitologica rappresenta, come abbiamo mostrato, l'aspetto più fortemente innovativo del *Systemprogramm*, nonché quell'elemento che carica il mito di un potenziale rivoluzionario.

È chiaro come la chiamata a una nuova mitologia al servizio delle idee oltrepassi i confini dell'euristica herderiana avanzando esplicitamente una pretesa politica. Il manoscritto lascia però irrisolta la questione di quale debba essere la fonte della mitologia a venire.

Alla luce dell'itinerario che abbiamo tracciato potrebbe sembrare che il contributo schlegeliano riconduca il progetto mitologico entro il dibattito poetologico da cui era scaturito. Tuttavia, nella «Rede über die Mythologie», il lamento elegiaco sull'inferiorità della poesia moderna lascia subito il passo ad un'ipotesi per il futuro, invocando una rivoluzione estetica in grado di realizzare nell'arte ciò che l'idealismo fichtiano, scoprendo la libertà e la potenza infinita dell'io trascendentale, aveva saputo conseguire nell'ambito della scienza. Se la mitologia antica era potuta nascere solo a contatto col mondo sensibile, instaurando un dialogo con la natura vivente, tale strada risulta impercorribile per la modernità, dal momento che quel dialogo si è interrotto. La nostra arte non ha più un centro, ha perso ogni vocazione collettiva e comunitaria perché non è più in grado di instaurare un rapporto immediato con la natura e col proprio mondo. La via d'accesso a una nuova mitologia sarà da ricercare, secondo Schlegel, compiendo il cammino inverso, percorrendo all'estremo proprio quella scissione insanabile fra uomo e mondo.

Die neue Mythologie muss im Gegenteil aus der Tiefe des Geistes herausgebildet werden, es muss die künstlichste aller Kunstwerke sein, denn es soll alle andern umfassen, ein neues Bette und Gefäß für den alten ewigen Urquell der Poesie und selbst das unendliche Gedicht, welches die Keime aller andern Gedichte verhüllt. (Schlegel 1958, 2: 312)

La nuova mitologia deve, al contrario, essere formata dalla profondità estrema dello spirito: deve essere la più artistica fra tutte le opere d'arte, dovendole comprendere tutte, nuovo letto e nuovo vaso per l'antica e perenne fonte originaria della poesia; deve essere lo stesso poema infinito che racchiuda i germi di ogni altra poesia. (*Athenaeum* 2008, 672)

Occorre qui evidenziare che la ripetibilità della forma mitologica è resa possibile dal fatto che tanto la mitologia degli antichi quanto quella ipotetica e futura della modernità parlano ancora la stessa lingua: quella della fantasia e dell'invenzione poetica. Quest'ultima si configura, nell'ottica trascendentale scoperta da Fichte e interpretata da Schlegel *sub specie aesthetica*, come libera espressione della fantasia e della soggettività; il suo contenuto, seppur infinito, rimane, in quanto individuale, arbitrario.<sup>7</sup> La mitologia non compare più, come nel *Systemprogramm*, in quanto manifestazione sensibile della ragione filosofica, ma come espressione assoluta del genio poetico in grado di spalancare la porta «zur Welt der mythischen Ursprungsmächte» (Habermas 1998, 112).

In un altro passo della «Rede» è affermato esplicitamente che solo alla Poesia, considerata nella sua purezza e non contaminata da istanze estranee al genio della creazione artistica, è consentito risalire a quel caos primigenio che è scaturigine della natura stessa.

Das ist der Anfang aller Poesie, den Gang und die Gesetze der vernünftig denkende Vernunft aufzuheben und uns wieder in die schöne Verwirrung der Fantasie, in das ursprüngliche Chaos der menschlichen Natur zu versetzen, für das ich kein schöneres Symbol bis jetzt kenne, als das bunte Gewimmel der alten Götter. (Schlegel 1958, 2: 319)

Questo, infatti, è l'inizio di ogni poesia: sospendere il corso e le leggi dell'intelletto razionalizzante, trasferendoci nuovamente nella bella confusione della fantasia, nel caos originario della natura umana per il quale fino ad oggi non conosco simbolo più bello della folla variopinta degli dèi antichi. (*Athenaeum* 2008, 675)

<sup>7</sup> Su questo aspetto del *Witz* schlegeliano nel «Gespräch über die Poesie» e il suo legame con la filosofia fichtiana rimandiamo a Moretti (2013, 132-71).

I nuovi poeti dovranno essere gli araldi di una «allgemeine Verjüngung», di un rinnovamento spirituale preludio a una nuova età dell'oro in cui l'umanità saprà ritrovare il proprio 'centro'. Di fronte a questa rivoluzione, l'uomo moderno, che ora incomincia a essere consapevole della propria «divinatorische Kraft» (Schlegel 1958, 2: 322), deve compiere una scelta: «untergehen, oder sich verjüngen» (314).

Nel 1800, *annus mirabilis* del circolo jeneso, un'altra voce si affianca a quella di Schlegel invocando la creazione di una mitologia futura. Al termine del suo «System des transzendentalen Idealismus», Schelling auspica il ritorno della filosofia nel grande «Ozean der Poesie» (Schelling 1856, 1, 3: 629), da cui era in origine scaturita.

Non a caso sembrano riecheggiare le parole del *Systemprogramm* sul ritorno della poesia a «Lehrerin der Menschheit» (*Systemprogramm* [1797] 1984, 13), anzi, le numerose similitudini presenti fra le due opere hanno portato diversi studiosi, fra cui lo stesso Rosenzweig, scopritore del frammento, a riconoscerne l'autore proprio nel filosofo di Leonberg.<sup>8</sup>

Senza entrare nel merito della filosofia trascendentale schellinghiana e del suo legame 'parallelo' con la *Naturphilosophie*, ci basti evidenziare che il ricorso all'arte come 'organo' della filosofia si giustifica in quanto la prima costituisce un'oggettivazione della seconda. Se infatti l'*intellektuelle Anschauung*, l'atto attraverso cui lo Spirito prende coscienza dell'identità di soggetto e oggetto nell'Assoluto, rimane un momento esclusivamente soggettivo, il prodotto artistico, sintesi di conscio e inconscio, estrinseca l'intuizione intellettuale su un piano oggettivo, rendendo quest'ultima universalmente comunicabile.<sup>9</sup>

Un termine medio, *Mittelglied*, fra Poesia e Filosofia, sostiene Schelling, è esistito, prima che queste si separassero, proprio nella Mitologia, e una nuova mitologia dovrà essere veicolo del loro ricongiungimento.

Wie aber eine neue Mythologie, welche nicht Erfindung des einzelnen Dichters, sondern eines neuen, nur einen Dichter gleichsam vorstellenden Geschlechts sein kann, selbst entstehen könne, dies ist ein Problem, dessen Auflösung allein von den künftigen Schicksalen der Welt und dem weiteren Verlauf der Geschichte zu erwarten ist. (Schelling 1856, 1, 3: 629)

<sup>8</sup> La maggioranza concorda, a oggi, nell'attribuire l'opera a Hegel, cui appartiene la calligrafia del manoscritto. È tuttavia probabile che quest'ultimo fosse circolato fra Hegel, Hölderlin e lo stesso Schelling.

<sup>9</sup> Sul rapporto, nell'idealismo trascendentale schellinghiano, tra filosofia, arte e mitologia vedi Griffero 1996, 53-85.

Ma come possa nascere una nuova mitologia, che non sia invenzione del singolo poeta ma di una generazione nuova che quasi rappresenti, per dir così, un unico poeta, ciò è un problema la cui soluzione si può attendere solamente dai futuri destini del mondo e dal corso ulteriore della storia. (Schelling 2006, 581)

Come sottolinea Habermas (1998, 111), quella che in Schelling viene rappresentata come «attesa filosoficamente fondata» si tramuta, nel discorso Schlegeliano, in una «messianische Hoffnung».

## 5 Conclusioni

Risulta ormai evidente come il percorso del Primo Romanticismo verso una nuova mitologia rifiuti qualsiasi elemento oscurantista o reazionario, e come, al contrario, esso si configuri esattamente in quanto negazione di ogni esoterismo, avendo come fine una «diffusione del sapere comunitario, proiezione verso l'utopia della ricomposizione sociale» (Cometa 1984, 21), intesa non in ottica nazionalista, ma rivolta all'umanità tutta.

Tuttavia, se l'utopia 'neomitologica', interamente proiettata verso il futuro, si mostra estranea a ogni strumentalizzazione del passato, essa è il derivato finale di un'idealizzazione del modello di vita greco,<sup>10</sup> che si cerca di portare dal piano estetico a quello politico. Questo aspetto va chiarito alla luce del passo schellinghiano che abbiamo citato: l'utopia di un popolo che sappia costituirsi come entità organica e individuale rappresenta il solo antidoto a quella atomizzazione della società che ha sciolto ogni legame universale; la nuova mitologia ne è la trasposizione estetica. Il disegno utopico di un'arte che nuovamente sappia farsi universale è, a sua volta, strumentale al progetto di un rinnovamento antropologico, di una rivoluzione spirituale.

È a questo punto, tuttavia, nell'attuazione della nuova mitologia, che si verifica un cortocircuito. Frank parla di «zirkuläre Verwicklung» (1983, 20); infatti, la creazione di un nuovo orizzonte di senso legittimato mitologicamente presuppone già, come suo artefice, quella stessa umanità che ci si propone di costruire. Prima che la società atomizzata, ricomposta comunitariamente, sia in grado di esprimersi, come popolo, in un'unica voce, la poesia non tornerà a essere mito. A sua volta, quel rinnovamento spirituale dell'umanità non potrà, senza una nuova mitologia, avere luogo.

Questo cortocircuito fa sì che, nella successiva generazione romantica, quella tensione utopica si risolva in un totale ripiegamento sul passato. *Des Knaben Wunderhorn*, le discese dei fratelli Grimm

<sup>10</sup> Si veda Marchand 1996.

nel mondo della fiaba e della sapienza popolare, nonché le ricerche mitologiche di Görres e Creuzer, saranno i frutti più maturi di questo 'ritorno al passato'.<sup>11</sup>

L'utopia di una fondazione mitologica di senso sopravviverà, passando per il *Gesamtkunstwerk* wagneriano, in tutta l'arte fra Otto e Novecento, sconfinando nuovamente, questa volta con esiti tragici, dalla sfera estetica a quella politica. Se la *Frühromantik* scopre la forma mito, aprendo così lo spazio a ogni tentativo di una sua genuina comprensione, rende anche visibile il potere tremendo che una tale forma è in grado di mettere in atto se strumentalizzata a fini politici.

Il mito interroga l'uomo circa il suo rapporto col passato, sia con quello della formazione della sua identità storica, sia con quello storico degli archetipi dell'inconscio collettivo. Scambiando intenzionalmente le appendici degenerate dei fenomeni mitici con le forme genuine di quel rapporto, le ideologie totalitarie del Novecento hanno inteso strumentalizzare quest'ultimo nel progetto di una mobilitazione generale delle masse.

Nel caso della Germania, la 'tecnicizzazione' del mito è potuta crescere su di un

viziato rapporto con il passato tipico della moderna cultura borghese tedesca. Tale cultura è caratterizzata da un desiderio di ritorno al passato, quale fonte primordiale di forza e rinnovamento [...]. Ma essa possiede del passato solo un'immagine deformata, guasta, non genuina, come un mobile moderno in stile rinascimento tedesco. (Jesi [1967] 1995, 11)

Come messo in evidenza da Kerényi (1964, 154), la «spontaneità» che caratterizza lo sgorgare delle immagini del mito genuino dalle profondità dell'inconscio non può essere artificialmente evocata. Per il mitologo ungherese ogni fenomeno di 'tecnicizzazione' del mito, ovvero di utilizzo intenzionale della forma mitica in vista di uno scopo determinato, è da considerarsi, proprio a causa del suo sradicamento ontologico, di natura reversiva e reazionaria. Jesi ([1967] 1995, 9-44), riflettendo sul rapporto ambivalente fra uomo moderno e sorgente mitologica, ha inteso sviluppare le osservazioni kerényiane mostrando come il sovvertimento della funzione positiva dell'inconscio nel mito tecnicizzato non sia imputabile al mito in sé, ma solo a chi se ne appropria con finalità colpevoli.

Dall'opera di Schlegel emerge già come l'impossibilità, per la cultura moderna, di costruire un nuovo edificio mitologico sia riflesso dell'incapacità di stabilire un nuovo orizzonte di senso. Lo stesso ap-

<sup>11</sup> Si veda Safranski [2007] 2015, 150-71; Ziolkowski 2009; Jamme 2013, 163-83; Morretti 2013, 11-83.

pello lanciato dalle pagine di *Athenaeum*, «untergehen, oder sich verjüngen» (Schlegel 1958, 2: 314) è da intendersi 'ironicamente'<sup>12</sup> come scheggia di una «indirekte Mythologie» (Schlegel 1958, 2: 319), pannello di quella poesia universale progressiva in cui la modernità può contemplare se stessa in forma di frammento.

## Bibliografia

- Athenaeum* 2008 = Schlegel, Friedrich et al. (2008). *Athenaeum 1798-1800. Tutti i fascicoli della rivista di August Wilhelm Schlegel e Friedrich Schlegel*. A cura di Giorgio Cusatelli, Elena Agazzi e Donatella Mazza. Milano: Bompiani.
- Cometa, Michele (1984). *Iduna. Mitologie della Ragione*. Palermo: Novecento.
- Frank, Manfred (1983). «Die Dichtung als "neue Mythologie"». Bohrer, Karl Heinz (Hrsg.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag AG, 15-40.
- Frank, Manfred (1984). *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag AG.
- Griffero, Tonino (1996). *L'estetica di Schelling*. Roma-Bari: Laterza.
- Habermas, Jürgen (1988). *Der Philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag AG.
- Herder, Johann Gottfried (1881 ff.). *Herders sämtliche Werke*. 33 Bde. Suphan, Bernard (Hrsgg.) Berlin: Weidmannische Buchhandlung.
- Jamme, Christoph; Schneider, Helmut (Hrsgg.) (1984). *Mythologie der Vernunft. Hegels "ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus"*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag AG.
- Jamme, Christoph (1991). *Einführung in die Philosophie des Mythos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Jamme, Christoph (2013). *Mythos als Aufklärung. Dichten und Denken um 1800*. München: Wilhelm Fink Verlag.
- Jesi, Furio [1967] (1995). *Germania Segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*. Milano: Feltrinelli.
- Kerényi, Karl (1964). «Dal mito genuino al mito tecnicizzato». Castelli, Enrico (a cura di), *Tecnica e casistica. Tecnica, escatologia e casistica = Atti del convegno indetto dal Centro Internazionale di Studi Umanistici e dall'Istituto di Studi Filosofici* (Roma, 7-12 gennaio 1964). Roma: Istituto di Studi Filosofici, 153-68.
- Marchand, Suzanne L. (1996). *Down from Olympus. Archeology and Philhellenism in Germany, 1750-1970*. Princeton: Princeton University Press. DOI <https://doi.org/10.1525/aa.1998.100.2.586>.
- Moretti, Giampiero (2013). *Heidelberg Romantica. Romanticismo tedesco e nichilismo europeo*. Brescia: Morcelliana.
- Nietzsche, Friedrich (1967 ff.). *Werke. Kritische Gesamtausgabe*. Colli, Giorgio; Montinari,azzino (Hrsgg.). Berlin; New York: Walter de Gruyter.
- Safranski, Rüdiger [2007] (2015). *Romantik. Eine deutsche Affäre*. Frankfurt am Main: Fischer. DOI <https://doi.org/10.1515/arbi.2008.025>.

<sup>12</sup> Si veda Jamme 1991, 34.

- Schelling, Karl Friedrich August (Hrsg.) (1856 ff.). *Friedrich Wilhelm Joseph von Schellings sämtliche Werke*. Stuttgart; Augsburg: Cotta'scher Verlag.
- Schelling, Friedrich Wilhelm Joseph (2006). *Sistema dell'idealismo trascendentale*. A cura di Guido Boffi. Milano: Bompiani.
- Schlegel, Friedrich (1958 ff.). *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*. 35 Bde. Behler, Ernst et al. (Hrsgg). München; Paderborn; Wien: Verlag Ferdinand Schöningh.
- Williamson, George S. (2004). *The Longing for Myth in Germany. Religion and Aesthetic Culture from Romanticism to Nietzsche*. Chicago; London: The University of Chicago Press.
- Ziolkowski, Theodore (2009). *Heidelberger Romantik. Mythos und Symbol*. Heidelberg: Universitätsverlag Winter.

# Teleologia ed escatologia nei *Beiträge zur Philosophie* di Heidegger

Andrea Osti  
Università degli Studi di Genova, Italia

**Abstract** This paper examines Heidegger's *Beiträge zur Philosophie* with the aim of shedding light on its messianic-eschatological approach. Firstly, I take into account the formal structure of history through a reference to Aristotle's grasp of *κίνησις* and its principles. I then try to connect this structure to the complex epochal movement of Universal History, as it emerges from Heidegger's works in the '30s. Lastly, I deal with the concept of the last-God's realm in order to stress the messianic dimension of Heidegger's projects for the new humankind known as the Futurians.

**Keywords** Theory of History. Messianism. Eschatology. Heidegger. Kinesis. Aristotle.

**Sommario** 1 Introduzione. – 2 Le ἀρχαί del movimento aristotelico come fondamento del movimento storico. – 3 L'ultimo Dio come limite estremo: l'altro inizio tra apocalittica e storia.



Edizioni  
Ca' Foscari

## Peer review

Submitted	2019-03-06
Accepted	2019-04-20
Published	2019-11-27

## Open access

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Osti, Andrea (2019). "Teleologia ed escatologia nei *Beiträge zur Philosophie* di Heidegger", in "Progetti per l'umanità", suppl., *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, 53, 309-318.

DOI 10.30687/AnnOc/2499-1562/2019/01/023

309



## 1 Introduzione

Nel contesto della filosofia del Novecento, l'attribuzione di una matrice escatologico-messianica al pensiero di Heidegger, il quale ebbe modo in più occasioni di specificare l'eterogeneità sostanziale di filosofia e fede (Heidegger 1990, 224; 2008, 5-22; Magris 1987, 52-4), mostra caratteri di liceità suoi propri, soprattutto se si tiene conto che la categoria messianica era stata ripresa proprio a cavallo tra il XIX e XX secolo con l'intento più o meno esplicito di ritradurre la fede e l'annuncio di un regno futuro di pace, giustizia, libertà e fratellanza in una forza immanente che fosse in grado di trasformare il mondo storico (Cunico 2001; 2008). L'idea che in Heidegger, assieme al carattere messianico, possa manifestarsi anche uno schema escatologico, non starebbe a significare che egli si sia occupato delle cose ultime – come prevederebbe invece il significato dottrinale del termine –, ma che, piuttosto, abbia intravisto «l'imminenza di una radicale trasformazione dello stato di cose attuale», ossia che «*finirà* un certo assetto del mondo e ne *comincerà* un altro» (Magris 2017, 372; corsivi nell'originale). In questo senso, l'idea heideggeriana di escatologia dimostrerebbe di essere supportata da una visione teleologica della storia che avrebbe conosciuto, in base alla ricostruzione di Löwith (1949), una lunga serie di illustri precedenti.

Fin dalla loro pubblicazione (1989) i *Beiträge zur Philosophie* hanno attirato l'attenzione dei critici e degli studiosi non solo per ragioni ermeneutiche, ma anche perché l'enigmatica figura dell'ultimo Dio e del suo popolo, i futuri, sembrava proprio richiamare quel sostrato apocalittico e messianico con cui Heidegger si era già confrontato nei suoi primi anni di insegnamento (Heidegger 2003), con la differenza che ora l'appello al Dio estremo si inserisce in un contesto in cui la storia è concepita secondo un significato ultimo complessivo. Nei capitoli che seguono cercherò di indagare il senso strutturale del movimento teleologico della storia con l'intento di ricavare un concetto funzionale di ἔσχατον che possa allo stesso tempo far luce sul carattere storico e messianico dell'ambito dell'ultimo Dio.

## 2 Le ἀρχαί del movimento aristotelico come fondamento del movimento storico

Lo scopo di rintracciare un significato formale di ἔσχατον si impone come principio della analisi, se si intende comprendere il senso che per Heidegger può assumere un'espressione come «escatologia dell'Essere» che, pur facendo la sua comparsa solamente negli scritti degli anni Quaranta (Heidegger 2002, 384-6; Heidegger 2015, 244; 283-4; 288-90; De Andia 1975), sembrerebbe avere le sue radici proprio nell'idea di *Seynsgeschichte* elaborata nel corso degli anni Tren-

ta. In linea di massima, se si considerano gli aspetti escatologici della filosofia di Heidegger, lo si fa in riferimento alla tradizione della apocalittica ebraico-cristiana.<sup>1</sup> Tuttavia, scarsa attenzione<sup>2</sup> è stata dedicata a un possibile retroscena teorico che la teleologia aristotelica fornirebbe allo stesso concetto di escatologia; e in effetti, quando questa locuzione fa la sua comparsa, il suo senso finisce inevitabilmente per ridursi a quello puramente terminologico e filosofico.

Per cominciare a rintracciare tale senso dell'ἔσχατον è infatti necessario prendere le mosse dalla struttura fondamentale della storia dell'essere, la quale apparirà come una dinamica destinale di tipo aletheologico che si svolge tra due 'principi', dove questo termine, *Grund*, è per Heidegger il corrispettivo del greco ἀρχή. Principio che, nel seminario del 1939 *Sull'essenza e sul concetto della φύσις*, viene descritto come

innanzitutto ciò da cui qualcosa prende avvio e inizio; ma ἀρχή significa inoltre ciò che contemporaneamente, *in quanto* è questo avvio e questo inizio, si protende *oltre* ciò che d'altro da essa muove, e così lo ritiene e quindi domina. Αρχή significa insieme inizio e dominio. In un'estensione, di rango inferiore, del significato, ciò vuol dire: avvio (*Ausgang*) e disposizione (*Verfügung*). (Heidegger 2008, 201; corsivi nell'originale)

Per come qui viene delineato, il *Grund* è un principio (*An-fang*) perché afferra-anticipatamente e ritiene il principiato e la direzione del suo movimento. Heidegger può così riallacciarsi alla distinzione che Aristotele, in *Phys.*, B 1, opera tra enti di natura e artefatti: negli enti di natura almeno un principio del loro movimento (Wieland 2018, 266-71), la φύσις, deve essere immanente e appartenervi non come accidente, ma per sé. Per questo motivo, la φύσις non può presentarsi come mero principio efficiente (*Metaph.*, Λ 4, 1070 b 22-3), ma come ciò che, protendendosi per tutto il movimento e dominandolo, ne determina la struttura interna: un ente secondo la φύσις viene inteso come ciò che ha la possibilità di muoversi ἐν αὐτῷ e καθ'αὐτὸ verso un fine che lo conchiude nella sua perfezione, il suo εἶδος, e che determina il movimento stesso come un progressivo farsi-presente di questo εἶδος e assentarsi (στέρησις) del suo carattere contrario. In effetti, è vero che per Aristotele αἴτιον si dice in molti modi, ma ciò che definisce più propriamente la φύσις sono l'aspetto (μορφή) e l'essenza (εἶδος) (*Phys.*, B 1, 193 a 10 e ss.): se intesa come γένεσις

**1** Tra gli studi più recenti che seguono questa impostazione si segnala Gorgone (2005), ma anche i più classici di Esposito (1992); Courtine (1994) e Magris (1987, 69 e ss.).

**2** È questo il filone inaugurato da Löwith (1966, 49-82). Su questi aspetti rimando a Trüper 2014, 50.

(*Metaph.*, Δ 4, 1014 b 16-17), essa rappresenta il ciò-in-vista-di-cui e non il ciò-da-cui, perché «la natura nel senso di generazione è un procedere verso la natura [ὁδός ἐστιν εἰς φύσιν]» (*Phys.*, B 1, 193 b 12-13; Radice 2011, 187).

Se dunque la φύσις è ἀρχή, e tale ἀρχή è il ciò-verso-cui della generazione e del movimento, saranno più propriamente la forma e il fine a fondare il movimento, che di conseguenza è definibile come un certo tipo di attualità potenziale, perché l'ente in movimento si trova nella disposizione (δύναμις) che ha attualmente, seppure manifestantesi in un *non*, il suo proprio τέλος (Heidegger 2007, 79; 2012b, 12). Il principiato possiede dunque la δύναμις in quanto è auto-pro-gettato nel suo τέλος non-ancora presente, il suo autentico principio (*Metaph.*, Δ 1, 1013 a 16-21; 32 - 1013 b 3), che in quanto fine costituisce anche il limite, il termine estremo (ἔσχατον) a cui il movimento tende e nel quale il movimento si esaurisce. Nell'aversi-nel-proprio-terminare (ἐντελέχεια) il movimento perviene alla sua quiete. «Perfetta» (τέλειον), precisa Aristotele (*Metaph.*, Δ 16, 1021 b 24-25), è una cosa quando possiede il proprio fine, e fine è lo scopo ultimo delle cose (29-30), quell'ἔσχατον «al di là del quale non si può trovare nulla della cosa e al di qua del quale c'è tutta la cosa» (*Metaph.*, Δ 17, 1022 a 4-5; Reale 2010, 243). D'altro canto, come si è notato, l'ente di natura è definito anche da un *non*; «come frutto, l'ente naturale ritorna già anche nel suo seme» (Heidegger 2008, 252), il quale era stato messo-via (*weg-genommen*) nel movimento stesso: nel raggiungimento del τέλος si presenta anche come assenza, il *non* del seme che è stato tolto-via durante il movimento (208-9).

Per Heidegger la scoperta del carattere negativo del movimento aveva già portato, nelle sue precedenti *Vorlesungen* friburghesi e marburghesi degli anni Venti, a una riappropriazione critica di una parte consistente della filosofia aristotelica, sia nel suo significato teoretico che pratico (Heidegger 2000, 259-72; 2017, 313-54; 2005, 98 e ss.; cf. Mora 2000). Non appare pertanto sorprendente, ora, ritrovare nella motilità del corso storico uno schema analogo a quello che era invalso per l'ente di natura. Nella prospettiva della storia dell'essere abbiamo altrettanto una ἀρχή κινήσεως, un principio che sovrasta e domina il movimento storico e che è definito nei termini di *erster Anfang* (primo inizio). Mentre per Aristotele la φύσις, come generazione, è una strada verso la φύσις, per Heidegger la storia è sovrastata da un principio che, in quanto principio principiante (che genera storia; Heidegger 2005c, 9-17) è una strada verso il suo velamento-disvelamento: se per Aristotele il τέλος è l'installarsi dell'εἶδος nella ὕλη, per Heidegger il termine ultimo della storia non è altro che l'estremo velamento del principio aurorale della storia stessa, il quale, negandosi nel suo progressivo disvelamento, ha destinato la possibilità del suo installarsi storico-concreto nel massimo velamento rispetto all'iniziale.

In base a questo aspetto la storia è concepita come un progressivo allontanamento dal primo inizio, allontanamento che dipende dal carattere abissale (*abgründig*) e negativo (Heidegger 2012, 85) dell'inizio stesso, il quale si trova così a pre-in-cipiare attraverso una sospensione (ἐποχή; Heidegger 1987, 106-7).<sup>3</sup> Tale carattere abissale, tuttavia, non deve essere pensato come decadimento o come mera spinta motrice della storia: l'inizio ha una forza sovrastante e dominante, anche e soprattutto nella sua abissalità. Il principio infatti, se vuole essere origine (*Ur-sprung*) del movimento storico, è un salto-anticipante (*Vor-sprung*) (Heidegger 2012, 98-9) perché in esso è contenuto tutto il veniente. In quanto tale, carpando-anticipatamente (*voraus-greifend*), il principio è tale da contenere il suo stesso estremo come ciò che porta a pieno compimento la disposizione-δύναμις del movimento del principiato. Il limite ultimo ed estremo della storia d'altro canto, il suo tenersi-in-se-stessa, è ἔσχατον nel quale il primo ha il suo raccoglimento (λόγος): in questi termini, il raccogliersi del principio nel suo estremo è escato-logia.

L'idea di storia che è stata delineata fino a questo momento è rimasta confinata nella sua astrattezza come una specie di movimento teleologico che deriva la sua struttura dalla fisica aristotelica. Di fatto però, se si osserva più da vicino, la storia apparirà soprattutto come storia destinale delle diverse donazioni dell'Essere nella storia della metafisica.<sup>4</sup> Per Heidegger il primo inizio coincide effettivamente con la comprensione greca dell'essere in quanto φύσις. Poiché questa donazione è principio-anticipante, essa sovrasta la storia stessa (Heidegger 2007, 136-7; 1997, 379, 389), e ciò è osservabile dal fatto che il significato fondamentale della φύσις (stabilità-presenza) viene mantenuto e trasformato in tutte le epoche della storia dell'essere (2007, 205-30). Tuttavia, bisogna sottolineare che per Heidegger il passaggio dalla φύσις alla ἰδέα platonica esprime l'originaria caduta da una dimensione evenenziale dell'essere alla vera e propria metafisica occidentale (Heidegger 1997, 333; 2007, 215): in tal senso, è l'ἰδέα platonica che anticipa e fonda il suo capovolgimento nella volontà di potenza nietzschiana, la quale rappresenta il suo compimento (*Vollendung*) (Heidegger 1997, 24-5).<sup>5</sup>

Il movimento che invece viene a costituirsi tra i due principi della storia destinale dell'essere (Heidegger 2007, 193-7) è proprio quello tra il primo e l'altro inizio, ossia il rapporto di invio che sussiste tra il

<sup>3</sup> Ciò che qui si chiama 'sospensione' epocale nei *Beiträge* corrisponde alla *Seinsverlassenheit* (abbandono dell'essere) e alla *zögernde Versagung* (indugiante diniego; Heidegger 2007, 346; *passim*). Su questi aspetti cf. Coriando 1998, 93-4.

<sup>4</sup> Sul carattere destinale dell'essere rimando a Heidegger 1994, 826-36; 849, *passim*; Heidegger 1991, 110-11; e Magris 1989, 41 e ss. Cf. anche Zarader 1995, 27 e ss.

<sup>5</sup> È questo il fondamento della visione 'tragica della storia': cf. Heidegger 1997, 223. Sulla differenza tra *Anfang* e *Beginn* cf. Heidegger 2012, 132; 1997, §§ 9-10.

principio aurorale della filosofia (la φύσις) e il dischiudersi della verità dell'essere come evento-appropriazione della Quadratura. L'abis-salità del principio iniziale inoltre, è ben visibile dal fatto che il principio si nega in ogni sua nuova donazione di senso: nell'idea platonica la φύσις si occulta e si rivela, esattamente come in ogni donazione di senso epocale (dalla concezione cristiana dell'*ens creatum* a quella moderna dell'*ego cogito*), sicché a ogni 'passo' della storia dell'essere assistiamo a una sottrazione progressiva (Heidegger 1991, 111; 2007, 136-7) di ciò-che-è-stato - in quanto, tuttavia, dinamica che permette l'insidiarsi storico-epocale del principio, che in tale negazione si porta progressivamente a maturazione nel suo estremo (nel quale prende commiato - *Abschied*) (Heidegger 2005a, 24-5, 84). Al compimento della modernità l'occultamento del principio iniziale è massimo, ma è solo in questa situazione conclusiva che il rifiuto può rivelarsi come donazione: il prendere-commiato del principio significa infatti il raccogli-mento (*Sammlung* - λόγος) della storia del primo inizio in quell'attimo fondamentale che, in quanto suo estremo (ἔσχατον), contraddistingue il 'salto-dal' (*Ab-Sprung*) primo inizio nell'altro inizio (*Ein-Sprung*: Heidegger 2007, 242). L'escato-logia dell'Essere, ossia il raccoglimento del principio nel suo ἔσχατον, viene a costituire allora quel movimento auto-telico della storia che delimita il primo inizio dall'altro inizio; escato-logia è l'estremo venire a mancare dell'essere come φύσις, ma un venire a mancare in cui si annuncia la possibilità non ancora realizzata del rivoltarsi della stessa φύσις nell'*Er-eignis*, fondazione abissale della divergenza (*Austrag*) di terra-mondo e uomini-dèi (Coriando 1998, 87-106): come si manifesta nell'essere-per-la-morte, «l'apertura per l'essere si apre del tutto e partendo dall'estremo» (Heidegger 2007, 284).

### 3 L'ultimo Dio come limite estremo: l'altro inizio tra apocalittica e storia

Come ho già avuto modo di mettere in luce, una lettura messianica dei *Beiträge* non desta particolare sorpresa agli occhi dell'interprete heideggeriano. In effetti, il tempo vi si manifesta prepotentemente in quella dimensione contratta che è propria del καίρός (Agamben 2018, 68-9). Sospeso tra il compimento della metafisica e il lontano cenno dell'ultimo Dio, il pensatore dell'epoca di passaggio, il tramontante, esperisce il tempo attuale fra un *già* e un *non ancora* e lo concepisce come esigenza di compimento (Heidegger 2007, 373-5), come riferimento anticipante dell'ἔσχατον. Non sarebbe allora del tutto fuor-viante presumere che in Heidegger convivano assieme la vocazione filosofica e apostolica: mentre Hölderlin è il profeta dell'ultimo Dio, egli ne è invece l'apostolo, colui il cui tempo è il futuro nel presente. Inoltre, meriterebbe senz'altro non poca attenzione la presenza nelle ultime due *Fügungen* di una dimensione apocalittica, ossia del ve-

ro e proprio tempo della fine, ove la storia e l'umanità pervengono al loro destino ultimo.<sup>6</sup>

A dispetto di ciò, per comprendere la differenza tra queste dimensioni è necessario interrogarsi anzitutto da cosa sia determinato il tempo dell'ultimo Dio. Questo (Magris 1987, 59) viene descritto prevalentemente come il tempo cairologico-messianico della fine; fine che è esperibile soltanto come passaggio, ossia come il *non più* del primo inizio e il *non ancora* dell'altro inizio<sup>7</sup> - reso sempre più distante dal rumore e dalla pianificazione estrema della macchinazione. Nella sua malessenza (Heidegger 2007, 144-6), la macchinazione si manifesta come distruzione e desertificazione del pianeta sotto l'apparenza di una «geplante Lenkbarkeit und Genauigkeit» (398), la quale frena (τὸ κατέχον) (Cacciari 2013, 14-16) la necessità del suo rivolgimento, dà l'impressione all'uomo di protrarre ogni suo fare e disfare in una serie infinita di successi<sup>8</sup> e di calcoli che possono durare ancora secoli. È in questa situazione che il pensiero rammemorante si tinge di quella dimensione apostolica che, in quanto proveniente dalla ragione nascosta della storia dell'Occidente, ne annuncia anche la fine essenziale. La macchinazione può ricevere ora, grazie allo sforzo di questo pensiero, la possibilità di essere fatta risuonare (*Anklang*; Heidegger 2007, 127-30) ed essere disvelata come il massimo distanziamento dal principio, ma anche come la possibilità estrema per il salto nell'altro inizio. Nel risuonare dell'abbandono dell'essere le estremità della storia stanno l'una di fronte all'altra, sicché nel tempo contratto dell'ora-cairologico tutto l'essente viene trasportato nell'estraneità (*das Befremdliche*) e l'essere diviene lo stesso estraniamento. In tal modo,

l'essere stesso perviene alla sua *maturità* [Reife]. Maturità è la prontezza a diventare frutto e donazione. In ciò è essenzialmente l'ultimo, la *fine essenziale*, richiesta dall'inizio ma a quello non ricondotta. (Heidegger 2007, 402; corsivi nell'originale)

L'essere non è ancora giunto a essere frutto, perché abbisogna del contro-getto (255) dell'uomo storicamente fondato. Per questo motivo, i fondatori sono coloro che preparano la maturazione dell'essere, la sua possibilità di trasformarsi in frutto e dono: la preparazione del 'regno' è un pre-correre ἔσχατον, ossia un rendere vicina la fine che sta lontana, un essere-per-la-fine che, allo stesso tempo, è un ri-

<sup>6</sup> Sulla differenza tra apocalittica, messianismo ed escatologia cf. Agamben 2018, 61-5.

<sup>7</sup> I *Beiträge* sembrano suggerire l'idea che l'essenza nascosta del 'non' e della 'negatività' dell'essere vadano esperite nella dinamica evenenziale tra un non-più e un non-ancora, a patto che si legga quest'ultima al di fuori della temporalità cronologica dell'ora. Su questo aspetto si veda soprattutto Heidegger 2007, 269, 402, ma anche Heidegger 1997, 254; 2005a 115-16; 1987, 112-13.

<sup>8</sup> Interessante la menzione del *Widergöttliches* in Heidegger 2014, 341.

torno all'inizio (402). In tale prontezza (*Bereitschaft*) rammemorante la totalità dell'essente può apparire nella sua stranezza come il sito vuoto degli dèi che sono fuggiti, il non-più della φύσις che perviene a maturazione nel 'lutto sacro', ma allo stesso tempo ha la possibilità di apparire anche come il sito vuoto del *non-ancora* dell'evento-appropriazione (51), l'*Entscheidungsbereich* in cui si appresta la dimora e l'apprezzamento (*Würdigung*) dell'ultimo Dio.

Il 'primo' (Heidegger 2007, 404) passar via<sup>9</sup> dell'ultimo Dio costituisce quell'attimo della decisione in cui i fondatori precorrono la lontananza del Dio. Coloro che precorrono agiscono «come se così fossero già predeterminati l'apprezzamento e dunque la custodia dell'ultimo Dio» (404). Soltanto preparando questo ambito, l'esser-ci come luogo delle decisioni essenziali della storia, possono sorgere i venturi. Come Heidegger sottolinea nel § 45 dei *Beiträge*, i venturi tuttavia non sono soltanto coloro che fondano in anticipo il passar-via dell'ultimo Dio, ma anche coloro che rendono visibili nel compimento «le leggi della trasformazione dell'ente» e coloro grazie ai quali «acquista sussistenza la trasformazione dell'ente [die Umschaffung des Seienden... Bestand gewinnt], dunque la fondazione della verità dell'evento» (Heidegger 2007, 117; corsivi aggiunti). Che Heidegger non concepisca l'altro inizio come mera prontezza per la fine, ma che lo pensi come inizio *effettivo e reale* della storia, mi sembra possa essere evidente proprio da questo 'acquistare sussistenza' della fondazione della verità dell'essere nell'esser-ci.<sup>10</sup>

Questo Dio instaurerà [*wird aufrichten*] sul suo popolo le opposizioni [*Gegensätze*] più semplici, ma estreme, in quanto sono i precursori lungo i quali *potrà* avventurarsi oltre se stesso per trovare ancora una volta la sua essenza e attingere l'attimo della propria storia. [...] I *venturi dell'ultimo Dio* conquisteranno l'evento disputando questa contesa [...]. Ritegno e reticenza saranno l'intima celebrazione dell'ultimo Dio e conquisteranno il proprio modo di avere fiducia nella semplicità delle cose e la corrente propria dell'intimità dell'estasi attraente delle loro opere; il salvataggio della verità lascerà che il più velato sia velato e gli conferirà in tal modo l'unica presenza. (Heidegger 2007, 391-2; corsivi nell'originale)

Sulla scorta di questo passo si potrebbe pensare, allora, che Heidegger stia accennando a una qualche sorta di dimensione apocalittica: i venturi sono qui descritti come quel popolo che 'entrerà' nell'altro ambito della storia e nel quale il Dio 'instaurerà' le opposizioni

<sup>9</sup> Sul *Vorbei-gehen* cf. Heidegger 2005a, 36-7, 117-18.

<sup>10</sup> L'accezione spaziale del termine è determinante in Heidegger 1997. Cf. anche Heidegger 2007, 20, 23, 51, 230.

più semplici (Heidegger 2014, 274, 301, 318). Le ‘opposizioni’ di tale popolo devono essere lette in riferimento al concetto di «Reich des Streitens» (Heidegger 2007, 311), che indica l’esser-ci come quell’accadimento della contesa fra terra e mondo e del contravvenire tra uomini e dèi. Questo nucleo primigenio del *Geviert* esprime il quadruplice modo della fondazione e del salvataggio della verità (cf. §§ 243-7), ossia la struttura della storicità. È in questo senso che l’ἔσχατον si configura come «l’altro inizio di incommensurabili possibilità della nostra storia» (403), perché con esso viene stabilito un riferimento essenziale tra uomo ed essere che costituisce il fondamento per un’esistenza storica di una determinata comunità; comunità che in quanto futura appartiene a un tempo della fine che è oltre il frammezzo stesso – escatologia ed apocalittica delle ‘cose ultime’.

## Bibliografia

- Agamben, Giorgio (2018). *Il tempo che resta. Un commento alla “Lettera ai Romani”*. Torino: Bollati Boringhieri.
- Cacciari, Massimo (2013). *Il potere che frena*. Milano: Adelphi.
- Coriando, Paola-Ludovika (1998). *Der Letzte Gott Als Anfang Zur Ab-Gründigen Zeit-Räumlichkeit des Übergangs in Heideggers “Beiträgen Zur Philosophie”*. München: Fink.
- Courtine, Jean-Francois (1994). «Les traces et le passage du Dieu dans les *Beiträge zur Philosophie* de Martin Heidegger». *Archivio di Filosofia*, 1(3), 519-38.
- Cunico, Gerardo (2002). *Messianismo, religione e ateismo nella filosofia del Novecento: Bloch, Kracauer, Benjamin, Horkheimer, Adorno, Habermas*. Lecce: Milella.
- De Andia, Ysabel (1975). *Présence et eschatologie dans la pensée de Martin Heidegger*. Villeneuve d’Ascq: Université de Lille III.
- Esposito, Costantino (1992). *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*. Bari: Levante.
- Gorgone, Sandro (2005). *Il tempo che viene. Martin Heidegger: dal Kairós all’Ereignis*. Napoli: Guida.
- Heidegger, Martin (1987). *Tempo ed Essere*. Trad. di Eugenio Mazzarella. Napoli: Guida. Trad. di.: *Zur Sache des Denkens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2007, 3-29.
- Heidegger, Martin (1990). *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele. Introduzione alla ricerca fenomenologica*. Trad. di Massimo De Carolis. Napoli: Guida. Trad. di.: *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die Phänomenologische Forschung*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1985.
- Heidegger, Martin (1991). *Il principio di ragione*. Trad. di Franco Volpi. Milano: Adelphi. Trad. di.: *Der Satz vom Grund*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin (1994). *Nietzsche*. Trad. di Franco Volpi. Milano: Adelphi. Trad. di.: *Nietzsche 2*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1997.
- Heidegger, Martin (1997). *Besinnung*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2000). *Concetti fondamentali della filosofia antica*. Trad. di Franco Volpi. Milano: Adelphi. Trad. di.: *Grundbegriffe der antiken Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1993.



- Heidegger, Martin (2002). *Holzwege. Sentieri erranti nella selva*. Trad. di Vincenzo Cicero. Milano: Bompiani. Trad. di: *Holzwege*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1977.
- Heidegger, Martin (2003). *Fenomenologia della vita religiosa*. Trad. di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi. Trad. di.: *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1995.
- Heidegger, Martin (2005a). *Gli inni di Hölderlin "Germania" e "Il Reno"*. Trad. di Giovanni Battista Demarta. Milano: Bompiani. Trad. di.: *Hölderlins Hymne „Germanien“ und „der Rhein“*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1980.
- Heidegger, Martin (2005b). *Phänomenologische Interpretation ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zu Ontologie und Logik*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2005c). *Über den Anfang*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2007). *Contributi alla filosofia (dall'evento)*. Trad. di Franco Volpi e Alessandra Iadicicco. Milano: Adelphi. Trad. di.: *Beiträge zur Philosophie (vom Ereignis)*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1989.
- Heidegger, Martin (2008). *Segnavia*. 5a ed. Trad. di Franco Volpi. Milano: Adelphi. Trad. di.: *Wegmarken*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1976.
- Heidegger, Martin (2012a). *La storia dell'Essere*. Trad. di Antonio Cimino. Milano: Marinotti. Trad. di.: *Die Geschichte des Seyns*. Frankfurt am Main: Klostermann, 1998.
- Heidegger, Martin (2012b). *Seminare: Platon – Aristoteles – Augustinus*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2014). *Überlegungen II-VI*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2015). *Anmerkungen I-V*. Frankfurt am Main: Klostermann.
- Heidegger, Martin (2017). *Concetti fondamentali della filosofia aristotelica*. Trad. di Giovanni Gurisatti. Milano: Adelphi. Trad. di.: *Grundbegriffe der aristotelischen Philosophie*. Frankfurt am Main: Klostermann, 2002.
- Löwith, Karl (1966). *Saggi su Heidegger*. Trad. di Cesare Cases e Alessandro Mazzone. Torino: Einaudi. Trad. di.: *Heidegger Denker in dürrtiger Zeit*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1960.
- Löwith, Karl (1949). *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*. Chicago: University of Chicago Press.
- Magris, Aldo (1987). «Evento e avvento del divino in Heidegger». *Annuario Filosofico*, 5, 31-83.
- Magris, Aldo (2017). «Nietzsche e Heidegger pensatori 'escatologici'». Ciancio, Claudio; Pagano, Maurizio; Gamba, Ezio (a cura di), *Filosofia ed escatologia*. Milano: Mimesis, 371-405.
- Mora, Francesco (2000). *L'ente in movimento: Heidegger interprete di Aristotele*. Padova: Il Poligrafo.
- Radice, Roberto (a cura di) (2011). *Aristotele: Fisica*. Testo greco a fronte. Milano: Bompiani.
- Reale, Giovanni (a cura di) (2010). *Aristotele: Metafisica*. Testo greco a fronte. Milano: Bompiani.
- Trüper, Henning (2014). «Löwith, Löwith's Heidegger and the Unity of History». *History and Theory*, 53(1), 45-68. DOI <https://doi.org/10.1111/hith.10694>.
- Zarader, Marlène (1986). *Heidegger et les paroles de l'origine*. Paris: Vrin.
- Zarader, Marlène (1995). *Il debito impensato. Heidegger e l'eredità ebraica*. Trad. di Massimo Marassi. Milano: Vita e Pensiero. Trad. di: *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.

# Das kalabrische Erdbeben von 1783 als «spettacolo delle rivoluzioni»

## Francesco Saverio Salfi

### *Saggio di fenomeni antropologici relativi al tremuoto*

Daniel Winkler  
Universität Wien, Österreich

**Abstract** This contribution will focus on Francesco Saverio Salfi's treatise *Essay on Anthropological Phenomena in Relation to the Earthquake* (1787). In his text, Salfi focuses on analysing the rise of superstition and bigotry in Calabria after the Earthquake of 1783, but also develops anthropological and philosophical considerations on the phenomenon of the earthquake. His metaphorically dense text revolves around the semantic fields of trembling and disaster, revolution and spectacle. Through intertextual, especially theatrical techniques, this article will argue the text to become an emblem for the necessity of a 'revolutionary' change in respect to the affective, social, and ethic Status Quo in Calabria and beyond.

**Keywords** Salfi. Voltaire. Calabria. Anthropology. Superstition. Barbarity. Earthquake. Freemasonry. Revolution. Jacobinism. Spectacle. Sublimity. Theatricality.

**Inhaltsverzeichnis** 1 Francesco Saverio Salfi politische Theatralität. – 2 Das Erdbeben zwischen Aberglauben und Aufklärung. – 3 Mitgefühl und Mäßigung: Voltaire, Rousseau, Salfi. – 4 D'Holbach, Salfi und das 'revolutionäre' Spektakel der bebenden Natur. – 5 Affektive Mobilmachung: Traktat und Theater.



Edizioni  
Ca Foscari

#### Peer review

Submitted	2019-03-06
Accepted	2019-04-13
Published	2019-11-27

#### Open access

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Winkler, Daniel (2019). "Das kalabrische Erdbeben von 1783 als «spettacolo delle rivoluzioni»", in "Progetti per l'umanità", suppl., *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, 53, 319-336.

DOI 10.30687/AnnOc/2499-1562/2019/01/024

319

## 1 Francesco Saverio Salfis politische Theatralität

Francesco Saverio Salfi (1759-1832) war ein kalabrischer Priesteranwärter und Sekretär der Accademia dei Pescatori Cratilidi aus Cosenza, der hier aufklärerisch-freimaurerisch geprägt wird und 1786 seinen ersten großen Text niederschreibt. Sein *Saggio di fenomeni antropologici relativi al tremuoto, ovvero Riflessioni sopra alcune opinioni pregiudiziali alla pubblica e privata felicità fatte per occasion de' tremuoti avvenuti nelle Calabrie l'anno 1783 e seguenti* zirkuliert erst einmal als Manuskript und kann aufgrund kirchlichen Drucks erst 1787 in Neapel veröffentlicht werden (Passetti 2013, 116). In der Folge reüssiert Salfi in Neapel und Mailand als patriotischer (Theater-) Autor (u.a. *Corradino*, 1790) und Journalist (*Termometro politico della Lombardia*, 1796-98), er arbeitet unter Napoleon und Murat als Regierungsbeamter (u.a. als Ministerialbeamter und Generalsekretär der Neapolitanischen Übergangsregierung) und agiert im Pariser Exil als klassizistisch-risorgimentaler Literatur- und Theaterhistoriker (*Résumé de l'histoire de la littérature italienne*, 1826). Sein Schaffen ist eng mit dem Freimaurertum und Jakobinismus sowie der napoleonischen Herrschaft im Italien der 1790er und 1800er Jahre verbunden (Trampus 2014, 216-17). Salfi musste aufgrund seiner Tätigkeiten, die zwischen revolutionär-frankophiler Regierungsverantwortung und klandestin-patriotischer Verschwörung oszillierten (wie im Gedicht *Iramo*, 1807), zwischen 1795 und 1815 mehrmals aus Neapel und Mailand flüchten. Er unterstützt und theoretisiert noch vom Pariser Exil aus (ab 1815), wo er die Società dell'emancipazione nazionale mitbegründet, das Freimaurertum bzw. den Carbonari-Geheimbund, dessen Aktivitäten wie Salfis späte Schriften, u.a. *L'Italie au dix-neuvième siècle, ou de la nécessité d'accorder, en Italie, le pouvoir avec la liberté* (1821), deutlich Richtung Konstitutionalismus und Risorgimento weisen (Addante 2012, 603-22; cf. Della Peruta 1983).<sup>1</sup>

Hier steht demgegenüber der junge Salfi im Zentrum, der sich in Cosenza und Neapel als frankophiler Intellektueller konstituiert, nicht zuletzt durch den *Saggio di fenomeni antropologici relativi al tremuoto*. Ausgangspunkt für ihn ist das Erdbeben vom 05. bis 07.02.1783, das in Südkalabrien um die 20 Orte zerstört und über 30.000 Tote verursacht, d.h. etwa ein Zehntel der Bevölkerung der Provinz. Es zählt in Hinblick auf die Opferanzahl, die materiellen Schäden und den Umfang des betroffenen Gebiets zu den stärksten Beben, die sich in den letzten drei Jahrhunderte in Italien ereignet haben (Passetti 2010, 221). Angesichts des Ausmaßes der Katastrophe beauftragt die bourbonische Regierung zahlreiche Wissenschaftler

<sup>1</sup> Zur Biografie Salfis und seinem intellektuellen Netzwerk in Italien und Europa vgl. Crupi 2007, 69-76; De Lisio 1981; Ferrari 2009; Froio 1997; Galizia 1997; Tocchini 2013.

mit Untersuchungen und Planungen zum Wiederaufbau. Aufklärerische Intellektuelle wie der Neapolitanische Ökonom und Priester Ferdinando Galiani wenden sich mit Vorschlägen an die Regierung, u.a. zur Abschaffung feudaler bzw. kirchlicher Privilegien in der Region. Mittels der Einrichtung der Cassa sacra werden ab 1774 nach und nach kirchliche Besitztümer privatisiert (mit Ausnahme der Pfarreien) (Ferrari 2009, 20-4; cf. Placanica 1999, 237-52). Dem Erdbeben kommt dabei im süditalienischen Kontext eine wichtige Rolle als historische Zäsur zu – auf dem Weg hin zum Beginn der Moderne, da die Folgen der Katastrophe die starke historisch-geographische Determination der Region auf besondere Weise verdeutlichen. Kalabrien, das eines der dichtesten Freimaurernetzwerke des Königreichs Neapel aufweist (Tocchini 2013, 2463), wird nun vom «luogo mitico-letterario» der Grand Tour zu einem «frequentato oggetto di studio e di ricerche» – in unterschiedlichen Bereichen wie denen der Geologie, Physik und Chemie, aber auch der Geschichte und Anthropologie (Passetti 2010, 222).<sup>2</sup>

Das Erdbeben und das Traktat sind so vor dem Hintergrund des Status Quo im bourbonisch beherrschten Süditalien mit dem intellektuellen Zentrum Neapel zu sehen, an dessen Universität Antonio Genovesi ab den 1740er Jahren eine ganze Generation von Aufklärern und Reformern prägt. In den 1780er Jahren diskutieren die reformatorischen Kreise Neapels insbesondere zwei große Themenfelder: die Notwendigkeit ökonomischer und politischer Reformen rund um die Abschaffung des Feudalismus sowie die Schaffung eines konstitutionellen Projekts, das sich notwendigerweise stark von französischen Verfassungen unterscheiden muss, d.h. die spezifischen Bedingungen im Neapolitanischen Raum berücksichtigen und die Prinzipien der traditionsreichen süditalienischen Aufklärung seit Antonio Serra und Giambattista Vico integrieren muss (Trampus 2016, 265).

Wie Cristina Passetti (2010, 223) betont, hat die «drammatica esperienza» des Erdbebens einen großen Einfluss auf Genovesis Schüler, d.h. es hat ihre politische Position und Zukunft radikal modifiziert. Anders gesagt: Es hat nicht zuletzt den «senso di responsabilità sociale» der gebildeten Schichten (nicht nur Kalabriens) erweckt und dazu geführt, dass die v.a. in der lokalen Verwaltung Tätigen nun zum Teil auch mutige Reformvorschläge entwickeln (Passetti 2010, 223-224). Vor diesem Hintergrund haben zahlreiche süditalienische Aufklärer wie Andrea Gallo, Vincenzo De Filippis, Nicola Zupo und Domenico Grimaldi, aber auch der Franzose Déodat de Dolomieu, das Erdbeben von 1783 zeitnah zum Thema gemacht, d.h. naturwissenschaftlich beschrieben bzw. aus ihm die Notwendig-

<sup>2</sup> Zur Beziehung von Hof und Wissenschaft zwischen Genovesi, im Umfeld der Aufstände und Revolutionen im Neapel der 1780er und 90er Jahre siehe Passetti 2007.

keit technisch-wissenschaftlicher Maßnahmen und sozioökonomischer Reformen abgeleitet.<sup>3</sup> Doch neben den kürzeren Texten seiner aufklärerisch-freimaurerischen Freunde Antonio Jerocades (*Il Terremoto, Il Terremoto del Capo*, 1783/85) und Francesco Mario Pagano (*A coloro che leggeranno*, in: *Saggi politici*, 1783) nimmt insbesondere Salfis *Saggio* eine Sonderposition ein.<sup>4</sup> Alle drei liefern auf unterschiedliche Weise eine Analyse der «effetti sconvolgenti delle catastrofi sulle menti umane, sui costumi e sulla storia dei popoli» (Ferrone 1989, 275) und ziehen daraus die Notwendigkeit radikaler Reformen. Salfis deutlich umfangreicherer Text zeichnet sich allerdings dadurch aus, dass er eine «denuncia implacabile, aspra e spesso vibrante di rabbia impotente» gegen den Klerus darstellt (Ferrone 1989, 34) und dies mit einer ausführlichen und komplexen anthropologischen und massenpsychologischen Analyse des Erdbebens und Kalabriens kombiniert. Er schreibt sich dabei u.a. über intertextuelle Bezüge auf südtalienische und französische Aufklärer «nel clima intellettuale dell'epoca e nello stile di pensiero egomone di quegli anni» ein (Ferrone 1989, 276). Er macht, wie Passetti betont hat, so inhaltlich und rhetorisch seine rationalistische wie sensualistische Prägung deutlich, nicht zuletzt im Sinn der Forderung einer grundlegenden gesellschaftlichen Erneuerung (Tigani Sava 1981, 28-31). Salfis *Saggio* vereint so als einer der ganz wenigen Texte der Zeit die wissenschaftliche Analyse des Ereignisses des Erdbebens und der daraus resultierenden kollektiven Verhaltensweisen mit der Untersuchung der politischen Gründe, die die schon vorher existenten gravierenden Mängel der kalabrischen Gesellschaft so verschlimmern und sichtbar werden haben lassen. Salfi liefert so nichts weniger als einen «energico appello ai sovrani», der eine gerechtere Gesellschaft einfordert (Passetti 2010, 228).

Salfi trägt so in seinem *Saggio* sehr unterschiedliche Wissensbestände zusammen, was dazu geführt hat, dass der Text in den letzten Jahrzehnten multiple Lektüren erfahren hat. Haben einige literaturwissenschaftliche Arbeiten auf den Zusammenhang seines Traktats mit seiner späteren Tätigkeit als jakobinisch-patriotischer Theaterautor und -funktionär in Neapel und Mailand geblickt (Alfonzetti 1994; Castori 2009), so liegen zahlreiche Arbeiten vor, die Salfis Text aus einer stärker ideengeschichtlichen Perspektive rund um das im 18. Jh. zentrale philosophische Konzept der Katastrophe fokussiert und kontextualisiert haben (Ferrari 2009; Passetti 2010, 2013; Placanica 1985). Hinzu kommen angrenzende literaturgeschichtliche und

<sup>3</sup> Zur Literarisierung des Erdbebens siehe u.a. Messina 2008, Riccio 2012, Spaggiari 2007 und Ubbidiente 2010, zu höfisch-diplomatischen Korrespondenzen rund um das Erdbeben Placanica 1982.

<sup>4</sup> Zu Jerocades Texten siehe Passetti 2007, 95ff., 227ff.

geschichtswissenschaftliche Forschungen, die den *Saggio* als zentralen Text der süditalienischen Spätaufklärung gesehen und ihn insbesondere in Hinblick auf freimaurerisch-jakobinisches bzw. patriotisch-risorgimentales Gedankengut perspektiviert haben (Martelli 1981; Passetti 2007; Tocchini 2013; Trampus 2014, 2016).

Hier wird davon ausgegangen, dass Salfi mit dem *Saggio* eine der führenden Figuren der süditalienischen Spätaufklärung und des dortigen Freimaurertums wird und die Rhetorik des *Saggio* Salfis Entwicklung vom aufklärerischen Priester, der am Evangelium festhält, hin zum freimaurerisch-jakobinischen Theaterautor zeigt, der das staatliche Theater als Instrument der politischen Erziehung nutzen will. Denn erst aufgrund seines *Saggio* und des Prozesses seitens des Bischofs von Cosenza gegen seine Schrift sowie die Verteidigung Salfis durch den Neapolitanischen Hof wird dieser «into the midst of the city's intellectual world» geschleudert (Trampus 2016, 269). Salfi pflegt in Neapel u.a. Beziehungen zu Aufklärern und Freimaurern wie Gaetano Filangieri, Francesco Maria Pagano, Giuseppe Maria Galanti, Antonio Jerocades oder Eleonora Fonseca Pimentel, aber auch zum lokalen Hof. Der *Saggio* legt so in Form einer aufklärerischen Genealogie, d.h. intertextuellen Bezugnahmen, nicht zuletzt auf das Theater und Autoren wie Voltaire, D'Alembert und Rousseau sowie süditalienische Aufklärer, die er Dank der Vermittlung des Anwalts Domenico Bisceglia schon in seiner Cosenzer Seminarzeit lesen konnte (Tocchini 2013, 2462-63),<sup>5</sup> eine wichtige Basis für Salfis politisch-didaktisches Theater der 1790er Jahren. Hier soll davon ausgehend an der Schnittstelle von Literatur- und Ideengeschichte die Metaphorik des *Saggio* in Hinblick auf seine frankophile und theatrale Prägung untersucht werden. Dabei wird die zwischen Empfindsamkeit und Erhabenem oszillierende Rhetorik in den Blick genommen, die – so die These – in Form expliziter intermedialer Systemreferenzen (Wolf 2002, 164-67) in engem affektpoetischen Zusammenhang mit dem Paradigma der Theatralität steht, d.h. körperlich-affektive Dimensionen akzentuiert (Warstat 2005, 360), um im Vorfeld der Französischen Revolution die Notwendigkeit einer radikalen Erneuerung des Menschen im Allgemeinen und der kalabrischen Gesellschaftsstrukturen im Besonderen plastisch vorzuführen.

<sup>5</sup> Siehe zum kalabresischen Umfeld Salfis und zur Veröffentlichung des *Saggio* Passetti (2007, 104-12) und zu Salfi und der süditalienischen Aufklärung z.B. Martelli 1996.

## 2 Das Erdbeben zwischen Aberglauben und Aufklärung

Im agrarisch-peripheren (Süd-) Kalabrien haben, trotz Reformanstrengungen und wohlfahrtspolitischer Maßnahmen, populistische Priester, die das Erdbeben als Strafe Gottes interpretieren, sowie unterschiedlichste Formen von Aberglauben starken Aufwind. Dagegen wendet sich Salfis *Saggio* in einem illuministischen Sinn. Das Traktat, das in drei Teilen die Phänomene vor, während und nach dem Erdbeben untersucht, wird durch einen Brief an den befreundeten Mäzen Giuseppe Spiriti eröffnet und einen an die Leser\_innen beschlossen. Salfi knüpft dabei unter der Prämisse der Nützlichkeit an den Kampf der *philosophes* gegen den Aberglauben an, im Sinn der Emanzipation des Staats von der Kirche, bringt aber auch ganz konkrete Vorschläge zum Schutz der öffentlichen Gesundheit und zur Prävention vor Erdbeben ein. Salfis *Saggio* illustriert dabei unter Referenz auf Wortfelder des Aberglaubens und der Barbarei, der Zerstörung und des Bebens, der Revolution und des Spektakels einerseits den desaströsen Status Quo in Kalabrien, andererseits ruft er zu dessen Überwindung auf. Schon der Untertitel rückt auf diese Weise den Kampf gegen Ansichten, die der öffentlichen und privaten Glückseligkeit entgegenstehen, ins Zentrum (*Riflessioni sopra alcune opinioni pregiudiziali alla pubblica e privata felicità*), das Motto unterstreicht in dieser Linie aufklärerisch-christliche Prinzipien in klarer Abgrenzung zu Fanatismus, Schmeichelei und Menschenhass: „ma / alla religione alla verità al patriotismo / rispetto libertà beneficenza“ (Salfi 2003, 20).<sup>6</sup> Das Traktat selbst formuliert vor diesem Hintergrund im ersten Teil deutlich Kritik an den «debolezze dell'umanità» (33). Salfi wendet sich so gegen die «Predicatori colerici e violenti» (47), die das Erdbeben als Zorn Gottes auslegten bzw. den Gläubigen das Ende des Universums androhten («venuta dell'Anticristo e la fine totale dell'Universo», 52), spart aber auch nicht mit Kritik an Regierung und Königstum. Er entwickelt damit – der Dramaturgie der republikanisch-empfindsamen Tragödie des späten 18. Jahrhunderts ähnlich – das Bild eines finsternen und peripheren Kalabriens, das von einem «popolaccio barbaro superstizioso e feroce» (33) geprägt sei. In Kontrast dazu betont er, dass die «rivoluzioni dello Spirito umano» in jeder Nation und in jedem Jahrhundert «centri rispettivi de' loro Vortici» hätten (34), von wo aus diese Prozesse besser gärten und ausstrahlten. Er fasst die Aufklärung damit als eine Art Naturprozess, der in Form eines lichten Bebens nur langsam die Peripherien erreiche:

<sup>6</sup> Soweit möglich, wird hier die Neuausgabe des *Saggio* von 2003 zitiert. Da sie nur eine Auswahl des dreiteiligen Textes umfasst (v.a. den ersten Teil), wird – wo nötig – auf die Originalausgabe von 1787 zurückgegriffen.

La luce di questi centri o non giunge o che assai tardi e più probabilmente ne' popoli, che ne sono proporzionalmente distanti. Or a qual distanza fissereмо quel centro, la di cui periferia sia il meriggio delle Calabrie? (Salfi 2003, 34)

Salfi tritt so gegen die gängige Interpretation des Erdbebens als gerechter Strafe Gottes an und will mit seiner Schrift «una parte della costei schiavitù» mindern, d.h. gegen Unfreiheit und alten Ideen «che giacciono ancora nella inerzia e nelle barbarie» ankämpfen (33). Er klagt die Unmenschlichkeit des Aberglaubens, die «falsa voce de' pergami» (41), die zu Politikern, Publizisten und Wahrsagern mutierten Gläubigen an, die mit der Angst des Volkes immer erfolgreicher Geschäfte machten (42, 50) und mit fanatischen Hasspredigten und Prozessionen das Volk in Panik versetzten (47). Salfi umreißt damit, dass in Kalabrien seit 1783 die existentielle Verunsicherung der Menschen, gerade 'einfache' Bauern am Land, stark klerikal instrumentalisiert worden ist, nicht zuletzt mit nach dem Ereignis erfundenen Visionen und Erscheinungen (Ferrone 1989, 34). Er bezieht sich dabei direkt auf Voltaire, der Kalabrien schon eine «bestialità» zugeschrieben hatte (65), und lenkt den Fokus – auch wenn er das soziale Elend im Zeichen des Mitgefühls beschreibt<sup>7</sup> – auf die ethisch-moralischen 'Revolutionen' im Sinn der Rückkehr alter Formen von Aberglauben, die seiner Meinung nach bekämpft werden müssten und zwar allen voran von den *philosophes*:

I Tremuoti del 1783 piantarono in questa opportuna situazione la popolazione delle Calabrie. Mi sorpresero piucchè le violenze di quelli, le morali rivoluzioni di queste. Io ne ò osservato attentamente le opinioni e la costoro influenza, ne ò seguito i progressi, e sono forse rimontato qualche volta alla loro origine. Molte di queste riconoscono un garante nella debolezza dell'uomo. Infinite altre riconoscono la nascita o l'accrescimento dalla superstizione dall'impostura dalla falsa politica etc. E tutte l'atmosfera costituiscono della ragion popolare. (Salfi 2003, 32)

Vor allem im stärker anthropologisch-massenpsychologisch fokussierten ersten und zweiten Teil des *Saggio* macht Salfi seinen Kampf gegen den religiösen Fanatismus deutlich, indem er seine Orientierung am Neuen Testament (Jesus und die Apostel) im Sinn eines an «ragione» und «verità» orientierten Christentums (2003, 45) sowie seine breiten Lektüren europäischer Philosophie von Sokrates und

<sup>7</sup> Salfi fordert so im dritten Teil des Traktats u.a. die Berücksichtigung neuer physikalischer Forschungen beim Wiederaufbaus, gerade in Hinblick auf die Siedlungsdichte im Königreich beider Sizilien.



Epikur über Locke und Bayle, Genovesi und Giannone bis hin zu den Enzyklopädisten und radikalen Aufklärern intertextuell referiert. Er fordert hier die Verbannung der Kirche aus dem legislativ-normativen Raum, d.h. die Beschränkung ihres Einflusses auf den Kult und eine Beseitigung archaischer Praxen, u.a. den Einsatz von Heiligenbildern und Reliquien (cf. z.B. 66-73), Positionen, die im Wesentlichen schon Pietro Giannone und Antonio Genovesi vertreten hatten.<sup>8</sup> Er verurteilt derartige «spettacoli superstiziosi ed orribili» (Salfi 2003, 42) vehement und erklärt mittels militanter Diktion im Zeichen der optimistischen Anthropologie dem Aberglauben den Krieg - «con libertà e con successo» (35). Der *Saggio* greift so die Kontrastrhetorik der alferianischen Freiheitstragödie auf, schreibt sich aber mit seinem Kampfesmut auch in den Kontext des aufklärerisch-freimaurerischen Süditaliens ein. Salfi ist ab den 1790er Jahren Mitglied mehrerer patriotischer Logen und Clubs in Nord- und Süditalien, u.a. der von ihm gegründeten Società popolare, der Società dei raggi, des Grande Oriente d'Italia und der Reale Gioseffina. Als jakobinischer Traktatist und Tragödienautor begleitet er nicht zuletzt den Entstehungsprozess von Mario Paganos *Progetto di Costituzione della Repubblica napoletana del 1799*, der nicht mehr in Kraft getretenen laizistischen Verfassung Neapels. Er gehört auch der Loge der Società patriottica napoletana an (1793 ff.), rund um den Mediziner und Zeitungsherausgeber Carlo Lauberg (*Il Redattore italiano*, 1799-1800), die gewissermaßen den Weg zur napoleonischen Eroberung und Parthenopeischen Republik im Jahr 1799 aufzeigen (Castori 2009, 153ff.; Trampus 2014, 216-18).<sup>9</sup>

Salfis radikale Kritik an der römischen Kurie und den religiösen Exzessen, die er als pathologisch fasst, zeigt sein französisches Lektürespektrum von Fontenelle, Montaigne und Voltaire bis hin zu Diderot, d'Holbach und Hévetius an (cf. Alfonzetti 1994, 9-35; Martelli 1981, 60-7). Auffallend ist dabei eine Rethorik, die naturwissenschaftliche und politische Metaphern kombiniert und in ein theatrales Pathos einbettet. Salfi teilt so Georges-Louis Buffons Analogieschlüsse rund um zyklisch-uniforme Naturkräfte, sein *Saggio* kontrastiert aber rhetorisch die Naturbeschreibung von dessen monumentaler *Histoire naturelle* (1749-89). Grenzt sich Buffon vom Außergewöhnlich-Katastrophalen und der Vermischung naturwissenschaftlicher und religiöser Fragen ab (cf. Larrère 2008, 135-9), so

<sup>8</sup> Schon sie wenden sich gegen die kirchlichen Besitzverhältnisse, aber auch die anti-kuriale Politik der Bourbonen, durch die Besitz in die Hände städtischer Eliten gelangte, was einer schichtenübergreifenden Aufklärung zuwiderlaufe. Entsprechend fordert Salfi einen differenzierten Umgang mit den Besitzungen der Kirche, die in Kalabrien eine wichtige moralische Rolle einnehmen könne (cf. Barillari 1960, 61-137).

<sup>9</sup> Zur spezifischen Situation des Freimaurertums im Königreich Neapel vgl. Rao 2006, zu Lauberg Passetti 2007, 122ff.

reizt Salfi die genannten metaphorischen Felder kombinatorisch aus. Das lässt sich beispielhaft am Eröffnungsbrief an Giuseppe Spiriti deutlich machen. Hier erklärt Salfi die Motivation des *Saggio* aus seinem theologischen Dissens mit der Institution Kirche. In Reaktion auf die «dispotica tirannia del costume» (Salfi 2003, 22) zielt er klar auf ein dramatisches aufklärerisches 'Beben', ein «regno vero o chimerico delle scienze» (22), und macht das Erdbeben von 1783 damit zu seinem politischen Erweckungserlebnis, das ganz im Zeichen der Empfindsamkeit steht. Die «novità de' fenomeni» hätte ihn voll erfasst, «col danno della umanità, e col rossore della ragione», so dass er angesichts der nach Hilfe und Licht verlangenden Verhältnisse nun «utile al cittadino» sein wolle (22).

### 3 Mitgefühl und Mäßigung: Voltaire, Rousseau, Salfi

Voltaires dialogisches Lehrgedicht «Poème sur le désastre de Lisbonne» (1756) über das Erdbeben vom 01.11.1755, das Zigtausende Tote verursacht und die Stadt weitgehend zerstört hatte, beschreibt dieses als soziale wie philosophische Katastrophe. Es bildet nicht nur inhaltlich, sondern auch formalästhetisch eine intramediale Grundlage für Salfis *Saggio*. Voltaire kritisiert hier die popesche Maxime des «Tout est bien» (*Essay on Man*, 1734) und zielt ebenso auf die leibnizsche Doktrin (*Essais de Théodicée*, 1710), die die Ordnung des Universums als von Gott vorgegeben und die gegenwärtige Welt als die beste aller möglichen begreift (cf. u.a. Hellwig 2008, 148-57). Voltaire lehnt so schon die kirchliche Auslegung des Erdbebens als gerechte Strafe Gottes ab und fordert demgegenüber die Handlungsfreiheit des Individuums und die Möglichkeit der Verbesserung der Welt mittels Mitgefühl und Hoffnung ein. Dies wird u.a. zu Beginn seines Gedichts deutlich, wenn er den existentiellen Charakter des Erdbebens plastisch in Szene setzt und unter Rekurs auf die Sinne die die Menschen verschlingende Erde beschreibt. Er greift dabei auf Theater- und Katastrophenmetaphern zurück, um religiöse Gemeinplätze plastisch zu karikieren, bis er am Ende des Textes nahelegt, dass selbst die voyeuristischen Betrachter\_innen des Szenarios schließlich tränenreich überwältigt werden, d.h. sich als mitfühlende und besserungsfähige Menschen erweisen (cf. Voltaire 2009, 335-7, vv. 9-28). Blickt man vor diesem Hintergrund auf den *Saggio*, so wird freilich die Gattungsdifferenz deutlich, d.h. Salfis analytisch-anthropologischer Zugang, der sich aber ebenso deutlich theatraler Metaphorik bedient. So schreibt er im zweiten Kapitel des zweiten Teils zwar, dass das Mitleid zwar das Gefühl sei, das angesichts des Erdbebens generell besonders stark ausgelöst werde, geht dann aber dazu über, konkrete massenpsychologische Phänomene zu beschreiben. Er erwähnt den prominenten Katastrophentourismus, ebenso Gewaltausbrüche und

das Hervortreten von schlechten Charakterzügen, die schon beim Lissaboner Erdbeben zu beobachten gewesen wären. Er parallelisiert so in Anlehnung an Thomas Hobbes gesetzlos-amoralischen Naturzustand (*Leviathan*, 1651) die durch das Beben verursachten materiellen Zerstörungen und Abgründe mit denen der menschlichen Natur. U.a. beschreibt er so in Form des Szenenbilds eines dramatischen gesellschaftlichen Verfalls, dass Menschen ohne Hemmungen mitten unter Leichen und Ruinen nach Gold und Wertgegenständen suchten, «Si vedeva l'uomo di Obbes cercar l'oro in mezzo a' cadaveri tra le ruine e le fiamme», ein Verhalten, das ihm zufolge auf gerechte Weise zu bestrafen sei (Salfi 1787, 68).<sup>10</sup>

Wenn der Herausgeber der Neuauflage des *Saggio*, Manilo del Gaudio (2003, 7), in seiner Einleitung von einer «inspirazione volteriana» spricht, bezieht sich das v.a. darauf, dass sich Salfi an Voltaires Lehrgedicht anlehnt und als Verteidiger einer *civilisation* französischen Zuschnitts auftritt. Bereits im ersten Kapitel des ersten Teils zitiert er so Voltaire, um die geistig-moralischen Folgeschäden des Erdbebens anzuklagen (Salfi 1787, 10). Wie Beatrice Alfonzetti betont hat (1994, 10-15), ist Salfi aber auch in dramaturgischer Hinsicht ganz Voltairaner, auch wenn er sich diverser aufklärerischer Intertexte bedient. Salfi fokussiert ausgehend vom Erdbeben wie sein Vorbild, dem er ab den 1790er Jahren auch als klassizistischer Tragödienautor antiker und neuzeitlicher Stoffe nachfolgen wird, die universale Natur des Menschen, «fatto di sensibilità e di passione» (Alfonzetti 1994, 14), in einer spezifischen Extremsituation und rekurriert dabei auf das Dispositiv des empfindsamen Theaters. Als belesener Traktatist, der über die Differenzen zwischen Voltaire und Rousseau wohl informiert ist («Poème» bzw. «Lettre à Voltaire sur la Providence», 1756), reichert er dabei die voltairesche Dramaturgie mit einer Zivilisationskritik rousseauschen Zuschnitts an. Seine moralphilosophische Haltung in der Linie von Rousseaus *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755) wird deutlich, wenn er Hochmut und Luxus unter Referenz auf das Ideal der Natur kritisiert. U.a. tut er dies im zweiten Kapitel des ersten Teils des *Saggio*, wo er beschreibt, dass manche Menschen «superbe abitazioni sopra le rovine de' loro maggiori» errichteten (Salfi 1787, 18). Wenn Salfi die Prämisse «La natura ci chiama all'antica semplicità» (1787, 18) lanciert, so umreißt er damit nichts weniger als sein Selbstverständnis als aufklärerischer Klassizist, der christlich-antik geschult für Mäßigung und Demut eintritt. So bezieht sich Salfi unter Verweis auf die der Natur geschuldete Einfachheit bzw. die menschliche Un-

<sup>10</sup> Noch gefährlicher ist Salfi zufolge (1787, 68) nur das Eindringen 'Fremder' über das Mittelmeer («a' nostri littorali le incursioni de' Mori»), wobei er sich hier auf den letzten Vorfall von 1638 bezieht.

scheinbarkeit angesichts der gewaltigen Naturkraft des Erdbebens ganz direkt auf Rousseau (Sozzi 1981, 241-3):

Ad un piccol urto tremuotico l'orgoglio non trova, per così dire, vestigio alcuno della sua preesistenza sopra la terra, e si è allora che noi proviamo, per servirmi di una espressione del Rousseau, «combien la Nature nous fait payer cher le mépris que nous avons fait de ses leçons.» (Salfi 1787, 18)

Salfis Plädoyer für die Demut vor der Natur ist freilich vor dem Hintergrund zu sehen, dass das kalabrische Erdbeben deutlich gemacht hat, dass der menschlichen Kraft im Angesicht des großen Spektakels der Natur trotz aller intellektuellen und materiellen Fortschritte deutliche Grenzen gesetzt sind (Passetti 2013, 120). Dabei wird gleichzeitig deutlich, dass es Salfis klares Anliegen ist, mit dem Traktat und seinen metaphorischen Feldern rund um Natur und Mensch, Beben und Revolution die Regierungen und die Intellektuellen empfindsam aufzurütteln. Diese sollen sich im Sinn von Salfis Verständnis eines zeitgemäßen *philosophe*, «forte delle armi della ragione propria dello scienziato e della sensibilità propria del poeta» (Passetti 2010, 231), auf die Suche nach nützlichen Antworten machen. Diese soll ganz im Sinn des Strebens nach einem neuen Menschenbild und einer neuen Gesellschaft im Zeichen des empfindsamen Miteinanders und der politischen wie individuellen Freiheit stehen. Dabei wird, weit über die Beseitigung der materiellen und moralischen Schäden des Erdbebens hinaus, mittels grundlegender struktureller Reformen, die Lösung politischer und ökonomischer Probleme des stark agrarischen, von Kirche und Großgrundbesitzern bestimmten Süditaliens angestrebt (Passetti 2013, 122-6).

#### **4 D'Holbach, Salfi und das 'revolutionäre' Spektakel der bebenden Natur**

Die naturphilosophischen Bezüge Salfis machen nicht bei Rousseau halt, denn sein Traktat kombiniert im Sinn einer anthropologischen Annäherung an das Phänomen des Erdbebens in der Linie der Enzyklopädisten unterschiedliche Wissensbestände und bietet diese im Rahmen einer plastisch-kontrastiv zugespitzten Dramaturgie dar, die die Natur und den Menschen erbeben lässt, und zeigt sich dabei als antik geschulten und nach Vorne gewandten Aufklärer. Salfi recurriert so auf Geschichte, Geologie, Medizin, Seelenkunde und Phänomenologie, auch wenn er selbst angibt, die «crisi della natura» v.a. in Hinblick auf «fenomeni *etici*» perspektivieren zu wollen (2003, 32). Er beklagt, dass bisherige Betrachtungsweisen des Erdbebens auch bei Philosophen und Physikern nicht frei von Aberglau-

ben sind und macht demgegenüber Prämissen aus Antike und Aufklärung stark (Salfi 1787, 129-42). Er greift immer wieder auf die Philosophiegeschichte zurück, u.a. Senecas Reflexionen zum Niedergang Pompeis, und stellt den «totale disturbo della ragione» im Kontext massenpanischer Reaktionen fest (Salfi 1787, 84). Wie Paul-Henri Thiry d'Holbach (1765, 580-4) in seinem Artikel «Tremblemens de Terre» in der *Encyclopédie* macht Salfi auch historisch-geologische Ausführungen, u.a. am Beispiel der Abspaltung Siziliens vom Festland, und reflektiert davon ausgehend die mit dem Erdbeben verbundenen Zerstörungen und kollektiven Ängste, die aktuell dem Aberglauben Auftrieb geben.<sup>11</sup>

Metaphern wie die des «uomo agitato da' tremuoti» (Salfi 2003, 32) machen dabei Salfis umfassenden (medizin-) anthropologischen Anspruch deutlich. In der Linie d'Holbachs (1765), der unter dem Begriff bereits auch 'abnorme' Zustände, d.h. nervlich-körperliche Erregungen (*tremblemen*) bzw. Fiebererkrankungen (*tremblemen fébrile*) subsumiert hatte, notiert Salfi im ersten Kapitel des zweiten Teils seines Traktats, dass das Erdbebenschauspiel, die «scena del tremuoto», mit den materiellen Zerstörungen nicht beendet, die Überlebenden einem «nuovo apparato di mali» ausgesetzt seien (Salfi 1787, 66). Darunter fasst er seelisch-körperliche Übel, die von Nervosität über Kopf- und Magenbeschwerden bis hin zu Epilepsie, Fehlgeburten und plötzlichem Tod reichten. Seine Schlussfolgerungen spitzt Salfi hier wie so oft sprachlich-dramaturgisch zu, indem er innerliche und äußerliche, materielle und moralische, körperliche und seelische Phänomene parallelisiert: Der Mensch sei nicht stark genug, um unerwarteten grundlegenden Veränderungen der Natur standzuhalten, daher werde er auch durch das Erdbeben geistig-seelisch und körperlich erschüttert. Analog zum materiellen Zusammenbruch der Häuser und Ortschaften erscheine beim Erdbeben die Maschine Mensch körperlich-moralisch 'ruinenartig' und nicht wieder herstellbar:

Ma la scena del tremuoto non è ancora finita. I superstiti alle ruine soccombono tosto a un nuovo apparato di mali. La stessa convulsione della natura altera sensibilmente la macchina umana, e l'abbandona in uno sconcerto irreparabile, che mette a socquadro le fisiche e le morali potenze. Quindi sono i languori nello stomaco e nelle reni, i vomiti violenti dolori conici gravezza nel capo, e tutta quella genia di morbi, che cagiona nel fisico un disordine universale e precipitoso. Noi non siamo forti abbastanza, per resistere a' cambiamenti improvvisi. (Salfi 1787, 66)

<sup>11</sup> Siehe zur Wissenschaftsgeschichte der Erdbebenforschung und den damit verbundenen drei unterschiedlichen ‚Schulen‘ der *vulcanisti*, *fuochisti* und *elettricitisti* Passetti 2013, 117ff.

Salfi, das macht diese Passage anschaulich, reizt das metaphorische Feld des Bebens und der Zerstörung im Sinn einer dramatischen Darstellung des sozialen und moralischen Status Quo Kalabriens voll aus. Immer wieder gestaltet er seine Reflexionen anschaulich aus, indem er Natur- und Theatermetaphern kombiniert.

Dies kann anhand der Verwendung des Begriffs der Revolution deutlich gemacht werden, der im 18. Jahrhundert unterschiedliche Konnotationen hatte. Neben der alten astronomischen Semantik (Umlaufzeit eines Himmelskörpers) wurde er schon im Sinn des Bebens, der Katastrophe und der politischen Umwälzung verwendet (cf. d'Holbach 1765; Larrère 2008, 133-4, 151): Kommt Salfi im ersten längeren Zitat (Unterkapitel 1) auf die notwendigen «*rivoluzioni dello Spirito umano*» zu sprechen, die er mit seiner Schrift unterstützen will, so bezeichnet er das kalabrische Erdbeben gleichzeitig als seinen lebhaften Untersuchungsschauplatz, als «*vivo teatro delle nostre osservazioni*» (Salfi 2003, 33-4). Von Revolution spricht er auch im Sinn der gegenwärtigen «*morali rivoluzioni*», also der Rückkehr des Aberglaubens in Kalabrien, «*questa bassa regione di pregiudizj e di tenebre*» (32). Diese sind ihm zufolge aber ebenso ein «*spettacolo per un Filosofo*», da dieser ja Vorurteile und Finsternis zum «*vantaggio per la umanità*» zu beseitigen trachtet (32). Das Erdbeben ist für Salfi also ein Spektakel überraschender Katastrophen bzw. Umwälzungen, ein «*spettacolo delle rivoluzioni più sorprendenti*» (29). Denn dieses bewirke mittels seiner zerstörerischen Kraft «*rivoluzioni più strane*» (31), d.h. es ruft die Urangst des Menschen vor der «*destruzione del tutto*» hervor, auch wenn die zyklischen Beben für den *philosophe* freilich im Sinn der Stoa ein «*ordinario fenomeno*» seien (29), wie alle Naturkatastrophen.

Salfis Revolutionsmetaphorik kann verdeutlichen, dass eine zentrale Basis für den *Saggio* die Annahme der «*interdipendenza tra il 'fisico' e il 'morale' nell'uomo*» ist (Ferrone 1998, 276). Diese legt die Basis für eine Rationalisierung der Katastropheneffekte und die Verurteilung der populären Vorurteile zugunsten einer «*vera e propria interpretazione laica e massonica del 'tremuoto', in chiave ermetica e neonaturalistica*» (1998, 276). Antonio Trampus (2014, 218) hat in diesem Sinn darauf verwiesen, dass der *Saggio* in gewisser Weise Salfis Beitritt zum Freimaurertum in Jugendzeiten spiegelt, u.a. in den Naturanleihen, der «*Idee eines zyklischen Verlaufs des Kosmos*». Diese zeigen bei Salfi eine Weltsicht der Perfektibilität an, die im Sinn eines «*cyclical regeneration model*» über «*a series of initiation ceremonies*» die Zerstörung des Alten zugunsten des Neuen propagiert (Trampus 2016, 273-4).<sup>12</sup> Dieses Naturverständnis hat im süditalie-

<sup>12</sup> Diesen Ansatz der zyklischen Vervollkommnung des Menschen und der Gesellschaft wird Salfi im Sinn der moralisch-philanthropischen Verbesserung des Menschen spä-

nischen Kontext eine lange Tradition: Es bildete bereits die Basis für Giambattista Vicos Geschichtsphilosophie, ist dann in der späten Neapolitanischen Aufklärung und dem dortigen Freimaurertum populär, wie Mario Paganos *Saggi politici* von 1783-85 anzeigen (Tocchini 2013, 2464; Trampus 2016, 269-70) – auch wenn sich freilich nicht nur die Freimaurer dieser «rappresentazione della storia in termini ciclici, cosmogonici» bedient haben (Ferrone 1989, 277).

## 5 Affektive Mobilmachung: Traktat und Theater

Das von Salfi immer wieder bemühte metaphorische Feld von Beben und Umwälzung, Schauplatz und Spektakel zielt augenscheinlicher Weise nicht nur auf die Beschreibung materieller und sozialer, körperlicher und moralischer Auswirkungen des Erdbebens. Salfi rückt insbesondere über den Einsatz von Theatervokabular parallel auch den ästhetischen Reiz des Erdbebens für den Betrachter ins Zentrum, d.h. auch ihm selbst als Philosophen und Anthropologen. Wenn er schreibt, dass das schrecken- und todbringende «spettacolo» bei ihm «gran moti nel cuore, come delle più grandi riflessioni nell'animo» erwecken würde (Salfi 2003, 31), dann umschreibt er hier im Zeichen intensiver Bewegtheit von Herz, Seele und Geist nichts weniger als das Konzept des Erhabenen. Die reale Todesangst und das schöne Erschauern, die materielle Vernichtung und die 'gewöhnliche' Wiederkehr gehen hier in Form einer an Individualität und Intuition orientierten Ästhetik ineinander über (cf. Mattioda 1994, 249-92). Dass er das Furchterregende und Todbringende im Sinn des Erhabenen freimaurerisch nobilitiert, macht Salfi selbst über ein populäres Sinnbild konkret, indem er auf den Mythos des antiken Phönix bzw. altägyptischen Benu zu sprechen kommt, der in der Sonne verbrennt und aus seiner eigenen Asche verjüngt wiederersteht (Salfi 2003, 29).

In der Folge wird deutlich, dass das anthropologische Phänomen des Erdbebens, seine aufklärerisch-freimaurerische Gesinnung und die Poetik des Erhabenen für ihn deshalb Hand in Hand gehen, weil ersteres einen Extremzustand der Natur symbolisiert, der gleichzeitig für den Menschen eine existenziell erschütternde Dimension innehat. Diese extreme seelische Verfassung ist für Salfi Grundbedingung für eine wirklich grundlegende anthropologische Analyse des Menschen, die freilich von der klassizistischen Vorstellung geprägt ist, dass die Veränderung «dovesse comunque condurre alla ripropo-

---

ter im Vorfeld des Risorgimento weiterentwickeln, in Form der Vorstellung einer selektiv einschreitenden und die öffentliche Meinung vorbereitenden freimaurerisch-kosmopolitischen und patriotisch-konspirativen Elite (Tocchini 2013, 2464-9). Siehe dazu seine berühmte Rede *Della utilità della Franca Massoneria sotto il rapporto filantropico e morale*, mit der er den Wettbewerb der Lodge Napoleone in Livorno von 1811 gewinnt.



sizione di fenomeni antichi» (Ferrone 1989, 277). Denn nur in dieser Extremverfassung wären die «sensazioni violente e straordinarie» nicht betäubt, d.h. würde der Mensch 'echt', d.h. ohne «maschera uniforme» erscheinen (Salfi 2003, 32). Eng mit dieser Annahme der intensiv-authentischen menschlichen Performanz verbunden ist Salfis Vorliebe für den öffentlichen Raum als Untersuchungsfeld. Denn auf dieser öffentlichen Bühne formten die Menschen selbst, überrascht und aufgewühlt durch das Schauspiel, ein «spettacolo maggiore» (32), das ganz im Zeichen seines erhabenen Diskurses steht.

Wenn die Naturkatastrophe des Erdbebens den Menschen in einen Extremzustand befördert und der Anblick dieses Szenarios die Seele des *philosophe* erhebt, so ist der Schritt zum Theater nicht mehr weit. Im dreizehnten Kapitel des zweiten Teils des *Saggio* fordert Salfi so unter Bezugnahme auf Montesquieu und Voltaire die Einführung gemeinschaftlich organisierter Spektakel. Sie sollen, analog zur Antike, die Ängste der Bevölkerung im Sinn des Nützlichen in einem kontrollierten Rahmen beruhigen. Der Spätklassizist Salfi knüpft dabei in seinem Theaterverständnis an antike Theaterpraxen sowie Voltaires empfindsame Poetik der Verführung des Herzens und der Augen an (*Dissertation sur la tragédie ancienne et moderne*, 1748) (Alfonzetti 1994, 17). Im vierzehnten Kapitel liefert er so unter dem Titel «Innocenza de' teatri, qualora si diriggano a combattere i pregiudizj pubblici, nella quale ipotesi riuscirebbero una scuola utilissima a' popoli» ein Plädoyer für das staatlich reglementierte Theater als zentrale gesellschaftliche Institution (Salfi 1787, 143-53). Damit entwirft er, erst einmal fokussiert auf die Gattung der Komödie – «più rispondente [...] alla funzione di comunicare con un pubblico-folla, plebe, massa» (Alfonzetti 1994, 34) –, bereits das Programm des Theaters als republikanisch-patriotische Schule, wie er es ab den 1790er Jahren unter jakobinischen Vorzeichen praktizieren wird.

Im Rahmen von Salfis Ausführungen zum Theater wird damit spätestens deutlich, dass sein durch eine plastisch-theatrale Sprache aufgeladenes Traktat auch darauf abzielt, das Erdbeben im Sinn eines anthropologischen Sinnbilds der moralischen Erschütter- und Verbesserbarkeit des Menschen zu untersuchen. Rund 10 Jahre später schließt er daran an, wenn er das Theater zum anthropologischen Fokalisationspunkt gesellschaftlicher Veränderung macht. Salfi, inzwischen auf dem Weg von Neapel nach Mailand, wird zur Schlüsselfigur der Kultur- und Bildungspolitik der napoleonischen Republiken, u.a. als Theaterinspektor und Autor von Tragödien wie *Corradino* und *Giovanna I* (1790), *Virginia* (1797) und *Pausania* (1801). Orientiert sich Salfi hier weiterhin an aufklärerischen Autoren, so führen seine Schriften aus dieser Zeit gleichzeitig seine politische Radikalität im Zeichen von Freimaurentum und Jakobinismus deutlich plastischer vor (cf. Winkler 2016, 227-30). Die Paratexte seiner Tragödie *Pausania* können dies paradigmatisch aufzeigen: Die Widmungsepistel



erweist Guillaume Brune, Napoleons General im Italienfeldzug von 1796-97, Referenz. Salfi beschreibt hier vor dem Hintergrund der turbulenten Entstehungszeit des Stückes auf höchst theatrale Weise die Künste und Waffen beide als legitime Mittel, um die Tugendhaftigkeit und Vernunft gegenüber den üblicherweise triumphierenden fehler- und frevelhaften Betrügnern zu verteidigen (Salfi 2005, 6). Damit paraphrasiert er Vittorio Alfieri, der u.a. in seinem bekannten herrschaftskritischen Traktat *Della triannide* (1777) die Feder als analoges Instrument zum Schwert gefasst hatte (Winkler 2016, 121), und macht so den militanten Charakter seiner Literatur ganz unmissverständlich klar. Salfi, der seine Texte inzwischen als Franco, d.h. als freier Autor signiert, akzentuiert so nichts weniger als die Tatsache, dass er sein Theater als klar republikanisch-laizistische Kunstform begreift, die – in der Linie seiner noch zwischen Hofkultur und Bürgertum, Reform und Revolution oszillierenden Vorbild-Tragikern Voltaire, Alfieri und Marie-Joseph Chénier –, im Zeichen des theatralen Freiheitskampfes steht. Der *Saggio* zeigt diesen Weg bereits an, zielt er doch schon im Stil einer Kombination aus anthropologischer Analyse und politischem Reformprogramm auf die Bildung von der Vernunft verpflichteten neuen Menschen. Das radikale Erregen der menschlichen Affekte und das 'revolutionäre' Erbeben der durch Aberglauben geprägten Verhältnisse in Kalabrien soll so Salfi zufolge im Dienst eines Mehr an kollektivem und privatem Glück stehen.

## Bibliografie

- Addante, Luca (2012). «Note sui primi movimenti carbonari in Italia». De Lorenzo, Renata (a cura di), *Ordine e disordine. Amministrazione e mondo militare nel Decennio francese*. Napoli: Giannini, 595-622.
- Alfonzetti, Beatrice (1994). *Teatro e tremuoto. Gli anni napoletani di Francesco Saverio Salfi. 1787-1794*. Milano: FrancoAngeli.
- Barillari, Bruno (1960). *Il pensiero politico di F.S. Salfi (1759-1832)*. Torino: Impronta.
- Castori, Loredana (2009). *I troni in polvere. Salfi tra Alfieri e Monti. La tragedia allegorica della storia*. Con l'editio princeps di Lo spettro di Temessa e la ristampa del Bassville (1798). Salerno: Edisud.
- Crupi, Pasquino (2007). *Conversazioni di letteratura calabrese dalle origini ai nostri dì*. Cosenza: Luigi Pellegrini.
- De Lisio, Pasquale Alberto (a cura di) (1981). *Francesco Saverio Salfi, un calabrese per l'Europa*. Napoli: Società editrice napoletana.
- Della Peruta, Franco (1983). «Francesco Saverio Salfi e un progetto di riforma della Massoneria italiana nei primi anni della Restaurazione». Del Piano, Lorenzo (a cura di), *Storia della Massoneria. Testi e studi*, vol. 2. Torino: Edima, 61-73.
- Ferrari, Valeria (2009). *Civilisation, laïcité, liberté. Francesco Saverio Salfi fra Illuminismo e Risorgimento*. Milano: FrancoAngeli.
- Ferrone, Vincenzo (1989). *I profeti dell'Illuminismo. Le metamorfosi della ragione nel tardo Settecento italiano*. Roma; Bari: Laterza.

- Froio, Rocco (a cura di) (1997). *Salfi tra Napoli e Parigi. Carteggio 1792-1832*. Napoli: Macchiatore.
- Galizia, Nicola (a cura di) (1997). *Francesco Saverio Salfi e la cultura europea*. Cosenza: Edizioni Periferia.
- Gaudio, Manilo del (2003). «O.T.». Gaudio, Manilo del (a cura di), *Saggio di fenomeni antropologici relativi al tremuoto*. Cosenza: Brenner, 7-14.
- Hellwig, Marion (2008). *Alles ist gut: Untersuchungen zur Geschichte einer Theodizee-Formel im 18. Jahrhundert in Deutschland, England und Frankreich*. Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Holbach, Paul-Henri Thiry d' (1765). «Tremblemens de Terre». Alembert, Jean le Rond d'; Diderot, Denis (sous la direction de), *Encyclopédie, ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 16. Paris: Académie royale, 580-84.
- Larère, Catherine (2008). «Catastrophe ou Révolution: les catastrophes naturelles ont-elles une histoire?». Mercier-Faivre, Anne-Marie; Thomas, Chantal (sous la direction de), *L'invention de la catastrophe au XVIIIe siècle. Du châtimement divin au désastre naturel*. Genève: Droz, 133-54.
- Martelli, Sebastiano (1981). «Gli scritti illuministici di F.S. Salfi». De Lisio 1981, 37-77.
- Martelli, Sebastiano (1996). *La floridezza di un reame. Circolazione e persistenza delle cultura illuministica meridionale*. Salerno: Pietro La Veglia Editore.
- Mattioda, Enrico (1994). *Teorie della tragedia nel Settecento*. Modena: Mucchi.
- Messina, Simone (2008). «Le naturaliste et la catastrophe: Dolomieu en Calabre, 1784». Mercier-Faivre, Anne-Marie; Thomas, Chantal (sous la direction de), *L'invention de la catastrophe au XVIIIe siècle. Du châtimement divin au désastre naturel*. Genève: Droz, 285-302.
- Passeti, Cristina (2007). *Verso la rivoluzione. Scienza e politica nel Regno di Napoli (1784-1794)*. Napoli: Vivarium.
- Passeti, Cristina (2010). «Francesco Saverio Salfi e il terremoto calabrese del 1783». Postigliola, Alberto; Rao, Anna Maria (a cura di), *Il Settecento negli studi italiani. Problemi e prospettive*. Roma: Edizioni di storia e letteratura, 267-78.
- Passeti, Cristina (2013). «Le considerazioni antropologiche sui terremoti di Francesco Saverio Salfi». Mazzola, Roberto (a cura di), *La circolazione dei saperi scientifici tra Napoli e l'Europa nel XVIII secolo*. Napoli: Diogene Edizioni, 111-28.
- Placanica, Augusto (1982). *L'Iliade funesta. Storia del terremoto calabro-messinese del 1783. Corrispondenza e relazioni della Corte, del governo e degli ambasciatori*. Roma: Casa del libro.
- Placanica, Augusto (1985). *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del settecento*. Torino: Einaudi.
- Placanica, Augusto (1999). *Storia della Calabria: dall'antichità ai giorni nostri*. Roma: Donzelli editore.
- Rao, Anna Maria (2006). «La massoneria nel Regno di Napoli». Cazzaniga, Gian Mario (a cura di), *Storia d'Italia*, vol. 21. Torino: Einaudi, 513-42.
- Riccio, Monica (2012). «Introduzione». Riccio, Monica (a cura di), *Lettere e osservazioni sui terremoti del 1783*. Napoli: Denaro libri, 5-17.
- Salfi, Francesco Saverio (1787). *Saggio di fenomeni antropologici relativi al tremuoto, ovvero Riflessioni sopra alcune oppinioni pregiudiziali alla pubblica e privata felicità fatte per occasione de' tremuoti avvenuti nelle Calabrie l'anno 1783 e seguenti. Dall'Ab.... S....* Napoli: Vincenzo Flauto.

- Salfi, Francesco Saverio (2003). *Saggio di fenomeni antropologici relativi al tremuoto*. A cura di Manilo del Gaudio. Cosenza: Brenner.
- Salfi, Francesco Saverio (2005). *Pausania. Tragedia*. A cura di Pasquino Crupi. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Sozzi, Lionello (1981). «La cultura francese di F.S. Salfi». De Lisio 1981, 237-49.
- Spaggiari, William (2007). «Da Lisbona alle Calabrie: la catastrofe e i lumi». Fabrizio-Costa, Silvia (a cura di), *Città e rovine letterarie nel XVIII secolo italiano*. Bern: Peter Lang, 225-56.
- Tigani Sava, Francesco (1981). «Francesco Saverio Salfi e il terremoto del 1783». De Lisio 1981, 27-35.
- Tocchini, Gerardo (2013). «Salfi, Francesco Saverio (1759-1832)». Porset, Charles; Révauger, Cécile (sous la direction de), *Le Monde maçonnique des Lumières (Europe-Amériques & Colonies)*. Dictionnaire prosopographique, vol. 3. Paris: Honoré Champion, 2462-71.
- Trampus, Antonio (2014). «Das Freimaurertum und die Einheit Italiens». Florika Griessner; Adriana Vignazia (Hrsgg), *150 Jahre Italien. Themen, Wege, offene Fragen*. Wien: Praesens. 213-26
- Trampus, Antonio (2016). «Francesco Saverio Salfi and the Eulogy for Antonio Serra: Politics, Freemasonry, and the Consumption of Culture in the Early 19th Century». Patalano, Rosario; Reinert, Sophus A. (eds), *Antonio Serra and the Economics of Good Government*. London; New York: Palgrave Macmillan, 263-80.
- Ubbidiente, Roberto (2010). «'Dies irae'. Francesco Mario Pagano und kalabrische Dichter vor den Trümmern des *tremuoto* von Reggio Calabria (1783)». Klettke, Cornelia; Maag, Georg (Hrsgg), *Reflexe eines Umwelt- und Klimabewusstseins in fiktionalen Texten der Romania*. Berlin: Frank & Timme, 27-74.
- Voltaire (2009). «Poème sur le désastre de Lisbonne, ou examen de cet axiome, tout est bien». Cronk, Nicholas (éd.), *Les Œuvres complètes de Voltaire*, vol. 45A. Oxford: Voltaire Foundation, 269-358.
- Warstat, Matthias (2005). «Theatralität». Fischer-Lichte, Erika; Kolesch, Doris; Warstat, Matthias (Hrsgg), *Metzler Lexikon Theatertheorie*. Stuttgart; Weimar: Metzler, 358-64.
- Winkler, Daniel (2016). *Körper, Revolution, Nation. Vittorio Alfieri und das republikanische Tragödienprojekt der Sattelzeit*. Paderborn: Fink.
- Wolf, Werner (2002). «Intermedialität. Ein weites Feld und eine Herausforderung für die Literaturwissenschaft». Foltinek, Herbert; Leitgeb, Christoph (Hrsgg), *Literaturwissenschaft. Intermedial, interdisziplinär*. Wien: ÖAW, 163-92.

# Distopia linguistica e isole felici in Carlo Dossi e Giovanni Faldella

Marco Borrelli

Università degli Studi Roma Tre, Italia; École Normale Supérieure de Lyon, France

**Abstract** Dossi and Faldella are two prestigious figures of one of the most important protest movements, known as the Scapigliatura. However, by analysing their two novels *La colonia felice* and *Sant'Isidoro*, I show that there is a crucial contradiction in their work, between the linguistic style (that I call linguistic dystopia) and the content. Thus, I investigate the expressionistic use of language that the two writers employ to criticize the mediocre style of the paternalistic novelists. Meanwhile, I argue that the theme of the happy island they choose is indeed a charming *topos* in utopian literature, but far from corresponding to a location in which a different form of sociability could be experimented.

**Keywords** Colony. Expressionism. Middle-class. Paternalism. Island.

**Sommario** 1 Milano e Torino: le città della 'reazione scapigliata'. – 2 La letteratura *mainstream* e il furore espressionistico di Dossi e Faldella. – 3 L'ideologia delle utopie. – 4 La Colonia felice tra positivismo e colonialismo. – 5 Conclusioni.



Edizioni  
Ca Foscari

## Peer review

Submitted	2019-03-14
Accepted	2019-04-01
Published	2019-11-27

## Open access

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Borrelli, Marco (2019). "Distopia linguistica e isole felici in Carlo Dossi e Giovanni Faldella", in "Progetti per l'umanità", suppl., *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, 53, 337-348.

DOI 10.30687/AnnOc/2499-1562/2019/01/025

337

## 1 Milano e Torino: le città della ‘reazione scapigliata’

Nel 1866, quando il neonato Stato italiano saggia le rinvigorite energie patriottiche nella prima prova bellica successiva all'unità, l'esito è a dir poco sconcertante. Le ripercussioni delle sconfitte di Custoza e Lissa invadono il mondo della cultura e germi di frustrazione cominciano a serpeggiare nelle opere di scrittori e artisti.<sup>1</sup> Lo scarto tra le illusioni risorgimentali e il vero volto della penisola, solcato da piaghe irrisolte, si fa progressivamente più acuto; Milano e Torino diventano focolai di rivolta artistica: germoglia quel movimento noto come Scapigliatura e spesso accostato, anche in termini di costume e «condizione esistenziale» (Isella 1984, 232), alla *bohème* francese. Tuttavia, dall'analisi delle esperienze di Carlo Dossi e Giovanni Faldella, esponenti rispettivamente della Scapigliatura lombarda e piemontese, emerge una contraddizione tra l'espressionismo linguistico, segnalato provocatoriamente nel titolo come distopia linguistica, e un vago conservatorismo che si percepisce quando il discorso di Dossi e Faldella si colora delle tinte dell'utopia. In altre parole i due scrittori, allorché dimettono lo sperimentalismo linguistico scatenante «una violenza espressionistica» che pare debba «sfociare in una furia distruttiva del mondo» (Contini 1992, 11) e pongono, invece, le basi per una convivenza civile alternativa a quella vigente, restano vincolati ai valori sui quali la classe borghese sta forgiando la nazione. Questa dissonanza tra forma e contenuto stride particolarmente nei romanzi dal più accentuato carattere politico: il *Sant'Isidoro* di Faldella, il cui sottotitolo recita *Commentarii di guerra rustica*, e la *Colonia felice* (d'ora in poi *Colonia*) di Dossi, seguita dalla denominazione *Utopia lirica*. Infatti, più che spazio immaginario adibito a un nuovo progetto sociale, l'utopia diventa, in entrambi i romanzi, l'isola dove relegare i pericoli eversivi provenienti dai margini della società.

<sup>1</sup> Espressione del «radicale pacifismo tarchettiano» (Tongiorgi 2012, 132) e considerabile il primo romanzo antimilitarista italiano, *Una nobile follia* (Tarchetti 2009) viene pubblicato da Tarchetti proprio nel 1866 (in 27 puntate, dal 12 novembre 1866 al 27 marzo 1867, sulle colonne de *Il Sole*) con il titolo originario *Drammi della vita militare. Vincenzo D\*\*\**. Per quanto riguarda l'eco delle sconfitte nel mondo della pittura, se risuonano ancora tragicamente solenni le parole di Somaré (1928, 2: 183): «Veniva il 1866, un anno di sciagure e di cordoglio», per un'analisi più approfondita e aggiornata si vedano Monteverdi 1984, 1: 201: «Il malinconico tramonto delle fittizie illusioni risorgimentali nel ridimensionamento di Custoza-Lissa-Mentana»; o Mazzocca 2014.

## 2 La letteratura *mainstream* e il furore espressionistico di Dossi e Faldella

Il retaggio della retorica risorgimentale resta a lungo un ostacolo per il rinnovamento della narrativa: troppi sono i vincoli che legano «la mediocrità dell'oggi ai sogni eroici del recente passato» (Borlenghi 1961-66, 1: 27). Le riviste più influenti per solidità finanziaria e bacino di lettori, come la *Nuova Antologia* o la *Rivista Minima*, ospitano sulle loro colonne autori che celebrano le istituzioni borghesi post-risorgimentali: Edmondo De Amicis, cantore dell'esercito, esalta la solidarietà cameratesca e il paternalismo degli ufficiali, mentre il «pio e matrimoniale Salvatore Farina» (Contini 1992, 9), pur essendosi formato in clima scapigliato,<sup>2</sup> sceglie la via più accomodante del romanzo rosa. L'edificazione morale del cittadino viene condotta su un patriottismo ormai depauperato dei sentimenti di rivalsa sociale o, in alternativa, la narrativa si rivolge all'ozio di quei borghesi che - per dirla con Debenedetti - hanno «pagati i propri debiti alla 'lotta per la vita'» (1976, 14). Stilisticamente, numerosi scrittori optano per un narratore onnisciente, la cui voce rafforza il valore esemplare della vicenda. Se questa è la situazione della letteratura *mainstream*, il problema non perde di evidenza con l'analisi della prima *vague* della Scapigliatura milanese: votata al recupero delle «cupe matrici romantiche» del primo Risorgimento, si configura piuttosto come «secondo Romanticismo lombardo» (Isella 1984, 237) e la sua polemica risulta incompleta perché non estesa al piano linguistico.<sup>3</sup> La scrittura non procede né a una forzatura dei limiti espressivi del linguaggio né all'esaurimento del significato delle parole in favore del potere evocativo dei significanti: mancano, insomma, gli strumenti per reagire all'appiattimento linguistico propugnato dagli epigoni manzoniani. In questo contesto culturale caratterizzato dalla medietà linguistica, e anche alla luce dello sforzo compiuto poi dal Verga per sliricare la narrativa, appare a dir poco stupefacente la distopia linguistica sprigionata da Dossi e Faldella: abili manipolatori del linguaggio, capaci di innalzare al massimo grado l'espressività delle parole, i due si adoperano nella dissacrazione dello *status quo* mediante una consapevole rivol-

<sup>2</sup> Per una prima ricognizione nella rete di amicizie che lega Farina alla Scapigliatura, molto si deve all'opera di Mariani (1967, 38-41); invece, per la ricostruzione dell'intera parabola narrativa di Farina e della sua 'natura ibrida' (pur avendo prodotto molta letteratura di consumo si tratta di un autore che ha ottenuto un discreto riconoscimento letterario), si veda Pischedda 1997.

<sup>3</sup> Dante Isella, pur limitandone la portata, riconosce ai primi scapigliati il merito di innovazioni tematiche ed è difficile non pensare al modo in cui Tarchetti attacca il militarismo o denaturalizza il *topos* della bellezza tiziana in *Fosca* (Tarchetti 1988).

ta stilistica.<sup>4</sup> Lo sguardo umoristico invade le cose e i personaggi, il plurilinguismo deforma le situazioni e non fornisce una chiave di lettura univoca della realtà.<sup>5</sup> Gianfranco Contini vede in quest'anarchia dello stile uno dei valori da salvaguardare dell'Ottocento letterario, e spinto da un pretesto novecentesco, si sofferma sulla «funzione Gadda' di Faldella (come di Dossi)» (Contini 1969, 30-1). Di ben altro avviso furono, invece, i lettori dell'epoca, che reagirono in maniera decisamente negativa al *pastiche* linguistico. Carlo Rolfi ricordando il primo incontro di Faldella col pubblico scrive:

Nel 1873 i pacifici lettori della «Gazzetta Piemontese» di Torino furono repentinamente scossi da una prosa singolare, dagli atteggiamenti stupefacenti [...] piena zeppa di parole disusate per le quali occorreva il *Vade mecum* o la stella polare del Glossario. (Rolfi 1884, 5)

Altrettanto significativa è la stroncatura ricevuta da Faldella l'anno successivo: come ricorda ancora Rolfi (1884, 10) il direttore del *Fanfulla* si trova costretto a sospendere la pubblicazione del romanzo *Un serpe* a causa delle proteste delle lettrici, che non digeriscono troppo il linguaggio faldelliano.<sup>6</sup> L'umbratile Dossi, invece, pubblica a proprie spese i primi lavori narrativi e le sue opere conoscono una diffusione più ampia solo negli anni Ottanta, quando vengono ripubblicate sul giornale crispino *La Riforma* (e il suo libro più diffuso diventa proprio la *Colonia*); nonostante ciò già a partire dal 1869, alcuni critici, tra cui Bersezio e Capuana, sono pronti ad avanzare delle riserve all'*Altrieri*, definito da un critico della *Perseveranza* (un tal Basegio) un «guazzabuglio di stile e di lingua» (cit. in Caputo 2000, 17). In realtà, l'umorismo di Dossi affonda le radici in Sterne e dà luogo a un rapporto dialettico col lettore; quest'atteggiamento, atto a non lasciar intorpidire la mente di chi legge, trova accenni di teorizzazione in alcune *Note Azzurre* - lo zibaldone dello scrittore - o in altre sezioni paratestuali, come ad esempio il *Margine* alla *Desinenza in A* dove si legge:

**4** Per un'analisi approfondita dello stile dossiano si vedano il caposaldo Isella 1968, nonché gli studi di Carnazzi 1992, 139-74, Saccone 1995, Caputo 2000 e Castellano 2016, che si soffermano sull'eccentrica relazione tra la frammentarietà della scrittura, la destrezza compositiva e l'irrequietudine umoristica di una coscienza moderna quale quella di Dossi. Per la carica eversiva presente nella lingua di Faldella cf. Ragazzini 1976b; Faldella 1983, 5-26; Schettino 2007; Zaccaria 2007; di particolare interesse anche gli atti pubblicati in seguito al convegno di Saluggia: Marazzini, Zaccaria 2006.

**5** «Sorridente caricatura, il motteggio e la sfumatura ironica» (Mariani 1957, 8) o ancora «Gusto della caricatura ed estrosità linguistica» (10) sono elementi che impediscono di cogliere il vero ideale degli autori.

**6** Tanto nel Faldella giornalista che nel narratore è evidente quanto l'«ossessione della lingua avesse origini profonde e necessarie» e quanto i «riflessi linguistici [...] facessero 'stile'» (Filippini 1983, 6).

Aggiungi che una simile illuminazione a traverso la nebbia, facendo aguzzare al lettore la vista dell'intelletto, non solo lo guida nelle ideè dell'autore assai più addentro che se queste gli si fòssero di bella prima sfacciatamente presentate, ma insensibilmente gli attira il cervello - a modo di que' poppatò artificiali che avviano il latte alla mammella restìa - a meditarne di proprie. (Dossi 2004, 545)

La scrittura dossiana, oltre che per lo sperimentalismo linguistico nella cui orbita rientra anche l'adozione di un diverso sistema di punteggiatura e di accentazione delle parole,<sup>7</sup> si caratterizza per una meticolosa cura della sintassi. Francesca Caputo individua nella complessità del periodo dossiano, nelle «combinazioni paratassi-ipotassi-ellissi» (2000, 22), una sorta di tranello giocato al lettore. Più specificamente Dossi accosta periodi brevi, di facile comprensione, a periodi dai contorti giri sintattici, in cui la proliferazione delle subordinate disordina l'armonia della frase e ritarda l'ingresso in scena della principale. Si può ben dire che l'anarchia stilistica di Dossi e Faldella, che tra l'altro meglio si adatta alla misura del frammento giacché «l'immagine non precede ma segue l'invenzione verbale» (Briganti 1972, 9), concorre davvero a «una violazione sistematica del codice romanzesco» (Spera 1976, 92).

### 3 L'ideologia delle utopie

Fin qui si è connotata la distopia linguistica come *pars destruens* ed elemento di novità; osservando invece la questione dal punto di vista dei contenuti si prende atto che Dossi e Faldella non sviluppano un'idea altrettanto rivoluzionaria della società. La *Colonia* dovrebbe essere un libro nato da «sbornie di filantropia» (Dossi 1985, 111), un libro del «Dossi buono» (Dossi 1988, 361), mentre per assurdo la pagina dossiana, protesa nel proporre valori positivi - la *pars costruens* - si fa portavoce di una visione sociale reazionaria. Nel romanzo si narra la storia di alcuni condannati a morte che, risparmiati alla pena capitale, vengono deportati su un'isola deserta, *topos* della letteratura utopica,<sup>8</sup> dove poter ricominciare la vita da zero: dopo varie peripezie, essi giungono finalmente alla redenzione. Nel capitolo significativamente intitolato «Stato e famiglia» i criminali decidono di organizzarsi in una piccola comunità e di uniformarsi a quelle stesse leggi che prima ritenevano ingiuste; a dir il vero, inasprisco-

---

<sup>7</sup> Il sistema adottato da Dossi si ispira a quello proposto da Carlo Cattaneo: una giustificazione teorica si trova in Dossi 1985, 119-22.

<sup>8</sup> Un interessante confronto tra Dossi, Strindberg e Pirandello sul differente utilizzo dei *topoi* della letteratura utopica è offerto in Palmieri 2011.



no le pene pur di mantenere l'ordine: furto e omicidio sono egualmente puniti con la morte. Questo particolare dà luogo a una piccola contraddizione con l'*incipit* della storia (basata sul mancato adempimento della pena capitale) e anche l'epilogo del romanzo non è esente da ambiguità; il capitano che li aveva condotti sull'isola ritorna dai detenuti e constata l'avvenuta redenzione: la colonia si merita l'attributo 'felice', ma agli ex criminali non è offerto il ritorno in patria. Tuttavia l'aspetto più insolito del romanzo è inerente allo stile, cristallizzato su un registro alto: Dossi stesso offre come giustificazione che le vicende, in origine, si sarebbero dovute svolgere in epoca romana (cf. Dossi 1985, 114-16), ma la patina antica resta nonostante il cambio di ambientazione. I dialoghi dei feroci criminali spesso appaiono inverosimili e la sintassi latineggiante si risolve in enfasi retorica e momenti di lirico patriottismo:

Altissimo il sole. Scintillava dovunque un aureo polverio, e parèa il mar rutilante, non aqua, ma un mare tutto di luce [...] Ed ecco, il commosso ufficiale, in pie' nel mezzo di loro, alzare al cielo uno sguardo di gratissima prece [...] trarsi un rotoletto di seno, e svòlgerlo lentamente. Il silenzio era colmo. La voce del capitano lo sruppe, leggendo: «Uomini fratelli! Già la vostra domanda era scesa nell'ànimo Nostro. Egri eravate; non vi spegнемmo; guariste. Da ogni vizio, virtù. Roma, covo prisco di ladri, diventò nido di eròi... Siate Roma! (Dossi 1985, 105-7)

Se quest'opera sul piano stilistico-formale rientra in maniera atipica nella categoria tanto disprezzata da Dossi del romanzo a tesi, nel caso dello scapigliato piemontese, il *Sant'Isidoro* rappresenta il vertice di un percorso ideologico più lineare. Potrebbe sembrare anacronistico analizzare questo romanzo pubblicato addirittura nel 1909<sup>9</sup> secondo criteri validi per gli anni postunitari, ma la scelta può essere stimata meno discutibile dal momento che nel calderone del *Sant'Isidoro* si ritrovano alcuni ingredienti già presenti nelle *Figurine* degli anni Settanta, e anche l'intelaiatura ideologica non è molto diversa.<sup>10</sup> Il *Sant'Isidoro* offre lo spaccato di una provincia piemontese dal nome fantasioso Paperaglia-Dora: l'autore, attento alle relazioni tra la classe dirigente e il mondo dei lavoratori (per lo più contadini), opta per la messa in scena di dinamiche collettive. La storia precipita

<sup>9</sup> Occorre, però, precisare che la vicenda compositiva comincia ben prima e, come ricorda Luti (Faldella 1972, 5), il romanzo è «sicuramente impostato e in gran parte scritto già da tempo (un frammento era apparso nella *Illustrazione italiana* fin dal 1900)».

<sup>10</sup> A un livello 'intratestuale' si nota ad esempio che il protagonista della figurina intitolata *Lord Spleen* ritorna anche nel corso del romanzo. In ogni caso per un quadro generale sulle *Figurine* si veda Ferrata 1945, 5-24, mentre per una contestualizzazione dei racconti di Faldella nell'ambito della Scapigliatura si veda Carnero 2011.

il giorno della festa agricola di Sant'Isidoro che si trasforma in una vera e propria guerra civile. La voce del narratore, che traspare da incisi disseminati nel corso di tutto il romanzo, pur dando sfogo ad un'ironia che non risparmia alcun personaggio, si accanisce contro i rivoltosi e contro due pseudo sindacalisti. Questi ultimi sono degli sciacalli che sfruttano per fini personali la popolarità del socialismo e l'ignoranza delle masse:

Noi siamo la democrazia sociale; noi la democrazia rurale e lavoratrice; noi tutti insieme [...] Siamo noi i veri cavalieri del lavoro, *Knights of labor...* (L'esperienza ha dimostrato all'oratore che un po' di inglese ora serve meglio del latino ad intontire gli ascoltatori massime rurali). (Faldella 1972, 392)

Dopo l'intervento dei carabinieri e del parroco, il romanzo termina con il ritorno alla pace. A parte la convivenza idilliaca tra le classi raggiunta grazie al paternalismo della borghesia, il tema utopico dell'isola felice compare apertamente in due luoghi del romanzo collegati tra loro. L'avvocato Libero Rivolta, uno dei vari protagonisti, in occasione della festività prepara una novella dal titolo *Il Redentore agricola o colonia d'amore*: in preda al fervore patriottico, immagina una spedizione in Africa con la quale fornire alla colonia Eritrea uno sbocco via terra sul Mediterraneo. A causa della sopravvenuta rivolta egli non può leggere la novella, ma l'utopia diventa realtà nel capitolo *La spedizione dell'avvenire*, quando l'avvocato decide di emigrare in Eritrea portando con sé la moglie:

Per il personale di forza furono prescelti, con universale meraviglia, i facinorosi Capastro e bel Moreto. Libero Rivolta annetteva pure al programma coloniale un principio di riabilitazione e di fusione fraterna. Il maestro Tranca lo incoraggiava nelle sue mire apostoliche, assicurandolo per esperienza che se la fede muove le montagne, il cambiamento d'ambiente e l'allargamento di orizzonte suscitano nuove fedi e danno il più sano drizzone alle più ribalde forze. (Faldella 1972, 477-8)

Il *Sant'Isidoro* da questo punto di vista sembra quasi un *prequel* del romanzo dossiano. Il testo, con molta probabilità, è noto a Faldella e non soltanto perché la *Colonia* è l'opera più diffusa di Dossi, ma anche perché l'isola dossiana è stata, tra gli anni Ottanta e Novanta, al centro di un dibattito coloniale e giuridico.

#### 4 La Colonia felice tra positivismo e colonialismo

Nel 1884 Alessandro Lioy, esponente della nuova scuola penale di indirizzo positivista, in un discorso volto alla promozione di una colonia penitenziaria ad Assab, cita proprio la *Colonia* di Dossi a sostegno della bontà del progetto; allo stesso modo nel 1888, il senatore Tullio Massarani, favorevole alla deportazione come pratica di riabilitazione, legge un lungo passaggio dell'opera dossiana (cit. in Dossi 1995, 1459) ma, con una sapiente strategia retorica, svela solo alla fine che si tratta di una citazione letteraria.<sup>11</sup> La particolare attenzione prestata alla *Colonia* dal mondo della politica appare di per sé significativa, ma il carattere militante dell'opera è confermato anche dalla storia editoriale. A distanza di molti anni dalla prima pubblicazione (1874), quando nel 1883 lo scrittore pubblica per i tipi di Sommaruga la quarta edizione della *Colonia*, il romanzo appare corredato di una singolare *Diffida*: alquanto contraddittoriamente, al momento di riconsegnarla al lettore, Dossi scredita la propria opera.<sup>12</sup> Convertitosi alle teorie del criminologo Cesare Lombroso, rinnega la tesi di fondo della sua utopia dal momento che la scienza ha dimostrato che l'uomo malvagio non è correggibile. Conoscendo l'importanza che Dossi affida agli elementi paratestuali, ancor più interessante della comparsa della *Diffida*, risulta la sua scomparsa nelle edizioni successive. Se la *Diffida* assume il significato di un'adesione pubblica alle teorie positiviste, un primo motivo della scomparsa potrebbe essere legato all'approvazione di Lioy, ritenuto dallo stesso Lombroso (cit. in Berrè 2012, 7) «uno dei più strenui campioni ed apostoli della nuova scuola penale», che nel suo discorso erge le vicende della *Colonia* addirittura a prototipo della scienza penitenziaria. Ma che cosa spinge

<sup>11</sup> A questi due episodi si aggiunga che Crispi scelse, per i possedimenti italiani in Africa, il nome Eritrea suggeritogli proprio da Dossi (si veda Lioce 2014, 91-100).

<sup>12</sup> La pregnanza politica delle scelte letterarie di Dossi giustifica un piccolo *excursus* che tocchi almeno i punti salienti della storia editoriale della *Colonia*, opera di cui si conoscono ben sei edizioni controllate dall'autore. La *Colonia* viene pubblicata per la prima volta nel 1874 a Milano presso l'editore Luigi Perelli in sole duecento copie; decisamente meno elitaria la seconda edizione, che compare a Roma nel 1879 sulle appendici del noto quotidiano crispino *La Riforma*, e non è poco significativo che l'avvicinamento a Crispi coincida con la ricerca di un pubblico più ampio. Infatti, dopo la riproposizione in giornale, la terza edizione viene allestita immediatamente: sempre nel 1879 e ancora a Roma, presso lo Stabilimento Tipografico Italiano diretto da Luigi Perelli, anche lui sceso alla 'corte' di Crispi. La quarta edizione è quella pubblicata nel 1883 per i tipi di Sommaruga: si tratta dell'edizione alla quale l'autore apporta le maggiori modifiche e a cui aggiunge la celebre *Diffida*. Si giunge infine alle ultime due edizioni, pubblicate non più a Roma ma a Milano, ed entrambe conformi all'edizione sommarughiana. La prima delle due viene pubblicata nuovamente, e significativamente, in appendice (in sedici puntate su *Il Sole* nel corso del 1894), mentre l'altra viene stampata l'anno successivo, il 1895, presso l'Agenzia internazionale di Miazzoni e C.: in quest'ultima edizione vengono definitivamente espunti tanto la *Diffida* quanto il sottotitolo *Utopia lirica*. Per il rapporto tra la storia editoriale dell'opera e il contesto politico si veda Berrè 2015.

lo scrittore, sempre così accorto ai processi editoriali, a ripubblicare, e per di più in appendice su un quotidiano, un'opera che dal punto di vista testuale è giunta a un'edizione definitiva? Evidentemente non si tratta di questioni estetiche, bensì di adattare il contenuto a una nuova contingenza politica. Con il ritorno al potere di Crispi nel 1893 Dossi, nominato capo di Gabinetto al Ministero degli Esteri, si reca in Lombardia nel tentativo di riallacciare i rapporti con i clericali e scongiurare una vittoria elettorale della coalizione democratico-socialista. Di lì a breve, nel luglio 1894, Crispi, in seguito alle proteste scoppiate in Sicilia e Lunigiana, fa promulgare una legge con la quale il domicilio coatto diventa di diritto uno strumento politico col quale colpire anarchici e socialisti. Ancora: il 19 settembre del 1894 Crispi invia un telegramma al governatore dell'Eritrea per sapere se la colonia italiana è in grado di accogliere dei domiciliati coatti. Ed è la mattina seguente, il 20 settembre 1884, che sul noto quotidiano milanese *Il Sole* viene pubblicata la prima puntata della *Colonia*: e inoltre, sia presa anche come pura suggestione, nell'ultima edizione in volume, il libro non presenta più la specificazione *Utopia lirica*.

## 5 Conclusioni

In conclusione di questa piccola analisi comparativa, si può dire che Faldella, sebbene non subordinato a un evidente moralismo conservatore, diventa uno scrittore meno irregolare quando «vuole esplicitare un'etica individuale e sociale» (Ragazzini 1976a, 19); ma, fortunatamente per il lettore di oggi, come gran parte della critica ha messo in evidenza da Contini in poi, alla «fantasia morale» (1992, 11) del piemontese reagisce spesso un deciso espressionismo linguistico. L'originalità artistica e la modernità di Faldella scaturiscono, cioè, dall'urto tra l'ottica «bempensante del 'provinciale'» (Rosa 1997, 100), che rischia di appiattire la narrazione verso il credo politico moderato professato dall'autore, e l'assoluta libertà linguistica che a questa bonarietà borghese si ribella. Tuttavia, proprio perché si tratta di due forze inversamente proporzionali, sia nel *Sant'Isidoro* che nella *Colonia*, la distopia linguistica risulta ridimensionata dalla tesi da dimostrare. Per quanto riguarda Dossi, il malessere generato dall'insoddisfazione per l'esito risorgimentale è rimasto più latente. Se prima ha dato luogo a una rivoluzione linguistico-letteraria mediante la quale prendere le distanze dallo *status quo* postunitario, col passare del tempo egli avverte il bisogno di riavvicinarsi, sacrificando persino la prolificità letteraria, ai grandi ideali patriottici che hanno segnato la sua infanzia; decide allora di sposare appieno il progetto di colui che ai suoi occhi era ormai «l'ultimo eroe del Risorgimento» (Lioce 2014, 53): Crispi. L'indagine sul secondo Dossi resta comunque una strada da continuare a percorrere perché, spesso

ridotta alla dimensione politica *tout court*, essa permette di far luce su dinamiche che riguardano da vicino anche il Dossi letterato:<sup>13</sup> e una testimonianza è offerta proprio dal passaggio dalla *Colonia felice*. *Utopia lirica* alla *Colonia felice* e basta.

## Bibliografia

- Berrè, Alessio (2012). «Emendabile o incurabile? La figura del delinquente-selvaggio nella *Colonia felice* di Carlo Dossi». *Quaderni della Ginestra*, 7(3), 53-64. URL [https://issuu.com/quadernidellaginestra/docs/quaderni\\_vii](https://issuu.com/quadernidellaginestra/docs/quaderni_vii) (2019-04-08).
- Berrè, Alessio (2015). *Nemico della società. La figura del delinquente nella cultura letteraria e scientifica dell'Italia postunitaria*. Bologna: Pendragon.
- Borlenghi, Aldo (a cura di) (1961-66). *Narratori dell'Ottocento e del primo Novecento*. 5 voll. Milano; Napoli: Ricciardi.
- Briganti, Alessandra (1972). «Introduzione». Faldella, Giovanni, *Tota Nerina*. A cura di Alessandra Briganti. Bologna: Cappelli, 7-38.
- Caputo, Francesca (2000). *Sintassi e dialogo nella narrativa di Carlo Dossi*. Firenze: Accademia della Crusca.
- Carnazzi, Giulio (1992). *Da Rovani ai perduti. Giornalismo e critica nella Scapigliatura*. Milano: LED Edizioni Universitarie.
- Carnero, Roberto (a cura di) (2011). *Racconti scapigliati*. Milano: Rizzoli.
- Castellano, Francesca (2016). *Il sangue, l'inchiostro. Storia di Carlo Dossi*. Firenze: Società editrice fiorentina.
- Contini, Gianfranco (1969). «Pretesto novecentesco sull'ottocentista Giovanni Faldella». Faldella, Giovanni, *Madonna di fuoco e Madonna di neve*. A cura di Gianfranco Contini. Milano; Napoli: Ricciardi, 9-36.
- Contini, Gianfranco (a cura di) (1992). *Racconti della Scapigliatura piemontese*. Prefazione di Dante Isella. Torino: Einaudi.
- Debenedetti, Giacomo (1976). *Verga e il Naturalismo*. Milano: Garzanti.
- Dossi, Carlo (1985). *Il Regno dei Cieli. La colonia felice*. A cura di Tommaso Pomilio. Napoli: Guida.
- Dossi, Carlo (1995). *Opere*. A cura di Dante Isella. Milano: Adelphi.
- Dossi, Carlo (2004). *Opere scelte*. A cura di Folco Portinari. Torino: UTET.
- Dossi, Carlo [1988] (2010). *Note azzurre*. A cura di Dante Isella. Con un saggio introduttivo di Niccolò Reverdini. Milano: Adelphi.
- Faldella, Giovanni (1972). *Sant'Isidoro. Commentarii di guerra rustica*. A cura di Giorgio Luti. Firenze: Vallecchi.
- Faldella, Giovanni (1983). *A Parigi. Viaggio di Geromino e Comp.* Presentazione di Sebastiano Vassalli; introduzione di Luigi Surdich. Genova: Costa&Nolan.
- Ferrata, Giansiro [1942] (1945). «Primo incontro con Faldella». Faldella, Giovanni, *Le "Figurine"*. 3a ed. Milano: Bompiani, 5-24.
- Filippini, Enrico (1983). «Il lapis e l'Avana». Faldella, Giovanni, *A Vienna. Gita con il lapis*. A cura di Matilde Dillon Wanke; presentazione di Enrico Filippini. Genova: Costa&Nolan, 5-16.

<sup>13</sup> Per il rapporto tra il 'Dossi scrittore' e il 'Pisani Dossi diplomatico' cf. Lioce 2009, 7-35, oltre che Lioce 2014.

- Isella, Dante (1968). *La lingua e lo stile di Carlo Dossi*. Milano; Napoli: Ricciardi.
- Isella, Dante (1984). *I lombardi in rivolta. Da Carlo Maria Maggi a Carlo Emilio Gadda*. Torino: Einaudi.
- Lioce, Francesco (2009). «Introduzione. Tra la “Vita di Alberto Pisani” e quella di “Carlo Dossi”: le “Gocce d’inchiostro”». Dossi, Carlo, *Gocce d’inchiostro*. A cura di Francesco Lioce. Roma: Salerno, 7-35.
- Lioce, Francesco (2014). *Dalla “Colonia felice” alla “Colonia Eritrea”. Cultura e ideologia in Carlo Dossi*. Napoli: Loffredo.
- Marazzini, Claudio; Zaccaria, Giuseppe (a cura di) (2006). *Per Giovanni Faldella = Atti del Convegno nazionale* (Saluggia, 20 novembre 2004). Vercelli: Mercurio.
- Mariani, Gaetano (1957). «Aria di Roma per Giovanni Faldella». Faldella, Giovanni, *Roma borghese: assaggiature*. A cura di Gaetano Mariani. Bologna: Cappelli, 5-14.
- Mariani, Gaetano (1967). *Storia della Scapigliatura*. Caltanissetta; Roma: Sciascia.
- Mazzocca, Fernando (2011). *Il Risorgimento nella pittura italiana*. Firenze; Milano: Giunti.
- Monteverdi, Mario [1975] (1984). *Storia della pittura italiana dell'Ottocento*. 3 voll. Busto Arsizio: Bramante.
- Palmieri, Rossella (2011). *L'utopia dell'isola felice. Dossi, Strindberg, Pirandello*. Presentazione di Giorgio Bàrberi Squarotti. Roma: Edicampus.
- Pischedda, Bruno (1997). *Il feuilleton umoristico di Salvatore Farina*. Napoli: Liguori.
- Ragazzini, Giorgio (1976a). «Introduzione». Faldella, Giovanni, *L'Europa in provincia. Pagine di viaggio e di costume*. A cura di Giorgio Ragazzini. Milano: Longanesi, 7-19.
- Ragazzini, Giorgio (1976b). *Giovanni Faldella viaggiatore e giornalista*. Milano: Vita e Pensiero.
- Rolfi, Carlo (1884). «Prefazione». Faldella, Giovanni, *Una serenata ai morti*. Roma: Perino, 5-16.
- Rosa, Giovanna (1997). *La narrativa degli Scapigliati*. Roma: Laterza.
- Saccone, Antonio (1995). *Carlo Dossi: la scrittura del margine*. Napoli: Liguori.
- Schettino, Monica (2007). «‘La lingua della balia e la lingua di Babele’: un testo dimenticato di Giovanni Faldella». *Gli “irregolari” nella letteratura. Eterodossi, parodisti, funamboli della parola = Atti del Convegno* (Catania, 31 ottobre-2 novembre 2005). Roma: Salerno, 629-42.
- Somarè, Enrico (1928). *Storia dei pittori italiani dell'Ottocento*. 2 voll. Milano: L'Esame.
- Spera, Francesco (1976). *Il principio dell'antiletteratura. Dossi – Faldella – Imbriani*. Napoli: Liguori.
- Tarchetti, Igino Ugo (1988). *Fosca*. Introduzione di Gilberto Finzi; con uno scritto di Carlo Emilio Gadda. Milano: Mondadori.
- Tarchetti, Igino Ugo (2009). *Una nobile follia*. A cura di Lavinia Spalanca. Ravenna: Pozzi.
- Tongiorgi, Duccio (2012). «‘Le fortunate catastrofi di Custozza e Lissa’. Tarchetti, Farina e l'anti-mito della sconfitta militare in area scapigliata». Tongiorgi, Duccio (a cura di), *La vittoria macchiata: memoria e racconto della sconfitta militare nel Risorgimento*. Roma: Edizioni di Storia e Letteratura, 127-47. Temi e testi 105.
- Zaccaria, Giuseppe (2007). *Per una letteratura di confine. Autori, opere e riviste del Piemonte orientale*. Novara: Interlinea.



# Fare gli italiani dell'anno 3000 Paolo Mantegazza e le prospettive future dell'amore nell'Italia postunitaria

Francesca Campani

Università degli Studi di Padova, Italia; University of Lincoln, UK

**Abstract** In 1897 the Italian anthropologist Paolo Mantegazza published *The year 3000*. A dream, a science fiction novel in which he described the future order of mankind through the journey of a couple. While recent historiography has focused on the eugenic elements of the book, this article discusses the social and gender matters that underpin the novel. Indeed, on the basis of the emotional paradigm of romantic love, Mantegazza put the 'sexual reform' of the post-unified Italy at the centre of his work. Believing that «love was the first instrument of progress», he aimed to show how under the guidance of science, humanity as well as Italian society would have a future of happiness and prosperity.

**Keywords** Paolo Mantegazza. Sexuality. Romantic love. Science fiction. Italian positivism.

**Sommario** 1 Paolo Mantegazza nella divulgazione postunitaria. – 2 Utopie di fine secolo. – 3 Un futuro sotto l'egida della scienza. – 4 'Fare gli italiani'. – 5 Le conseguenze dell'amore.



Edizioni  
Ca Foscari

#### Peer review

Submitted	2019-03-07
Accepted	2019-04-29
Published	2019-11-27

#### Open access

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Campani, Francesca (2019). "Fare gli italiani dell'anno 3000. Paolo Mantegazza e le prospettive future dell'amore nell'Italia postunitaria", in "Progetti per l'umanità", suppl., *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, 53, 349-360.

DOI 10.30687/AnnOc/2499-1562/2019/01/026

349



## 1 Paolo Mantegazza nella divulgazione postunitaria

Nel marzo del 1897 Paolo Mantegazza (1831-1910) scriveva all'amico Giovanni Omboni annunciandogli che il suo ultimo lavoro, il romanzo intitolato *L'anno 3000. Un sogno*, «il libro più originale e ardito che abbia scritto nella mia vita»,<sup>1</sup> era prossimo alle stampe. Il racconto narrava il viaggio compiuto da una coppia, Paolo e Maria (personaggi che rimandano a Mantegazza e alla seconda moglie Maria Fantoni) i quali a bordo di un 'acròtaco', una navicella elettrica volante, partirono da Roma - capitale degli Stati Uniti d'Europa - alla volta di Andropoli capitale degli Stati Uniti Planetari, posta ai piedi dell'Himalaya. Scopo del loro viaggio era quello di ottenere l'autorizzazione da parte del Senato biologico della capitale a trasformare il loro 'matrimonio d'amore' che durava ormai da cinque anni, in un 'matrimonio fecondo'.

All'epoca Mantegazza era ormai un personaggio di fama internazionale. Nei cinquant'anni precedenti si era guadagnato una posizione di assoluto rilievo nell'ambiente culturale e scientifico dell'Italia postunitaria (Pogliano, Cassata 2011). Medico di formazione, proseguì la sua carriera spaziando tra innumerevoli ambiti disciplinari tanto da arrivare a definirsi «poligamo di molti amori intellettuali» (Mantegazza 1909, 1-2) (Cianfriglia 2006; Chiarelli, Pasini 2010). Visse e morì con la penna in mano, lasciandoci una vastissima bibliografia che conta ben 1.418 scritti (Ehrenferund 1926), all'interno dei quali Mantegazza toccò le tematiche più disparate, rivolgendosi sia a un pubblico specialistico che popolare, ma andando sempre di più a concentrarsi su una produzione a uso e consumo della borghesia della neonata nazione italiana.

Tuttavia, il fulcro della sua ricerca era incentrato sull'antropologia (Puccini 2011). Durante gli anni trascorsi in Sud America infatti, rimase affascinato dalle differenze etniche e culturali delle popolazioni che incontrò, tanto da suscitare in lui la voglia di studiare l'uomo utilizzando il metodo scientifico, ovvero come si studiano «gli animali, le piante, le pietre» (Mantegazza 1871, 18). Trasferitosi a Firenze nel 1870 ottenne la prima cattedra italiana per l'insegnamento della disciplina, fondando contestualmente quella che gli antropologi francesi chiamarono l'*École de Florence* (Landucci 1977, 153; 1987).

Parallelamente al suo impegno come scienziato, Mantegazza fu anche un «grande organizzatore culturale e un grande divulgatore» (De Boni 2007, 139), in particolare di precetti igienico-sanitari. Le sue opere scientifico-narrative e i suoi *Almanacchi di igiene popolare* furono fra le letture preferite degli italiani della seconda metà dell'Ottocento, riscuotendo molto successo anche all'estero (Govoni

---

<sup>1</sup> Firenze, Museo Nazionale di Antropologia ed Etnologia, Fondo Mantegazza, Paolo Mantegazza a Giovanni Omboni, 2315, 7 aprile 1897.

2011; Clerici 2018). Fra queste, un'ampia fetta era dedicata a tematiche quali l'amore e la sessualità, che se da un lato contribuirono certamente ad assicurargli l'ampio successo, dall'altro furono al centro delle pesanti critiche dei suoi detrattori e gli valsero l'ormai famoso epiteto di «erotico senatore» (Papini 1948, 110-14). Gli ultimi decenni hanno visto il susseguirsi di un certo numero di studi su Mantegazza dal punto di vista della storia di genere e della storia della sessualità (Babini, Minuz, Tagliavini 1989; Wanrooij 1990; Sorcinelli 1995, 1993; Martín Moruno 2010), tuttavia è solo più di recente che Mantegazza è diventato oggetto di studio anche in relazione allo sviluppo della moderna sessuologia (Sigusch 2008; Beccalossi 2012; Ross 2015, 2017).

L'azione 'pedagogica' intentata da Mantegazza nei confronti del popolo italiano s'inseriva nel quadro più ampio del processo di *nation-building* postunitario messo in atto dagli esponenti delle élite culturali dell'epoca, le quali, promuovendo una nuova cultura basata su una morale laica, erano impegnate nell'opera di ridefinizione delle abitudini e dell'immaginario della neonata nazione italiana (Clerici 2018). Nonostante le indagini antropologiche fossero all'epoca già una realtà, in particolare grazie a Giustiniano Nicolucci, Mantegazza ebbe sicuramente il merito di impegnarsi per attribuire all'antropologia un ruolo attivo nelle politiche di governo dell'epoca. Come è stato sottolineato da Quine (2013, 141) egli credeva fermamente che il progetto liberale di cui si fecero carico le élite italiane, dovesse basarsi sulla scienza - in particolare l'antropologia - a partire dalla quale occorreva costruire programmi di educazione, miglioramento delle condizioni sanitarie e morali delle masse.

Negli ultimi anni, gli studi sul contributo che Mantegazza diede al processo di *nation-building* si sono concentrati principalmente sui discorsi legati al 'ri-fare' gli italiani dal punto di vista biologico e igienico (Quine 2012, 2013; Welch 2016). Tuttavia, se si utilizza uno sguardo di lungo periodo sulla produzione intellettuale mantegazziana, questa prospettiva si presenta come uno degli aspetti di una più ampia riforma della società che coinvolgeva anche l'ambito affettivo e sessuale della borghesia italiana e che Mantegazza - soprattutto nelle sue prime opere - aveva posto al centro del suo contributo al 'fare gli italiani'.

Prendendo le mosse da *L'anno 3000*, romanzo certamente tardivo ma nel quale Mantegazza riprende molte delle questioni trattate durante la sua lunga e variegata carriera, questo intervento si prefigge lo scopo di mettere in luce questo aspetto del contributo mantegazziano al processo di *nation-building* precedentemente trascurato dalla storiografia. Attraverso un confronto con alcune delle sue opere più popolari (1854, 1873, [1877] 1930, 1886, 1893) verrà messa in evidenza non solo la centralità che una riforma delle dinamiche relazionali e affettive interne alla coppia (eterosessuale) ebbe nella sua produzione intellettuale, ma anche come egli intendesse l'adozione del paradigma affettivo dell'amore romantico come parte essenziale della felicità futura dell'umanità.

## 2 Utopie di fine secolo

*L'anno 3000* fu l'ultima di una serie di opere che, intrecciando sapientemente narrazione e scienza a scopo divulgativo, resero Mantegazza un romanziere di successo (Marchioni 1985) nonostante, come lui stesso ammise, non fu mai «un grande artista della penna» (1868, 10) ma seppe piuttosto sfruttare il romanzo come mezzo utile a diffondere le sue idee a un pubblico vasto e popolare.

Fra tutte la più nota fu sicuramente *Un giorno a Madera* (1868): stampata in migliaia di copie, raggiunse nel 1916 la 38° edizione (Ehrenferund 1926, 53). Tuttavia, nonostante la notorietà di cui godeva all'epoca e le numerose lingue in cui *L'anno 3000* venne immediatamente tradotto - tedesco, olandese, portoghese, polacco, russo - con quest'opera Mantegazza non riuscì a replicare i successi del passato e, per lo meno in Italia, non andò oltre la prima edizione.

Questo romanzo rappresenta il contributo a un genere, quello utopistico, che in quegli anni aveva ricevuto nuovo impeto grazie allo sviluppo dell'immaginazione futuristica derivato sia dal progresso scientifico e tecnologico che dalla diffusione di ideologie come socialismo e comunismo (Pireddu 2010, 3). Nel contesto italiano (Roda 1996), tuttavia, non si sviluppò una corrente di narrativa fantascientifica paragonabile a quella francese o anglosassone. Permase invece un contesto culturale ancora fortemente dominato da echi romantici, di cui fu artefice attraverso altre opere lo stesso Mantegazza.

Infatti, per trovare i modelli a cui fece riferimento Mantegazza, occorre rivolgersi altrove. Tra tutti certamente Edward Bellamy con il suo *Nell'anno 2000* (1888) fu di evidente ispirazione,<sup>2</sup> tanto che pochi mesi dopo averlo letto appuntò sul diario: «Traccio il piano grandioso di un nuovo libro *L'anno 3000*».<sup>3</sup> Altra opera di rilievo fu *Voyage de fiançailles au XXème siècle* (1892) nel quale, in maniera molto simile a *L'anno 3000*, Albert Robida descriveva la luna di miele di due fidanzati a bordo di una navicella elettrica. Ne è conferma il fatto che l'anno successivo Mantegazza pubblicò sul periodico *Illustrazione italiana* un racconto intitolato «Un viaggio di nozze nell'anno 3000» dove ritroviamo i due protagonisti e un abbozzo di quello che sarebbe stato il loro viaggio (Mantegazza 1893b).

A partire da questi esempi Mantegazza scrisse quello che con ogni probabilità rappresenta l'unico esempio di «opera utopica del positivismo italiano» (De Boni 2007). Ciononostante arrivò in parte in ritardo rispetto alle tendenze culturali dell'epoca: a fine secolo il positivismo appariva ai più come superato e ciò contribuì probabilmente

<sup>2</sup> Biblioteca Civica di Monza, Mantegazza, *Giornale della mia vita*, Rendiconto giugno 1892.

<sup>3</sup> Biblioteca Civica di Monza, Mantegazza, *Giornale*, Rendiconto Agosto 1893.

allo scarso successo dell'opera. Mantegazza sembrava tutto sommato essere consapevole dei propri limiti tanto che in una lettera del 1897 l'amico Omboni, gli ricordava con malinconia: «Sì, purtroppo sei passato di moda, come tu stesso hai scritto».<sup>4</sup>

### 3 Un futuro sotto l'egida della scienza

Certamente Mantegazza condivideva con molti degli scrittori di *science fiction* dell'epoca l'utilizzo dell'espedito del futuro come luogo in cui differire questioni e problemi a loro contemporanei. Infatti *L'anno 3000* si presenta come una sorta di romanzo pedagogico, nel quale il protagonista Paolo prende metaforicamente per mano Maria e con essa tutto il popolo italiano con l'intento di mostrare quale sarebbero stati gli esiti futuri delle istanze scientifiche, politiche, sociali (e di genere) che andava predicando da oltre mezzo secolo nella sua azione di 'organizzatore culturale'.

Se si segue il viaggio della coppia di innamorati si scopre attraverso i loro occhi che nell'anno 3000, superato l'esperimento «generoso ma folle» del socialismo (Mantegazza 1897, 12), l'umanità è governata da un'oligarchia di saggi e onesti individui, e che sotto l'egida sicura della scienza e della tecnologia regna la pace e la felicità. Nel 3000 le rivalità territoriali, le barriere economiche e le differenze culturali sono sparite, gli eserciti aboliti così come i dazi e le dogane. Non esiste più la religione cattolica: il culto principale è quello della Speranza. Le razze, infine, non sono che un «relitto del passato»: lo sviluppo delle comunicazioni infatti ha fatto sì che le popolazioni mondiali si siano fuse fino a creare un'unica razza «indefinitamente cosmopolita» (Mantegazza 1897, 273).

Mantegazza affida all'ingegnere capo di Dinamo, uno dei quattro centri incaricati di distribuire l'energia in ogni angolo del pianeta, il ruolo di illustrare la fondamentale funzione che ha svolto in tutto ciò il progresso tecnologico:

Io credo che la rapidità delle comunicazioni [...] ottenute col vapore e col telegrafo hanno contribuito più di tutti i libri, di tutti i giornali, più di tutti i parlamenti, di tutti i codici ed anche di tutte le religioni a distruggere l'antica e scellerata epoca delle guerre fra popolo e popolo e a creare una nuova morale; sana e sincera (1897, 65).

Il progresso scientifico non è servito solo allo sviluppo delle tecnologie ma ha permesso anche enormi avanzamenti nel campo della me-

---

<sup>4</sup> Museo Nazionale di Antropologia ed Etnologia, Fondo Mantegazza, Giovanni Omboni, Lettera a Paolo Mantegazza, 2297, 3 marzo 1897.

dicina. Tra i vari traguardi ottenuti uno dei più importanti è sicuramente l'eliminazione di buona parte delle malattie, la soppressione del dolore fisico e l'innalzamento dell'età media che ha fatto sì che «morire di vecchiaia» sia diventata la regola generale (1897, 188). La società del 3000 è però oltremodo perfettibile, infatti nascono ancora «dei gobbi, dei pazzi, e dei delinquenti» (1897, 13) e per questo motivo è prassi comune sopprimere tutti i neonati (inceneriti da una vampata di calore a 3.000 gradi) che, tramite un sofisticato strumento diagnostico, vengono riconosciuti come «inabili alla vita» (1897, 203-4). Questa prospettiva di «ingegneria riproduttiva» (Welch 2016, 107) presente nelle istanze futuristiche esplicitate ne *L'anno 3000* è stata al centro di una serie di studi che hanno legato il nome di Mantegazza - seppur con diversi gradi di responsabilità - alla nascente scienza eugenetica, annoverandolo tra i suoi precursori ottocenteschi (Mantovani 2004; De Boni 2007; Fumian 2012; Quine 2013; Welch 2016).

#### 4 'Fare gli italiani'

Nonostante ne *L'anno 3000* Mantegazza dedichi ampio spazio al progresso tecnologico e scientifico, la sua fede positivista non appare così «impermeabile al disagio di fine secolo» (Roda 1996, 135). Se certamente restò per molti versi un inguaribile ottimista, fu pur sempre un osservatore attento e disilluso, profondamente consapevole dei risvolti negativi di un cieco assolutismo tecnologico.

Solo vorrei [scriveva nel 1910] che il nostro secolo proclamasse l'inafausta eresia che la scienza basta a tutto e che essa sola è il fine e scopo della nostra vita [...] oggi ci è minacciato il culto assoluto ed esclusivo della scienza. E amiamola pure senza trascurare il cuore, né il sentimento, né il bisogno di felicità. (Mantegazza 1910, 94-5)

Infatti l'approccio metodologico utilizzato da Mantegazza nei suoi studi antropologici (Mantegazza 1871) era improntato a un'analisi onnicomprensiva dell'oggetto d'indagine, considerata da lui unica strategia possibile per avere una visione completa e giungere alla 'verità'. Similmente, anche nel suo contributo al processo di *nation-building*, Mantegazza sostenne con forza una riforma che doveva abbracciare ogni aspetto della società. Il progresso tecnologico, e con esso la 'rigenerazione biologica' del popolo italiano, non potevano perciò prescindere da quella che lui considerava una riforma degli assetti di genere e delle dinamiche affettive e sessuali della società postunitaria. Riforma che, occorre sottolinearlo, non implicava una messa in discussione della rigida dicotomia pubblico/privato che stava alla base della società borghese ottocentesca.

Al contrario, Mantegazza intendeva rafforzarla attraverso l'adozione di un diverso codice sentimentale che concepisse l'«amore» come suo elemento centrale.

Egli era infatti convinto che «l'amore» fosse lo «strumento primo del progresso». Se da un lato certamente questa affermazione stava a significare «la scelta dei migliori per trasmettere la vita», dall'altra il termine restava ambiguo e più di una volta Mantegazza vi farà riferimento come a una «forza gigantesca» in grado di educare gli uomini al meglio (Mantegazza [1877] 1930, 387). Il termine 'amore' era infatti inteso da Mantegazza con un'accezione molto ampia: nella sua indagine antropologica dei sentimenti umani analizzò il «principio degli affetti» non solo dal punto di vista fisiologico e anatomico ma anche da quello psicologico ed emozionale dandone una lettura sfaccettata che è stata considerata alle radici del moderno concetto di sessualità (Martín Moruno 2010).

Nei decenni precedenti alla pubblicazione de *L'anno 3000*, nella cosiddetta 'Trilogia dell'amore' (1873, [1877] 1930, 1886) e nella *Fisiologia della donna* (1893a) – certamente tra le sue opere più divulgative e di maggior successo – Mantegazza portò avanti una profonda critica della società borghese auspicandone un rinnovamento soprattutto nei suoi assetti matrimoniali. All'epoca infatti il matrimonio era al centro del progetto nazionalistico delle élite postunitarie che vedevano la riforma della sfera familiare e del privato come funzionale allo sviluppo della forza della nazione italiana (Tasca 2004; Reeder 2015, 273).

Anch'esse come Mantegazza erano convinte che la neonata società italiana dovesse adottare il nuovo paradigma affettivo diffusosi in Occidente a partire dalla fine del Diciottesimo secolo, il cosiddetto 'amore romantico' (Luhmann 1986; Giddens 1992; Coontz 2006). In contrapposizione al sistema dei matrimoni combinati che caratterizzarono l'*ancien régime*, l'amore romantico portava con sé alcune importanti innovazioni. Come base del proprio paradigma prevedeva infatti la libera elezione del coniuge, ovvero pari diritto per uomini e donne di scegliere liberamente il proprio partner. Ciò era dovuto al fatto che ragione sufficiente e necessaria alla stipula di un'unione matrimoniale dovesse essere un'intensa e reciproca attrazione erotico-affettiva. Per la prima volta nella cultura occidentale, dunque, all'interno dell'istituzione matrimoniale si aprì uno spazio in cui divenne possibile attribuire alla sessualità un significato autonomo (ovvero non procreativo) e positivo.

Ovviamente, si trattava di uno spazio 'emotivo' teorico che faticosamente iniziava ad aprirsi e che lentamente, e con fortune alterne, venne fatto proprio dalle coppie italiane. Le stesse vicende della vita privata di Mantegazza (nella fattispecie i continui tradimenti alla moglie, meticolosamente annotati nel suo *Giornale*, non senza un pesante corollario di sensi di colpa) ci mostrano lo scarto tra i tentativi di adesione a questo modello ideale e la prosaicità della realtà quotidiana.

Al di là dell'indubbia contraddittorietà che dimostra in questo frangente, ciò che ci interessa in questa sede è sottolineare il ruolo che Mantegazza ebbe nel mettere in circolazione - e a disposizione di un così vasto pubblico - questi principi. Infatti, l'importante operazione compiuta da Mantegazza - in particolare con la *Fisiologia dell'amore* (1873) - fu quella di prendere l'amore romantico e dargli (per la prima volta per lo meno in Italia) una legittimazione scientifica, sostenendo cioè che secondo la scienza quella che appare come «un'invenzione liberatoria» (Banti 2009, 237) fosse il paradigma affettivo su cui doveva basarsi la società dell'Italia unita in quanto garanzia di felicità per gli anni a venire.

## 5 Le conseguenze dell'amore

Sfogliando le pagine de *L'anno 3000* si scoprono quelli che secondo Mantegazza sarebbero stati gli esiti dell'applicazione dei principi dell'amore romantico nella società del futuro. Il matrimonio, rito civile che prevedeva il divorzio (Mantegazza 1897, 296), è basato sull'amore. Paolo e Maria sono infatti due «fidanzati che si tenevano per mano e si guardavano negli occhi» (1897, 7) i quali dopo aver passato cinque anni da «amanti» - lasso di tempo utile alla coppia romantica per conoscersi spiritualmente e carnalmente - hanno intrapreso il viaggio che avrebbe permesso loro di diventare «marito e moglie» (1897, 324) e trasmettere la vita alle generazioni future.

Tuttavia, l'amore romantico era per Mantegazza un paradigma affettivo che per essere messo in atto non poteva prescindere da un avanzamento della donna all'interno della società. Basandosi sul principio della «complementarietà» (Babini, Minuz, Tagliavini 1989, 135), Mantegazza vedeva uomo e donna eguali (almeno sul piano formale) all'interno del matrimonio (Mantegazza [1854] 1992, 234). Tuttavia a suo parere la società dell'epoca non riusciva a garantire tale equilibrio in quanto le donne erano viste come delle «bambole profumate e pettinate», che dovevano far finta di essere istruite senza sembrarlo troppo (Mantegazza 1893a, 301). Nulla insomma che potesse «bastare alla felicità intellettuale della donna e per cui essa [potesse] bastare a sé stessa economicamente e spiritualmente» (1893a, 302). Perciò nell'avvenire la donna «per avvicinarsi alla perfezione», per diventare un «uomo-femmina» (1873, 133; corsivo nell'originale) avrebbe dovuto «migliorarsi fisicamente, moralmente e intellettualmente» e diventare «forte», «sapiente» e «grande» ma soprattutto, «e prima di tutto» doveva «essere lei felice; perché è anch'essa come noi un uomo» (Mantegazza 1893a, 323).

Queste parole mostrano come, nonostante Mantegazza intendesse la sua riforma tutta all'interno dell'ambito del privato - ovvero avesse come scopo principale quello di far sì che la donna potesse esercita-

re nel migliore dei modi il suo ruolo di moglie e di madre - nella sua applicazione concreta essa finiva per avere dei risvolti ben più ampi, che andavano al di là dei confini domestici. Infatti per poter esercitare al meglio il loro diritto di libera scelta del coniuge, le donne dovevano ricevere una migliore educazione, in quanto «conoscere» significava «distinguere» e quindi saper «scegliere» (1893a). Anche se la questione dell'istruzione femminile non è ancora del tutto risolta, nel futuro immaginato da Mantegazza, i ragazzi e le ragazze seguono nelle Scuole di Alti Studi le lezioni di professori e professoressi (Mantegazza 1897, 138). Inoltre, una migliore educazione avrebbe permesso alle donne di ottenere il diritto di voto, anche quello politico: nel 3000 il Governo Planetario composto da «pensatori e pensatrici» è eletto a suffragio universale (1897, 120).

Infine, piena gestione dell'ambito del privato significava per Mantegazza che le donne dovessero avere una certa indipendenza nella gestione della sessualità matrimoniale. Oltre ad accordare a esse lo stesso diritto degli uomini di provare piacere sessuale (Mantegazza 1873, 174), Mantegazza auspicava per esse piena consapevolezza delle meccaniche della generazione e dei metodi contraccettivi. «Nella barca dell'amore» sosteneva «le donne avranno la bussola e il timone» e saranno «sapientemente maltusiane». Di qui anche il diritto di esercitare al meglio la funzione materna che per Mantegazza occorreva salvaguardare anche attraverso l'istituzione di una legge per la ricerca della paternità (Mantegazza 1893a, 324).

Questa panoramica mostra come le istanze sul futuro dell'umanità portate avanti da Mantegazza ne *L'anno 3000* andassero al di là delle questioni che appaiono in primo piano (assetti politici e tecnologici) e su cui si sono concentrati gli storici fino ad ora. Emerge inoltre come all'interno del pensiero di Mantegazza - e più in generale nel discorso scientifico positivista ottocentesco - accanto a istanze di indubbio conservatorismo, come la teorizzazione dell'inferiorità biologica delle donne (Babini, Minuz, Tagliavini 1989), fossero presenti anche discorsi più progressisti, soprattutto se considerati all'interno del contesto storico culturale dell'epoca (Beccalossi 2012, 141-6). In particolare, della produzione scientifica di Mantegazza, le dinamiche affettive e di genere interne alla coppia persero progressivamente la centralità che avevano avuto nei primi decenni della sua carriera e, negli ultimi anni della sua vita, il suo interesse si polarizzerà sempre più nella direzione dello studio della 'donna' in relazione alla società. In questo senso, il pensiero di Mantegazza si allineerà gradualmente col pensiero *mainstream* dell'epoca, caratterizzato da una diffusa misoginia, senza però (come abbiamo visto) arrivare agli eccessi di molti suoi colleghi - Lombroso *in primis* - (Lombroso, Ferrero, 1893) e senza rinnegare la sua adesione agli ideali dell'amore romantico.

In conclusione, agli occhi di Mantegazza gli italiani dell'anno 3000 non dovevano essere solamente 'fatti' dal punto di vista politico - nel-



la creazione di una polis - e 'ri-fatti' biologicamente (Quine 2013; Welch 2016). Come base del progresso tecnologico e scientifico era necessaria un'imprescindibile riforma delle strutture della società e delle relazioni di genere a essa sottese che implicavano l'applicazione del paradigma affettivo dell'amore romantico alla società del futuro e un conseguente avanzamento della condizione femminile che, seppur concepito all'interno dell'ambito del privato, avrebbe avuto importanti ripercussioni anche in quello pubblico. Le dinamiche di genere erano infatti intrinsecamente connesse allo sviluppo generale della nazione italiana, il «progresso» doveva andare di pari passo con la «morale». Solo attraverso un «equilibrio armonico di tutte le facoltà del pensiero e di tutte le energie del sentimento» l'umanità poteva infatti giungere alla «felicità» (Mantegazza 1897, 136).

## Bibliografia

- Babini, Valeria Paola et al. (1989). *La donna nelle scienze dell'uomo: immagini del femminile nella cultura scientifica italiana di fine secolo*. Milano: Angeli. DOI <https://doi.org/10.1163/182539177x01033>.
- Banti, Alberto Mario (2009). *L'età contemporanea. Dalle rivoluzioni settecentesche all'imperialismo*. Roma-Bari: Laterza.
- Beccalossi, Chiara (2012). *Female Sexual Inversion Same-Sex Desires in Italian and British Sexology, c. 1870-1920*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. DOI <https://doi.org/10.1080/1354571x.2014.871148>.
- Chiarelli, Cosimo; Pasini, Walter (a cura di) (2010). *Paolo Mantegazza e l'evoluzionismo in Italia*. Firenze: Firenze University Press. DOI [https://doi.org/10.26530/oapen\\_356363](https://doi.org/10.26530/oapen_356363).
- Cianfriglia, Federica (2006). *Paolo Mantegazza 'poligamo di molte scienze' (1831-1910): animazione e organizzazione culturale, divulgazione scientifica e attività politico-istituzionale nell'Italia postunitaria* [tesi di dottorato]. Roma: Università di Roma Tre.
- Clerici, Luca (2018). *Libri per tutti. L'Italia della divulgazione dall'Unità al nuovo secolo*. Roma-Bari: Laterza.
- Coontz, Stephanie (2006). *Marriage, a History. How Love Conquered Marriage*. New York: Pinguin Books. DOI <https://doi.org/10.5860/choice.44-2978>.
- De Boni, Claudio (2007). «Utopia e positivismo: il caso italiano di Paolo Mantegazza». *Morus - Utopia e rinascimento*, 4, 137-48.
- Ehrenferund, Erasmo (1926). «Bibliografia degli scritti di Paolo Mantegazza». *Archivio per l'antropologia e l'etnologia*, 56.
- Fumian, Carlo (2012). «Per una storia della tecnocrazia: utopie meccaniche e ingegneria sociale tra otto e novecento». *Rivista storica italiana*, 3, 908-59.
- Giddens, Anthony (1992). *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford: Stanford University Press.
- Govoni, Paola (2011). *Un pubblico per la scienza: la divulgazione scientifica nell'Italia in formazione*. Roma: Carocci.
- Landucci, Giovanni (1977). *Darwinismo a Firenze: tra scienza e ideologia: 1860-1900*. Firenze: Olschki.

- Landucci, Giovanni (1987). *L'occhio e la mente: scienze e filosofia nell'Italia del secondo Ottocento*. Firenze: L. S. Olschki.
- Lombroso, Cesare; Ferrero, Guglielmo (1893). *La donna delinquente, la prostituta e la donna normale*. Torino: Roux.
- Luhmann, Niklas (1986). *Love as Passion: The Codification of Intimacy*. Cambridge: Polity.
- Mantegazza, Paolo [1854] (1992). *Fisiologia del piacere*. Pordenone: Edizioni Studio Tesi.
- Mantegazza, Paolo (1868). *Un giorno a Madera*. Milano: Brigola.
- Mantegazza, Paolo (1871). «Del metodo dei nostri studj antropologici». *Quadri della natura umana. Feste ed ebbrezze*. Milano: Bernardoni, 7-34.
- Mantegazza, Paolo (1873). *Fisiologia dell'amore*. Milano: Brigola.
- Mantegazza, Paolo [1877] (1930). *Igiene dell'amore*. Firenze: Bemporad.
- Mantegazza, Paolo (1886). *Gli amori degli uomini*. Milano: Treves.
- Mantegazza, Paolo (1893a). *Fisiologia della donna*. Firenze: Bemporad.
- Mantegazza, Paolo (1893b). «Un viaggio di nozze nell'anno 3000». *L'illustrazione italiana*, 17 dicembre 1893, 390-1.
- Mantegazza, Paolo (1897). *L'anno 3000. Un sogno*. Milano: Treves.
- Mantegazza, Paolo (1909). *La Bibbia della Speranza*. Torino: Stern.
- Mantegazza, Paolo (1910). *Parvulae. Pagine sparse*. Milano: Treves.
- Mantovani, Clara (2004). *Rigenerare la società: l'eugenetica in Italia dalle origini ottocentesche agli anni trenta*. Soveria Mannelli: Rubbettino.
- Marchioni, Massimo (1985). «Scienza e invenzione narrativa: i romanzi di Paolo Mantegazza». *Ipotesi* 80, 14(2), 3-53.
- Martín Moruno, Dolores (2010). «Love in the Time of Darwinism: Paolo Mantegazza and the Emergence of Sexuality». *Medicina & Storia*, 19-20, 147-64.
- Papini, Giovanni (1948). «Il senatore erotico». *Passato remoto (1885-1914)*. Firenze: L'arco, 110-14.
- Pireddu, Nicoletta (2010). «Paolo Mantegazza, Fabulator of the Future». Mantegazza, Paolo, *The Year 3000: a Dream*. Lincoln; London: University of Nebraska Press, 1-53.
- Pogliano, Claudio; Cassata, Francesco (a cura di) (2011). *Scienze e cultura dell'Italia unita*. Vol. 26 di *Storia d'Italia. Annali*. Torino: Einaudi.
- Puccini, Sandra (2011). «A casa e fuori: antropologi, etnologi e viaggiatori». Pogliano, Cassata 2011, 547-73.
- Quine, Maria Sophia (2012). «Racial 'Sterility' and 'Hyperfecundity' in Fascist Italy. Biological Politics of Sex and Reproduction». *Fascism*, 1(2), 92-144. DOI <https://doi.org/10.1163/22116257-00201003>.
- Quine, Maria Sophia (2013). «Making Italians: Aryanism and Anthropology in Italy during the Risorgimento». Turda, Marius (ed.), *From Genesis to Eugenics and Beyond*. Taipei; Taiwan: National Taiwan University Press, 127-52. DOI <https://doi.org/10.14220/9783737000598.127>.
- Reeder, Linda (2015). «The Making of the Italian Husband in Nineteenth-Century Italy». Babini, Paola; Beccalossi, Chiara; Riall, Lucy (eds), *Italian Sexualities Uncovered, 1789-1914*. Basingstoke: Palgrave Macmillan, 272-90. DOI [https://doi.org/10.1057/9781137396990\\_14](https://doi.org/10.1057/9781137396990_14).
- Roda, Vittorio (1996). *I fantasmi della ragione. Fantastico e fantascienza nella letteratura italiana fra Otto e Novecento*. Napoli: Liguori.
- Ross, Charlotte (2015). *Eccentricity and Sameness Discourses on Lesbianism and Desire between Women in Italy, 1860s-1930s*. Oxford: Peter Lang. DOI <https://doi.org/10.1080/01614622.2015.1133053>.

- Ross, Charlotte (2017). «Pathologies and Eroticism: Paolo Mantegazza's Ambiguous Reflections on Female Same-Sex Sexuality». Benadusi, Lorenzo; Bernardini, Paolo L.; Bianco, Elisa (a cura di) *Homosexuality in Italian Literature, Society, and Culture, 1789-1919*. Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing. 45-63.
- Sigusch, Volkmar 2008. «The Birth of Sexual Medicine: Paolo Mantegazza as Pioneer of Sexual Medicine in the 19th Century». *The Journal of Sexual Medicine*, 5(1), 217-22. DOI <https://doi.org/10.1111/j.1743-6109.2007.00648.x>.
- Sorcinelli, Paolo (1993). *Eros: storie e fantasie degli italiani dall'ottocento a oggi*. Roma-Bari: Laterza.
- Sorcinelli, Paolo (1995). *Amori e trasgressioni: rapporti di coppia tra '800 e '900*. Bari: Edizioni Dedalo.
- Tasca, Luisa (2004). «Il 'senatore erotico'. Sesso e matrimonio nell'antropologia di Paolo Mantegazza». Wanrooij, Bruno P. (a cura di), *La mediazione matrimoniale in Italia e in Europa tra Otto e Novecento. Il terzo (in)comodo*. Roma: Ed. di storia e letteratura, 295-322.
- Wanrooij, Bruno P.F. (1990). *Storia del pudore: la questione sessuale in Italia, 1860-1940*. Venezia: Marsilio.
- Welch, Rhiannon Noel (2016). *Vital Subjects: Race and Biopolitics in Italy 1860-1920*. Liverpool: Liverpool University Press. DOI [https://doi.org/10.26530/oapen\\_608318](https://doi.org/10.26530/oapen_608318).

# «Io fanciullo crebbi in un tempio di ferro...». Appunti sul Proletkul't

Guido Carpi

Università degli Studi di Napoli «L'Orientale», Italia

**Abstract** The essay aims to describe the Proletkult movement: its ideological origins, the first organizational models, and its emerging role in the first steps of soviet culture. Particular attention will be paid to Proletkult's poetic works, an original heritage that was very influential at the time, but which is now almost completely forgotten. The essay will also attempt to thoroughly define the concept at the heart of Proletkult's activity: the utopia of a new humanity organized in a collectivist way.

**Keywords** Proletkult. Bogdanov. Proletarian writers. Russian revolution. Soviet culture.

**Sommario** 1 Fra continuità e frattura. – 2 L'apogeo. – 3 La normalizzazione. – 4 La poetica.



**Edizioni**  
Ca' Foscari

#### Peer review

Submitted	2019-04-02
Accepted	2019-05-19
Published	2019-11-27

#### Open access

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Carpi, Guido (2019). «Io fanciullo crebbi in un tempio di ferro...». Appunti sul Proletkul't, in "Progetti per l'umanità", suppl., *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, 53, 361-372.

**DOI** [10.30687/AnnOc/2499-1562/2019/01/027](https://doi.org/10.30687/AnnOc/2499-1562/2019/01/027)

361

## 1 Fra continuità e frattura

Non è andata bene, in sede critica, al movimento per la cultura proletaria (*proletarskaja kul'tura* - Proletkul't) sviluppatosi nei due-tre anni successivi all'Ottobre. Dopo gli attacchi di Lenin, durante il periodo sovietico se ne poteva parlare solo in termini denigratori, mentre nel contesto degli studi storico-letterari articolatisi dopo il 1991, il movimento proletkultista appare troppo 'sovietico', di un sovietismo talmente rozzo e primordiale da non poter essere neppure sfiorato da studiosi ormai adusi a mettere al vertice di ogni scala estetica e assiologica il modernismo prerivoluzionario, col suo ostentato disimpegno dell'arte da ogni sfera anche solo tangenzialmente 'politica'.

E dire che delle correnti moderniste d'inizio Novecento, il proletkultismo è una filiazione diretta: la concezione del mondo che ne costituisce l'ossatura - l'empiriomonismo di Bogdanov, la «costruzione di Dio» di Gor'kij e Lunačarskij - nasce e si sviluppa nella tempeste di revisione del marxismo e di presagio catastrofico che domina il primo decennio del secolo; l'intero arsenale poetico proletkultista - linguaggio, tropi, procedimenti, costruzione delle immagini - è mutuato dal simbolismo anni Zero e - in misura minore - dal futurismo anni Dieci. E soprattutto, la tendenza dei poeti proletkultisti a fondere autore, eroe e lettore/spettatore - o comunque a trattarli in maniera indifferenziata - deriva dal generale principio modernista dell'*identità fra soggetto e oggetto*.

Nondimeno, dell'estetica modernista la pratica poetica del Proletkul't rappresenta una mutazione, che viene ibridata con un immaginario a essa estraneo e inserita in un sistema di pratiche culturali del tutto inedite. Non mi riferisco qui al supposto ruolo 'ancillare' imposto dai bolscevichi all'arte nei confronti della politica: il Proletkul't degli anni 1918-20 non 'esegue' - come spesso si dice - una politica culturale dettata dal Partito, ma contribuisce in modo determinante a *definire* tale politica culturale, e con ciò a plasmare l'immaginario e lo 'stile' di un sistema ancora informe.<sup>1</sup> Nel manifesto approvato alla seconda conferenza del Proletkul't di Pietrogrado (giugno 1918), si affermava addirittura che era stata la «cultura proletaria a creare il potere dei soviet» (Galuškin 2005, 208<sup>2</sup>).<sup>3</sup> in una parola, la

**1** Nel nominare Lunačarskij a Commissario del popolo alla cultura, Lenin ammette: «non posso dire di avere un qualche elaborato sistema di idee riguardo ai primi passi della rivoluzione nel campo della cultura. È chiaro che ci saranno molte cose da sovvertire, ridisegnare, indirizzare su binari nuovi» (Lunačarskij 1968, 175).

**2** Se non diversamente indicato, le traduzioni sono a cura dell'Autore dell'articolo.

**3** La prima conferenza cittadina delle 'organizzazioni culturali-educative proletarie' si era svolta dal 16 al 19 ottobre 1917, ossia *prima* della presa del potere da parte dei bolscevichi (Karpov 2009, 83).

‘cultura proletaria’ si autolegittima inizialmente come *concausa* del potere sovietico, non come suo effetto.

Del tutto nuova è infine la struttura del Proletkul't: non più cenacolo letterario, corrente, scuola o gruppo cementato da una qualche infrastruttura editoriale (rivista, casa editrice, ecc.), ma per la prima volta organizzazione letteraria costruita e articolata sul modello della forma del partito politico di massa, con congressi, sezioni, risoluzioni e delegati. Partito politico – quello comunista (ex bolscevico), che nel 1918-19 è ancora in fase di aggregazione nebulosa, così come inizialmente anche il Proletkul't mantiene un sorprendente pluralismo, con vistose discrepanze fra i documenti teorici e programmatici e le concrete realizzazioni poetiche e/o performative originate da una poderosa spinta magmatica ‘dal basso’. Tale pluralismo rispecchia il carattere eterogeneo delle fonti di cui il Proletkul't si nutre: in primo luogo il già citato empiriomonismo dello scienziato e filosofo Aleksandr Bogdanov, secondo cui la conoscenza non è ‘riflesso’ di un oggetto nella percezione di un soggetto (distinzione, quella fra soggetto e oggetto, che Bogdanov considera dualistica e metafisica, come quella fra ‘materia’ e ‘spirito’), ma è un prodotto dell'organizzazione sociale del lavoro, e varia col diversificarsi e complicarsi di tale organizzazione. Se ne deduce che la realtà fisica è uno strumento sociale peculiare, è «*esperienza socialmente organizzata*», e che

la verità è una forma ideologica, la forma organizzatrice dell'esperienza umana. (Bogdanov 1904, 36; corsivo nell'originale)

Il proletariato, dunque, non può limitarsi a prendere il potere e a modificare i rapporti economici, ma deve anche plasmare la realtà, filtrandola attraverso un nuovo *immaginario* (cf. Scherrer 1979; Strada et al. 1994; Carpi 2015, 106-7, 119-23; 2016, 43 e ss.).<sup>4</sup>

Negli anni prerivoluzionari, peraltro, i primi tentativi di definire una cultura ‘proletaria’ si erano verificati in modo affatto spontaneo, in rapporto solo tangenziale con l'attività teorica di Bogdanov e compagni. Molti dei poeti portabandiera del movimento avevano esordito nei primi anni Dieci sulle colonne del giornale mensevico *Luč* (Il raggio) e di quello bolscevico *Pravda* (La verità), la cui sezione letteraria aveva patrocinato la nascita di un ‘circolo di scrittori operai’ presso la redazione. Il primo *Sbornik proletarskich pisatelej* (*Raccolta di scrittori proletari*, 1914) uscì con un'introduzione di Gor'kij, ma conviene sottolineare come per il Gor'kij prerivoluzionario il concet-

<sup>4</sup> Il lettore italiano può accostarsi alle teorie bogdanoviane in un contesto di *fiction* grazie al romanzo di Wu Ming *Proletkult* (2018), dove le polemiche intorno all'empiriomonismo sono ricostruite e contestualizzate in modo assai preciso grazie alla consulenza di Daniela Steila, co-curatrice della monumentale corrispondenza fra Gor'kij e Bogdanov (Scherrer, Steila 2017).

to di 'scrittore proletario' fosse ancora assai generico e applicabile a qualsiasi scrittore di estrazione popolare. Ne è un esempio la scelta di 'scrittori proletari' pubblicati sulla rivista *Letopis'* (*Cronaca*), patrocinata dallo stesso Gor'kij nel periodo bellico: fra essi, accanto ad 'autentici' operai di fabbrica, troviamo autori di origine artigiana e vecchio-credente, figli di minatori o di famiglia contadina, come Ivan Filipčenko. È proprio Filipčenko, peraltro, a pubblicare su *Letopis'* quel *Prazdnik solnca* (*Festa del sole*, 1916) che del proletkultismo più visionario e cosmico è l'ideale prototipo prerivoluzionario, fra Verhaeren, Majakovskij e Walt Whitman; ma non è un caso che l'immaginario industriale sia relegato nell'incipit cupo e claustrofobico:

È rame altero e non stridor di aquile,  
È imprecare del bronzo, non rintocco di allarme,  
A fiotti,  
Non è rombo di campane dalle torri,  
È metallo che geme avvinto nel buio notturno.  
(Ežov, Šamurin 1925, 485)

Col progressivo avanzare dell'alba, il disorde agitarsi delle forze elementari si ricompona in gioiosa armonia, finché metalli e macchinari lasciano il posto a un quadro di bucolica letizia, certo ben più debitore alle leggende popolari che all'empirionismo di Bogdanov, in cui «le masse [...] si disperdono per i campi e per i prati». Sarà il quotidiano *Novaja žizn'* (*Vita nuova*), la successiva impresa editoriale di Gor'kij ormai in pieno anno rivoluzionario, a elaborare una concezione più ristretta di 'cultura proletaria' fatta per operai da altri operai, capaci di passare dal bancone di officina alla penna di poeta e viceversa (cf. Carpi 2017, 121-3).

## 2 L'apogeo

Il 15-20 settembre 1918, a Mosca si tiene la prima conferenza panrusa del Proletkul't, con 330 delegati e 234 ospiti (Galuškin 2005, 257-60; Karpov 2009, 89); la risoluzione *Proletariat i iskusstvo* (Il proletariato e l'arte) recepisce in pieno le impostazioni bogdanoviane:

1) Per mezzo di immagini viventi, l'arte organizza l'esperienza sociale non solo nella sfera della conoscenza, ma anche nella sfera dei sentimenti e delle aspirazioni. Di conseguenza, essa è l'arma più potente per organizzare le forze collettive, ossia, in una società di classe, le forze di classe; 2) Al proletariato, per organizzare le proprie forze nel lavoro sociale, è necessaria la propria arte di classe. Lo spirito di quest'arte è il collettivismo lavorativo. (cit. in Galuškin 2005, 259; prima ed. in Lebedev-Poljanskij 1918)

In novembre esce il primo numero di *Gorn* (La forgia), mensile del Proletkul't moscovita, dedicato a «riflettere nella vita i compiti teoricamente concepiti» dagli altri organi del movimento. Il carattere proletario della rivista è peraltro insidiato dalla massiccia presenza di 'specialisti borghesi' dello Studio letterario del Proletkul't moscovita, primo fra tutti Andrej Belyj, che era a tal punto 'entrato nella parte' da consigliare o sconsigliare - durante le riunioni del direttivo - la pubblicazione di questo o quel poeta a prescindere dal talento, ma solo in base alla presenza o meno dell'elemento proletario nei suoi versi (cf. Levčenko 2010, 65). Assai composito e per niente proletario era anche il direttivo del Proletkul't pietrogradese, composto dall'intellettuale anarchico Ivan Knižnik-Vetrov, Praskov'ja Kudelli, scrittrice e insegnante (nonché importante dirigente bolscevica), Emel'jan Ignat'ev, poeta e popolare autore di manuali di matematica e scienze, e Aleksandr Mgebrov, teatrante ed ex ufficiale di artiglieria che nei decenni successivi avrà una certa notorietà (sarà l'arcivescovo Pimen nella saga di Sergej Ejzenštejn su Ivan il Terribile).

Nonostante il carattere assai eterogeneo dei suoi attivisti (o forse proprio grazie a esso (cf. Gorzka 1980, 33-56; Mally 1990, 122-59), il Proletkul't supplisce - nel campo dell'organizzazione culturale - a istituzioni di stato ancora in fase embrionale, e svolge un fondamentale 'ruolo cuscinetto' nella conversione di massa dalla cultura borghese alle nuove forme e simbologie della cultura sovietica, per il momento anch'esse in fase di formazione. Anche il fruitore di tale diffusione (e, potenzialmente, il suo futuro artefice) è ben diverso dal tradizionale 'ceto colto':

Presso il nostro focolare si riuniva di tutto [ricorderà poi Mgebrov]: ragazzini, ragazzine, giovani dalle barricate, barbuti dai villaggi, in pellicciotto e zoccoli di betulla, poeti ignoti a tutti, che fino ad allora avevano grattato ghirigori di versi nei sottoscala o nei sottotetti di palazzi in mattoni, o standosene al macchinario industriale oppure spingendo l'aratro. (Mgebrov 1932, 314-15)

Appare così assai ingeneroso il sarcastico giudizio retrospettivo formulato da Evgenij Zamjatin nel 1923:

Malgrado siano stati creati speciali incubatori, non si è riusciti a covare alcuna letteratura proletaria. (1988, 421)

Il Proletkul't non solo offre alla classe operaia una struttura di formazione e autolegittimazione culturale, ma aggrega attorno a essa elementi declassati e marginali che - nella struttura sociale 'borghese' - sarebbero rimasti per sempre tagliati fuori dalla vita culturale, e offre loro innanzitutto un primo innesto di cultura 'tradizionale': i te-



atri proletari mettono in scena Gogol' nelle fabbriche e al fronte della guerra civile, la rivista pietrogradese *Grjaduščee* (L'avvenire) pubblica materiali su Ibsen, Čechov e Dostoevskij, a decine di migliaia di persone si impartiscono lezioni di pittura, scultura, pianoforte e, ovviamente, di versificazione.

Quanto ai poeti 'tradizionali' impegnati nella didattica presso il Proletkul't, essi vi vedono un importante contributo all'arricchimento del proprio linguaggio poetico. Aleksandr Blok, ad esempio, mantiene un atteggiamento scettico verso il Proletkul't come istituzione, ma i poeti proletari lo interessano come «uomini nuovi, di una razza nuova, di un mondo nuovo» (Orlov 1980, 2: 396); il poeta, peraltro, non gode di grande seguito fra gli artefici della cultura proletaria: il 'serapionide' Vsevolod Ivanov ricorderà poi una lezione sui romantici francesi che Blok gli lesse al Proletkul't in qualità di unico ascoltatore. Tutt'altro nerbo mostra al riguardo Andrej Belyj:

Da ottobre il lavoro al Proletkul't mi prende tutto il tempo. [Leggiamo nel diario del 1918:] consultazioni, riunioni, preparazione alle lezioni, discussioni con gli studenti, lezioni domenicali con frequenza obbligatoria, così com'è obbligatoria l'analisi formale di tutto il materiale letto in classe. (cit. in Ivanova 2010, 68)

In realtà, alle migliaia e migliaia di attivisti del Proletkul't importa poco le teorie bogdanoviane sulla «cultura proletaria» o le fumeserie simboliste. Il'ja Sadof'ev, autore già nel settembre 1918 della raccolta *Dinamo-stichi* (*Dinamo-versi*; ben 60.000 copie!), rievcherà con esemplare pragmatismo:

Per essere non un garzone, ma un operaio qualificato è necessario imparare. È necessario conoscere la natura organica e la resistenza del metallo che stai lavorando, così come bisogna imparare a dirigere la macchina trasformatrice, la fresa... E non va dimenticato che la parola è un materiale più complesso, e dunque ci vuole un apprendistato bello duro. (cit. in Levčenko 2010, 498)

A motivare i proletkultisti era una rabbiosa fame di riscatto, la risolutezza a cogliere l'occasione per poter 'fare da sé', esprimersi, conquistarsi una vita propria, degna - con le armi, certo, ma anche con la creatività artistica. Acquisite discrete capacità espressive alla scuola dei poeti 'borghesi' nel corso dei seminari del Proletkul't, i più dotati danno vita nei primi anni Venti a un'intensissima produzione poetica, certo ingenua e retorica, ma assai preziosa per inculcare i nuovi simboli e miti sovietici (anticapitalismo, egualitarismo prometeico, spirito collettivistico e multietnico, riscatto femminile, ateismo, culto per la macchina) nell'immaginario di masse arretrate che trovano incomprensibile, ad esempio, la poesia di Majakovskij.

Il quale Majakovskij, dal canto suo, nel poema incompiuto *Pjatyj Internacional'* (*Quinta Internazionale*, 1922), ironizzerà sull'ossessione collettivistica di un Proletkul't ormai indebolito e marginalizzato:

I *proletkul'ty* non parlano  
né dell'*io*  
né della personalità [*ličnost'*].  
L'*io*  
per il proletkultista  
equivale a un'indecenza [*nepriličnost'*].  
(Majakovskij 1972, 193-4; trad. di Ignazio Ambrogio)

### 3 La normalizzazione

Nel 1919 il fenomeno inizia ad assumere proporzioni imponenti, e il governo sovietico decide di porre limiti allo spontaneismo proletkultista. In maggio, lo stesso Proletkul't approva a maggioranza la propria trasformazione in un organo del Narkompros, accompagnato da un intervento di Lenin (al primo congresso dei lavoratori dell'istruzione extrascolastica, 6 maggio) che suona come una pietra tombale su dieci anni di polemiche con Bogdanov: Lenin stigmatizza infatti la perdurante egemonia nel Proletkul't

di intellettuali d'origine borghese, i quali assai spesso hanno considerato i nuovi istituti d'insegnamento per gli operai e i contadini come il terreno più favorevole per le loro fantasticherie personali nel campo della filosofia e della cultura, dove a ogni piè sospinto le più banali bizzarrie sono state gabellate per novità e roba stravagante e assurda è stata servita come pura arte proletaria e cultura proletaria. (Lenin 1954-70, 29: 306)

Le cose sembrano però andare per le lunghe, ed è solo un anno e mezzo dopo, nel dicembre 1920, che una risoluzione del Partito tronca gli indugi: a causa dell'indipendenza del Proletkul't dagli organi del potere sovietico, nell'organizzazione

si sono riversati elementi a noi socialmente estranei, elementi piccolo-borghesi che a volte si accaparrano di fatto la direzione dei proletkul't [...]. Sotto forma di 'cultura proletaria' si sono rifilate agli operai concezioni filosofiche borghesi [quelle bogdanoviane]. Nell'ambito artistico si sono inoculati agli operai gusti assurdi e degenerati (il futurismo). (Galuškin 2005, 671)

Di conseguenza, l'attività del Proletkul't

dev'essere uno degli elementi del lavoro del Narkompros come organo che realizza la dittatura del proletariato nel campo della cultura. (Galuškin 2005, 672)

La veloce perdita di autonomia del Proletkul't non è da imputare solo alla volontà egemonica delle istituzioni culturali di Stato, ma anche a tensioni interne al movimento. Da una parte, fin dall'inizio nel Proletkul't si mescolano - e a volte si scontrano - le visioni utopiche di parte dell'*intelligencija* prerivoluzionaria (i bogdanoviani, i simbolisti impegnati nei seminari) e l'aspirazione 'autarchica' di larghi settori del proletariato, decisi a elaborare una propria espressività artistica senza l'ingombrante ausilio degli intellettuali. In secondo luogo, la vertiginosa crescita numerica dell'organizzazione avviene in buona misura grazie alla progressiva simbiosi fra questa e l'Armata rossa: gli scrittori proletari sono attivi come reporter su tutti i fronti della guerra civile, e in ogni unità combattente i collettivi del Proletkul't danno vita a conferenze, spettacoli, installazioni e feste di ogni genere, che contribuiscono a formare una nuova identità e una nuova simbologia militare, profondamente diversa da quella tradizionale.

Ciò però muta la composizione dello stesso Proletkul't, che non è più esclusivamente operaia ma comprende un magma di gioventù militarizzata e di attivisti comunisti dalle origini sociali più diverse, forgiatisi nel corso della guerra civile. Da movimento spontaneo che si pone come origine della trasformazione(organizzazione rivoluzionaria della società, il Proletkul't si trasforma dunque velocemente in un'organizzazione che trae legittimazione dal potere politico costituito e che è strutturata secondo il modello del partito ormai burocratizzato e segmentato in clientele fortemente gerarchizzate; esso diviene così il prototipo - in forma ancora semi-consapevole e ibridata - del tipico veicolo di politica culturale negli anni Venti: l'"associazione letteraria" che concepisce il dibattito culturale come lotta per il potere e aspira - col nulla osta implicito o esplicito del Partito - a condizionare lo sviluppo della cultura sovietica nel suo insieme.

#### 4 La poetica

Pur affine alla divina 'parola' simbolista che unisce cielo e terra, la 'parola' proletkultista deriva il proprio potere distruttore\creatore da ben altre istanze:

Tutti i giorni stare in fabbrica, stare in fabbrica è un godimento,  
Comprendere la lingua Ferrea, ascoltare i Misteri della Rivelazione.  
Dalla fresa e dal telaio la Forza Selvaggia impara la distruzione,  
e di ciò che è nuovo e limpido - l'incessante creazione.  
(Sadof'ev, cit. in Levčenko 2007, 81)

Non a caso, Vladimir Kirillov intitolerà la sua raccolta consuntiva *Železnyi messija* (Ferreo messia, 1921). Il mistico legame fra proletario e macchina trasforma la fabbrica in un tempio, con accenti milenaristici che ricordano le fiabe di magia, la Bella addormentata e il Blok più esoterico dei «Versi per la Donna gentile»:

Giorno di primavera, quale portentoso  
cavaliere è sceso sulla terra,  
la fabbrica di granito e di ferro  
è fiorita di perlaceo arcobaleno.

Dove, principessa sconsolata,  
l'anima languiva nella torre,  
Tu in un tempio di sorrisi e melodie  
d'un tratto hai trasformato la mia prigionie.

Lastre d'acciaio, come icone  
sfavillano in fuochi dorati,  
e suon di voci e di campane  
nelle pulegge e nelle cinghie motrici!  
(Gerasimov, cit. in Levčenko 2007, 202)

A tale misticismo macchinistico si accompagnano sovente tratti scorpertamente erotici, proiettati su uno scenario cosmico (cf. Carpi 2016, 46): in *Ja otrok, ros v železnom chrame...* (Io fanciullo, crebbi in un tempio di ferro...; cf. Blok 1902: *Io fanciullo, accendo le candele...*) sempre Gerasimov celebra l'apparizione nella «fucina» di un «volto invisibile | nel fulgore di capelli di fuoco». Si tratta di un'evidente reminiscenza del puškiniano Serafino con sei ali e della Divina Sapienza celebrata dal filosofo e poeta tardo-ottocentesco Vladimir Solov'ev. Prosegue infatti Gerasimov:

In vesti di vampa e di fumo,  
 Frusciando di sete di silicio,  
 Di fuoco e di fede incendiata,  
 fulgore di spada e vessillo,

Con pungiglione di fulmine  
 Trafisse la quiete  
 E il cuore prese inesorabile  
 con mano che incenerisce.  
 (Ežov, Šamurin 1925, 426)

Eppure, con l'inizio della Nuova politica economica (NEP) si affievolisce la tensione palinogenetica, la vita culturale si diversifica e si articola, risorge un circuito editoriale privato o semi-privato, e la poesia proletkultista *d'antan* viene marginalizzata anche nell'ambiente proletario. I giovani operai specializzati che nel 1922-23 cominciano a uscire dai nuovi istituti formativi sovietici (*rabfak*, ecc.) non hanno vissuto in prima persona lo sfruttamento capitalista, né condividono il settarismo operaio dei proletkultisti più anziani; il loro immaginario è plasmato dalle mille forme di socializzazione del Komsomol (Organizzazione della gioventù comunista) e dalla mitologia della guerra civile appena terminata: i loro poeti sono Aleksandr Bezymenskij sul versante komsomoliano e Eduard Bagrickij su quello romantico-militare. Quanto ai proletkultisti della prima ora, alcuni di loro confluiscono nel gruppo *Kuznica* (*La fucina*) o nella RAPP, organizzazione ormai del tutto sussidiaria al Partito. Negli anni il loro ruolo si fa sempre più marginale: la formazione frettolosa (in un contesto di grande tecnica versificatoria com'era quello della poesia russa del periodo) e la scarsissima cultura di base non dà loro la possibilità di reggere la concorrenza nell'assai affollato panorama poetico degli anni Venti. Il loro spontaneismo operaio delle origini, peraltro, negli anni Trenta verrà retrospettivamente associato al trockismo; soltanto Sadof'ev saprà riciclarsi come poeta 'ufficiale' staliniano: molti degli altri (fra cui Filipčenko, Gerasimov e Kirillov) periranno nel Gulag.

## Bibliografia

- Bogdanov, Aleksandr Aleksandrovič (1904). *Ėmpiriomonizm. Stat'i po filosofii* (Empiriomonismo. Articoli di filosofia), vol. 1. Moskva: Obščestvo po rasprostraneniju poleznych knig.
- Carpi, Guido (2015). «Storia del marxismo russo e sovietico fino a Stalin». Petrucci, Stefano (a cura di), *Storia del marxismo*, vol. 1. Roma: Carocci, 101-45.
- Carpi, Guido (2016). *Storia della letteratura russa. Dalla rivoluzione d'Ottobre a oggi*. Roma: Carocci.
- Carpi, Guido (2017). *Russia 1917: L'anno rivoluzionario*. Roma: Carocci.
- Ežov, Evgenij Ivanovič; Šamurin, Ivan Stepanovič (pod red.) (1925). *Russkaja poezija XX veka* (La poesia russa del XX secolo). Moskva: Novaja Moskva.
- Galuškin, Aleksandr Jur'evič (pod red.) (2005). *Literaturnaja žizn' Rossii 1920-ch godov. Sobytiya. Otzyvy sovremennikov. Bibliografija* (La vita letteraria della Russia negli anni 1920. Eventi. Testimonianze dei contemporanei. Bibliografia). T. 1. Č. 1. Moskva i Petrograd. 1917-1920 gg (Mosca e Pietrogrado 1917-1920). Moskva: IMLI.
- Gorzka, Gabriele (1980). *A. Bogdanov und der russische Proletkult: Theorie und Praxis einer sozialistischen Kulturrevolution*. Frankfurt am Main: Campus.
- Karpov, Aleksandr Vladimirovič (2009). *Russkij Proletkul't. Ideologija, estetika, praktika* (Il Proletkult russo. Ideologia, estetica, pratica). Sankt-Peterburg: SPbGUP.
- Lebedev-Poljanskij, Pavel Ivanovič (pod red.) (1918). *Protokoly pervoj vserossijskoj konferencii proletarskich kul'turno-prosvetitel'skich organizacij. 15-20 sentjabrja 1918 g* (Protocolli della prima conferenza panrusse delle organizzazioni proletarie culturali-educative. 15-20 settembre 1918). Moskva: Proletarskaja kul'tura.
- Lenin, Vladimir Il'ič (1954-70). *Opere*. Roma: Editori Riuniti.
- Levčenko, Marija Aleksandrovna (2010). «Industrial'naja svirel': Poèzija Proletkul'ta 1917-1921 gg» ('Il flauto industriale': la poesia del Proletkul't 1917-1921). *Poèzija Proletkul'ta: Antologija* (La poesia del Proletkul't. Antologia). Sankt-Peterburg: Moe Izdanie, 7-139.
- Lunačarskij, Anatolij Vasil'evič (1968). *Vospominanija i vpečatlenija* (Ricordi e impressioni). Moskva: Sovetskaja Rossija.
- Majakovskij, Vladimir (1972). «Poemi». *Opere*, vol. 5. Roma: Editori riuniti.
- Mally, Lynn (1990). *Culture of the Future: The Proletkult Movement in Revolutionary Russia*. Berkeley: University of California Press.
- Mgebrov, Aleksandr Avel'evič (1932). *Žizn' v teatre* (Una vita nel teatro). 2. Moskva; Leningrad: Academia.
- Orlov, Vladimir Nikolaevič (pod red.) (1980). *Aleksandr Blok v vospominanijach sovremennikov* (Aleksandr Blok nei ricordi dei contemporanei). Moskva: Chudožestvennaja Literatura.
- Scherrer, Jutta (1979). «Bogdanov e Lenin: il bolscevismo al bivio». Hobsbawm, Eric J. et al. (a cura di), *Storia del marxismo. Il marxismo nell'Età della Seconda Internazionale*, vol. 2. Torino: Einaudi, 496-548.
- Scherrer, Jutta; Steila, Daniela (a cura di) (2017). *Gor'kij-Bogdanov e la scuola di Capri: Una corrispondenza inedita (1908-1911)*. Roma: Carocci.
- Strada, Vittorio et al. (1994). *L'altra rivoluzione. Gor'kij, Lunačarskij, Bogdanov. La "scuola di Capri" e la "costruzione di Dio"*. Capri: La Conchiglia.



# I periodici per l'infanzia degli anni Venti e la creazione del futuro cittadino sovietico

Maria Emeljanova  
Università Ca' Foscari Venezia, Italia

**Abstract** In the interwar period, the Soviet Union experienced an unprecedented attention towards children's literature. The October revolution was a driving force for all the arts and particularly for the editorial production aimed at forging the 'new man', embodied in the present moment by the younger generation. The CPSU increased its investment in all forms of publications – books, magazines, posters – and proposed them for mass production with the scope of educational engineering. Through an analysis of the literary and visual contents of the 1920's issues of the magazine *Murzilka*, this paper aims at defining the characteristics of the new man as they appeared on the pages of one of the most popular magazines for children in Soviet Russia.

**Keywords** Utopia. Revolution. Children's literature. Magazines. Soviet Russia.



**Edizioni**  
Ca Foscari

## Peer review

Submitted	2019-03-07
Accepted	2019-04-29
Published	2019-11-27

## Open access

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Emeljanova, Maria (2019). "I periodici per l'infanzia degli anni Venti e la creazione del futuro cittadino sovietico", in "Progetti per l'umanità", suppl., *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, 53, 373-382.

**DOI** 10.30687/AnnOc/2499-1562/2019/01/028

373



Nei primi anni Venti, con la fine della Guerra Civile e l'introduzione della NEP, in Russia si aprì un decennio di fioritura per la letteratura infantile. Numerosi furono i fattori che portarono al diffuso incremento dell'interesse per la figura del bambino, sia da parte dei membri più altolocati del PCUS, sia tra le fila eterogenee di artisti e scrittori dell'epoca. A fare da sfondo generale a tale fermento vi fu l'utopico entusiasmo per la costruzione di una nuova Russia, il sogno di edificare nel proprio Paese un paradiso sociale. Tale sogno, caratterizzato da una tanto forte quanto astratta proiezione nel futuro, necessitava di essere concretizzato e abitato da un uomo completamente nuovo: gli adulti, che costituivano materiale umano viziato, cedettero il passo ai bambini. Del resto, è piuttosto naturale che il bambino venisse percepito come un'incontaminata *tabula rasa*: l'assenza di contatto diretto con il mondo prerivoluzionario era vista come un privilegio e un vantaggio.

Consapevole delle proprietà pedagogiche dell'arte e della letteratura, il governo mise in atto una sempre più serrata attività di controllo sulla produzione editoriale e letteraria del tempo. La variegata scena letteraria dedicata all'infanzia, concentrata a partire dal 1924 intorno all'apposita sezione del GosIzdat,<sup>1</sup> offriva numerose riviste per bambini e adolescenti.

L'intento di questo articolo è analizzare i contenuti di *Murzilka*, uno dei periodici più popolari apparsi a cavallo tra gli anni Venti e Trenta, al fine di individuare delle tematiche ricorrenti nel periodo preso in esame e delineare il ritratto del 'bambino nuovo', così come emergeva dipinto dalle pagine della rivista.

In questo periodo la figura del bambino era simbolo del futuro della Russia.<sup>2</sup> Similmente agli instancabili costruttori dell'utopico *Kotlovan* di Andrej Platonov, che vedevano nell'orfana Nastja una giustificazione tangibile delle loro fatiche insensate, i cittadini sovietici adulti, ai quali il nuovo regime negò bruscamente la religione e, con essa, la rassicurante fede nell'immortalità dell'anima, sognavano un paradiso terrestre alla cui creazione lavoravano per il bene dei propri figli.<sup>3</sup> A tale proposito, nel 1920 lo stesso Lenin dichiarò in un discorso tenuto al III congresso del *Komsomol* che:

Тому поколению, представителям которого около 50 лет, нельзя рассчитывать, что оно увидит коммунистическое общество. До

**1** Nel 1924 venne creata la Sezione per l'Infanzia (*Detskij Otdel*) del Gosizdat, al cui vertice vi fu Samuil Maršak (anche se, formalmente, come riporta Lidija Čukovskaja, Maršak era solo consulente) (Čukovskaja 1960, 209) e l'illustratore Vladimir Lebedev.

**2** Cf. Balina (2009, 10) per la quale «the utopianism of the early Soviet years directly influenced the association of children with the promise of the better future».

**3** Cf. O'Dell 1978, 59: «The Soviet man does not labour for the sake of divine recognition but to bring about a better life for his children».

тех пор это поколение перемрет. А то поколение, которому сейчас 15 лет, оно и увидит коммунистическое общество, и само будет строить это общество. (Lenin 1981, 317)

Quella generazione, i cui rappresentanti hanno intorno ai cinquant'anni, non può contare di vedere la società comunista. Questa generazione morirà prima. Ma la generazione che ora ha quindici anni, essa vedrà la società comunista, e costruirà essa stessa questa società. (trad. dell'Autrice)

Sul versante artistico-letterario, per alcuni scrittori e poeti occuparsi di letteratura per l'infanzia significava individuare una via di fuga dalla censura e un modo per guadagnarsi da vivere. Allo stesso tempo, per i numerosi poeti e artisti che sostenevano la rivoluzione con sincerità, questo ambito costituiva anche un'opportunità creativa stimolante: per loro, come per il Partito, il bambino era l'emblema della futura Russia. L'interesse degli artisti d'avanguardia per la letteratura infantile si trova in linea con le teorie artistiche germogliate in quel periodo. È indubbiamente vero, come sostiene Evgenij Steiner, che:

the interest in childhood amongst avant-garde artists and authors was all-embracing [...]. The child was an image of the bright, mechanized future. (Steiner 2015, 191)

Tuttavia, anche nell'ambito della letteratura per l'infanzia, arditi esperimenti costruttivisti come quelli di Èl' Lisickij,<sup>4</sup> vennero rapidamente guardati con sospetto e giudicati - non senza motivo - troppo elitari per il gusto popolare. Tutt'altro che elitari erano invece i contenuti delle riviste per bambini e adolescenti, che a partire dai primi anni Venti, anticipate nel 1919 dall'effimera pubblicazione *Severnoe Sijanie* di Maksim Gor'kij,<sup>5</sup> popolavano l'editoria sovietica. *Vorobej e Novyj Robinzon* (1923-25), *Baraban* (1922-26), *Murzilka* (1924-), *Pioner* (1924-), *Smena* (1924-), *Èž* (1928-35) e *Čiž* (1930-41) sono alcuni dei titoli più interessanti e importanti pubblicati tra Mosca e Pietrogrado/Leningrado. Queste riviste, grazie alla pubblicazione periodica e alla loro diffusione su larga scala si presentavano infatti come un ottimo strumento di propaganda, dal momento che non solo erano in grado di instaurare una relazione stretta e duratura con i propri lettori, offrendo loro la sicurezza di ritrovare ogni mese le rubriche preferite, ma anche diversi spazi interattivi, a cui i bambini potevano indirizzare lettere, storie e disegni.

<sup>4</sup> Per esempio, *Suprematičeskij Skaz pro Dva Kvadrata*, pubblicato a Berlino nel 1922.

<sup>5</sup> Nonostante il discreto successo, la rivista cessò le pubblicazioni già nel 1920 a causa della Guerra Civile.

In particolare, la rivista *Murzilka* era indirizzata a un pubblico giovane di *oktjabrjata*, ovvero bambini di età dai sette ai nove anni (Hellman 2016, 233). Se riviste come *Ciž* e *Ež* vantavano la collaborazione di poeti come Charms e Vvedenskij e proponevano contenuti di natura giocosa, ma anche audace e sperimentale, *Murzilka* era una rivista meno sofisticata, più popolare e politicizzata che, infine, si rivelerà più longeva. Nel periodo preso in esame, la rivista *Ež* aveva una tiratura di 40.000 copie (Kapustina 2014, 101) contro le 300.000 raggiunte da *Murzilka* nel 1933 (Golovašina 2013, 43). Nonostante il suo carattere popolare, alla creazione della rivista parteciparono comunque personalità di rilievo nell'ambiente letterario dell'epoca, tra cui Kornej Čukovskij, Samuil Maršak e Vladimir Lebedev.

La letteratura sovietica per l'infanzia ha definito le proprie caratteristiche anche in opposizione all'eredità letteraria prerivoluzionaria, la cui rilevanza per l'intera società era stata sottolineata già da Belinskij<sup>6</sup> e che annoverava tra i suoi autori grandi classici come Puškin, Tolstoj e Čechov. Dopo la rivoluzione del 1917, il carattere intimo, borghese e fiabesco<sup>7</sup> di questa letteratura venne definitivamente abbandonato dagli illustratori d'avanguardia<sup>8</sup> e dagli scrittori stessi. Occorre ricordare che le riviste sovietiche per bambini e ragazzi non si limitavano a *respingere* la produzione letteraria del passato ma, tra le proprie pagine, davano spazio a una raffigurazione ideologizzata della Russia zarista, mirata a farla apparire agli occhi del bambino come un mondo ingiusto, ostile e ottuso. Una delle tappe necessarie alla creazione e al controllo dell'«uomo nuovo» era l'intervento sulla memoria collettiva, finalizzato alla soppressione del ricordo del passato. Come sostengono Geller e Nekrič, la memoria è un elemento chiave per il controllo della mente umana:

Память делает человека человеком. Лишенный памяти, человек превращается в бесформенную массу, из которой те, кто контролирует прошлое, могут лепить все, что им угодно. (Geller, Nekrič 1996, 7)

<sup>6</sup> «Детские книги пишутся для воспитания, а воспитание – великое дело: им решается участь человека» (I libri per bambini si scrivono per educare, e l'educazione è una grande impresa: con l'educazione si decide il destino dell'uomo; trad. dell'Autrice; Belinskij 1953, 367).

<sup>7</sup> Cf. Nikolajeva 1995, 42 sulle caratteristiche della letteratura per l'infanzia del periodo zarista, secondo la quale prevalevano «sentimental and moralistic stories and verses» e «The world of children's literature was restricted to the nursery».

<sup>8</sup> Cf. Ippolitov 2013, 20, che analizza il passaggio dalla vecchia alla nuova letteratura, affermando che «the revolutionary Avantgarde swept away all the lace pantaloons and jabots, the language became simpler, brighter, sharper, cleaner».

È la memoria a trasformare l'uomo in essere umano. Senza memoria l'uomo diventa una massa informe, utilizzabile da coloro che controllano il passato per plasmarne ciò che vogliono. (trad. dell'Autrice)

Il bambino, a differenza dell'adulto, si avvantaggiava dell'assenza di questi ricordi personali e di attributi culturali propri dell'epoca zarista. Per tale motivo, la nuova letteratura per l'infanzia metteva in atto un processo di *creazione* di ricordi della Russia prerivoluzionaria. Rappresentanti e superstiti nostalgici del vecchio regime erano le nonne superstiziose, i nonni fannulloni e le mamme religiose: sulle pagine dei periodici queste figure tentavano di trasmettere ai bambini le antiche credenze popolari, la tradizione cristiana e le paure non fondate su basi scientifiche. Alla letteratura venne quindi affidato il compito di preparare il bambino ad affrontare la possibile influenza nefasta dei genitori e della famiglia. A titolo di esempio si cita il racconto «U babuški v Plenu» (Prigioniero della nonna, 2-4) pubblicato su *Murzilka* nel numero di luglio del 1925. Qui la nonna portatrice di vecchi valori si trasformava in un vero e proprio antagonista, capace di chiudere in casa il nipotino desideroso di andare alla prima riunione degli *oktjabrjata*. Malgrado gli ostacoli, il protagonista dimostrava un'ammirevole fede e sicurezza nei valori del comunismo, offrendo al lettore un esempio da imitare.

Uno dei principali 'difetti' del vecchio uomo borghese era l'individualismo, contrapposto al collettivismo, al valore della massa e dell'unione. Questo spiega perché, anche sulle pagine di *Murzilka*, la vita del bambino sovietico veniva rappresentata prevalentemente all'interno di gruppi. La negazione dei momenti di solitudine era infatti funzionale a ridurre l'indipendenza dell'individuo:<sup>9</sup> sfogliando le pagine di queste riviste, è difficile non accorgersi di come giocando, svolgendo lavori a scuola o in giardino,<sup>10</sup> camminando durante un'escursione,<sup>11</sup> i bambini venivano rappresentati prevalentemente in gruppo, mentre l'individuo atomizzato tendeva ad assumere tratti negativi (per esempio, la mancanza di igiene<sup>12</sup>). Va ricordato, inoltre, che l'attività di gruppo per eccellenza già negli anni Venti era la parata. Le strade delle città sovietiche ospitavano con ricorrenza annuale parate dedicate al primo maggio, alla rivoluzione di febbra-

**9** Cf. Nedel' 2000, 43: «The basic efforts of the established system of disciplinary rules and institutions [...] were specifically aimed at making the children dependent, at appropriating their independence».

**10** Illustrazione «V Sadu» in *Murzilka*, febbraio 1924, 4.

**11** Poesia di Klokova «V Pochod» in *Murzilka*, febbraio 1926, 5, con relativa illustrazione.

**12** Si veda il racconto «Porosjačij Brat» (Il fratello del maiale) uscito su *Murzilka* di ottobre 1925, 6-8. L'igiene è peraltro un tema ricorrente nella prima letteratura sovietica per l'infanzia.



**Figura 1** Illustrazione anonima, copertina di *Murzilka*, 5, 1925. Numero stampato in 30.000 copie, dalla tipografia di Rabočaja Gazeta, Mosca

io e a quella di ottobre. La rivista conteneva racconti e poesie che narravano di come i bambini preparavano con cura gli striscioni per queste spettacolari manifestazioni e, nei numeri dei mesi successivi, riproducevano le parate stesse tramite illustrazioni e fotografie.<sup>13</sup>

Questa tematica fa parte di una macro-categoria di contenuti che incoraggiano nel bambino un approccio razionale, attivo e pratico al mondo circostante. Numerosi contenuti di *Murzilka* erano dedicati alla creazione di *podelki*, giocattoli costruiti con le proprie mani attraverso l'uso di oggetti di scarto: si realizzavano animali, modellini di automobili, aerei ed edifici.<sup>14</sup> Se tali contenuti sono indubbiamente in linea con un prodotto editoriale indirizzato a un lettore di giovane età, la costante attenzione rivolta all'atto di creazione dell'oggetto tangibile non è di certo casuale. A questo proposito, secondo Evgenij Steiner, il culto dell'oggetto è una delle peculiari caratteristiche della letteratura infantile degli anni Venti in Russia: gli oggetti «become fetishes not in their use, but in their manufacture» (Steiner 1999, 152).

L'amore per il lavoro faceva parte delle qualità spirituali e morali da coltivare nel futuro cittadino sovietico: fin da piccolo, il bambino doveva essere impaziente di partecipare alla grande opera di costruzione della nuova Russia. Questa proiezione nel futuro allontanava di frequente il bambino dalla dimensione puramente infantile, negandogli lo spazio e il tempo di essere 'solo' un individuo in processo di formazione. Talvolta veniva messo in risalto il rifiuto della propria dimensione infantile da parte del bambino stesso: per esempio, nel racconto «Na pervoj Rabote» il protagonista non desiderava giocare con i coetanei e chiedeva al papà: «Возьми и меня, я тоже работать буду!» (Portami con te, anche io lavorerò!; trad. dell'Autrice).

Le ciminiere industriali erano parte del nuovo paesaggio urbano: la città era in espansione, i suoi ritmi si facevano più veloci. Venivano messi in risalto i moderni mezzi di trasporto, grazie ai quali muoversi per le città era diventato più comodo: «Коль пешком, - так до завода доберешься лишь в полгода, а трамвай доставит враз до завода через час» (Se vai a piedi, raggiungerai la fabbrica tra sei mesi, ma il tram ti porta in fabbrica in appena un'ora; trad. dell'Autrice). Il treno, che permetteva di collegare con efficacia le città russe, era anche e soprattutto carico di significati simbolici. È noto che il governo sovietico sfruttasse il treno come strumento di propaganda: *l'agitpoezd* veniva utilizzato per rappresentare il potere sovietico

**13** Si veda per esempio l'illustrazione «Kak naš detskij dom vstrečal godovščinu oktjabrja» (Come il nostro orfanotrofo celebrava l'anniversario di Ottobre; trad. dell'Autrice) in *Murzilka*, maggio 1925, 11.

**14** La rubrica «Samodel'nye Igruški» (Giocattoli fai-da-te) ricorre su *Murzilka* a partire dal primo numero (1924, 32), mentre su *Murzilka* di novembre 1925, 2, si suggerisce come montare un piccolo mausoleo di carta.

co nei villaggi più remoti. Come ricorda Gian Pietro Piretto (2001, 11-12), appena mezzo secolo prima i contadini degli stessi villaggi erano così terrorizzati dal fumo della locomotiva da praticare esorcismi utilizzando icone. Il governo sovietico si impegnò a ribaltare questa percezione, promuovendo la dimensione utile e positiva delle ferrovie. Sulle pagine di *Murzilka* il treno diventava anche metafora del lavoro di squadra nel racconto «Krušenie Poezda» (Incidente Ferroviario, 13-14): mentre giocano, i bambini formano un treno con i loro corpi e si aiutano a vicenda per superare le difficoltà («хорошо, что у нас все вагоны дружные!»), Per fortuna che i nostri vagoni sono amici affiatati!; trad. dell'Autrice). Si può dunque affermare che, in un senso più ampio, il treno costituiva una metafora dell'utopia sovietica, in quanto, come sostiene Evgenij Steiner, esso è «emblematic representative of a great project, a metonym for all the stages along the great journey» (Steiner 1999, 153).

Un altro simbolo del progresso della Russia sovietica era l'elettricità. Come scrive Piretto, «luce, secondo i bolscevichi, in questi anni era sinonimo di elettricità» (2018, 54). L'elettricità era legata al nuovo ritmo della vita quotidiana, opposto a quello tradizionale dell'alternarsi del giorno e della notte seguito dai contadini (Piretto 2001, 34). Raccontare l'elettrificazione al bambino significava renderlo partecipe di questa grande impresa. Nel 1924, sulla rivista *Murzilka*, Marina Barševa narrava la storia umoristica di «Lën'ka Monter» (Lën'ka l'installatore). Il racconto era incentrato su un bambino, figlio di un elettricista, così affascinato dall'elettricità presente nella sua nuova casa da decidere di montare una lampadina sotto il suo letto, imitando il mestiere del padre e combinando un prevedibile pasticcio.

Dagli esempi analizzati emerge una serie di categorie di contenuti che rispecchiano le caratteristiche del bambino sovietico così come venivano proposte ai lettori di *Murzilka*. È possibile riconoscere un elevato grado di ideologizzazione, stemperata da una veste umoristica e da una forma poetica che spesso contribuivano a rendere fruibile il messaggio e godibile il contenuto per la fascia d'età a cui il periodico era indirizzato. Alcune delle tematiche trattate, come ad esempio l'elettricità o l'importanza del lavoro, si inserivano nel programma di propaganda proposto anche alla popolazione adulta del Paese; il bambino veniva prevalentemente visto in funzione del lavoro che avrebbe dovuto svolgere da adulto, del suo contributo alla formazione del nuovo paradiso socialista. Dalle pagine dei numeri di *Murzilka* degli anni Venti-Trenta, il cui successo continuò a crescere (la rivista esiste ancora oggi), il lettore di oggi può ricostruire un mondo dettagliato in cui il presente è proiettato verso il futuro, l'infanzia verso l'età adulta, e il passato viene largamente rifiutato e modificato - mistificato.



## Bibliografia

### Fonti primarie

- A.I. «Porosjačij Brat». *Murzilka*, ottobre 1925, 6-8.  
 A.Č. «Krasnye Soldatik». *Murzilka*, febbraio 1925, 7.  
 Anonimo. «Kartinki Prošlogo Detstva». *Murzilka*, aprile 1925, 14-16.  
 Anonimo. «U Babuški v Plenu». *Murzilka*, luglio 1925, 2-4.  
 Anonimo (illustrazione). «V Sadu». *Murzilka*, febbraio 1924, 4.  
 Anonimo (illustrazione). «Kak naš detskij dom vstrečal godovschinu oktjabrja». *Murzilka*, maggio 1925, 11.  
 Anonimo (Illustrazione e slogan). «Pioner». *Murzilka*, maggio 1924, 6.  
 Barto, A. «Solovej». *Murzilka*, luglio 1927, 21.  
 Barševa, M. «Lën'ka Montër». *Murzilka*, giugno 1924, 6-9.  
 D.F. «Na Pervoj Rabote». *Murzilka*, aprile 1924, 3-6.  
 Dem'janova-Donner, G. «Ulitka». *Murzilka*, luglio 1927, 20.  
 F.D. «Krušenie Poezda». *Murzilka*, novembre 1925, 13-14.  
 Gennings, J. «Tramvaj». *Murzilka*, novembre 1927, 17.  
 Klokova, M. «V Počod». *Murzilka*, febbraio 1926, 5.  
 Lissitskij, El' (1922). *Suprematičeskij Skaz pro Dva Kvadrata*. Berlin: Skif.

### Fonti secondarie

- Balina, Marina; Dobrenko, Evgeny (2009) (eds). *Petrified Utopia: Happiness Soviet Style*. London: Anthem Press. DOI <https://doi.org/10.7135/UPO9781843318170.002>.
- Belinskij, Vissarion Grigor'evič (1953). *Polnoe Sobranie Sočinenij*, vol. 2. Moskva: Izdatel'stvo Akademii Nauk SSSR.
- Bucharin, Nikolaj Ivanovič; Preobraženskij, Evgeny Alekseevič (1920). *Azbuka Kommunizma*. Moskva: Gosizdat.
- Čukovskaja, Lidija (1960). *V Laboratorii Redaktora* (Nel laboratorio del redattore). Moskva: Gos. izd. Iskusstvo.
- Kelly, Catriona (2005). «Riding the Magic Carpet: Children and Leader Cult in the Stalin Era». *The Slavic and East European Journal*, 49(2), 199-224. DOI <https://doi.org/10.2307/20058260>.
- Geller, Mihail; Nekrič, Aleksandr (1996). *Utopija U Vlasti. Knjiga Pervaja, Socialism v odnoj strane*. Moskva: Izdatel'stvo Agar.
- Golovašina, Oksana (2013). «Гражданин и государство в Советском Союзе: лингво-когнитивное моделирование» (Citizen and the State in the Soviet Union: Linguistic and Cognitive Modeling Fractal Simulation). *Journal Fractal Simulation*, 1, 41-55. URL [http://ineternum.ru/wp-content/uploads/fs\\_2013\\_1\\_\\_\\_4\\_gol.pdf](http://ineternum.ru/wp-content/uploads/fs_2013_1___4_gol.pdf) (2019-10-04).
- Hellman, Ben (2016). *Skazka i byl': Istorija Russkoj Detskoj Literatry* (Favola e realtà: Storia della letteratura russa per l'infanzia). Moskva: NLO.
- Ippolitov, Arkady (2013). «Imaginationland, USSR». Rothenstein, Budashevskaja, 17-21.
- Kapustina, Galina (2014). «Detskaja Periodika» (Periodici per l'infanzia). *Vestnik Tomskogo Gos. Universiteta*, 1(129), 99-105.
- Kormčij, L. (1918). «Zabytoe Oružie. O Detskoj Knige» (L'arma dimenticata. Sul libro per l'infanzia). *Pravda*, 17 febbraio.



- Lenin, Vladimir Il'ič (1981). *Polnoe Sobranie Sočinenij* (Opere complete), vol. 41. Moskva: Izdatel'stvo Političeskoj Literatury.
- Lunačarskij, Anatolij (1907). «Zadači social-demokratičeskogo chudožestvennogo tvorčestva» (Gli obiettivi dell'arte socialdemocratica). *Vestnik Zizni*, 1, 127.
- Nedel', Arkadij (2000). «Razmeshchajias' vnezbežnom» (Situandosi nell'inevitabile). *Logos*, 24, 54-100.
- Nikolajeva, Maria (1995). *Aspects and Issues in the History of Children's Literature*. Westport, Conn.: Greenwood Press.
- O'Dell, Felicity A. (1978). *Socialisation Through Children's Literature: The Soviet Example*. Cambridge: Cambridge University Press. DOI <https://doi.org/10.2307/2065532>.
- Piretto, Gian Piero (2001). *Il radioso avvenire*. Torino: Einaudi.
- Piretto, Gian Piero (2018). *Quando c'era L'URSS. 70 anni di storia culturale sovietica*. Milano: Cortina Raffaello.
- Poggioli, Renato (1962). *Teoria dell'Arte d'Avanguardia*. Bologna: il Mulino.
- Rothenstein, Julian; Budashevskaya, Olga (2013). *Inside the Rainbow. Russian Children's Literature 1920-1935: Beautiful Books, Terrible Times*. London: Redstone Press.
- Steiner, Evgeny (1999). *Stories for Little Comrades: Revolutionary Artists in the Early Soviet Children's Book*. Seattle; London: Washington UP.
- Steiner, Evgeny (2015). «Mirror Images: On Soviet-Western Reflections in Children's Books of the 1920s and 1930s». *Children's Literature, Culture, and Cognition Book 5: Children's Literature and the Avant-Garde*. Amsterdam: John Benjamins Publishing Company, 189-213. DOI <https://doi.org/10.1075/clcc.5.09ste>.

# La lingua come ingegnere del carattere nazionale: studi di *lingvokul'turologija*

Giorgia Pomarolli

Università degli Studi d Verona, Italia

**Abstract** Within post-Soviet Russian academy, the discourse on national character has gained a huge popularity thanks to a new scholarly field known as *lingvokul'turologija* (linguistic culturology). Moving from the assumption that language is “the engineer of human soul”, scholars propose to consider grammatical, lexical, and semantic structures of Russian language as clues which disclose traits of Russian national character. Whilst such discourse is inconsistent from the perspective of linguistic science, I suggest it is highly effective in that of the narrative identity it delivers; a narrative whose results go far beyond the boundaries of the academy.

**Keywords** National character. *Lingvokul'turologija*. Russian language. Russian identity. Linguistics.

**Sommario** 1 Una questione davvero illegittima? – 2 Il carattere nazionale nel sistema teorico della *lingvokul'turologija*. – 2.1 Definizione e attestazioni del carattere nazionale. – 2.2 Carattere nazionale russo e variazioni sul tema. – 3 Scienza linguistica o ideologia? – 4 La *lingvokul'turologija* come ‘un tipo di nazionalismo’? – 5 Conclusione.



Edizioni  
Ca Foscari

## Peer review

Submitted	2019-03-20
Accepted	2019-05-15
Published	2019-11-27

## Open access

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Pomarolli, Giorgia (2019). “La lingua come ingegnere del carattere nazionale: studi di *lingvokul'turologija*”, in “Progetti per l’umanità”, suppl., *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, 53, 383-394.

DOI 10.30687/AnnOc/2499-1562/2019/01/029

383

## 1 Una questione davvero illegittima?

In un saggio del 2010 dal titolo *Italianità. La costruzione del carattere nazionale*, Silvana Patriarca, professore di Storia europea presso la Fordham University di New York, afferma che, pur sopravvivendo nella cultura popolare e nel giornalismo, a oggi la nozione di 'carattere nazionale' «a livello accademico [...] ha perso giustamente la sua legittimità» (Patriarca 2010, 9). Dobbiamo riconoscere che le cose non stanno esattamente così. A contravvenire a questa considerazione vi è un consistente stuolo di accademici russi che da circa una trentina d'anni fa del carattere nazionale l'oggetto privilegiato del proprio discorso scientifico. Ecco cosa si legge in una monografia pubblicata un anno dopo il volume di Patriarca:

В последние два десятилетия ряд работ лингвистов связан с исследованием национального характера. [...] К настоящему времени накоплена обширная литература, посвященная анализу типичных черт национального характера и обусловленных ими стереотипов поведения различных народов. (Maslova 2011, s.p.)

Negli ultimi due decenni una serie di lavori in ambito linguistico è legata allo studio del carattere nazionale. [...] Ad oggi è stata accumulata un'ingente quantità di pubblicazioni dedicate all'analisi dei tratti tipici del carattere nazionale di diversi popoli e agli schemi comportamentali che da tali tratti derivano. (trad. dell'Autrice)

La monografia riporta il titolo *Nacional'nyj charakter skvoz' prizmu jazyka* Национальный характер сквозь призму языка (Il carattere nazionale attraverso il prisma della lingua) ed è opera di Valentina Maslova, primo teorico di una disciplina di recente formulazione che prende il nome di *lingvokul'turologija*.<sup>1</sup> Si tratta di un orientamento che coniuga ricerca linguistica e studi culturologici, indaga, cioè, le manifestazioni della cultura di un popolo, così come trovano espressione nella lingua. Traendo diretta ispirazione dalla 'linguistica del carattere' di Wilhelm von Humboldt, dal principio di relatività linguistica (ipotesi Sapir-Whorf), nonché dalle concezioni di Aleksandr Potebnja, «capo riconosciuto della linguistica psicologica in Russia» (Rigotti 1972, 432), gli studiosi di *lingvokul'turologija* guardano alla lingua come riflesso e, al contempo, strumento di determinazione della cultura, ritenendo che l'analisi del dato linguistico permetta di ricostruire il ca-

<sup>1</sup> Nel presente scritto si manterrà la denominazione russa in traslitterazione, data la cifra esclusivamente nazionale del fenomeno che non dispone di ambiti scientifico-disciplinari equivalenti al di fuori dell'accademia russa. Gli studiosi afferenti alla disciplina verranno indicati in termini di 'linguo-culturologi', mentre, ove si farà riferimento all'approccio disciplinare o alle ricerche in materia, verrà impiegato l'aggettivo 'linguo-culturologico'.

rattere nazionale dei parlanti. In contrasto con l'idea di una perdita legittimità avanzata da Patriarca, il concetto di 'carattere nazionale' è dunque tutt'altro che caduto in disgrazia nell'ambito dell'accademia russa: il prestigio degli studiosi, l'autorevolezza degli istituti cui essi sono affiliati, nonché la destinazione scientifica delle case editrici che ne pubblicano gli studi si accompagnano al crescente numero di tesi dottorali in materia linguo-culturologica. Il carattere nazionale è inoltre nucleo tematico di numerosi corsi di *lingvokul'turologija* erogati dalle università russe che presentano programmi in cui si propone una discussione delle seguenti tematiche:

Национальная личность и национальный характер [...]. Языковые средства отображения культуры и черт русского и английского национального характера в сопоставительном аспекте: особенности лексики, фонетики, грамматики. (KemGU 2016, s.p.)

La personalità nazionale e il carattere nazionale [...]. Mezzi linguistici di rappresentazione della cultura e dei tratti del carattere nazionale inglese e russo in prospettiva contrastiva: peculiarità lessicali, fonetiche, grammaticali. (trad. dell'Autrice)

In questo lavoro mostreremo come, all'interno del sistema teorico della *lingvokul'turologija*, si definisca il 'carattere nazionale', tenendo presente che, trattandosi di una disciplina sviluppatasi nel contesto russo, la lingua e il carattere oggetto di studio sono prevalentemente russi.

## 2 Il carattere nazionale nel sistema teorico della *lingvokul'turologija*

### 2.1 Definizione e attestazioni del carattere nazionale

Nel suo saggio Patriarca definisce il 'carattere nazionale' in termini di «complesso di idee e narrazioni», «processo di auto-oggettivazione», pratica che «produc[e] e riproduc[e] la dimensione nazionale in una collettività» (Patriarca 2010, 7-28). In sintesi, il 'carattere nazionale' per Patriarca è una forma di rappresentazione di sé che assume le fattezze di un racconto: è, se vogliamo, una categoria narrativa. Diversa cosa è il 'carattere nazionale' per i linguo-culturologi russi. Nella monografia di Maslova, esso viene descritto così:

национальный характер – категория, которая отражает внешнюю, «энергичную» форму целостного проявления ментальности, стереотипы поведения, психологические предрасположенности, эмоционально-волевые реакции и поведенческие склонности народа. (Maslova 2011)

il carattere nazionale è una categoria che riflette la forma esteriore, in atto, con cui si manifestano organicamente la mentalità, gli stereotipi comportamentali, le predisposizioni psicologiche, le reazioni emotive, gli impulsi volutaristici e le inclinazioni comportamentali di un popolo. (trad. dell'Autrice)

Nel manuale *Lingvokul'turologija* Лингвокультурология Tat'jana Evsjukova ed Elena Butenko definiscono il 'carattere nazionale' come «устойчивый комплекс специфических для данной культуры ценностей, установок, поведенческих норм» (l'insieme stabile di valori, inclinazioni, norme comportamentali propri di una data cultura; Evsjukova, Butenko 2014, 466; trad. dell'Autrice). E aggiungono:

По определению некоторых исследователей, национальный характер – это «генотип + культура». Генотип – то, что каждый из нас получает от природы, через гены, а культура – то, к чему мы приобщаемся, начиная от рождения. (Evsjukova, Butenko 2014, 466)

Secondo la definizione di alcuni studiosi, il carattere nazionale è 'genotipo + cultura'. Il genotipo è ciò che ciascuno di noi riceve in dotazione dalla natura, attraverso i geni; la cultura è ciò che acquisiamo a partire dal momento in cui nasciamo. (trad. dell'Autrice)

Stando a questi contributi, il 'carattere nazionale' consisterebbe in una somma di caratteristiche costanti proprie di un popolo, risultanti non solo dall'azione esercitata dalle forme culturali, ma anche da un corredo di informazioni genetiche inscritte nel DNA della comunità: «в нем сочетаются социальное и биологическое» (in esso si combinano l'aspetto sociale e quello biologico; Maslova 2011; trad. dell'Autrice). Appare chiaro, allora, come per i linguo-culturologi il 'carattere nazionale' non rappresenti una categoria narrativa, ma costituisca una determinazione ontologica; non è, cioè, un prodotto del narrare, ma una forma dell'essere. Al punto che è possibile riconoscere quattro ambiti, «в качестве источников, подтверждающих существование национального характера» (ovvero fonti che attestano l'esistenza del carattere nazionale; Ter-Minasova 2008, 181; trad. dell'Autrice). A darne una sistematizzazione è Svetlana Ter-Minasova nel volume *Jazyk i mežkul'turnaja kommunikacija* Язык и межкультурная коммуникация (Lingua e comunicazione interculturale) che costituisce a oggi la principale risorsa didattica indicata nei programmi dei corsi universitari dedicati alla *lingvokul'turologija* e alla 'comunicazione interculturale'. Le quattro fonti indicate da Ter-Minasova sono: (1) le barzellette, le quali danno voce agli stereotipi che i popoli nutrono nei confronti di altri o di se stessi; (2) i classici della letteratura; (3) il folclore; e, infine, (4) la lingua, in tutte le

sue strutture: morfologica, lessicale, fraseologica, paremiologica e sintattica. Delle quattro, la lingua costituisce «самое надежное и научно приемлемое свидетельство существования национального характера» (la testimonianza più affidabile e scientificamente soddisfacente dell'esistenza del carattere nazionale; Ter-Minasova 2008, 182; trad. dell'Autrice). Vediamo come ciò trovi realizzazione sul piano pratico.

## 2.2 Carattere nazionale russo e variazioni sul tema

Sulla base delle ricerche condotte sulla lingua russa, anche nel confronto con altre lingue, i linguo-culturologi giungono a definire i tratti fondamentali del carattere nazionale russo. Per esempio: la frequenza del lessema душа (*duša*, 'anima') nel discorso russo – anche in fraseologismi e proverbi – testimonierebbe la tendenza all'introspezione dei russi (Rylov 2006, 10-11) e la loro generosità (Zaliznjak et al. 2012, 24-34); l'intraducibilità della parola простор (*prostor*, 'distesa vasta, libera, vuota e omogenea') rivelerebbe il bisogno ancestrale dei russi di disporre di grandi spazi (35-44), così come la peculiarità del concetto di воля, (*volja*, 'libertà/volontà') incarnerebbe il loro amore per una libertà incondizionata, in termini tanto spaziali quanto emotivi (24-34; Kataeva 2005, 42-58); il fatto che per esprimere il possesso la lingua russa si serva non tanto del verbo 'avere', ma di costruzioni perifrastiche che presentano il verbo 'essere' e il soggetto possidente al genitivo, dimostrerebbe l'indifferenza nei confronti del denaro e, più in generale, dei beni materiali, propria del carattere nazionale russo (Rylov 2006, 48-51); la predilezione del discorso russo per le costruzioni impersonali spiegherebbe, tra le altre cose, la propensione del popolo russo per la dimensione collettiva (Ter-Minasova 2008, 275-6), tratto, questo, che troverebbe ulteriore attestazione nella morfologia della lingua russa, sprovvista dell'articolo (274-5), che funzionalmente marca la determinatezza e l'individualità.

Come è possibile ricavare dai dati sin qui presentati, la *lingvokul'turologija* contempla una corrispondenza perfetta tra comunità linguistica e comunità nazionale, nonché tra individuo e collettività parlante la lingua, il che spiega il valore della variegata gamma terminologica impiegata di volta in volta dagli studiosi: 'popolo' (народ *narod*), 'nazione' (нация *nacija*), 'ethnos' (этнос *etnos*), 'collettività linguistica' (языковой/речевой коллектив *jazykovoj/rečevoj kollektiv*), 'personalità linguistica' (языковая личность *jazykovaja ličnost'*) e 'personalità nazionale' (национальная личность *nacional'naja ličnost'*) sono designazioni intercambiabili nel sistema teorico della *lingvokul'turologija*. Una ricca catena sinonimica viene impiegata anche per designare il 'carattere nazionale', cui i linguo-culturologi fanno alternativamente riferimento anche in termini di 'mentalità naziona-

le' (национальная ментальность *nacional'naja mental'nost'*), 'coscienza nazionale' (национальное сознание *nacional'noe soznanie*), 'psicologia nazionale' (национальная психология *nacional'naja psichologija*), 'mentalità etnica' (этническая ментальность *etničeskaja metnal'nost'*), 'coscienza etnica' (этническое сознание *etničeskoe soznanie*), 'psicologia etnica' (этническая психология *etničeskaja psichologija*), 'immagine linguistica del mondo' (языковая картина мира *jazykovaja kartina mira*). In riferimento esclusivamente al carattere nazionale russo, la *lingvokul'turologija* ricorre non di rado all'espressione 'anima russa' (русская душа *russskaja duša*).

Il concetto di 'anima russa' è particolarmente saliente, prima ancora che nell'ambito della disciplina linguo-culturologica, nel contesto più generale della cultura russa, ove rappresenta quello che potremmo definire un vero e proprio *topos* filosofico-letterario. Non è un caso che gli studi linguo-culturologici muovano – con eccezionale regolarità – dalle riflessioni sull' 'anima russa' di Dostoevskij, Berdjaev, Lev Gumilëv, giungendo a ricavare e conferire legittimità scientifica a una duplice narrazione; la prima: l'anima russa è misteriosa (загадочная *zagadočnaja*) e, quindi, indecifrabile agli occhi di uno straniero, poiché peculiare è la posizione geo-politica della Russia, che si estende 'a metà' tra due entità, l'Europa e l'Asia, culturalmente incarnandole e, al contempo, rifuggendole entrambe; la seconda: l'anima russa è grande (широкая *širokaja*), poiché vasta è la terra russa su cui essa si è sviluppata. In entrambi questi connotati vediamo come la *lingvokul'turologija* concepisca un principio di identità tra lo spazio e l'anima russi, il cui anello di congiunzione è rappresentato dalla lingua russa, la quale diviene essa stessa termine del medesimo principio, assumendo parimenti una cifra di magnificenza:

Не удивительно, что эта «широта русской души» интересным образом отражается в русском языке и, в первую очередь, в особенностях его лексического состава. [...] Многие из слов, ярко отражающих специфику «русской ментальности» и соответствующих уникальным русским понятиям, – такие как *тоска* или *удаль*, – как бы несут на себе печать «русских странств». (Zaliznjak et al. 2012, 26)

Non sorprende che questa 'ampiezza dell'anima russa' in modo interessante trovi riflesso nella lingua russa e, in primo luogo, nelle peculiarità del suo inventario lessicale. [...] Molte delle parole che riflettono chiaramente la cifra specifica della 'mentalità russa' e che corrispondono a concetti unicamente russi – come *toska* e *udal'* – è come se riportassero il sigillo degli 'spazi russi'. (trad. dell'Autrice)

### 3 Scienza linguistica o ideologia?

È stata avanzata da molti studiosi che lavorano al di fuori dell'accademia russa la proposta di interpretare l'insorgenza degli studi sul carattere nazionale russo e il loro successo contestualmente allo sconvolgimento storico, sociale e politico determinato dalla dissoluzione dell'Unione Sovietica e alla conseguente esigenza di conferire una nuova formulazione all'identità russa.<sup>2</sup> A mio avviso, la validità di questa proposta interpretativa trova conferma a più livelli nel paradigma linguo-culturologico: innanzitutto, implicitamente, nell'impostazione teorica, che vede nella lingua (russa) uno strumento per determinare la cultura e il carattere nazionale, o – per usare i termini linguo-culturologi – il «центральный компонент этнокультурной идентичности личности» (l'elemento centrale dell'identità etnica e culturale dell'individuo; Ivanova 2016, 127; trad. dell'Autrice), nonché l'«умелый и опытный мастер, 'инженер человеческих душ'» (artigiano abile ed esperto, 'l'ingegnere dell'animo umano'; Ter-Minasova 2008, 348; trad. dell'Autrice); e, secondariamente, in modo esplicito, nella riflessione condotta dagli stessi linguo-culturologi sul ruolo e la portata della disciplina:

Процессы глобализации [...] обусловили актуальность вопросов, связанных с исследованием самобытности национальной культуры, с определением национальной идентичности. Повышается интерес к национальной ментальности, к особенностям национального характера, и проблемам постижения культурного самосознания через языковые средства. (Evsjukova, Butenko 2014, 428)

I processi della globalizzazione [...] hanno reso urgenti le questioni legate alla ricerca dell'originalità della cultura nazionale e alla definizione dell'identità nazionale. Cresce l'interesse per la mentalità nazionale, per le peculiarità del carattere nazionale e per le problematiche relative alla comprensione dell'identità culturale attraverso i mezzi linguistici. (trad. dell'Autrice)

Когда окружающая действительность стремительно [...] меняется, язык именно в силу своей стабильности остается одной поддержкой и опорой, позволяет сохранять собственную идентичность и культурную преемственность. (Levontina 2017, 17)

<sup>2</sup> Tra gli altri segnalo Gebert 2006; Bonola, Versace 2010; Pavlovskaja 2013; per una disamina efficace del discorso linguo-culturologico in chiave identitaria cf. Sériot 2008.



Quando la realtà circostante è sottoposta ad un cambiamento repentino [...], la lingua, proprio in virtù della sua stabilità, rimane 'il solo aiuto e sostegno' che permette di conservare la propria identità e la continuità culturale. (trad. dell'Autrice)

Queste ultime considerazioni, oltre a conferire validità alla proposta d'interpretare la genesi della *lingvokul'turologija* alla luce di un'istanza identitaria, ci permettono, al contempo, di guadagnare una prospettiva utile a valutare la natura effettiva della disciplina. Se la ricerca linguo-culturologica è «ricerca dell'originalità della cultura nazionale e della definizione dell'identità nazionale» russe e se la lingua, in seno a tale ricerca, è il «sostegno» che permette di conservare questa stessa identità, allora appare evidente che la *lingvokul'turologija* non sia da considerare come un programma peculiare della scienza linguistica, quanto un preciso progetto ingegneristico dell'identità nazionale russa camuffato sotto le sembianze della scienza linguistica. Se accogliamo, per esempio, la posizione di Patriarca, secondo cui

la preoccupazione per il carattere nazionale [...] affior[a] tra le élites nazionali nel corso dell'elaborazione dei loro progetti di nazione (Patriarca 2010, 26),

diviene evidente che nel sistema linguo-culturologico la lingua russa non è affatto «ingegnere» del carattere nazionale, ma elemento funzionale al racconto identitario che i linguo-culturologi, «ingegneri di russicità» - per riprendere un'efficace espressione di Giulio Bollati (Bollati 1996, 9) - compongono sul popolo russo. Ciò significa che non è la lingua russa a determinare la generosità, l'amore per i grandi spazi e per la libertà, il disinteresse per la proprietà, il collettivismo, il fatalismo ecc. dei russi, ma è il discorso linguo-culturologico a produrre e cristallizzare nella propria narrazione tali tratti del carattere nazionale. In altre parole, la lingua non è strumento della cultura, come viene rivendicato, ma è resa pretesto del discorso strumentale, o, meglio, ideologico, che l'élite culturale dei linguo-culturologi conduce. Non è un caso, dunque, se scorrendo gli obiettivi formativi del programma di *Lingvokul'turologija* dell'Università statale di Kemerovo si legge: «дисциплина [...] ориентирована на [...] формирование духовных, нравственных ценностей и убеждений» (la disciplina [...] è orientata [...] alla formazione di valori spirituali e morali, nonché di convinzioni patriottiche; KemGU 2014; trad. dell'Autrice).

#### 4 La *lingvokul'turologija* come 'un tipo di nazionalismo'?

Non si può trascurare di ricordare che i principi della *lingvokul'turologija* sono oggetto di un'intensa attività di divulgazione che si articola in pubblicazioni semplificate o trasmissioni televisive rivolte al grande pubblico.<sup>3</sup> Capiamo allora come la «ricerca dell'originalità della cultura nazionale» e la «definizione dell'identità nazionale» russe si prestino per essere inquadrare nella cornice di un programma di ingegneria sociale destinato a raggiungere e coinvolgere tutto un pubblico di 'non addetti ai lavori', il popolo russo nella sua incarnazione reale.

A questo punto credo non sia fuori luogo considerare la possibilità di comprendere la *lingvokul'turologija* come un'espressione - più o meno esplicita, nonché più o meno intenzionale - di nazionalismo, nel senso inteso da John Plamenatz in un saggio del 1973 intitolato *Two Types of Nationalism*. Secondo Plamenatz il nazionalismo è

the desire to preserve or enhance a people's national or cultural identity when that identity is threatened, or the desire to transform or even create it where it is felt to be inadequate or lacking. (Plamenatz 1973, 23-4)

Riprendendo la dicotomia teorizzata da Hans Kohn tra nazionalismo politico o civico e nazionalismo etno-culturale, Plamenatz distingueva - secondo un criterio solo parzialmente geografico - tra nazionalismo 'occidentale' e nazionalismo 'orientale', categoria, questa seconda, alla quale è possibile per certi aspetti accostare la pulsione identitaria che anima la ricerca linguo-culturologica. Per Plamenatz «eastern nationalism is apt to be illiberal» (Plamenatz 1973, 34), in riferimento tanto al potere coercitivo esercitato dagli ingegneri nazionalisti («slave-drivers») rispetto ai membri della nazione da plasmare («slaves», «subjects»), quanto all'atteggiamento intollerante che essi assumono verso qualsiasi forma di dissenso ideologico («they will not tolerate obstructive criticism»; Plamenatz 1973, 35). Questa caratterizzazione pare prestarsi all'interpretazione del discorso linguo-culturologico, il quale, da una parte mostra di non prendere in considerazione l'individuo, al punto da ridurlo a un 'tipo umano' imprigionato in uno schema narrativo astratto e astorico e, dall'altra, si dimostra del tutto «illiberale» - sempre per dire con Plamenatz - in seno al panorama linguistico russo, dal momento che all'interno di quest'ultimo non si rinvia alcun approccio critico sistematico che lo metta in discussione.

<sup>3</sup> Si vedano, ad esempio, il volume di Levontina (2017) e il ciclo di lezioni tenute da Ter-Minasova tra il 2011 e il 2015 per il programma *Academia* trasmesso dal canale pubblico Rossija K; si rimanda qui, ad esempio, alla lezione dal titolo *Jazyk tvorec čeloveka* Язык творец человека (La lingua plasma l'uomo) reperibile a link: [https://tvkultura.ru/video/show/brand\\_id/20898/episode\\_id/155738/](https://tvkultura.ru/video/show/brand_id/20898/episode_id/155738/) (2019-02-19).

## 5 Conclusione

In questo scritto abbiamo tentato di vagliare la proposta d'interpretare la *lingvokul'turologija* come espressione di un programma culturale di riformulazione identitaria di stampo nazionalista. Una discussione in questa direzione consente di fare i conti con la portata extra-accademica che al discorso linguo-culturologico va riconosciuta e che un approccio di natura squisitamente linguistica manca di considerare. Infatti, se guardiamo alla *lingvokul'turologija* sotto il profilo esclusivo della scienza linguistica, siamo costretti a liquidarne i contenuti con l'etichetta di «illegittimi», operazione, questa, che, seppur imprescindibile, si rivela insufficiente, poiché inadeguata a comprendere le ricadute sociali e culturali del fenomeno. Se il tipo umano russo non esiste, così come non esistono i caratteri nazionali, la *lingvokul'turologija* è un fenomeno reale, e ancor più reali sono la capacità operativa e l'efficacia del discorso che produce.

## Bibliografia

- Bollati, Giulio (1996). *L'italiano. Il carattere nazionale come storia e come invenzione*. 2a ed. Torino: Einaudi.
- Bonola, Anna Paola; Versace, Maria (2010). «Nuovi orientamenti e strumenti metodologici nella linguistica russa», en Rocci, Andrea et al. (éds), «Actes du colloque VALS-ASLA (Lugano, 7-9 février 2008)», *Bulletin suisse de linguistique appliquée*, 1, 75-93.
- Evsjukova, Tat'jana V.; Butenko, Elena Ju. [Евсюкова, Татьяна В.; Бутенко, Елена Ю] (2014). *Lingvokul'turologija: učebnik* Лингвокультурология: учебник (Manuale di *Lingvokul'turologija*). 2e izd. Moskva: Flinta.
- Gebert, Lucyna (2006). «Immagine linguistica del mondo e carattere nazionale della lingua. A proposito di alcune recenti pubblicazioni». *Studi Slavistici*, 3, 217-43.
- Ivanova, Svetlana V. [Иванова, Светлана В.] (2016). «Postiženie tajny jazyka prodolžajetsja: o meždunarodnoj konferencii "Jazyk lingvokul'turologii: teorija vs empirija"». Moskva, 19-21 nojabrja 2015 g.» Постижение тайны языка продолжается: о международной конференции «Язык лингвокультурологии: теория vs. эмпирия». Москва, 19-21 ноября 2015 г.» (Lo studio del mistero della lingua continua: sul convegno internazionale 'La lingua della *lingvokul'turologija*: teoria versus pratica' Mosca, 19-21 novembre 2015). *Vestnik Rossijskogo universiteta družby narodov* Вестник Российского университета дружбы народов (Giornale dell'Università Russa dell'Amicizia tra i Popoli), tom. 1. Serija: Lingvistika, 124-7.
- Kataeva, Natal'ja M. [Катаева, Наталья М.] (2005). «Volja» Воля (Volontà/Libertà). Karasik, Vladimir I.; Sternin, Iosif A. [Карасик, Владимир И.; Стернин, Иосиф А.] (red.), *Antologija konceptov* Антология концептов (Antologia dei concetti), tom. 1. Volgograd: Paradigma, 42-58.
- KemGU КемГУ, Кемеровский государственный университет – Novokuzneckij institut (filial) Кемеровский государственный университет – Новокузнецкий институт (филиал) (2016). *Rabočaja programma učebnoj discipliny*

- Lingvokul'turologija* Рабочая программа учебной дисциплины Лингвокультурология (Programma didattico del corso di *Lingvokul'turologija*). Novokuznec: KemGU. URL <http://docplayer.ru/41994184-Rabochaya-programma-discipliny.html> (2019-01-10).
- Levontina, Irina B. [Левонтина, Ирина Б.] (2017). *Russkij so slovarëm* Русский со словарем (Il russo con il dizionario). Moskva: Izdatel'stvo AST: CORPUS.
- Maslova, Valentina A. [Маслова, Валентина А.] (2011). *Nacional'nyj charakter skvoz' prizmu jazyka* Национальный характер сквозь призму языка (Il carattere nazionale attraverso il prisma della lingua). Vitebsk: Vitebskij gosudarstvennyj universitet imeni P.M. Mašerova. URL <https://lib.vsu.by/xmlui/handle/123456789/2382> (2019-01-10).
- Patriarca, Silvana (2010). *La costruzione del carattere nazionale*. Trad. di Sandro Liberatore. Bari: Laterza. Trad. di: *Italian Vices: Nation and Character from the Risorgimento to the Republic*. New York: Cambridge University Press, 2010.
- Pavlovskaja, Anna V. [Павловская, Анна В.] (red.) (2013). *Ot lingvistiki k mifu: Lingvističeskaja kul'turologija v poiskach «etničeskoj mental'nosti»* От лингвистики к мифу: Лингвистическая культурология в поисках «этнической ментальности» (Dalla linguistica al mito: la culturologia linguistica nelle ricerche sulla 'mentalità etnica'). Sankt-Peterburg: Antologija.
- Plamenatz, John (1973). «Two Types of Nationalism». Kamenka, Eugene (ed.), *Nationalism. The Nature and Evolution of an Idea*. Canberra: Australian National University Press, 23-36.
- Rigotti, Eddo (1972). «La linguistica in Russia dagli inizi del secolo XIX ad oggi: II. Fine del periodo russo». *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 64(3), 428-45.
- Rylov, Jurij A. [Рылов, Юрий А.] (2006). *Aspekty jazykovoju kartiny mira: russkij i ital'janskij jazyki* Аспекты языковой картины мира: итальянский и русский языки (Aspetti dell'immagine linguistica del mondo: le lingue russa e italiana). Moskva: Gnozis.
- Sériot, Patrick (2008). «Le déterminisme linguistique en Russie actuelle». Sériot, Patrick (éd.), *La question du déterminisme en Russie actuelle*. Lyon: Institut européen Est-Ouest. URL <http://institut-est-ouest.ens-lyon.fr/spip.php?article156> (2019-02-01).
- Ter-Minasova, Svetlana G. [Тер-Минасова, Светлана Г.] (2008). *Jazyk i mežkul'turnaja komunikacija* Язык и межкультурная коммуникация (Lingua e comunicazione interculturale). 3e izd. Moskva: Izdatel'stvo Moskovskogo gosudarstvennogo universiteta.
- Zaliznjak, Anna A. et al. [Зализняк, Анна А. и др.] (2012). *Konstanty i peremennye russkoj jazykovoju kartiny mira* Константы и переменные русской языковой картины мира (Costanti e variabili dell'immagine linguistica russa del mondo). Moskva: Jazyki slavjanskoj kul'tury.



# ‘The great change’: Herbert Dhlomo’s “An Experiment in Colour”

Giuliana Iannaccaro  
Università di Milano, Italia

**Abstract** In 1945, the South African writer and journalist Herbert Dhlomo wrote an article in *The Democrat* where he stated: “Obliged to live as a begging worker in the city and a comparatively free kraal-head in his rural home, the tribal African has a Jekyll-and-Hyde existence”. Ten years before, in 1935, he had published a short story, “An Experiment in Colour”, in which the protagonist changes from black to white (and back) after discovering a miraculous serum, thus acquiring a double identity very much like Jekyll’s – and similarly socially destructive. The short story is challenging: as a cultural ‘product’ of two prominent South African missionary institutions (American Board Mission and Glasgow Missionary Society), Dhlomo had imbibed the project of a thorough reformation of the ‘Bantu’ man – that ‘great change’, both in the private and in the social sphere, that only Christianity could put in motion. And yet, from the very beginning of his literary production, Dhlomo has responded to the missionary project in an ambivalent way. ‘An Experiment in Colour’ is both a dystopic literary response to contradictory social pressures, and a disquieting narrative that denounces alarming social problems.

**Keywords** South Africa. Early 20th century. Mission literature. H.I.E. Dhlomo. Short story.

**Summary** 1 Herbert Dhlomo, Missionary Education and Projects for Humankind. – 2 “An Experiment in Colour”. – 3 Race, Class, and the Cultural ‘Great Change’.



Edizioni  
Ca Foscari

#### Peer review

Submitted	2019-03-13
Accepted	2019-04-29
Published	2019-11-27

#### Open access

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Iannaccaro, Giuliana (2019). “‘The great change’: Herbert Dhlomo’s ‘An Experiment in Colour’”, in “Progetti per l’umanità”, suppl., *Annali di Ca’ Foscari. Serie occidentale*, 53, 395-408.

DOI 10.30687/AnnOc/2499-1562/2019/01/030

395

## 1 Herbert Dhlomo, Missionary Education and Projects for Humankind

There are two ways in which Herbert Dhlomo’s first published work of fiction, the short story “An Experiment in Colour” (1935), can be associated with the issue of social planning – more specifically, with the idea that entire communities of people can be transformed and re-shaped by implementing specific projects for human development. The first and most straightforward connection has to do with the theme of the short story itself, which deals with a young South African scientist determined to solve the racial problem through the biochemical manipulation of certain glands (possibly endocrine glands), with the effect of changing a black man into a white and vice versa. The second connection with social planning is subtler, and regards Dhlomo’s literary production as such: educated in a South African religious mission during the first decades of the twentieth century, the Zulu writer Herbert Isaac Ernest Dhlomo (1903-56) can be considered, at least to a certain extent, a product of the missionary effort to shape human beings into a religious and social model of ‘believer-citizens’. The project of reforming both the private and the public identity of the ‘black man’ had a twofold aim: to bring the natives to the Christian God, and to reconcile them with their European colonisers and political governors. The religious authorities of the manifold missions (belonging to different denominations) that had proliferated in the southern part of Africa since the beginning of the nineteenth century contributed in due course to shape a class of South African black writers, journalists and, in a word, intellectuals, among whom Herbert Dhlomo is highly representative.<sup>1</sup>

Dhlomo was taught to read and write in Zulu and English in Johannesburg, at the American Board Mission in Doornfontein; in 1922 he moved to the south of Durban and enrolled for the Teachers’ Training Course at the Amanzimtoti Training Institute, later renamed Adams College – itself a missionary institution, established in 1853 by the American Board on the site of a mission station founded by Newton Adams. A third crucial religious institution for Dhlomo’s cultural development was Lovedale, originally situated on the Ncera stream

<sup>1</sup> To this day, the most complete and thoroughly researched intellectual biography of Herbert Dhlomo is Tim Couzens’ *The New African* (1985), which, although dated, is still an invaluable source of information. Somewhat disregarded by literary criticism (especially as far as his narrative is concerned), Dhlomo’s works include plays, poems, short stories, an ‘abortive’ novel, essays, and an impressive amount of journal articles. In 1985 Visser and Couzens published a collection of the writer’s literary works (plays, poems and short stories). In 1977 a special issue on Dhlomo appeared in *English in Africa* (vol. 4, issue 2). On Dhlomo’s narrative and journalism, see also Zander 1999, Masilela 2007, and Voss 2012.

in 1824 by the Glasgow Missionary Society, and in 1838 re-built on the Tyume river, near present-day Alice (Eastern Cape Province). Lovedale was the most relevant establishment for the development of black literature in the Xhosa language area, not only because of an educational activity begun as soon as 1838 and protracted until 1953, when the Bantu Education Act superseded missionary education, but also in consideration of its printing activity. The missionaries had installed a printing press in their premises since the 1820s, and soon Lovedale had become the most important printing site of the region. More than a century later, it was to the Reverend Robert Henry Wishart Shepherd (1888-1971) – Lovedale’s director of publications from 1932 –<sup>2</sup> that Herbert Dhlomo would submit his first literary works for publication, including a novel entitled *Experiment in Colour*, like the short story taken into consideration here.

Deeply involved in the missionary educational undertaking at different levels (as pupil, teacher, and writer), the young Dhlomo had imbibed the project of a thorough reformation of the ‘Bantu man’, which would bring about the ‘great change’, both in the private and in the social sphere, that only Christianity could put in motion.<sup>3</sup> Yet, from the very beginning of his literary production, Dhlomo responded to the missionary project in an ambivalent way: employed in the field of education and totally convinced of the importance of art and literature in the development of a ‘civilised’ nation, the young teacher and journalist gradually began to notice the contradictions between a ‘levelling’ Christian message, which maintained that all believers are equally God’s children with no distinction of colour, language and culture, and a colonial practice based on racial discrimination and the depredation of the land’s resources.<sup>4</sup> Born in 1903, the Zulu writer grew up in one of the most contradictory periods of South African history, when strong drives towards the construction of a national state coexisted with extreme social and territorial fragmentation, and when assimilationist projects – albeit cautious and paternalistic, and limited to an educated black elite – were counterbalanced and finally undermined by crude white suprematism, itself confirmed and

<sup>2</sup> For the history of Lovedale Institution see, among many other records, Stuart 1894 and Shepherd 1971. On Lovedale Press, see also Peires 1979 and White 1992.

<sup>3</sup> James Stewart, second Principal of Lovedale (from 1870 to his death in 1905), stated that “When a man is Christianized – that is, when the great change has really taken place in him – he is generally civilized as well” (Stewart 1894, 10).

<sup>4</sup> David Attwell deals with the controversial relationship between black intellectuals of the early 20th century and missionary ideology, and remarks that “Ambiguity is [...] an endemic feature of the written language of the earliest generations of black writers” (1999, 268). On the complex ideological assumptions of evangelical missions in South Africa in the 19th and early 20th centuries, see Comaroff 1997; Elbourne (2002) deals with the early period of missionary activity in the Cape Colony (1799-1853) in light of its social and political significance.



enhanced by an increasing consensus on the discourse of racial science.<sup>5</sup> The governments that succeeded one another between 1910 and 1948 basically resorted to racial segregation in order to face the ideological and material challenges of a country in rapid transformation, that in a few decades had moved from a predominantly rural economy to an industrialisation process, required by the diamond and gold mining operations. By 1948 – when the National Party won the general elections and started implementing its apartheid policy on a systematic basis – the process of discrimination of South African citizens on racial grounds had already permeated the most important aspects of everyday life: political rights and representation, labour, residence, property, social and individual liberties, education. The 1920s and the 1930s in particular, when Dhlomo entered adult life, witnessed an intensification of segregationist policies, which culminated in the so-called Hertzog Bills of 1936.<sup>6</sup> The young teacher’s progressive political commitment throughout the 1920s is witnessed by the several articles he started contributing to the Zulu/English newspaper *Ilanga Lase Natal* (*The Natal Sun*, founded by John Dube in 1903) – a pioneering weekly journal that tackled a whole range of contemporary issues concerning politics and the black condition (Zander 1999, 120-1). In those first years of journalistic activity, Dhlomo wavered between vigorous criticism of segregationist policies and a strong faith in the eventual peaceful fusion of black and white; in the words of Tim Couzens, “although there were numerous setbacks, mainly in the form of repressive and discriminatory laws, Dhlomo believed that a ‘new era’ was at hand and progress was evolutionarily inevitable” (1985, 65). Such confidence in a consensual and, as it were, unavoidable resolution of the racial conflict in South Africa would not last long: already in the late Thirties, Dhlomo’s literary production was the expression of his cultural and political commitment to the retrieval of Zulu, Xhosa, and Sotho history, in view of a profound re-thinking of the cultural basis on which a renovated South African nation could be built.<sup>7</sup>

**5** On the progressive erosion of assimilationist thought in South Africa between the end of the 19th century and the beginning of the 20th, see Maylam 2001, 127-35.

**6** The ‘Hertzog’ or ‘Native’ Bills were promulgated under J.B.M. Hertzog’s and Jan Smuts’ coalition government in 1936-37; first presented to Parliament in 1926 (but passed only ten years later), they were segregationist measures meant to restrict or abolish residual native rights, like the Cape African franchise (Representation of Natives Act), and to enhance territorial segregation and dispossession (Native Trust and Land Act and Native Laws Amendment Act).

**7** Between 1936 and 1937 Dhlomo wrote five plays based on the lives of great Zulu and Sotho leaders; these – together with several essays and journal articles dealing with the social importance of drama and with the need to re-read and re-tell the story of indigenous South African past – were meant to provide a counter-narrative against white historiography, and to restate the dignity of African precolonial society. At the

The following pages provide both a reading of Dhlomo’s short story “An Experiment in Colour”, published in 1935 in *The African Observer*, and a comment on the cultural milieu in which it was written, with a particular focus on the writer’s involvement in some of the most controversial issues of his time. At the beginning of the 1930s, Dhlomo was part of an intellectual circle that considered fiction-writing, essay-writing and, above all, journalism as the proper means to promote gradual but steady progress of the black people towards modern society. Notwithstanding a widespread racist hegemonic discourse, and the segregationist direction that both national and local South African legislation was taking, the Zulu writer still believed that only through education and intellectual improvement would blacks finally earn assimilation into the white community, thus becoming fully integrated citizens of their own country.

## 2 “An Experiment in Colour”

It is graduation day at the Bantu College of Fort Hare, South Africa. Frank Mabaso, the protagonist of “An Experiment in Colour”, is one of the ten graduands who are about to obtain their BA degrees; the students are listening to the Vice-Chancellor’s speech for the occasion. Thus, Herbert Dhlomo’s short story makes clear from the very beginning that the environment in which its characters move is culturally advanced, given that Fort Hare University was, in the 1930s, the most important institution for the higher education of black South Africans.<sup>8</sup> Frank Mabaso is unusually struck by the topic of the Vice-Chancellor’s speech, which is, surprisingly for such a ceremony, the issue of race relations. The aim of that talk becomes clear when the executive gives voice to his hopes, namely that graduates from Fort Hare will actively contribute to the solution of the race problem by putting their knowledge and expertise to the service of an urgent, al-

---

same time, Dhlomo never betrayed his dislike for tribal mentality and habits; his plays are also profoundly critical of the way in which several African leaders *de facto* facilitated colonial expansion by disregarding the importance of peace and political unity among native tribes. On Dhlomo’s historical drama see, among others, Peterson 1991 and 2000; Wenzel 2005; Voss 2012. Jennifer Wenzel also discusses Dhlomo’s ideal of a “transtribal, new national unity” (2005, 59).

**8** Fort Hare University, originally called The South African Native College, was founded in 1916 in the territories adjoining Lovedale mission station and put under the chairmanship of the Principal of Lovedale. Built on the site of a British military stronghold (Fort Hare), it grew and expanded in the following years, until in 1923 it was given the standing of a University College. Robert H.W. Shepherd, Lovedale’s Principal from 1942 to 1955, would write with undeniable satisfaction: “Thus it came to pass that the largest fort ever built to keep the Africans of the Eastern Cape in order was transformed into the place of their highest education” (Shepherd 1971, 74).

beit highly controversial, cause. Mabaso is mesmerised by the brief report on the most recent outcomes of biochemical research given by the Vice-Chancellor, who quotes an article in an English journal and hypothetically applies its results to the modification of “racial character”:

Results in biochemical research reveal that most human ills originate from glandular disorders [...] the treatment or excision of certain glands, or the injection of secretions from these glands in cases where they are absent, would prevent and cure most diseases. More than this, glandular action and secretions are an important factor in determining individual and racial character. (Dhlomo [1935] 1985, 489)

The Vice-Chancellor argues that there are two methods by which it is possible to solve the racial problem: firstly, to “tolerate, allow and even encourage intermarriage” (489) in order to obtain intermediate races or even a unique, universal race – a solution promptly dismissed because “repugnant to members of all races for purely sentimental reasons” (489). The second method concerns the biochemical field of research, which plants its seeds in Mabaso’s brain at the time of his graduation and gives fruit after a couple of years, when a project of ‘genetic engineering’ *ante litteram*<sup>9</sup> captures all his energies and intellectual faculties: if scientific research could find the means to manipulate the glandular action that plays a part in determining racial character, it would be possible to produce racially homogeneous human beings. Actually, the Vice-Chancellor had concluded by rejecting the idea of a single cosmopolitan race; he had rather envisaged the solution to the race question as a “slow, gradual, methodical process” (489), that Fort Hare intellectuals were encouraged to promote. Frank Mabaso was to offer, instead, an instantaneous and artificial remedy to the problem of racial discrimination: an injection capable of changing the skin colour of an individual, and also some of his somatic features.

Since one of the keys to the interpretation of this story is Dhlomo’s attitude not only towards colour, but also towards the issue, pivotal within his intellectual circle, of social class, some parts of the narrative dealing with the living conditions of blacks in pre-apartheid Johannesburg cannot be omitted.<sup>10</sup> The first couple of years of the protagonist’s life as a young graduate are encouraging: he is able to find

<sup>9</sup> The first decades of the twentieth century saw the birth and fast development of modern genetics, in the wake of the rediscovery of Mendel’s theories at the turn of the century.

<sup>10</sup> Couzens hints at the class question: “By juggling with the factor of race, Dhlomo handles the old debate of race and class by coming down firmly on the side of those who say that class equalities should be a stronger binding force than race” (1985, 182).

a good job and to live in what is generally called the middle state of life; he becomes the headmaster of a big African school and marries a loving young wife. They can afford living in Sophiatown – defined by the external narrator as the “aristocratic Bantu township” (490) of Johannesburg – and they soon have a baby. Yet, the conclusion of the Vice-Chancellor’s speech, that Mabaso at the time had interpreted negatively, lives on in his memory: he cannot come to terms with the idea that “black must remain black, white white, and that we should bring harmony into this land despite this inescapable difference of colour” (490). Frank is profoundly disappointed by the social injustices he must put up with in everyday life; the story lingers on an episode in which he and his wife Mabel, who want to spend an evening outside, are hindered from going to the theatre in Johannesburg because of seemingly petty impediments and inconveniences (in fact, the consequence of legal injunctions implementing urban segregation), like an overcrowded, dirty “Bantu bus”, a very long queue in front of His Majesty’s theatre – where blacks can gain admission only to the gallery, anyway – and the fact that they must give precedence also to the belated whites, who can jump the line of blacks patiently waiting their turn. “Colour, colour, colour” (491), Frank repeats obsessively. In the end, they do not gain entrance, neither to His Majesty’s, nor to the Standard Theatre; they try to go to a “poorly organised [...] African dancing centre”, but on the way Frank must endure the humiliation of being asked for his ‘pass’<sup>11</sup> twice and of being insulted – “damned kaffir”, “bloody cheeky nigger” (492) – by coarse and possibly illiterate policemen. The issue of social class is at least as important here as that of colour: Frank is incensed by the idea of being vituperated by people who have no right whatsoever to abuse a well-dressed, gentlemanlike honest citizen who is, in addition, a distinguished intellectual – except the ‘right’ granted them by the colour of their skin. The narrator – less intrusive here than in other stories by Dhlomo, but still present and vigilant – promptly ironises on the fact that “no kaffir is a citizen, of course” (492).

It is at that point that Frank decides to make a big change in his life by taking up a course in medical science. He fully immerses himself in his studies and experiments, which start weighing heavily on the family budget; he gets poorer and poorer, in addition to consuming his mental and physical health. Frank also starts neglecting his

**11** The so-called ‘pass laws’ were a form of internal passport system devised to keep the black population under control and to implement racial segregation, by regulating the basis on which blacks could work or reside in white areas. Frank Mabaso has an exemption because of his social status as an ‘educated black’ – see the measures taken by the Godley Commission of 1919 on urban areas, which “assumed that black urbanisation was in South Africa to stay and favoured exempting educated black people from the pass laws” (Freund 2011, 236).

by then bewildered wife, and isolates himself from everybody, until he finally discovers the substance which, injected into a human body, can transform a black man into a white and vice versa. That seems to be his solution to the race problem, his project for the ‘evolution’ of humankind, as he makes clear towards the end of the story in a grand public speech. Very much like Stevenson’s Doctor Jekyll, Frank uses himself as test subject, and in a scene which is reminiscent of the last section of *The Strange Case of Doctor Jekyll and Mr Hyde*, “Henry Jekyll’s Full Statement of the Case”, he hides himself in his laboratory, locks doors and obscures windows, and proceeds with the injection. The experiment is fully successful, and he becomes a perfect white man – “so perfect that his Hamitic features would not betray him” (494). A significant difference between the two stories is that Frank Mabaso, who does acquire a double identity like Jekyll – and, accordingly, adopts a new name for his second self, namely Sydney Park – undergoes no change in character; in a word, he does not become evil like his British counterpart, since his change only concerns his physical aspect. For the rest, he is entirely the same man, with the same consciousness and apprehensions; if Jekyll’s experiment revolves around his lifelong concern about “man’s dual nature” and the intimate, “perennial war” between good and evil (Stevenson [1886] 1998, 60), Mabaso is instead tormented by a social, not by a private ill: the perennial war between man and man when they happen to have a different skin colour. Nevertheless, even Mabaso’s experiment is morally despicable, because socially disruptive: suddenly excited by the freedom of action, the many advantages, and the social recognition granted to a white man, he starts neglecting his wife and child to undertake a mysterious, double existence; effortlessly introduced into white circles, he even starts dating a white young woman, unsurprisingly named ‘Clara’. In the long run, however, Frank becomes fully conscious of the suffering that he is inflicting on the two unaware women; in the case of his wife, the situation is made even worse by the destitute conditions in which she and the baby are forced to live as a consequence of his follies. He also realises that he is only taking advantage of unjust privileges, without putting his astounding discovery at the service of his community and of humanity at large. Accordingly, he sets out to organize a big meeting at the Bantu Social Centre,<sup>12</sup> where he is able to invite “prominent social, business, educational and political figures in the European community, and leading African, Indian and coloured people” (496); among the whites,

**12** The Bantu Men’s Social Centre (founded in 1924 in Johannesburg) was one of the many institutions established between the 1920s and the 1930s to encourage the cultural formation of moderate blacks. Herbert Dhlomo was active there from the beginning of the 1930s (see Couzens 1985, 66 and *passim*).

even four cabinet ministers are summoned to a conference in which the African scholar Frank Mabaso is expected to give “an easy and original solution to the Colour Problem” (496). The speech is delivered passionately and the atmosphere in the hall is tense; Mabaso’s argument apparently supports eugenicist views, since he maintains that the “scavenging process of evolution” (498) can be fostered only by a policy promoting the most capable and talented individuals – regardless of race and colour – whilst ‘removing’ the misfit people of whatever racial group. This is not to be taken as Dhlomo’s own opinion: as we shall see, at the time in which he wrote “An Experiment in Colour” he apparently endorsed the gradual process of pacification between blacks and whites advocated by the Vice-Chancellor at the beginning of the short story. Nevertheless, his protagonist is incensed against “false interpretations of Christianity, nationalism, goodness [...] blind prejudices and beliefs” (498); his exasperation is justifiable, but his arguments sound disturbing:

Certain races and nations, who believe that they are superior to others, will not consent to remove the misfit individuals of their own race and colour, and refuse to help and support fit, talented individuals of other races or colour [...]. The problem is not one of race and colour, but of fitness and ability; not of men, but of man. (Dhlomo [1935] 1985, 498)

The conclusion of the story is tragically grotesque: after delivering his speech in front of the crowded hall, Mabaso announces his solution for the racial problem, namely “a certain European gentleman” (498) whom he invites onstage. After that, he injects himself with his miraculous serum and changes into Sydney Park for a few seconds, before returning as Frank Mabaso thanks to a second injection. Amidst a petrified audience, a deranged, laughing “European” pulls out his revolver and shoots the black scientist dead. The killer’s last words put an end to the story, disclosing his Afrikaner identity: “Goed! Ons wil nie wit kaffirs in ons land hê nie. Waar sou ons vroumense wees?”<sup>13</sup> The narrator provocatively asks the reader: “The end – or the beginning?” (499).

---

**13** In Visser and Couzens’ edition, the translation is provided in an endnote: “‘Good! We do not want white kaffirs in our country. Where would our women be?’” (1985, 500).

### 3 Race, Class, and the Cultural ‘Great Change’

The sentence pronounced in Afrikaans by the white murderer brings Tim Couzens to identify “the poor white problem” (1985, 183-5) as one of the most prominent social ills denounced in the short story. Black labour was perceived as a serious threat by white unskilled workers - mainly dispossessed, impoverished Afrikaners drawn to the gold-mining industry for subsistence - since the blacks’ low wages were much more competitive on the labour market. In addition, poor whites, forced to share the same harsh working and living conditions with black people, also felt that their social status was at risk.<sup>14</sup> Couzens draws attention to the fact that both Herbert Dhlomo and his brother Rolfes had tackled the poor-white problem in several articles and in a review (see 1985, 183), and concludes affirming that “the real message of ‘An Experiment in Colour’ is twofold: people of one class should stick together regardless of race, and the ‘poor white’ is [...] the real problem in South African politics” (183). Up to a certain extent, Couzens’ interpretation of the short story can be endorsed; yet, there are other issues that need to be taken into consideration, among which the most prominent, as far as Herbert Dhlomo is concerned, is unquestionably cultural. In a 1931 journal article entitled “Aspects of the Race Problem” (crucial for the short story under scrutiny, as we shall see), Dhlomo raises the question of “the masses” as ‘the real’ political problem in South Africa:

It is the credulity and docility of the masses that produce despair and discontent. It is the unsophisticated, unthinking classes which make exploitation, profiteering and maladministration possible [...] it is their sentimentality, frivolity and lack of the sense of critical evaluation that make it possible for unscrupulous politicians and capitalists to embark on their lucrative task of dividing, corrupting and usurping the power of society. (Dhlomo 1931, online)

The stigmatised masses are never racially identified, but the author’s resentment against them is hyperbolically stated towards the end of the piece, when a long list of incongruous social evils is attributed to the “stupifying ignorance and poor, perverted mentality of the masses”.<sup>15</sup> Ignorance and shallowness seem to be, for Dhlomo, the re-

<sup>14</sup> For the poor-white problem and the strikes and revolts during the Union Government (1910-48), see Maylam 2001, 124-7, and Freund 2011, 224-30. Maylam questions both strict materialist and liberal approaches to the relationship between race and class interests, and takes into consideration economic as well as ideological factors in discussing the ‘poor white’ issue.

<sup>15</sup> In a much later article, “Masses and the Artist” (1943), Dhlomo would argue in favour of the education of the masses abandoning the elitist rhetoric of the 1930s: “The good

al ills of society at the beginning of the Thirties, irrespective of colour differences; as suggested in “An Experiment in Colour”, intellectuals of all races should cooperate first and foremost for the cultural improvement of the country. Herbert Dhlomo’s ideological stance in that phase of his life, although sharply critical of the blatant contradictions of white rule, basically upholds progressivism and assimilation, to be achieved thanks to the commitment of an educated class of people, an undifferentiated élite. The last words in “Aspects of the Race Problem” coincide with the end of the Vice-Chancellor’s discourse at Fort Hare at the beginning of the short story: “the solution of the Race Problem must be a slow, gradual, methodic process” (1931, online). Indeed, not only the end, but the whole of that speech is taken from the above-mentioned article, published on one of the first independent black South African journals, *Umteteli wa Bantu*.<sup>16</sup> The piece mainly tackles a couple of issues: on the one hand, it questions the relevance of coeval scientific research (and eugenics in particular) to the project of racial reconciliation; on the other, it raises vehemently the problem of the illiterate, obfuscated and narrow-minded masses, led by short-sighted and dishonest politicians. It soon becomes clear that the writer does not believe in scientific projects based on the biochemical manipulation of human beings, which, if at all effective, would only bring to the alteration of physical and physiological traits. Since those changes “do not affect or alter mind and intelligence”, and since only “the evolution of the Mind will lead us to peace and harmony despite our points of dissimilarity” (Dhlomo 1931, online), the project of levelling physical differences is totally devoid of meaning.

Tony Voss has defined Dhlomo a “writer of ideas”, and the label can be endorsed, judging from the strict correspondence that his short stories and plays have with many of his journal articles and essays (see Voss 2012, 349-50). It is also apparent that the social message of his fictional works was a milestone in his didactically-oriented literary activity, and that it had to be stated clearly, in order to be unequivocally understood. This explains the writer’s privileged choice of an external intrusive narrator, who can disentangle the meaning of the story for the reader; more problematic appear his dramatic works, since the message in a play is entirely entrusted to its characters, and this

---

things of life should not be the preserve and privilege of the so-called Great Ones only [...] The Masses must share in these God-given things also [...] The soul of a nation is not its gifted mind only, but the might and meaning of its People” (Dhlomo [1943] 1977, 61).

**16** *Umteteli wa Bantu* (The Mouthpiece of the People) was a weekly periodical founded in 1920 as a black organ of the Transvaal Chamber of Mines. See Couzens 1985, 90-2, and Zander 1999, 123-4. Zander mentions the Vice-Chancellor’s speech in “An Experiment in Colour” in the light of his research on the relationship between “factual” and “fictional” texts (1999, 389-90).



renders the identification of the playwright’s opinion much more difficult. Dhlomo’s ideas between the Twenties and the Thirties were probably still acceptable, in the main, to the religious authorities that educated him, gave him a job, and even made possible the publication of some of his fictional works. Yet, there are reasons to believe that the writer was gradually becoming too much of an intellectual, too much of an independent thinker to satisfy his mentors of his unconditional ideological allegiance. When in 1938 Dhlomo sent Reverend Shepherd of Lovedale a novel he had written, entitled *Experiment in Colour*, the director of Lovedale publications rejected it because too propagandistic and unrealistic; that novel never saw the light, and the only taste we have of its plot is the eponymous short story we have discussed. In 1938, Shepherd had also refused to publish some plays by Dhlomo, who was trying to set up a Bantu National Dramatic Movement, or National Theatre; apart from Shepherd’s literary observations – he answered that the plays were “not up to publication standard”<sup>17</sup> – it is also likely that the soon-to-be Principal of Lovedale objected to the social and cultural projects of the by then politically committed black writer.<sup>18</sup>

There are many aspects of Dhlomo’s literary activity in the 1930s that still connect his ideological trajectory to the missionaries’ religious and social objectives regarding the black populations of South Africa; in the first place, the choice of writing exclusively in English – that he maintained for the length of his life, notwithstanding the contrary practice of some of his contemporaries<sup>19</sup> – speaks of a strong belief in the necessity of inter-racial communication and of the ‘modernisation’ of the Bantu man. Yet, it would be wrong to dismiss Herbert Dhlomo’s early literary production as a mere echo of missionary ideology, as well as it would be historically unfair to reduce all missionary cultural efforts to the single target of assisting the colonising process in South Africa. Both Dhlomo and his mentors had in common, at least, an idealistic goal: to transform the mind and the existence of their fellow human beings, both blacks and whites, through the enhancement of their cultural life. Only painstaking, patient work on the intellectual development of the people could bring about the ‘great change’ which would finally reconcile human beings with God, and with each other.

**17** On Shepherd’s rejection of Dhlomo’s plays and on the ‘failed’ novel *Experiment in Colour* see Couzens 1985, 176-7 and 181-2.

**18** On Shepherd’s management of Lovedale press and his activity as ‘censor’, see Peires 1979, White 1992, Couzens 1985, 181-2, Zander 1999, 116-19, and Duncan 2004.

**19** A prominent example is Benedict W. Vilakazi’s poetry in Zulu; on the Dhlomo-Vilakazi dispute, which concerned also the language of Bantu literature, see Attwell 2002. On Dhlomo and ‘modernity’ see Masilela’s monograph, entirely dedicated to highlighting how the Zulu writer “actually constructed the theoretical edifice of South African modernity” (2007, 5).

## Bibliography

- Attwell, David (1999). “Reprisals of Modernity in Black South African ‘Mission’ Writing”. *Journal of Southern African Studies*, 25(2), 267-85. DOI <https://doi.org/10.1080/030570799108696>.
- Attwell, David (2002). “Modernizing Tradition/Traditionalizing Modernity. Reflections on the Dhlomo-Vilakazi Dispute”. *Research in African Literatures*, 33(1), 94-119. DOI <https://doi.org/10.1353/ra1.2002.0005>.
- Attwell, David (2005). *Rewriting Modernity. Studies in Black South African Literary History*. Scottsville: University of KwaZulu-Natal Press.
- Butcher, Neil (1992). “Herbert Dhlomo in Perspective”. *The South African Theatre Journal*, 6(2), 49-63. DOI <https://doi.org/10.1080/10137548.1992.9688062>.
- Comaroff, John L.; Comaroff, Jean (1997). *Of Revelation and Revolution. The Dialectics of Modernity on a South African Frontier*, vol. 2. Chicago; London: The University of Chicago Press. DOI <https://doi.org/10.7208/chicago/9780226114675.001.0001>.
- Couzens, Tim (1985). *The New African. A Study of the Life and Work of H.I.E. Dhlomo*. Johannesburg: Ravan Press.
- Dhlomo, Herbert (1931). “Aspects of the Race Problem”. *Umteteli wa Bantu*, 14 March. URL [http://pzacad.pitzer.edu/NAM/newafrre/writers/hdh1omo/umteteli/14\\_3\\_31.gif](http://pzacad.pitzer.edu/NAM/newafrre/writers/hdh1omo/umteteli/14_3_31.gif) (2019-10-01).
- Dhlomo, Herbert [1935] (1985). “An Experiment in Colour”. Visser, Nick; Couzens, Tim (eds), *H.I.E. Dhlomo, Collected Works*. Johannesburg: Ravan Press, 489-99.
- Dhlomo, Herbert [1943] (1977). “Masses and the Artist”. *English in Africa*, 4(2), 61-2.
- Duncan, Graham A. (2004). “Coercive Agency in Mission Education at Lovedale Missionary Institution”. *HTS Theological Studies*, 60(3), 947-92. DOI <https://doi.org/10.4102/hts.v60i3.614>.
- Elbourne, Elizabeth (2002). *Blood Ground. Colonialism, Missions and the Contest for Christianity in the Cape Colony and Britain, 1799-1853*. Montreal: McGill-Queen’s University Press.
- Freund, Bill (2011). “South Africa: The Union Years, 1910-1948. Political and Economic Foundations”. Ross, Robert et al. (eds), *1885-1994*. Vol. 2 of *The Cambridge History of South Africa*. Cambridge: Cambridge University Press, 211-53. DOI <https://doi.org/10.1017/CHOL9780521869836.007>.
- Masilela, Ntongela (2007). *The Cultural Modernity of H.I.E. Dhlomo*. Trenton (NJ): Africa World Press.
- Maylam, Paul (2001). *South Africa’s Racial Past*. Aldershot: Ashgate. DOI <https://doi.org/10.4324/9781315242736>.
- Peires, Jeffrey (1979). “The Lovedale Press. Literature for the Bantu Revisited”. *History in Africa*, 6, 155-75.
- Peterson, Bhekizizwe (1991). “The Black Bulls of H.I.E. Dhlomo. Ordering History out of Nonsense”. *English in Africa*, 18(1), 25-49.
- Peterson, Bhekizizwe (2000). *Monarchs, Missionaries and African Intellectuals. African Theatre and the Unmaking of Colonial Marginality*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- Shepherd, Robert H.W. (1971). *Lovedale, South Africa. 1824-1955*. Lovedale: The Lovedale Press.

- Stevenson, Robert Louis [1886] (1998). *The Strange Case of Doctor Jekyll and Mr Hyde. Weir of Hermiston*. Oxford: Oxford University Press. Oxford World’s Classics.
- Stuart, James (1894). *Lovedale, South Africa. Illustrated by Fifty Views from Photographs*. Edinburgh; Glasgow: Andrew Elliot; David Bryce and Son.
- Visser, Nick; Couzens, Tim (eds) (1985). *H.I.E. Dhlomo, Collected Works*. Johannesburg: Ravan Press.
- Voss, Tony (2012). “Refracted Modernisms. Roy Campbell, Herbert Dhlomo, N.P. van Wyk Louw”. Atwell, David; Attridge, Derek (eds), *The Cambridge History of South African Literature*. Cambridge: Cambridge University Press, 339-59. DOI <https://doi.org/10.1017/cho19780521199285.019>.
- Wenzel, Jennifer (2005). “Voices of Spectral and Textual Ancestors. Reading Tiyo Soga alongside H.I.E. Dhlomo’s *The Girl Who Killed to Save*”. *Research in African Literatures*, 36(1), 51-73. DOI <https://doi.org/10.1353/ra1.2005.0022>.
- White, Tim (1992). “The Lovedale Press during the Directorship of R.H.W. Shepherd, 1930-1955”. *English in Africa*, 19(2), 69-84.
- Zander, Horst (1999). *Fact - Fiction - 'Faction'. A Study of Black South African Literature in English*. Tübingen: Gunter Narr Verlag.

# Utopia, determinismo tecnologico, ingegneria sociale: la dianetica tra scienza e fantascienza

Giulio Argenio

Università Ca' Foscari Venezia, Italia; Università degli Studi di Padova, Italia;  
Università degli Studi di Verona, Italia

**Abstract** In May 1950 L. R. Hubbard published in a science fiction magazine “Dianetics: The Evolution of a Science”, which would later form the basis of Scientology. Emerging from the technocratic mindset typically associated with the periodical, the article considered the human brain as a computer in need of rewiring, giving birth to a peculiar kind of utopian thinking whose aim was not the creation of a ‘new man’, but the return to an original perfection of the mind. Through an examination of this text and its context, I propose to investigate the relationship between engineering culture and literary fictions, trying to understand how the mind-computer analogy shaped the vision of a regenerated society.

**Keywords** Science fiction. Technological utopianism. Human mind. Technocratic culture. History.

**Sommario** 1 Utopia andata e ritorno. – 2 Scrittori, tecnici, tecnocrati. – 3 Dianetica: tutti i circuiti della mente.



Edizioni  
Ca Foscari

## Peer review

Submitted	2019-03-21
Accepted	2019-05-27
Published	2019-11-27

## Open access

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Argenio, Giulio (2019). “Utopia, determinismo tecnologico, ingegneria sociale: la dianetica tra scienza e fantascienza”, in “Progetti per l’umanità”, suppl., *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, 53, 409-420.

DOI 10.30687/AnnOc/2499-1562/2019/01/031

409

## 1 Utopia andata e ritorno

Nel maggio del 1950 Lafayette Ronald Hubbard, successivamente creatore della Chiesa di Scientology e artefice del suo successo, pubblicò sul mensile fantascientifico statunitense *Astounding* un articolo intitolato «Dianetics: The Evolution of a Science». <sup>1</sup> Nelle pagine che seguono cercherò di mettere a confronto questo scritto con il suo contesto di produzione, per mostrare come alcuni dei suoi contenuti e delle simbologie scelte risuonino all'interno del particolare stile di pensiero utopico della fantascienza dell'epoca. Obiettivo dell'articolo non è quindi quello di portare meccanicamente alla luce le possibili derivazioni di un testo, ma quello di evidenziare alcune somiglianze nel modo di concepire la tecnologia e il suo rapporto con la società.

Prima di dedicarci a «Dianetics», quindi, può essere utile soffermarsi brevemente sul rapporto che intercorre tra fantascienza e utopia e fornire successivamente un profilo, almeno abbozzato, della rivista che ospitò il pezzo di Hubbard.

La recente introduzione del pensiero di Mark Fisher nel dibattito italiano, attraverso la traduzione del suo *Realismo capitalista*, ha portato alla ribalta il motto secondo cui «è più facile immaginare la fine del mondo che la fine del capitalismo» (2018, 26). L'adagio, che Fisher recupera da Fredric Jameson e Slavoj Žižek, descrive in maniera attendibile (ancorché piuttosto cupa) lo stato del nostro immaginario e ha finito per esemplificare, anche a partire dall'analisi delle profondità distopiche di numerose opere fantascientifiche recenti, le difficoltà attualmente vissute dal pensiero utopico e dall'immaginazione dell'alterità sociale.

Tuttavia, la preponderanza assunta dall'immaginario apocalittico nella *science fiction* non deve farci dimenticare che molti critici hanno rintracciato le radici di questo genere letterario proprio nella letteratura utopica. Studiosi come Darko Suvin (1985) e il già citato Jameson (2005) hanno dedicato molto del loro lavoro ad analizzare le differenze e le similitudini che intercorrono fra Tommaso Moro, i suoi epigoni e i visionari della fantascienza, fino a descrivere l'utopia letteraria, in un certo senso, come «sottospecie sociopolitica della fantascienza» (Suvin 1985, 121).

Con l'utopia, in particolare, la fantascienza condivide l'utilizzo di una prospettiva straniata (concetto questo che Suvin recupera da Brecht e dal formalismo russo) per osservare e commentare il proprio presente. <sup>2</sup> Le isole, le valli e le città perfette attraverso cui gli utopisti criticano il loro mondo e immaginano di riformarlo sono, se-

<sup>1</sup> Riguardo la storia, le credenze di Scientology e il ruolo di Hubbard si veda Lewis 2009 e Urban 2011.

<sup>2</sup> Per una riflessione critica sull'uso della categoria da parte di Suvin cf. Spiegel 2008.

condo questa visione, i padri nobili dei futuri immaginati dagli scrittori di fantascienza. Pur nell'assenza di un esplicito afflato riformatore, la creazione di un'immaginata società alternativa rappresenta infatti la possibilità di riflettere sulla propria e di estrapolarne alcune caratteristiche salienti. In tale contesto acquisiscono grande importanza, perciò, sia la creatività degli autori sia gli eroi che popolano le storie, attraverso il cui sguardo i lettori fanno conoscenza di questi mondi nuovi. Prendendo in prestito le parole di Suvin potremmo dire che:

Tutti i successivi protagonisti di fantascienza inoltrandosi a poco a poco nella comprensione dei loro strani luoghi, sono figli di Gulliver. (1985, 14)

## 2 Scrittori, tecnici, tecnocrati

Non solo a questi nipoti di Gulliver dobbiamo però dedicarci; anche i loro creatori meritano una specifica attenzione, ed è per questo importante cercare di tratteggiare la fisionomia di *Astounding Science Fiction*, la rivista dove Hubbard presentò il suo «Dianetics» e con la quale egli aveva precedentemente e proficuamente già collaborato. All'epoca il nome di Hubbard era infatti principalmente legato alla sua attività come scrittore di storie orrorifiche e fantastiche, noto in particolare per la sua prolificità e per la capacità di cimentarsi nei diversi campi della letteratura *pulp*. Sovente considerato fra gli scrittori della *Golden Age of Science Fiction*, Hubbard pubblicò tra la fine degli anni Trenta e il decennio successivo diversi lavori all'interno di *Astounding*, ed entrò così in contatto con uno dei decani della fantascienza contemporanea, l'editor John Wood Campbell.<sup>3</sup>

Già scrittore e laureato in fisica, Campbell era arrivato alla direzione del periodico nel 1937, trasformandolo rapidamente nel leader del settore e pubblicando autori divenuti indiscussi simboli del genere come Isaac Asimov, Robert Heinlein e A.E. Van Vogt. Ciò che qui più interessa, però, è come il suo operato alla guida di *Astounding* possa essere letto, seguendo l'interpretazione avanzata dal critico Roger Luckhurst (2005, 50-75), come il culmine di ciò egli ha chiamato: «engineer paradigm». Nei racconti brevi, nei romanzi degli autori principali e negli editoriali della rivista sarebbe possibile rintracciare una complessa commistione ideologica di fiducia nella scienza e determinismo tecnologico, diretta evoluzione dell'infatua-

<sup>3</sup> Su Campbell e la *Golden Age* si vedano i resoconti storici riguardo l'evoluzione del genere come Aldiss 1973, 241-58; Ashley 2000, 135-64; Bould et al. 2009, 52-62; James; Mendlesohn 2003, 37-41; Sadoul 1975, 133-57.

zione per i ritrovati tecnici che aveva caratterizzato la fantascienza dei decenni precedenti. Evolvendo dalle «Edisonade», racconti avventurosi con protagonisti giovani inventori pieni di risorse, modellati sull'esempio della biografia di Edison, si diffusero sempre più eroi la cui principale caratteristica era il dominio della tecnica e della conoscenza scientifica.<sup>4</sup> L'ingegnere diventava per la rivista, allo stesso tempo, un mito e il simbolo di un target di lettori a cui rivolgersi: per gli scrittori l'educazione tecnica era ora una credenziale da esibire, mentre le loro storie andavano popolandosi di mondi tecnologizzati e di protagonisti capaci di risolvere gli intrecci grazie al sapere tecnico e all'azione ardimentosa. In questi futuri condizionati dal progresso tecnologico si profilava spesso, all'orizzonte, l'avvento di una élite di tecnici volta a indirizzare l'organizzazione sociale e lo sviluppo storico.

Sarebbe tuttavia semplicistico riscontrare una contiguità immediata fra i primi concreti esempi di fantascienza e le successive tentazioni autocratiche di *Astounding*. La prima rivista dedicata interamente a questo genere di *fiction*, la famosa *Amazing Stories* fondata nel 1926 come casa della *scientifiction*, diede infatti spazio piuttosto a una futurologia tanto determinata quanto ingenua; come testimoniato dal fondatore e nome tutelare della fantascienza, Hugo Gernsback, che in calce al primo numero scrisse: «Extravagant Fiction Today... Cold Fact Tomorrow».<sup>5</sup>

Il passaggio da questo entusiasmo premonitore alle successive e più concrete fantasie di riorganizzazione sociale andrebbe ricondotto, secondo Luckhurst (2005, 68) all'influsso delle idee della Tecno-crazia americana, che fra 1932 e 1933 visse una breve quanto intensa popolarità.<sup>6</sup> In particolar modo tale riflessione prende avvio dall'esame dell'operato di uno fra gli autori sicuramente più rappresentativi della rivista, quel Robert A. Heinlein che con storie come *The Roads Must Roll* fornì alcuni dei più avvincenti panegirici degli ingegneri e del fondamentale ruolo sociale del cambiamento tecnologico, arrivando a disegnare un sofisticato e deterministico *esquisse* del progresso umano, noto come «future history».<sup>7</sup>

<sup>4</sup> Il rapporto fra mito, tecnologia, fantascienza e biografie popolari è analizzato con specifica attenzione in Ortoleva 2009.

<sup>5</sup> La citazione è a pagina 3 di *Amazing Stories*, aprile 1926.

<sup>6</sup> A conferma dell'interesse della fantascienza per gli ideali tecnocratici, lo stesso Gernsback nel 1933 iniziò le pubblicazioni, interrotte dopo soli due numeri, di un periodico intitolato *Technocracy Review*. Probabilmente Gernsback, da navigato impresario, si gettò nell'impresa per sfruttare una moda temporanea e non, come sostenuto da Westfahl (2007, 66-73), per polemizzare con la Tecno-crazia.

<sup>7</sup> È importante specificare che durante la seconda metà degli anni Trenta Heinlein, che pure assunse successivamente posizioni conservatrici, si impegnò con continuità all'interno del movimento EPIC (End Poverty in California) fondato da Upton Sinclair al

Questo e altri intrecci analizzati dall'autore (come quello di *Who Goes There?* di Don A. Stuart, e di *Slan* di A.E. Van Gogt) presenterebbero, pur con varie gradazioni, alcuni tratti in comune con le proposte efficientiste e scientiste avanzate prima da Thorstein Veblen e successivamente dal gruppo di studio, creazione dell'ideologo Howard Scott, denominato Technocracy Inc.<sup>8</sup>

Come ha ottimamente spiegato Carlo Fumian (1999, 2012), dietro questo termine ombrello si consolidarono all'epoca una serie di visioni di radicale riforma sociale, sostanzialmente anticapitaliste, i cui principali nemici erano gli sprechi e le inefficienze che affliggevano il liberismo americano. Causa primaria di questa inefficienza era, oltre alla presenza di classi e sacche di improduttività, l'irrimediabile irrazionalità del sistema. Catalizzate dal trauma della Grande Depressione, suscitavano allora vasto interesse una serie di soluzioni che proponevano una diffusa pianificazione sia sociale che economica, atta a risolvere i problemi distributivi e le inefficienze per mezzo delle conquiste tecnologiche, finalmente capaci di automatizzare il processo produttivo e di avvicinare il sogno utopico di una società liberata dal lavoro. Quella immaginata dai principali promotori delle idee tecnocratiche, tuttavia, era ben lontana dall'essere una società socialista; fulcro di questo mondo nuovo da progettare e organizzare erano tecnici e ingegneri, gli unici a possedere la conoscenza e la ferma volontà necessarie per organizzare l'economia e la vita dell'uomo secondo precetti scientifici. Esplicito è spesso, nel coacervo delle ipotesi tecnocratiche come nelle visioni di alcuni autori e personaggi fantascientifici, il rifiuto della scelta elettorale e della politica democratica, irrazionale e fatalmente destinata alla paralisi e all'inazione.

Fede nella tecnologia come unico mezzo di riforma sociale, avversione alla politica, mitizzazione di tecnici, scienziati e ingegneri; sono tutti elementi che avvicinano la fantascienza di *Astounding* alle formulazioni del movimento tecnocratico. Eppure le posizioni dei due gruppi registrano somiglianze anche con progetti utopici precedenti, in particolare quelli avanzati dal cosiddetto «technological utopianism» (Luckhurst 2005, 62; Fumian 2012, 938).

Con questo termine Howard P. Segal (1985) descrive l'opera di venticinque scrittori che tra il 1883 e il 1933 pubblicarono una serie di romanzi utopici in forte continuità fra loro, il cui fulcro era la possibilità di realizzare la società perfetta attraverso l'inevitabilità del

---

fine di concorrere come candidato del Democratic Party alle elezioni governatoriali della California, nel 1934. La biografia curata da Patterson (2010) consente di riconoscere come all'epoca, all'interno della visione di Heinlein, i sentimenti libertari e anticomunisti convissero con un afflato riformista ispirato dal *liberalism* di matrice Rooseveltiana, tenendo dunque insieme antiautoritarismo e fiducia nell'intervento economico.

<sup>8</sup> Le storie comparvero rispettivamente in *Astounding* nel 1938 e nel 1940; Don A. Stuart era all'epoca lo pseudonimo utilizzato per diverse storie dall'editor Campbell.



progresso tecnologico. Nel cinquantennio esaminato da Segal il posto d'onore è occupato dal famoso *Looking Backward: 2000-1887* di Edward Bellamy e dai suoi innumerevoli imitatori, dai quali traspare la certezza che l'utopia fosse ormai a portata di mano: un futuro che nasceva dalle tecnologie del presente. Le megalopoli immaginate dagli autori sono città geometricamente precise, redente dallo smog e dal sovraffollamento, le loro ripartizioni simmetriche ricordano tutta l'utopia precedente e prefigurano la fantascienza successiva, mentre il loro governo, anche se sotto forma leggermente meno autoritaria, rimane occupazione da scienziati, non da politici. La lotta principale, infatti, è anche in queste fantasie quella contro l'inefficienza, combattuta per mezzo di una pianificazione razionale e manageriale, che integra lavoro, educazione, tempo libero e quotidianità. Solo la tecnologia e i suoi sacerdoti possono vincere la battaglia.

### 3 Dianetica: tutti i circuiti della mente

Come già rapidamente notato da Luckhurst (2005, 74-5), fra queste enunciazioni e quelle presenti in «Dianetics» (che in questa forma anticipava di poco il quasi omonimo bestseller) sono ravvisabili diverse continuità. Cercheremo ora di esaminarle, tenendo a mente come all'interno del testo non vi sia traccia delle inclinazioni spirituali che successivamente caratterizzeranno l'elaborazione di Hubbard, che anzi descrive la dianetica come una scienza esatta.<sup>9</sup>

«Dianetics: the Evolution of a Science» veniva infatti presentato come un «fact article» (Hubbard 1950, 43), un articolo di approfondimento scientifico a cui veniva dedicata la sezione centrale del numero, solitamente riservata a racconti o romanzi a puntate. Come ammetteva lo stesso Campbell nel suo editoriale (4) la credibilità della trattazione dipendeva direttamente dall'uso che Hubbard faceva, in quanto ingegnere, del metodo scientifico. Si tratta solo della prima di una lunga serie di riferimenti al sapere tecno-scientifico. Già Joseph Winter, medico a cui venne delegata una breve introduzione del pezzo, sottolineava ad esempio come Hubbard fornisse:

<sup>9</sup> Nello stesso mese di maggio vedeva infatti le stampe *Dianetics: the Modern Science of Mental Health*, per diversi mesi nella classifica dei libri più venduti stilata dal *New York Times* (Urban 2011, 52). L'analisi dell'evoluzione in senso religioso dell'organizzazione di Hubbard, specialmente lo studio dei livelli più elevati del percorso degli aderenti, risulterebbe di sicuro interesse, ma è al di fuori degli scopi di questo studio. Chi scrive, infatti, difetta della necessaria competenza storico-religiosa e antropologica per avvicinarsi a tale materia; va tuttavia notato come le pratiche collegate alla dianetica rientrino tutt'ora a pieno nel sistema di *Scientology*.

engineering answers, developed not by metaphysical word-juggling, but by the engineer's approach to a specific, defined problem. (44)

E lo stesso autore confermava che a guidare la sua indagine era stata:

The basic contention that the human mind was a problem in engineering and that all knowledge would surrender to an engineering approach. (47)

Si dipana così per tutto l'articolo un'insistente teoria di ammicchi alla dianetica come «engineering science» (47), all'uso del metodo matematico e al rifiuto delle risposte qualitative. «When an engineer uses only those» spiega Hubbard «bridges break, buildings fall, dynamos stop and a civilization goes to wrack» (47). Quella dell'ingegnere diventa una figura mitica, caricata di responsabilità civili e sociali della massima importanza, come chiarito dalle due citazioni seguenti:

Dianetics works, which is what an engineer asks, and it works all the time, which is what nature demands of the engineer. (48)

Natural obstacles oppose the engineer, and matter has a rather unhandily way of refusing to be overlooked because someone has an opinion. (55)

Coerentemente con questa impostazione epistemologica, tutta l'argomentazione è resa possibile dall'analogia, costantemente ripetuta nel testo, fra mente e calcolatore elettronico. Non un computer qualsiasi, tuttavia, ma un computer ottimale e dalle potenzialità straordinarie, sostanzialmente infallibile, i cui errori sono dovuti a malfunzionamenti e non a difetti intrinseci. Da tale prospettiva ingegneristica scaturisce anche la necessità di descrivere la mente in termini tecnici: si trovano quindi spessissimo riferimenti al ricordo come prodotto di alcune fantomatiche «memory banks» (62), mentre per indicare l'apparato sensoriale si usano espressioni quali «color-vision» e «tone-audio» (46). Per questa via Hubbard arriva a spiegare moltissimi dei disagi psichici, dei malesseri, delle violenze e delle irrazionalità che funestano la congregazione umana. Per come viene qui trattata, tali scoperte rappresentano il fulcro della dianetica.

Quando la mente razionale («analyzer») si trova in uno stato di minore attività («analytical attenuation», abbreviato «anaten») dovuto a dolore o pericolo, possono rimanere impresse nel cervello delle sensazioni non adeguatamente processate («engrams» o «norns»), capaci di installarsi in una apposita sezione di memoria («red tab bank») e di riattivarsi successivamente. Gli individui si troverebbero così, a causa di un errato processo di calcolo, ad agire irrazionalmente e a

rimettere in scena gli eventi traumatici, contribuendo altresì alla loro proliferazione (63-70). L'analisi tassonomica di questi componenti e del loro funzionamento spiega, secondo Hubbard, nientemeno che «the irrational conduct on the part of all mankind» (72), portandolo a domandarsi retoricamente: «Why do societies degenerate?» (79).

L'analogia con il calcolatore permette quindi sia di fornire una semplice e univoca spiegazione dei mali del mondo, sia di proporre un'unica e risolutiva soluzione. Se infatti la mente umana può essere compresa in quanto tecnologia, allora essa può anche essere modificata e aggiustata grazie alla conoscenza tecnica. Una volta di più è la mentalità del tecnico ad avere la possibilità di perfezionare l'umanità:

I was after one and only one thing: a technical process whereby aberrations could be eliminated, and the full potentiality of the computational ability of the mind restored. (81)

L'autore non si dilunga in questo contesto sui dettagli delle tecniche da lui inventate, ma è evidente che la dianetica promette, riportando la mente-computer al suo infallibile funzionamento, di porre rimedio a tutti i difetti della società.

Dianetics proposes and experimentally supports a new viewpoint on Man and his behavior. It carries with it the necessity of a new sort of mental hygiene. It indicates a new method of approach to the solution of the problems which confront governments, social agencies, industries, and, in short, man's sphere of endeavor. It suggests new field of research. Finally it offers a glimmer of hope that Man may continue his process of evolution toward a higher organism without straying toward the danger point of his own destruction. (86)

Per Hubbard, dunque, il raggiungimento di un utopico ordine sociale non richiede minuziosi piani di ingegneria sociale o titanici soggetti accentratori. Non va creata una nuova umanità, è soltanto necessario aggiustare quella attuale, riconnettere i cavi, risistemare i circuiti guasti. La perfezione è già una caratteristica umana; la scienza dianetica illumina la natura e i fini dell'uomo e scopre che essi sono «basically constructive and not evil» (86). Il ricorso alla conoscenza scientifica e alla soluzione tecnica basta ad assicurare il progresso della razza.

La dianetica è sufficiente a garantire un domani roseo che invece, per altre elaborazioni futurologiche coeve, come quelle analizzate da Jenny Andersson e Eglė Rindzevičiūtė (2015), non è garantito ed è anzi uno degli strumenti per misurare l'ambivalente natura umana. Mentre molti, con il concretizzarsi della guerra fredda, temono l'olocausto nucleare, Hubbard è convinto di aver trovato l'unico rimedio per evitare l'annientamento. Egli conclude infatti così il suo articolo su *Astounding*:

That's the black enchantment. We've a magic word to break it and a science to be applied. Up there are the stars. Down in the arsenal is an atom bomb. Which one is it going to be? (87)

Il contesto della *cold war*, però, si ripercuote almeno su di un altro carattere saliente della visione di «Dianetics»: l'elaborazione di una soluzione individuale piuttosto che collettiva alle irrazionalità umane. In un clima di rigida tensione con l'Unione Sovietica l'accurata pianificazione economico-sociale difficilmente poteva conservare il potere attrattivo degli anni Trenta. Diversa era la situazione per il sapere tecno-scientifico, la cui presunta neutralità, pur intaccata dalla violenza delle bombe atomiche, poteva ancora essere accettata all'interno di un genere letterario improvvisamente trovatosi sulla cresta dell'onda. Per questa ragione è impossibile, all'interno del testo, ravvisare qualsivoglia riferimento alle divisioni che percorrevano l'America degli anni Cinquanta.

Non vi sono in «Dianetics» né afroamericani né donne, non si fa menzione di discriminazioni su basi razziali o religiose, non si trovano, nonostante siano testimoniate le simpatie anticomuniste di Hubbard (Urban 2011, 96-100), ammicchi a popoli schiavi o agenti sovietici. La dianetica è utile a tutti, indiscriminatamente, poiché agli occhi dello scienziato le differenze politiche sono sciocchezze. A unire l'umanità non è nemmeno l'idea astratta di diritti universali ma la visione di una natura comune, rinvenibile e modificabile attraverso la conoscenza scientifica e ingegneristica.

Pur proponendo una peculiare forma di aspirazione utopica, in cui il miglioramento collettivo non parte da un nuovo atto fondativo e creativo ma dal ritorno a un originale perfezione, «Dianetics» condivide dunque con gli altri testi esaminati il feticcio per la tecnica e l'orgoglio scienziato. Fa parte anch'esso del lungo filone che riconosce nella tecnologia e nei suoi conoscitori i fondamentali agenti del cambiamento sociale, consegnando agli *engineers* le chiavi di una vita finalmente razionalmente organizzata.

Questo determinismo tecnologico potrebbe però avere anche ulteriori diramazioni: se da un lato ricorda il sogno fantascientifico del robot, dall'altro forse anticipa alcuni recenti sviluppi in tema di ibridazione fra uomo e macchina elettronica. L'utopia della *Californian ideology* e le tentazioni di ingegneria sociale che secondo Francesca Coin (2018) si affacciano sulla Silicon Valley riecheggiano infatti inevitabilmente le visioni della *science fiction*. Se allora le elaborazioni tecnocratiche, per i loro legami col planismo novecentesco, fanno a buon diritto parte della Storia, si può forse ipotizzare per la fantascienza e la cultura di massa un'utilità scientifica futura.

## Bibliografia

- Aldiss, Brian W. (1973). *Un miliardo di anni. La storia della fantascienza dalle origini a oggi*. Trad. di Pierantonio Rumignani. Milano: Delta. Trad. di: *Billion Year Spree. The History of Science Fiction*. New York: Doubleday, 1973.
- Andersson, Jenny; Rindzevičiūtė, Eglė (2015) (eds). *The Struggle for the Long-Term in Transnational Science and Politics. Forging the Future*. Oxon; New York: Routledge. Routledge Approaches to History. DOI <https://doi.org/10.4324/9781315717920>.
- Ashley, Mike (2000). «The Time Machines. The Story of the Science-Fiction Pulp Magazines from the beginning to 1950». *The History of the Science-Fiction Magazine*, vol. 1. Liverpool: Liverpool University Press. Liverpool Science Fiction Texts and Studies. DOI <https://doi.org/10.5949/liverpool/9780853238553.001.0001>.
- Bould, Mark et al. (2009) (eds). *The Routledge Companion to Science Fiction*. Oxon; New York: Routledge. DOI <https://doi.org/10.4324/9780203871317>.
- Campbell, John Wood (1950). «Concerning Dianetics». *Astounding Science Fiction*, 3(45), 4-5.
- Coin, Francesca (2018). «Google Messiah». *Not*, 7 June. URL [https://not.neroeditions.com/google-selfih-ledger-ingegneria-genetica/\(2019-10-07\)](https://not.neroeditions.com/google-selfih-ledger-ingegneria-genetica/(2019-10-07)).
- Fisher, Mark (2018). *Realismo capitalista*. Trad. di Valerio Mattioli. Roma: Nero. Not. Trad. di: *Capitalist Realism: Is There No Alternative?* Winchester: Zero Book, 2009.
- Fumian, Carlo (1999). «Le origini della tecnocrazia». Lacaita, Carlo G.; Ventura, Angelo (a cura di), *Management, tecnocrazia, territorio e bonifiche*. Padova: Cleup, 65-87.
- Fumian, Carlo (2012). «Per una storia della Tecnocrazia: utopie meccaniche e ingegneria sociale tra Otto e Novecento». *Rivista storica italiana*, 3(12), 908-59.
- Gernsback, Hugo (1926). «A New Sort of Magazine». *Amazing Stories*, 1(1), 3.
- Hubbard, Lafayette Ron (1950). «Dianetics: The Evolution of a Science». *Astounding Science Fiction*, 3(45), 43-87.
- James, Edward; Mendlesohn, Faraha (2003) (eds). *The Cambridge Companion to Science Fiction*. Cambridge: Cambridge University Press. Cambridge Companions to Literature. DOI <https://doi.org/10.1017/ccol0521816262>.
- Jameson, Fredric (2005). *Archaeologies of the Future. The Desire Called Utopia and Other Science Fiction*. London; New York: Verso.
- Lewis, James R. (ed.) (2009). *Scientology*. Oxford; New York: Oxford University Press. DOI <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195331493.001.0001>.
- Luckhurst, Roger (2005). *Science Fiction*. Cambridge; Malden (MA): Polity Press.
- Ortoleva, Peppino (2009). «Modern Mythologies. The Media and the Social Presence of Technology». *Observatorio (Obs\*) Journal*, 1(3), 1-12. URL <http://obs.obercom.pt/index.php/obs/article/view/163> (2019-10-07).
- Patterson, William H (2010). «1907-1948: Learning Curve». *Robert A. Heinlein: In Dialogue With His Century*, vol. 1. New York: Tor Book.
- Sadoul, Jacques (1975), *La storia della fantascienza*. Trad. di Giusi Rivero. Milano: Garzanti. Trad. di: *Histoire de la science-fiction moderne*. Paris: Éditions Albin Michel, 1973.
- Segal, Howard (1985). *Technological Utopianism in American Culture*. Chicago: Chicago University Press.

- Spiegel, Simon (2008). «Things Made Strange: On the Concept of 'estrangement' in Science Fiction Theory». *Science Fiction Studies*, 3(35), 369-85.
- Suvin, Darko (1985). *Le metamorfosi della fantascienza*. Trad. di Lia Russo. Bologna: il Mulino. Trad. di: *Metamorphoses of Science Fiction. On the Poetics and History of a Literary Genre*. New Heaven (CT); London: Yale University Press, 1979. DOI <https://doi.org/10.3726/978-3-0353-0735-1>.
- Urban, Hugh B. (2011). *The Church of Scientology. A History of a New Religion*. Princeton; Oxford: Princeton University Press. DOI <https://doi.org/10.1515/9781400839438>.
- Westfahl, Gary (2007). *Hugo Gernsback and the Century of Science Fiction*. Jefferson (NC); London: McFarland & Company. Critical Explorations in Science Fiction and Fantasy.
- Winter, Joseph A. (1950). «Introduction». *Astounding Science Fiction*, 3(45), 43-4.



# Rinnovamento socialista e progetto autogestionario

Mattia Gambilonghi

Università degli Studi di Genova, Italia

**Abstract** During the 1970s, the Italian Socialist Party (PSI) initiated a redefinition process of its political culture, deeply inspired by libertarian and anti-statist themes having its fulcrum in the idea of “self-management”. The paper aims not only to examine the ways in which the ideal of self-management is translated concretely into two fundamental areas of the political debate of the time, but also to understand the role played by the idea of self-management in the PSI’s evolution in a neoliberal sense.

**Keywords** Socialism. PSI. Self-management. Industrial democracy. Neoliberalism.

**Sommario** 1 Autogestione, democrazia industriale e crisi del compromesso keynesiano. – 2 La ‘ricomposizione libertaria’ del PSI e l’idea di autogestione. – 3 L’autogestione in pratica. – 4 L’autogestione come cavallo di Troia del neoliberalismo?



Edizioni  
Ca Foscari

## Peer review

Submitted	2019-03-27
Accepted	2019-05-07
Published	2019-11-27

## Open access

© 2019 |  Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Gambilonghi, Mattia (2019). “Rinnovamento socialista e progetto autogestionario”, in “Progetti per l’umanità”, suppl., *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, 53, 421-432.

DOI 10.30687/AnnOc/2499-1562/2019/01/032

421



## 1 Autogestione, democrazia industriale e crisi del compromesso keynesiano

Nel periodo a cavallo tra gli anni Sessanta e gli anni Settanta del Novecento il concetto di autogestione conosce una particolare fortuna politica nei paesi occidentali, influenzando il profilo, la progettualità e la prassi sia dei movimenti e delle formazioni politiche nate sulla scia del '68, che dei partiti della sinistra storica. Questa diffusione delle ideologie autogestionarie può essere attribuita a una serie di fattori (la trasformazione delle forme della politica; la critica e la messa in discussione dei tradizionali canali di rappresentanza e decisione politica; il bisogno crescente che si afferma in seno alla società civile di più libere e autonome forme di espressione, bisogno che si afferma parallelamente al più generale processo di secolarizzazione di quest'ultima).

Ma ciò che appare determinante in questa vicenda, e che la lega allo straordinario successo conosciuto in questa fase dalla tematica del 'controllo operaio' e delle diverse forme di democrazia industriale (si pensi al rapporto Bullock in Gran Bretagna, al potenziamento della legislazione in materia di codeterminazione operato in Germania dai governi socialdemocratici di Brandt, al 'piano Meidner' in Svezia o al fenomeno del sindacato dei consigli in Italia), è l'atteggiamento complessivo che in quegli anni le punte più avanzate del movimento operaio europeo vengono assumendo rispetto alle forme storicamente invalse del compromesso fordista-keynesiano (Wedderburn et al. 1978; Borioni 2015; Borioni, Leonardi 2015). Ci troviamo infatti all'apice di un processo di avanzamento in termini politici, economici e sociali del mondo del lavoro organizzato, un processo che ha avuto una durata secolare e che ha conosciuto però una particolare accelerazione nel trentennio postbellico, il cosiddetto 'trentennio glorioso' del compromesso tra capitale e lavoro, tra capitalismo e democrazia. Ed è proprio all'apice di questo processo che la messa in discussione delle attività economiche come fatto a sé, come fatto separato e privato, va oltre la dimensione prevalentemente redistributiva che aveva caratterizzato le istituzioni del *Welfare State* e il loro riconoscimento di una serie di diritti e garanzie (dalla salute, all'istruzione, alla sicurezza sociale). Nei paesi e nei settori più forti e avanzati del movimento operaio si tenta, cioè, di arrivare al cuore del processo produttivo e di mettere in discussione i principi, i valori e le finalità sottese all'organizzazione del lavoro industriale di stampo taylorista.

## 2 La 'ricomposizione libertaria' del PSI e l'idea di autogestione

È questo il quadro entro cui si realizza, in quegli anni, un profondo processo di rinnovamento e ridefinizione dell'identità e della cultura politica del socialismo italiano, un rinnovamento reso impellente e necessario dalla profonda crisi di consensi conosciuta dal PSI nel corso degli anni Settanta: le elezioni politiche del 1976 vedono infatti il partito scendere sotto la soglia psicologica del 10% (Sabbatucci 1981; Spiri 2012). È il 'nuovo corso' inaugurato dalla segreteria di Bettino Craxi - all'interno di un asse con il lombardiano Claudio Signorile - a promuovere quello che lo storico britannico Perry Anderson ha definito la «ricomposizione libertaria» del PSI (Anderson 1989). Ovvero, il tentativo di sottrarsi all'egemonia comunista facendo ricorso e attingendo a piene mani all'insieme dei filoni liberali, libertari, antiautoritari e antistatalisti interni alla tradizione del socialismo italiano, ma per lungo tempo marginalizzati - se non addirittura caduti nel dimenticatoio - a causa del primato e dell'influenza esercitati dall'interpretazione gramsciana e storicista del leninismo propugnata dal PCI e da Palmiro Togliatti. Se il marxismo continuerà a essere riconosciuto da una fetta non indifferente del corpo del partito come una delle componenti culturali essenziali del socialismo italiano - perlomeno fino alla svolta di inizio anni Ottanta, che inserirà a pieno titolo il PSI nell'alveo del riformismo e delle socialdemocrazie europee -, ha inizio proprio in quel periodo una coesistenza sempre più intensa con altri filoni teorici del movimento socialista: da quello socialista-liberale di ascendenza rosselliana, il quale viene sia recuperato e rivalutato sul piano storiografico che coinvolto attivamente nella politica culturale del PSI e di *Mondoperaio*, essendo in quegli anni rappresentato dalla battaglia teorica condotta da Norberto Bobbio; da un proudhonismo riscoperto e rispolverato in concomitanza con il successo riscosso nei socialismi latini dalla tematica autogestionaria; fino ad arrivare al dialogo e all'integrazione (sulla scorta dell'operazione intellettuale compiuta in Francia dal giovane intellettuale Pierre Rosanvallon) con le acquisizioni più recenti delle scienze sociali - e nello specifico con quella teoria sistemica giudicata più efficace degli schemi marxisti per interpretare dal punto di vista politico le dinamiche delle società e delle organizzazioni complesse. Il tutto passando per una più generale rivalutazione di quel filone riformista che fino alla fine del secondo decennio del Novecento aveva occupato una posizione egemone nella cultura politica e nella teoria del socialismo italiano.

Una sub-cultura, quella appena illustrata, decisamente eclettica e variopinta se paragonata all'ordinata e organica costruzione lasciata in eredità da Gramsci e adattata alla prassi politica da Togliatti. Ma obbligata a conformarsi in tal modo dalla necessità sempre più impel-

lente di darsi una chiara specificità. Si tratta di un'operazione utile magari a un *restyling* capace di smarcare il socialismo italiano dall'influenza del contendente comunista, fidelizzando lo zoccolo duro del 10% di elettorato, e civettando, al tempo stesso, con i movimenti della nuova sinistra. Ma che, non a caso, proprio in virtù di un tale eclettismo non andrà oltre un quinquennio e non troverà mai un'applicazione pratica, configurandosi il PSI di governo degli anni Ottanta - come già si è detto - in senso pienamente riformista e socialdemocratico e lasciando cadere gli strumenti e le categorie ideologico-culturali utilizzate fino a quel momento per la conquista di uno spazio vitale a sinistra (Fedele 2012; Giugni 1997; Sabbatucci 1981; Sabbatucci, Ciuffoletti, Degl'Innocenti 1993; Salvadori 2000; Spiri 2012).

Fa così capolino nel dialetto teorico-politico del partito l'idea di 'autogestione', che nella seconda metà degli anni Settanta costituirà un'autentica bandiera ideologica dei socialisti italiani, un'idea-forza e un principio ordinante in grado di identificare il loro progetto di trasformazione e di società, e di articolarne, a cascata, i tratti e le caratteristiche concrete. Si tratta, com'è noto, di un concetto che il PSI importa dall'esperienza francese: nel corso degli anni Settanta, il rifondato *Parti socialiste* guidato da Mitterrand riesce a contendere e poi a strappare ai comunisti la leadership interna alla sinistra facendo leva su un rinnovato profilo identitario che ha proprio nell'autogestione il suo fulcro (Hatzfeld 2003). L'idea di autogestione permette ai vari socialismi latini, non ancora pienamente integrati nella filosofia e nella prassi del riformismo storico, di collocarsi in una posizione terza e intermedia rispetto tanto al comunismo sovietico, quanto alle socialdemocrazie di governo del centro e del nord Europa, mantenendo cioè una tensione trasformatrice, ma marcando al tempo stesso la propria specificità rispetto ai paesi del socialismo reale. Infatti, nonostante le differenze, anche profonde, tra questi due modelli sul piano dei rapporti di proprietà e della struttura proprietaria del sistema produttivo, a entrambi i modelli viene rimproverata una comune deformazione in senso statalistico. Pur avendo cioè posto o la totalità, o i settori-chiave, dell'economia sotto il controllo pubblico e dello Stato, a parere dei teorici del socialismo autogestionario comunismo e socialdemocrazie avrebbero ignorato e lasciato cadere l'altro grande obiettivo storico del movimento operaio di ispirazione socialista, quello relativo alla 'socializzazione del potere'. Sarebbe a dire, l'idea di una maggiore, se non piena, partecipazione dei lavoratori e delle classi subalterne alla gestione dell'economia e dello Stato (Partito Socialista Francese 1976; Rosanvallon 1978).

Va comunque precisato che non è possibile rintracciare, perlomeno all'interno del PSI, una definizione univoca e comune dell'idea di autogestione e delle sue traduzioni concrete, o in termini strategici, o in termini programmatici. Ciascuna delle diverse tendenze e sensibilità politico-culturali presenti nel socialismo italiano ten-

derà ad attribuire alla tematica e all'obiettivo dell'autogestione una propria valenza, un proprio specifico significato. Vi è chi, come Riccardo Lombardi, considera l'autogestione come una strategia volta a disseminare nella società una rete di contropoteri la cui funzione eminente dovrebbe essere quella di produrre modificazioni nella società, nei suoi costumi, nella sua mentalità. Delle modificazioni così profonde da risultare impermeabili e «indifferenti rispetto all'alternanza» e tali da non poter essere «agevolmente rovesciati da una mutazione di governo» (Lombardi 2009, 84-5). L'autogestione, quindi, come strategia volta a mettere al riparo un ipotetico processo di transizione al socialismo dall'inevitabile avvicendamento al governo di maggioranze di opposto segno politico.

Nonostante poi nel socialismo italiano la traduzione dell'idea di autogestione in programmi e proposte politiche concrete non assumerà mai, come invece avviene inizialmente nel contesto francese, dei tratti apertamente antisistemici e di radicale messa in discussione della tradizionale democrazia rappresentativa, divenendo, semmai, un principio attraverso cui approfondire la dimensione partecipativa della democrazia rappresentativa, nel contributo di un intellettuale socialista come Giorgio Ruffolo, l'autogestione è assunta come il principio attraverso cui rimodellare in senso 'reticolare' i sistemi politici a democrazia pluralistica. La crisi dello Stato sociale e del compromesso keynesiano viene infatti letta da Ruffolo attraverso la lente delle cosiddette 'teorie sistemiche', assumendo cioè come chiave esplicativa il problema del 'sovraccarico' e dell'intasamento dei canali di comunicazione tra vertice e base del sistema sociale, un intasamento dovuto allo squilibrio e alla sproporzione tra *input* e *output*, tra domande sociali e comandi autoritativi. A emergere in maniera lampante sarebbe insomma l'incapacità delle strutture statali liberaldemocratiche - generate dal modo di produzione capitalistico e modellate a partire dalla concezione minimale della democrazia funzionale alle esigenze di quest'ultimo - di incanalare e rispondere efficacemente alla crescita progressiva delle domande sociali inevitabilmente connessa ai processi di democratizzazione. L'opzione socialista, vista come unica alternativa alla risoluzione di questa *impasse* secondo modalità autoritarie, dovrebbe quindi puntare a fluidificare i flussi informativi tra base e vertici dei sistemi politici, allargando i canali di raccolta delle domande sociali attraverso la diffusione di organismi e di istituzioni autogestite e ridisegnando così i sistemi politici in senso non più piramidale, ma, appunto, 'reticolare' (Alberoni et al. 1976).

Un terzo modo di concepire e praticare quest'ispirazione autogestionaria è infine quello di coloro i quali puntano a valorizzare quei filoni della tradizione socialista che si pongono in maggiore continuità con il liberalismo che non con il marxismo, e che nonostante le differenti biografie intellettuali e politico-correntizie andranno a costituire negli anni Ottanta lo zoccolo duro dell'*intelligencija* dell'area

riformista e craxiana del PSI. Intellettuali come Luciano Pellicani, che in più occasioni definirà il socialismo un «liberalismo organizzato e socializzatore» (Pellicani 1980, 9). O Giuliano Amato che, riallacciandosi a quel filone libertario ed eretico del socialismo originato dalla figura di Pierre-Joseph Proudhon (Amato 1978a), interpreta e intende l'autogestione come una versione rinnovata e socialista del principio liberale dei *checks and balances*, dei pesi e dei contrappesi che dovrebbero caratterizzare qualsiasi società democratica correttamente funzionante. Se il socialismo prospettato da Proudhon si caratterizza e differenzia infatti da quello della tradizione marxista-leninista per la sua ispirazione 'federalista', tale cioè da porre al centro non tanto una concezione distributiva della giustizia - e quindi erogata ed elargita da un potere centrale -, quanto, piuttosto, un'idea commutativa della stessa - che si realizza invece attraverso l'azione responsabile dei singoli e dei rapporti contrattuali che intercorrono fra di essi -, per Amato l'obiettivo dell'autogestione socialista dovrebbe essere quello di un'articolazione, suddivisione e diffusione del potere, al fine di permettere un autogoverno responsabile e non minacciato da poteri politici monopolistici e potenzialmente totalitari (Amato 1976).

### 3 L'autogestione in pratica

Ma come si traduce concretamente, in programmi e proposte politiche, quest'ispirazione autogestionaria? Dal punto di vista delle forme della politica, il concetto di autogestione fa il paio con l'esaltazione dell'autonomia della società civile e della sua capacità di auto-organizzarsi al di fuori dei partiti: uno dei nodi, questo del ruolo dei partiti come strumento di mediazione e come anello di raccordo tra Stato e società, attorno a cui si creerà una delle fratture maggiori con la cultura politica del PCI. I comunisti italiani sono infatti convinti dell'imprescindibilità dei partiti di massa al fine di dare forma e coerenza alle istanze disordinate e frammentate che emergono da una società civile atomizzata, laddove invece i socialisti ritengono ormai opportuna una lenta e progressiva ritirata dei partiti dagli ambiti centrali della vita sociale, e ciò per fare spazio a una società civile sempre più laica, matura e secolarizzata - e proprio per questo non più contenibile e plasmabile dallo strumento partitico (Ingrao 1978).

Visto poi l'accento posto da Amato e dai craxiani sull'azione di bilanciamento e di equilibrio fra i diversi poteri, propria di un socialismo autogestionario, non stupisce se nell'elaborazione socialista di quegli anni in tema di riforme istituzionali e dello Stato, l'idea di un potere estremamente diffuso riesca a convivere con un elemento radicalmente centralizzatore e decisionistico, ovvero la proposta della riforma in senso presidenziale del sistema politico italiano, volta all'elezione di

retta del capo dell'esecutivo al fine di autonomizzare quest'ultimo dalle dinamiche parlamentari (Amato 1978b; Amato 1978c).

Per quanto riguarda invece un ambito che, come abbiamo detto, è estremamente contiguo all'ideale autogestionario, ovvero quello delle forme del controllo operaio e della democrazia industriale, l'ispirazione autogestionaria si tradurrà in forme differenti, in base ai modelli di partecipazione per cui il PSI opererà in ciascuna fase. In un primo momento, quello degli anni Settanta, il modello verso cui si orienta il PSI è quello proprio della tradizione italiana e condiviso anche dai comunisti, un modello detto di 'partecipazione conflittuale', in cui cioè la partecipazione operaia, finalizzata alla negoziazione degli investimenti e dell'organizzazione del lavoro, è rigorosamente esterna agli organi di governo societario dell'impresa. Una negoziazione, va sottolineato, che ha come attore principale il consiglio di fabbrica, in quegli anni vera e propria cellula di base del sindacato unitario. Pur condividendo dunque con il PCI l'idea di un meccanismo partecipativo che si realizzi attraverso il *single channel*, ovvero il 'canale unico' dell'organizzazione sindacale (strutturata appunto a partire dal consiglio di fabbrica, in modo da aprirsi e da essere legittimata anche dai non iscritti), l'idea socialista di partecipazione conflittuale si contraddistingue però, nel quadro di un'impostazione liberatoria, per il primato da attribuire ai consigli di fabbrica. Laddove invece il PCI, con la sua idea delle 'conferenze di produzione', ritiene al contrario utile - in quest'opera di negoziazione degli investimenti e di 'pianificazione economica dal basso' - associare ai consigli anche le forze politiche e le principali istituzioni locali, sulla scia della tensione costante verso l'idea, particolarmente ricorrente nel PCI di quegli anni, di una «ricomposizione unitaria della società italiana» (Giugni 1977; Giugni, Cafagna 1977).

A partire però dalla fine degli anni Settanta, anche a causa della scarsità di frutti a cui conduce l'impostazione di una partecipazione 'conflittuale' ed 'esterna', comincia a diffondersi nell'area socialista l'idea che l'unica forma di controllo operaio realmente in grado di permettere ai lavoratori una piena conoscenza delle strategie imprenditoriali e una reale influenza su di esse sia quella cogestionaria e di impronta tedesca (Amato 1978d). Tale, cioè, da prevedere l'inclusione e la partecipazione dei lavoratori negli organi di governo societario dell'impresa. Anche in questo caso, siamo in presenza di una scelta fortemente influenzata - o comunque legittimata a posteriori - da quella concezione dell'autogestione come rinnovata versione del principio liberale dei pesi e dei contrappesi. La 'svolta cogestionaria', infatti, implicando il passaggio al 'doppio canale' della rappresentanza dei lavoratori, di natura sia sindacale che interno all'azienda, viene intrapresa anche perché viene ritenuta come la via più agevole per realizzare una composizione equilibrata dei differenti interessi della comunità aziendale. Ma soprattutto - guar-

dando all'esperienza sovietica, in un momento in cui la prospettiva di una trasformazione socialista è ancora presente nel partito – la si intraprende con la volontà di tutelare l'interesse operaio dalle possibili degenerazioni autoritarie di un potere socialista. Uno schema cogestionario permetterebbe una netta differenziazione tra le funzioni di controllo e le funzioni di gestione esercitate dai rappresentanti dei lavoratori, nel quadro dunque di una concezione del potere che non si vuole monista, ma attenta alla sua natura articolata e complessa (Mancini 1977; Amato 1979a).

#### 4 L'autogestione come cavallo di Troia del neoliberalismo?

Chiudendo, va sottolineato come l'autogestione abbia rappresentato nei fatti un dispositivo teorico estremamente duttile, che si è prestato a soddisfare diverse esigenze interne al socialismo italiano. Caratterizzandosi infatti *restyling* ideologico promosso dal nuovo corso di Craxi come estremamente eclettico e variopinto, 'l'ombrello' dell'autogestione è riuscito a fornire riparo a diversi orientamenti ideologici, andando da chi vi ha visto con sincerità un nuovo modo di concepire l'alternatività sistemica del socialismo, fino a coloro i quali invece lo hanno considerato, in virtù della sua forte carica antistatalista, come uno strumento per affrancarsi pienamente dagli approcci collettivistici classici e per approdare lentamente verso un riformismo socialdemocratico di stile europeo. Attraverso questo slittamento nel modo di concepire l'ideale autogestionario o, meglio, nel prevalere di questa seconda visione sulla prima, sembra insomma possibile leggere e comprendere anche la progressiva evoluzione, non tanto in senso riformistico, quanto piuttosto in senso liberale, conosciuta dal socialismo italiano a partire dalla fine degli anni Settanta. Significativa, in tal senso, è l'affermazione fatta da Amato nello stesso periodo, in chiusura di uno dei dibattiti animati dalla rivista *Mondoperaio* in tema di autogestione. Quest'ultimo parlerà infatti della necessità di far compiere all'ideologia autogestionaria una «lunga marcia fuori dall'utopia» (Amato 1979b). Per rendere insomma l'idea di autogestione produttiva e politicamente efficace come progetto di trasformazione sociale, essa andrebbe intesa non come un principio ordinatore, generale e totalizzante, capace di strutturare e modellare perfettamente la società, ma piuttosto come un fine tendenziale a cui ispirarsi per dare vita a una molteplicità di procedure sociali, non necessariamente legate in maniera organica tra di loro. Passando, cioè, da una concezione ideologica e utopistica dell'autogestione a una concezione laica e pragmatica. Più che smistare e indirizzare verso organismi locali e di base le decisioni che intasano il potere centrale, i teorici della nascente componente riformista del PSI ritengono dunque più efficace e produttivo – per non sostituire

ad un 'Leviatano statale e burocratico' un 'Leviatano collettivo-comunitario' - lasciare che queste decisioni vengano «assorbite entro la sfera delle scelte e dei comportamenti individuali» (Amato 1979, 105). A fronte insomma di trasformazioni epocali che avrebbero 'lancizzato' gli interessi sociali e prodotto una loro tendenziale 'differenziazione individualistica', fenomeno chiaramente opposto a quel 'bisogno di integrazione' alla base invece dei processi di socializzazione politica entro cui l'autogestione viene a collocarsi; e, più nello specifico, a fronte della trasformazione - veicolata dall'affermazione dello Stato sociale/assistenziale - dei 'cittadini in utenti', e del conseguente abbassamento del livello di partecipazione e di mobilitazione collettiva; a fronte di tutto ciò, si domandano i riformisti del PSI, è adeguata una risposta come quella dell'autogestione, la quale implica inevitabilmente un'intensità del tasso di mobilitazione politica decisamente superiore a quello che nelle società industrialmente avanzate si presenta invece come un *trend* (e a loro avviso in maniera assolutamente ineluttabile) decrescente? Non sarebbe più logico semmai attrezzarsi politicamente e programmaticamente dinnanzi al fatto che «il cittadino maturo del nostro tempo voglia, non partecipare alla gestione [dei servizi], ma averne garantita la trasparenza e avere gli strumenti per attivarne il controllo e per vedersi assicurata la trasparenza» (Amato 1981, 91)?

Appare insomma evidente che, se originariamente la tematica autogestionaria agitata dal PSI presentava una matrice indubbiamente libertaria (nel quadro cioè di una concezione positiva della libertà, volta all'autogoverno dei processi da parte di un individuo non isolato, ma immerso in una rete di relazioni sociali), l'evoluzione che, nel lasso di tempo che va dal congresso di Torino del 1978 a quello di Palermo del 1981, trasforma il PSI da 'partito del Progetto' a 'partito della governabilità', fa sì che essa - ridimensionata nella portata - assuma una veste e una connotazione più marcatamente liberale, avvicinandosi a un'idea di libertà negativa e intesa come 'non-interferenza' nella vita dei singoli. È chiaro come questa mutazione del progetto autogestionario e della sua finalità 'riappropriativa', esprimendo un esagerato ottimismo circa la capacità autoregolativa della 'società civile' (Amato 1976), oltre che uno slittamento dalla categoria del 'cittadino' a quella dell' 'utente/consumatore', tenda ad avvicinarsi più agli assunti della tradizione (neo)liberale che a quelli del socialismo di derivazione marxista, storicamente più scettico rispetto alla capacità della società civile di produrre 'politicalità' autonomamente e senza mediazioni, e proprio per questo molto più propenso a valorizzare l'azione dei corpi intermedi ai fini del superamento di particolarismi e atteggiamenti corporativi. Se per la componente riformista del PSI il bisogno di risposte e di 'sintesi generali' permane, mutano, però, i caratteri dello strumento attraverso cui realizzare questa generalizzazione di interessi settoriali. E al partito di integrazione di massa, immer-



so attivamente nella società nel tentativo di condensare istanze molteplici, si preferisce così un modello di partito 'leggero' ed 'elettoralista' (Florida 2009; Prospero 2009; Salvadori 2000), o quanto meno costretto a un ruolo 'passivo' e limitato alla semplice proposizione di programmi elettorali da una società civile sempre più matura e sempre meno disponibile a farsi plasmare da soggetti esterni.

Sembra come se, nello schema di fondo che ispira la visione socialista dei processi decisionali e di formazione della volontà collettiva, trovi sempre meno spazio la sequenza individuo-società-Stato - che riconosce un reale spazio d'azione ai corpi intermedi, assegnando a questi il ruolo di anello di congiunzione e di fattore di compenetrazione fra individuo e Stato - a favore invece della polarità (tipicamente liberale) individuo-Stato, che riduce il ruolo dei partiti a quello delineato nel modello schumpeteriano del 'mercato politico', volto cioè alla pura selezione della classe dirigente.

Esattamente come nel contesto francese (Boltanski e Chiapello 2014), anche in quello italiano - e più specificamente nell'ambito del PSI e della sua cultura politica - la tematica autogestionaria diventa uno dei terreni su cui si realizza la scissione fra le esigenze dell'autonomia individuale e quelle della sicurezza sociale e della perequazione dei redditi, fra la 'critica artistica' e la 'critica sociale' che la sinistra e il movimento operaio erano fino ad allora riusciti a tenere assieme. La carica antistatalistica e individualistica a cui si è accennato prima, insomma, fa sì che il primato assegnato alla società civile e alla sua autonomia rispetto allo Stato, nel momento in cui si emancipa dalla critica dei rapporti sociali di produzione e lascia cadere il fine di una società 'altra' e socialista, si trasformi in una sorta di primato degli operatori di mercato e delle dinamiche che hanno sede in esso. Privilegiando, così, da un punto di vista antropologico, solo una - nello specifico, quella mercantile dell'*homo oeconomicus* - delle dimensioni di cui la società civile si compone. L'integralmente politica 'autogestione dei cittadini' si converte, nei fatti, in una integralmente economica 'autoregolamentazione del mercato' e dei soggetti che operano al suo interno, divenendo evidenti anche in questo caso i punti di contatto fra le ideologie orizzontaliste/antistataliste e senso comune neoliberale (Romano 2017).

È quindi possibile affermare che, *malgré lui*, il concetto di autogestione abbia rappresentato uno dei principali vettori della mutazione genetica del socialismo italiano verso quel 'social-liberismo' che a partire dagli anni Novanta contraddistinguerà il panorama dei partiti progressisti europei (Formenti 2014).

## Bibliografia

- Alberoni, Francesco et al. (1976). *Progetto socialista*. Bari: Laterza.
- Amato, Giuliano (1976). «Il pluralismo secondo Ingrao». *Mondoperaio*, 5.
- Amato, Giuliano (1978a). «Rileggendo Proudhon». *Mondoperaio*, 9.
- Amato, Giuliano (1978b). «Riforma dello Stato e alternativa di sinistra». Coen, Federico (a cura di), *Quale riforma dello Stato? Quaderni di Mondoperaio*, vol. 9. Roma: Edizioni Avanti!
- Amato, Giuliano (1978c). «Democrazia conflittuale e trasformazione sociale». Coen, Federico (a cura di), *Quale riforma dello Stato? Quaderni di Mondoperaio*, vol. 9. Roma: Edizioni Avanti!
- Amato, Giuliano (1978d). «Democrazia industriale. Gli equivoci della via italiana». *Mondoperaio*, 10.
- Amato, Giuliano (1979a). «Autogestione. Note per un dibattito». *Mondoperaio*, 2.
- Amato, Giuliano (1979b). «La Lunga marcia fuori dall'utopia». *Mondoperaio*, 10.
- Amato, Giuliano (1981). «Il PSI nella crisi dei partiti di massa». *Mondoperaio*, 3.
- Anderson, Perry (1989). «Norberto Bobbio e il socialismo liberale». Bosetti, Giancarlo (a cura di), *Socialismo liberale. Il dialogo con Norberto Bobbio oggi*. Roma: supplemento all'edizione de *l'Unità* del 9 novembre.
- Boltanski, Luc; Chiapello, Eve (2014). *Il nuovo spirito del capitalismo*. Udine: Mimesis.
- Borioni, Paolo (2015). «Socialismo svedese, fondi dei salariati, riforma del capitalismo». Pennacchi, Laura; Sanna, Riccardo (a cura di), *Riforma del capitalismo e democrazia economica*. Roma: Ediesse, 55-76.
- Borioni, Paolo; Leonardi, Salvo (2015). «Modelli di partecipazione a confronto. Germania e Svezia». Carrieri, Mimmo et al. (a cura di), *La partecipazione incisiva*. Bologna: Astrid; il Mulino, 251-80.
- Florida, Antonio (2009). «Partiti 'leggeri' e partiti 'leaderistici'. Esiste un'alternativa?». *Argomenti umani*, 11, 41-54.
- Formenti, Carlo (2014). *Utopie letali. Contro l'ideologia postmoderna*. Milano: Jaca Book.
- Giugni, Gino (1977). «Appunti per un dibattito sulla democrazia industriale». Coen, Federico (a cura di), *Democrazia industriale e sindacato in Italia. Quaderni di Mondoperaio*, 5. Roma: Edizioni Avanti!
- Giugni, Gino (1997). *Socialismo. L'eredità difficile*. Bologna: il Mulino.
- Giugni, Gino; Cafagna, Luciano (1977). «Democrazia industriale. Tesi per un dibattito». Coen, Federico (a cura di), *Democrazia industriale e sindacato in Italia. Quaderni di Mondoperaio*, 5. Roma: Edizioni Avanti!
- Hatzfeld, Hélène (2003). «L'autogestion dans la recomposition d'un champ politique de gauche». Georgi, Frank (éd.), *L'autogestion, la dernière utopie?* Paris: Publications de la Sorbonne. DOI <https://doi.org/10.2307/3772131>.
- Ingrao, Pietro (1978). «Parlamento, partiti e società civile». A cura di Giuliano Amato. Coen, Federico (a cura di), *Quale riforma dello Stato? Quaderni di Mondoperaio*, 9. Roma: Edizioni Avanti!
- Lombardi, Riccardo (2009). *L'alternativa socialista*. Roma: Ediesse.
- Mancini, Federico (1977). «Possibili sviluppi del Diritto del lavoro nella fase di transizione». Arrigo, Gianni et al. (a cura di), *Lo Statuto dei lavoratori. Un bilancio politico*. Bari: De Donato.
- Partito Socialista Francese (1976). «Quindici tesi sull'autogestione». Achilli, Michele; D'Ambrosio, Francesco (a cura di), *L'alternativa socialista. Autogestione e riforme di struttura*. Milano: Mazzotta.

- Pellicani, Luciano (1980). «Un nuovo modello di relazioni industriali». *Mondo-peraio*, 11.
- Prospero, Michele (2009). «Elogio della mediazione». *Democrazia e diritto*, 3(4), 385-472.
- Romano, Onofrio (2017). «The Impolitic Narrative of Grassroots Movements Against Neoliberal De-Politicization: The Case of Commons». *Partecipazione e conflitto*, 2, 493-516.
- Rosanvallon, Pierre (1978). *L'età dell'autogestione*. Venezia: Marsilio.
- Sabbatucci, Giovanni (a cura di) (1981). *Storia del socialismo italiano*, vol. 6. Roma: Il Poligono.
- Sabbatucci, Giovanni; Ciufoletti, Zefiro; Degl'Innocenti, Maurizio (a cura di) (1993). *Storia del PSI. Dal dopoguerra ad oggi*. 3 voll. Bari: Laterza.
- Salvadori, Massimo (2000). *La Sinistra nella storia italiana*. Bari: Laterza.
- Spiri, Andrea (2012). *La svolta socialista. Il Psi e la leadership di Craxi dal Midas a Palermo*. Soveria Mannelli: Rubettino.
- Wedderburn, Bill et al. (1978). *Democrazia industriale. Cogestione e controllo operaio in Italia e in Europa*. Bari: De Donato.

# Maternità surrogata: la biopolitica del corpo

## Una lettura della convergenza tra patriarcato e ideologia neoliberale

Laura Sugamele  
La Sapienza Università di Roma, Italia

**Abstract** This essay will focus on the question of surrogate motherhood as a problem that reveals considerable ethical dilemmas and this element seems to be linked to influences of a neoliberal economic and patriarchal ideology. The conceptual perspective is that of a discussion on modernity and the technology processes relating to the female reproductive sphere, identifiable as the new horizon of a material androcentric mechanism of the body – and in a post-colonial perspective – that sees the feminine potentiality of ‘giving life’ as a resource that can be exploited, a problem which highlights the concept of self-determination on the body.

**Keywords** Surrogate motherhood. Neoliberal ideology. Patriarchy. Female reification.



**Edizioni**  
Ca Foscari

#### Peer review

Submitted	2019-03-13
Accepted	2019-05-07
Published	2019-11-27

#### Open access

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Sugamele, Laura (2019). “Maternità surrogata: la biopolitica del corpo. Una lettura della convergenza tra patriarcato e ideologia neoliberale”, in “Progetti per l’umanità”, suppl., *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, 53, 433-448.

DOI 10.30687/AnnOc/2499-1562/2019/01/033

433

La società odierna offre nuove modalità di intervento sull'aspetto riproduttivo umano, quando i cambiamenti della produzione post-fordista si connettono alle trasformazioni sociali «quindi anche con le scelte di fare o non fare figli e di come metterli al mondo dal momento che le vie tradizionali non sono più le uniche percorribili grazie alle nuove tecnologie riproduttive» (Casalini 2015, 29).

La convergenza degli ultimi anni tra progresso tecnologico e biomedico, ha contribuito nel dare un certo risalto ad alcuni bisogni un tempo non realizzabili e che hanno adesso una possibilità di concretizzazione. Per contro, la progressione tecno-scientifica viene a scontrarsi con le problematiche etiche legate alle opportunità di ampliamento dell'azione umana sulla riproduzione femminile e la questione di una intromissione della scienza su ciò che concerne la vita umana sembra congiungersi alle radicali trasformazioni economiche e culturali post-fordiste, traslate sul piano di una riproduzione sociale. «In questo quadro è cruciale interrogarsi riguardo il rapporto tra creazione di denaro e produzione tecnologica della vita, riguardo il modo in cui i capitali finanziari ne spostano i confini e ne cambiano i parametri» (Balzano 2016, 110). Del resto, il fine della modernità scientifica è l'assegnazione di uno spazio specifico a ogni essere umano, allorché, l'economia che collima con la fase del neoliberalismo, ha condotto a una razionalizzazione della sfera di riproduzione biologica-sociale riconfigurata in chiave produttiva (cf. 111).

«La modernità è una condizione di progettazione compulsiva e generatrice di dipendenza» (Bauman 2007, 39) e di mutamenti sociali. Lo sviluppo della tecno-scienza ha in effetti condotto a cambiamenti decisivi nella morale e nell'opinione pubblica in merito agli interrogativi che emergono in relazione alla riproduzione tecnologica, e il problema è quello di capire che posizione il corpo ha all'interno di questo discorso.

Il ricorso alla maternità surrogata è rappresentativo di una intersezionalità tra riproduzione della forza lavoro e organizzazione della riproduzione della specie umana (cf. Casalini 2015, 29). Riproduzione sociale e biologica si fondono nel momento in cui lo spazio privato si allinea a quello economico e la realtà del bio-lavoro gravita su di una specializzazione strutturata del mercato, diventando fulcro di un sistema stratificato di cura e riproduzione. Il processo di riproduzione biologica, specialmente se il riferimento è alla maternità surrogata - tema su cui il dibattito pubblico focalizza la riflessione sulla liceità o non della pratica in sé e sulle conseguenze psicologiche ed emotive per la donna gestante - si connette, perciò, al settore del mercato.

È necessario un chiarimento terminologico, laddove per maternità surrogata<sup>1</sup> - definita anche gestazione per altri, surrogazione di maternità o utero in affitto - si intende una procedura di carattere espressamente contrattuale tra una donna detta surrogata o gestante, che presta il suo corpo a un servizio di gestazione, e una coppia committente, eterosessuale o dello stesso sesso.

Si tratta di un accordo di natura negoziale, attraverso cui una donna si impegna a partorire un bambino in favore di una coppia che pagherà per il servizio; di conseguenza, la «maternità, che in passato era vista come un gioco a due, passa oggi ad essere un gioco con tre o più partecipanti» (Chini 2016, 174). Tale aspetto conduce la dimensione materna a profilarsi al centro di una evoluzione dirompente della scienza, che ne ha determinato una scissione in differenti ruoli gestazionali, genetici o sociali. Per un approfondimento tecnico del termine, la procedura prevede

una fecondazione in vitro dopo aver fatto combaciare i cicli delle due donne in modo di poter trasferire l'embrione nel momento in cui l'endometrio che lo deve ricevere è preparato per l'impianto. Nel caso in cui gli ovociti vengano donati, è sufficiente una inseminazione semplice al momento dell'ovulazione. (Flamigni 2004, 119)

Su questa latitudine concettuale, la riflessione della filosofa Luisa Muraro si pone su una prospettiva critica della maternità surrogata, intravedendo in tale pratica un modo per usare e sfruttare il potenziale procreativo delle donne, ed è l'elemento monetario a risultare problematico e contraddittorio, rispetto a un concetto di maternità come atto di dono e amore. I soldi costituiscono «una minaccia che mira alla libera disponibilità di sé da parte femminile» (Muraro 2016, 34). Nell'ottica, è la forma contrattuale della tecnica, dunque, che per Muraro tende a reiterare la subalternità sessuale femminile.

È fondamentale comprendere che le implicazioni etiche intrecciate alla pratica della maternità surrogata sono, in qualche modo, legate a fattori sociali ed economici che possono influire su una donna e sulla sua sfera decisionale in merito all'utilizzo del proprio corpo per fini riproduttivi; di converso, anche le motivazioni e i desideri personali di una coppia che sceglie di realizzare la maternità/genitorialità con questo metodo vanno poste in considerazione. Luisa Muraro osserva che:

**1** A tale proposito, è necessario evidenziare che per quanto concerne la maternità surrogata, essa venne adoperata nel corso della storia. In questa sede, tuttavia, non verrà eseguita una considerazione storica del tema, anche se risulta assai significativo citare alcuni echi di carattere biblico narrati nell'Antico Testamento, per esempio, la storia di Giacobbe che si unì alla schiava Bilhà, in quanto la consorte Rachele non riuscì ad avere figli, o quella di Abramo che per garantire la discendenza, venne sollecitato dalla moglie Sara a giacere con la giovane e fertile schiava Hagar.

Molti motivi e circostanze della riproduzione umana per interposta persona si vedono a occhio nudo. C'è il desiderio di generare, frustrato dalla sterilità, la potenza dei soldi su chi ne ha pochi, la potenza dei soldi in chi ne ha molti, la presenza di un mercato globale, le facilitazioni offerte dalle tecnologie riproduttive. (2016, 11)

La questione della maternità surrogata rimane allora un argomento complesso perché intrecciato alle ragioni economiche sottese. Si dovrebbe altresì riflettere se l'incapacità o la difficoltà nel procreare abbia un qualche significato sociale, se è considerata un limite o una malattia, o se dietro il legame tra una maternità che si presenta irrealizzabile e la possibilità di poterla concretizzare, si celi una forma di potere economico reticolare sulla biologia statalizzata, per come era stato individuato da Foucault (cf. Villani 2017, 148). Il problema etico, dunque, insorge nel momento in cui alcune donne per motivi economici, abdicano al principio di autodeterminazione sul proprio corpo e di capacità generativa per procreare a beneficio di terzi (cf. 149).

Il punto è che il concetto stesso di maternità viene riformulato alla luce della pratica surrogatoria. E il principio di autodeterminazione, così caro al femminismo anni Settanta, oggi quale valore assume nel paradigma della maternità a titolo oneroso? Sembra esserci un paradosso tra ciò che è cosciente autodeterminazione e ciò che non lo è, qualora il «principio di autodeterminazione femminile afferma in definitiva che i figli devono essere voluti, e che il corpo delle donne non è a disposizione di nessuno» (Danna 2017, 29). In altri termini, si può parlare di libera autodeterminazione nel caso di una donna che mette a disposizione sé stessa per altri a scopo lucrativo? In India per esempio, molte donne, anche giovanissime, acconsentono per scopo economico di prestarsi a una gravidanza di questa tipologia. In considerazione di ciò, non è possibile escludere che ci siano condizionamenti o esigenze di carattere remunerativo che intervengono nell'accettazione di tale scelta. La sociologa Daniela Danna evidenzia la condizione di assenza di autonomia sul corpo in cui versa la madre surrogante, la quale

mette a disposizione il suo corpo rinunciando alla sua autodeterminazione sulla gravidanza, a cominciare proprio dall'aborto. Fare una gravidanza per altri, non solo in India ma anche in California e negli Stati Usa che la ammettono, significa infatti impegnarsi a *rinunciare* al diritto ad abortire e a quello a non abortire. Anche in Canada l'aborto è un diritto condizionato nella Gpa (cioè non è più un diritto della donna) perché le cosiddette 'portatrici' possono autodeterminarsi ma, se lo fanno in contrasto con la volontà dei committenti, per contratto devono risarcirli. L'aborto è configurato come una decisione medica, e il medico fa riferimento alla volontà dei committenti. Negli Stati Uniti i contratti di

Gpa abitualmente [...] danno ai committenti il diritto di prendere tutte le decisioni mediche, compresa l'assunzione di qualsiasi farmaco, che deve essere autorizzata dal medico da loro scelto. (28; corsivo nell'originale)

Al fondo, l'incremento tecnologico e le leggi del mercato si connettono con un processo che risulta contraddistinto da una commercializzazione del corpo. Amrita Pande, che ha concentrato i suoi studi sulla condizione delle donne surrogate in India,<sup>2</sup> parla dell'esistenza di cliniche o di ostelli della fertilità presenti nel paese, la cui funzione è rivolta alla permanenza delle gestanti, le quali hanno accettato il servizio così regolato da un contratto. Sottolinea Pande che:

The perfect surrogate - cheap, docile, selfless, and nurturing - is produced in the fertility clinics and surrogacy hostels. When one's identity as a mother is regulated and terminated by a contract, being a good mother often conflicts with being a good worker, which makes the perfect surrogate subject rather difficult to produce. (Pande 2010, 970)

Le fasi iniziali e quelle conclusive della gestazione, sono regolate da un meccanismo disciplinare del comportamento che la donna deve assumere in rapporto al nascituro, ossia avere un sentimento distaccato e al contempo essere una madre virtuosa e accogliente. Le donne che si prestano alla pratica provengono da strati sociali per lo più poveri; in genere non sono istruite, a differenza della provenienza sia nazionale che internazionale della clientela (cf. 970). È l'aspetto economico e commerciale<sup>3</sup> che rende complicata la possibilità di

---

**2** In merito alla situazione dell'India c'è da dire che nel 2015 la Corte Suprema ha deliberato in modo da arginare la pratica commerciale insita nella surrogata; in seguito, nel 2016, la Camera bassa del Parlamento indiano, ha approvato il testo di legge in merito a una regolazione della pratica, cercando di garantire invece la possibilità dell'adozione. La nuova normativa di legge prevede che possano accedere alla pratica della surrogazione per altri le coppie indiane sterili e la sua violazione, soprattutto per quanto concerne la ricerca delle donne surrogate e la vendita di embrioni, determina l'eventualità di multe consistenti e l'incarcerazione fino a dieci anni dei soggetti implicati. In questo quadro è interessante la posizione di Niti Gupta: «India has emerged as the main surrogacy destination as no ban is put on commercial surrogacy since 2002. It is called the 'Surrogacy Hub' of the world, where infertile couples, including many from overseas pay local women to carry their embryos. Over 3000 fertility clinics have been established. The industry is in great global demand internationally due to medical facilities as well as favourable rate of currency exchange. The legal environment here is also favourable as there are no laws to govern surrogacy. There is easy availability of poor women willing to take up surrogacy» (Gupta 2017, 6).

**3** L'analisi che si intende proseguire nel testo non si rivolge a una valutazione morale o giuridica della surrogazione di maternità, in quanto l'intento è quello di focalizzare lo studio sul fattore strettamente economico-contrattuale. C'è da sottolineare che per quanto riguarda l'Italia, la pratica è sanzionata dall'articolo 12 comma 6 legge n. 40 del 2004 che vieta sia la commercializzazione di gameti e di embrioni, sia la surroga-



un senso di solidarietà che può essere presente in un atto di reale libertà per 'altro', in convergenza a una totale gratuità, ma che nel caso dell'accordo di gestazione, è un elemento che non sembra corrispondere data l'esistenza della discriminante contrattuale. Chiaramente, è necessario valutare anche il compimento dell'atto di dono materno di tipo altruista, nel caso di una madre che abbia il desiderio di aiutare la figlia, piuttosto di una donna disposta a fare questo nei confronti della sorella o di un'amica che non riesce ad avere figli per ragioni personali o di salute. In tali casi, nonostante potrebbero emergere dubbi e perplessità di carattere morale, personalmente ritengo che, in assenza di componenti economiche e contrattuali, l'azione deliberata di una donna che accetta di prestare il suo corpo per solidarietà nei confronti di un'altra donna vada considerata come scelta attinente alla sfera privata.

Sulla questione della maternità surrogata, le posizioni dell'attuale pensiero femminista<sup>4</sup> presentano delle differenze concettuali; se da un lato essa viene identificata come possibilità concreta di una mercificazione e di una reificazione dell'identità femminile, generata dalla disponibilità corporea che affiora nell'elemento remunerativo che - in senso performativo - snatura il momento della nascita di un bambino, risultato di una gravidanza commercializzata, dall'altro lato la pratica è vista invece nella forma della realizzazione di una emancipazione femminile dal corpo, anzi, di un potenziamento dell'autodeterminazione soggettiva.

---

zione di maternità. La sanzione prevede una multa che varia da 600.000 a un milione di euro, oppure la reclusione da tre mesi a due anni.

**4** Attualmente gli studi di genere e femministi sul tema della surrogazione per altri sono diversi. In alcuni studi emerge una posizione essenzialmente negativa, come lo studio di Renate Klein (2017), nel quale la pratica è indicata alla pari di una violazione dei diritti umani e allineata a una moderna ideologia capitalista. Secondo Heather Jacobson (2016), la cui disamina si focalizza maggiormente sulla situazione statunitense, emergono invece elementi di classe e sessismo, nel momento in cui la gravidanza si limita a diventare un'azione retribuita. Interessante è altresì l'analisi compiuta da Maria Mies (1988). Quel che è necessario individuare, è che buona parte di questi studi, in particolare di area statunitense, evidenziano pur sempre il fattore denaro come mezzo per l'ottenimento del fine e la condizione della donna surrogata che, da un punto di vista economico, appare non in simmetria rispetto alla coppia committente. Un ripensamento critico sulla surrogazione di maternità è una linea comune di una parte del femminismo italiano, per esempio si veda: Luisa Muraro, Marina Terragni, Monica Ricci Sargentini. È necessario evidenziare anche le altre prospettive femministe propense per una visione positiva della maternità surrogata, legata alla possibilità dell'autodeterminazione corporea della donna, il cui pensiero sottolinea per lo più l'elemento altruista di donne volontarie e fertili ad altre donne sterili o con delle problematiche riproduttive, laddove è importante rilevare l'aspetto intenzionale e deliberato. Queste posizioni si discostano quindi dal tradizionale atteggiamento dell'identificazione della surrogazione con l'oppressione sessuale, economica e di *status* e si connettono a un orizzonte diverso che vede nella pratica l'eventualità di creare un rapporto continuativo con il bambino e la coppia committente. In proposito, si rinvia a Lyndon Shanley 2002 e Berend 2014, che parla di surrogazione per altri come dono.

A differenza di altre metodiche di fecondazione artificiale, la maternità surrogata ha di certo avuto una portata rivoluzionaria rispetto al canone materno e familiare tradizionale. Inoltre, mentre la fecondazione in vitro ha determinato una scissione della riproduzione dall'atto sessuale, «la surrogazione rimette in discussione il ruolo della donna e il significato della maternità, toccando un aspetto estremamente intimo e proprio di tutte le culture: il legame primigenio tra chi viene al mondo e chi dà alla luce» (Poli 2015, 8). Con la surrogazione viene a imporsi un nuovo tipo di maternità non espressa più solo all'interno della coppia. Nel contesto, il tema liberatorio della 'generazione per altri' - parte del femminismo anni Settanta e fondato sul pensiero di Simone de Beauvoir, in merito a una scissione tra femminilità e maternità - viene ridiscusso in considerazione ai presupposti di vincolo fisico ed economico per la potenziale gestante, la quale ha l'obbligo per contratto di adempiere al servizio. Da questo punto di vista, Gena Corea - fondatrice del programma Finrrage (*Feminist International Network of Resistance to Reproductive and Genetic Engineering*) - e Jalma Hanmer nell'introduzione a *Made to Order: the Myth of Reproductive and Genetic Progress* del 1987, rivolgendosi alle tecnologie riproduttive in generale, sostengono infatti che il loro utilizzo produce una diversificazione economica tra le stesse donne, tra quelle che hanno le opportunità per accedere alle tecniche e le altre escluse per l'assenza di questi parametri - e la delimitazione contrattuale e con pagamento della maternità acuisce tale aspetto - in quanto ci sono donne o coppie che godono di vantaggi economici per usufruire del servizio e altre donne che hanno un ruolo secondario nella riproduzione.

Come viene sostenuto da Angela Balzano, per esempio, il settore della vendita degli ovociti nel mercato è attualmente redditizio e il prezzo varia in base al luogo di provenienza della donatrice e alla razza di appartenenza (cf. Balzano 2016, 119).

C'è da sottolineare che proprio la domanda di ovociti è in aumento, soprattutto in Europa e negli Stati Uniti, la cui richiesta può arrivare sino a cinquantamila dollari e la ricerca prevede dei specifici requisiti: «si valutano anche qualità assolutamente non ereditabili, come il livello di istruzione o la prestanza fisica; le venditrici hanno maggiori possibilità di guadagno se hanno un elevato 'capitale umano'» (119).

Nel caso della maternità surrogata, le motivazioni personali delle donne che rendono disponibile il proprio corpo sono per lo più di carattere economico e determinanti «della diffusione del fenomeno considerato, specialmente nei Paesi che guardano con favore all'espansione di un mercato che non conosce crisi: il turismo procreativo» (Marini, Aprea 2016, 470).

Secondo Ludovica Poli:

il ricorso alla surrogazione di maternità è sempre più spesso operato in un paese diverso e, nella maggior parte dei casi, più povero di quello di provenienza dei genitori committenti (si parla a tal proposito di *international o global surrogacy*). Sebbene le ragioni che sono alla base di questa forma di 'turismo riproduttivo' siano di certo molteplici, la maternità surrogata è per lo più realizzata all'estero perché operata in condizioni economiche più vantaggiose e/o perché ciò consente di aggirare eventuali impedimenti di natura legale, previsti dall'ordinamento interno del paese di provenienza degli aspiranti genitori. (Poli 2015, 9)

Alla luce di questa prospettiva, la cessione contrattuale del bambino/a dalla donna a terzi soggetti amplifica, dunque, una restrizione dell'autodeterminazione soggettiva.

Con la pratica contrattuale di maternità si evince un paradosso per quanto riguarda l'indipendenza corporea della donna, dato che la procedura presuppone, già nel suo utilizzo, che la capacità generativa femminile sia subordinata ad un progetto destinato per altri soggetti. A tal proposito, Luisa Muraro sottolinea che

lo slogan dell'*utero è mio* è un controsenso. Prendeva il suo significato dal contesto di una mobilitazione per assicurare alla singola la prospettiva di una maternità liberamente desiderata. Nel caso presente, invece, si tratta di subordinare la fecondità personale a un progetto di altri, che saranno i titolari del suo frutto e dettano le condizioni del suo svolgimento. (Muraro 2016, 38; corsivo nell'originale)

Quel che è importante mettere in evidenza, è che la conquista dell'autodeterminazione si è rivelata per le donne un percorso arduo, che ha gradualmente condotto a una lacerazione delle tradizionali categorie di genere, destrutturando sul piano culturale e sociale-politico le relative asimmetrie.

Altresì, la maternità è stata al centro di un percorso di ridefinizione rispetto al classico standard della madre 'angelo del focolare', tanto conclamato da una tradizione patriarcale che ha contribuito, sin dagli albori della storia umana, a marcare la polarizzazione uomo-donna tra sfera pubblica e sfera privata.<sup>5</sup> In tal senso, la possibilità del diventare madre, si è tradotta nella prerogativa di realizzare coscientemente un progetto di vita, ma che nel caso della surrogazione di maternità - specificatamente nella formula del pagamento - do

---

<sup>5</sup> Si rinvia alle riflessioni di Nancy Chodorow, Luce Irigaray, Adriana Cavarero per il tema della genealogia materna e della maternità intesa come spazio metaforico e concreto dell'autodeterminazione femminile.

vrebbe far riflettere sull'effettivo compimento dell'autonomia femminile sul corpo.<sup>6</sup> Così scrive Banu Subramaniam:

Ideas and ideologies of sex and gender permeate our thinking beyond the human body. [...] Scientific temperament extols the objective, logical, rational, unemotional, removed from the social and political world. (Subramaniam 2015, 17-18)

Per quanto concerne alcune difficoltà e criticità dei contratti di maternità surrogata, è interessante l'esempio del caso Stern-Whitehead citato da Rosemarie Tong, che vide coinvolti William Stern e sua moglie Elisabeth malata di sclerosi multipla. I due coniugi si rivolsero all'Infertility Center di New York e furono messi in contatto con una potenziale madre gestante, Mary Beth Whitehead. La donna venne inseminata artificialmente da William e il risultato condusse agli effetti sperati: Mary rimase incinta e acconsentì di terminare la gravidanza con la condizione del pagamento di 10.000 dollari, che le sarebbero stati consegnati dalla coppia committente dopo il parto (Tong 2005, 129). La donna partorì una bambina alla quale diede il nome Sara. Da questo momento in poi l'episodio si profila nella direzione della variabile emotiva, che andrebbe messa in conto e che potrebbe compromettere i termini contrattuali. Prosegue Tong:

Dopo aver dato alla luce una bambina, che chiamò Sara, Mary Beth Whitehead sentì di non poter più rispettare l'accordo. Dal momento che non erano disposti ad accettare il suo ripensamento, gli Stern ottennero un provvedimento della corte per avere la custodia temporanea della bimba, che decisero di chiamare Melissa. Rendendosi conto che la bambina stava per esserle portata via, la Signora Whitehead scappò dallo Stato con la piccola e il resto della famiglia. (129)

Mary Beth Whitehead alla fine venne fermata dalla polizia. Il giudice Harvey H. Sorkow, che si occupò del caso, decretò il vincolo

---

**6** Alla luce dell'osservazione attuata «pratiche come la prostituzione e la pornografia (il corpo del piacere), il lavoro di cura (il corpo servile) sino ad arrivare alla maternità surrogata (il corpo fertile) vengono intese e affrontate, molto spesso anche nel dibattito giuridico, come questioni attinenti la concezione personale [...] La configurazione delle tre funzioni patriarcali del corpo femminile, del resto, ha subito in tempi recenti una riarticolazione, che ha strettamente a che fare con la ridefinizione di ciò che oggi si deve ancora considerare come pubblico o come privato. [...] Così alla prostituta succede la 'sexworker', alla serva la 'badante', alla madre 'per natura' la 'madre surrogata': tutte espressioni, le seconde, che mirano a esaltare la dimensione della scelta individuale e a ricacciare nell'oblio l'alveo dello sfruttamento e delle forme di neo-schiavismo nel quale tali 'rinominate' funzioni/ruoli/occupazioni trovano invece abitualmente collocazione» (Giolo 2015, 71).

di carattere giuridico su cui si fonda il contratto di maternità gestazionale. Successivamente, fu la corte suprema del New Jersey che in appello dichiarò nullo il contratto di gestazione, «sostenendo che [...] tali transazioni possono essere considerate come illecite vendite di bambini». (130)

La donna surrogata ha dunque un ruolo nella relazione contrattuale e questo è indubbio negarlo, ma in quanto *medium* corporeo per l'ottenimento di un bene, *ab origine*, concretizzato dall'elemento remunerativo che preclude un diritto della donna ad autodeterminarsi e decidere consapevolmente su di sé. E, sebbene in merito alla questione della maternità surrogata esistano due modalità: una a titolo oneroso - sulla quale, è focalizzata questa riflessione - e l'altra cosiddetta a titolo gratuito che, comunque, prevede l'estinzione del pagamento per le spese e le cure per la gestante per tutta la durata della gravidanza e la cessione del nascituro ai genitori committenti, per lo più è la prima modalità che viene considerata una forma di *baby business* (cf. Vitale 2018, 130). In ogni caso, la retribuzione implica che ci sia stato un lavoro e che, per quanto concerne la gestazione e la procreazione, tale fattore è una lesione per la dignità femminile (cf. 130).

La condizione di una donna che svolge un servizio e che in seguito viene pagata per fare ciò, a mio parere, rende complicato pensare alla sua posizione in linea con l'autodeterminazione; è chiaro che il contratto di surrogazione non mette in dubbio il ruolo femminile nella procreazione, in quanto la donna è al centro della procedura, tuttavia, a destare un'incertezza è proprio il fatto che lei sia il principale nodo del meccanismo contrattuale.

L'aspetto appena evidenziato rivela un connubio tra orizzonte neoliberale dell'economia e patriarcato, che vuole il corpo procreativo femminile corrispondente a una finalità per così dire feconda e che acquisisce il carattere dell'esternalizzazione riproduttiva. Ideologia neoliberale e patriarcato sono congiunte nello sfondo di una parcelizzazione di parti biologiche produttive. In merito a tale discorso, Enrica Perrucchietti che intende la surrogazione alla pari di un tassello dell'economia di mercato afferma che:

Ammantandosi del falso buonismo, si intende strumentalizzare il corpo femminile e fare dei bambini una merce di scambio. [...] La generazione viene scollata dall'atto sessuale, dalla famiglia e diviene un lusso per pochi. [...] Il corpo della donna è visto come una fabbrica che può essere sfruttata finché l'età e la salute della surrogante lo permettono. (Perrucchietti 2016, 96)

La subalternità corporea e sessuale nella riproduzione svela, a sua volta, una gerarchizzazione economica, nel momento in cui il corpo di una donna è adoperato per scopi in apparenza altruistici e che si

rivelano portatori di altre finalità, connesse più che altro al denaro, dunque a una reificazione del corpo. Per la filosofa Nancy Fraser, nell'attuale situazione il corpo femminile è fonte di uno scambio riproduttivo, trasfigurato nella logica neopatriarcale del controllo e della mercantilizzazione della sfera procreativa. Da un lato, ci sono donne che si prestano a cure specifiche per la fertilizzazione alquanto care; dall'altro, donne che accettano di farsi inseminare e iniziare una gravidanza per altri soggetti per esigenze economiche. La riproduzione e la procreazione sono, quindi, un tassello della speculazione economica: la *zoé* è inglobata nella dinamica di una transazione. Fraser guarda con critica a un'eredità femminista di seconda ondata rimodulata in una traiettoria che, nel corso del tempo, ha perso la sua uniformità teorica e che, a un certo punto, ha iniziato a convergere con l'orizzonte economico-capitalista neoliberista, celato sulle erronee verità di una fittizia emancipazione.

La produttività è in accordo con la redditività e la riproduzione sociale - osserva Fraser - permeata dal «dominio pubblicamente organizzato dell'ordine capitalistico» (Fraser 2017, 34). Parafrasando un termine caro a Zygmunt Bauman, la fase storica attuale è liquido-moderna, contraddistinta sia da una restrizione della libertà individuale, che da un loro accrescimento su basi economiche, e la cultura oscilla all'interno di un connubio tra domanda e offerta dei desideri, bisogni o esigenze personali. La trasfigurazione liquido-moderna di una cultura illuministica, allora, è causata dallo sviluppo delle stesse forze che stimolano e promuovono l'emancipazione dell'economia da ciò che attiene all'etica e al sociale, e le attitudini e i comportamenti vengono adattati a criteri determinati: l'efficienza e l'economia.

La fase attuale della progressiva trasformazione dell'idea di «cultura» dalla sua forma originaria, d'ispirazione illuministica, alla sua reincarnazione liquido-moderna è stimolata e gestita dalle stesse forze che promuovono l'emancipazione dei mercati dai residui vincoli di natura non-economica: sociale, politica ed etica e così via. Per conquistarsi l'emancipazione l'economia liquido-moderna focalizzata sul consumatore fa leva sull'eccesso delle offerte, sul loro invecchiamento sempre più rapido e sul pronto dissolversi del loro potere di seduzione [...] La continua produzione di nuove offerte e il volume in ascesa costante di beni offerti sono necessari anche per mantenere elevata la velocità di circolazione dei beni, «nuovi e migliorati» e per evitare che l'insoddisfazione dei consumatori su singoli prodotti si rapprenda in una disaffezione generale verso lo stile di vita consumistico in quanto tale. (Bauman 2011, 33)

Nel quadro di insieme, in relazione al progresso capitalistico, gli ideali femministi dell'autonomia e dell'eguaglianza, convergono con il

principio della libertà della donna che può così organizzare la sua vita, iniziando dalla maternità. Eppure, questi ideali, inizialmente caratterizzati da un'importante spinta alla liberazione dall'assoggettamento corporeo, invece, nel contesto del sistema economico neoliberale, assumono un significato più ambiguo, pressoché distante dal discorso dell'emancipazione.

In tal modo, il ruolo femminile figura nuovamente incardinato nell'ordine eteronormativo della donna-madre e la questione della maternità surrogata, viene concepita quale fisionomia di un neo-androcentrismo, reiterante di un'immagine della donna-corpo sessuato e oggetto di meccanismi tecno-riproduttivi e ideologici di potere. In analogia al pensiero di Bauman, l'analisi di Fraser si orienta sulla congiunzione tra capitalismo e innovazione tecno-scientifica e la combinazione dei due elementi ha condotto alla necessità di realizzare un bisogno o un desiderio, e la filosofa, che per le sue riflessioni si basa sulle posizioni di Michel Foucault e Judith Butler, osserva che molto si deve agli effetti discorsivi e comunicazionali, performativi e orientativi di ruoli e funzioni pubbliche, come per esempio l'essere madre o diventare genitore, la cui mancanza può essere ancora percepita nel senso della privazione di qualche criterio sociale. Come acutamente sottolinea Martha Albertson Fineman, le differenze esistono, ragion per cui, le donne hanno il dovere in primo luogo verso sé stesse di comprendere le costruzioni sociali, politiche o legali attuate sulla maternità; le strutture ideologiche del potere economico e patriarcale permeano anche le scelte individuali in fatto di maternità.

Patriarchy as a system is consituted by a set of concepts and symbols that are more complex and convoluted than the simplistic notion that men are the formal holders of power within the family and society [...] The ideological aspect of patriarchy presents a more elusive and resistant social and cultural product than any structure. That ideology affects us even before birth with a gendering process that shake our future lives. (Albertson Fineman 2014, 22-3)

In quest'ottica, l'ideologia patriarcale strutturalmente involge anche la divisione dei ruoli della riproduzione sociale, fattore essenziale nell'economia di mercato capitalista (cf. Sandemose 2016, 199). Alla luce di questa osservazione, il processo di emancipazione che, a partire dagli anni Settanta è intervenuto agendo in favore di un'idea di gestione del corpo femminile, ha inciso fortemente sulla personale concezione di autonomia corporea conducendo ad una riformulazione del significato di maternità inteso quale 'luogo' simbolico di emersione della differenza sessuale «identificata col corpo della madre» (Melandri 2000, 105), su cui in congiunzione all'attuale fase neoliberale e capitalista si stanno inserendo interessi e l'autodeterminazione viene, in tal senso, a delinarsi all'interno di nuovi meccanismi

economici e patriarcali. È interessante notare come la gravidanza venga oggi notevolmente controllata, fin dai primi mesi della gestazione e l'appropriazione medica della capacità femminile riproduttiva, attraverso esami e controlli di ogni tipologia, ha portato a una sua svalutazione sul piano umano, piuttosto che relazionale. La relazione tra madre e feto è mediata, per esempio, dalla visione esterna dell'ecografia e dai consigli medici, provenienti in genere, da specialisti uomini che «si ergono a uniche fonti di autorità avendo sradicato la trasmissione in linea femminile del sapere su gravidanza e parto» (Danna 2017, 53).

Nell'insieme, il principio di autodeterminazione rinvia alla capacità femminile di appropriarsi del suo corpo in linea con il femminismo dell'autocoscienza. La donna che gestisce il suo corpo si pone su una cosciente e attiva concretizzazione della sua differenza sessuale-procreativa che significa, in primo luogo, slegarsi dal ruolo sociale materno per affermare la propria autonomia. In questo senso, – basandosi sulla posizione di Adrienne Rich,<sup>7</sup> per la quale eterosessualità e ruolo sociale-pubblico materno non sono altro che istituzioni politiche – ciò dovrebbe condurre a concettualizzare diversamente la maternità e il soggetto femminile sessuato deve essere posto in stretta relazione alla sua identità-autonomia corporea. In riferimento al tema trattato, mi sia permesso un collegamento al pensiero del filosofo Frederic Neyrat, i cui studi sono indirizzati alla disamina della connessione tra scienza, sviluppo tecnologico e vita umana, che a partire da un concetto di biopolitica post-foucaltiana di governamentalità (cf. Neyrat 2008, 36), elabora il termine «biopolitica della catastrofe» che intende riferirsi sia alle conseguenze delle trasformazioni tecnologiche, che agli effetti economici che possono prodursi sulla vita dell'essere umano, quindi anche sulla maternità. Nella società attuale – evidenzia Neyrat – le condizioni sociali, economiche e politiche sono diventate precarie. Il potere è così esercitato sulla vita e la vita stessa che si forma è l'oggetto di una politica dell'accentramento economico.

Attraverso una teorizzazione vicina al pensiero femminista post-coloniale, che è quella di accumulazione delle risorse, il corpo delle donne sembra pertanto essere al centro di azioni di accumulazione-oppressione sessuale con scopo di arricchimento, visione in cui l'utero viene a profilarsi come 'spazio' metaforico di una materialità economica-politica, conducendo a mutare, radicalmente, la percezione dei soggetti sull'indisponibilità del proprio corpo, sovvertendo il fondamento dell'esclusività e dell'autodeterminazione umana.

**7** «Rich's study analyses the contradiction between the images of a potential maternity and the sharp reality of its daily practice. She examines the contrary meanings of motherhood in contemporary Western societies, arguing that the potential experience of a woman to her body and children are at odds with the patriarchal expression of that experience» (Boulous Walker 1998, 151).



## Bibliografia

- Albertson Fineman, Martha (2014). *The Neutered Mother. The Sexual Family and Other Twentieth Century Tragedies*. London; New York: Routledge.
- Balzano, Angela (2016). «Le conseguenze dell'amore ai tempi del biocapitalismo. Diritti riproduttivi e mercati della fertilità». Zappino, Federico (a cura di), *Il genere tra neoliberalismo e neofondamentalismo*. Verona: ombre corte, 110-25.
- Bauman, Zigmunt (2007). *Vite di scarto*. Roma-Bari: Laterza.
- Bauman, Zigmunt (2011). *Capitalismo parassitario*. Roma-Bari: Laterza.
- Berend, Zsuzsa (2014). «The Social Context for Surrogates. Motivations and Satisfaction». *Reproductive BioMedicine online*, 29(4), 399-401. DOI <https://doi.org/10.1016/j.rbmo.2014.07.001>.
- Boulous Walker, Michelle (1998). *Philosophy and the Maternal Body: Reading Silence*. London: Routledge.
- Casalini, Brunella (2015). «Nel best interest dei bambini e delle madri surrogate». *Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali*, 5(9), 29-36. DOI <https://doi.org/10.1400/234054>.
- Chini, Camilla (2016). «Maternità surrogata: nodi critici tra logia del dono e preminente interesse del minore». *BioLaw – Rivista di BioDiritto*, 1, 173-87. URL <https://bit.ly/2p01XT8> (2019-10-07).
- Danna, Daniela (2017). *Fare un figlio per altri è giusto. Falso!* Roma-Bari: Laterza.
- Flamigni, Carlo (2004). «La fecondazione assistita: cambiamenti della prospettiva riproduttiva a venticinque anni dalla prima FIVET». Bonarini, Franco; Ongaro, Fausta; Viafora, Corrado (a cura di), *Sessualità e riproduzione: tutto sotto controllo? Concepimento e gravidanza in contesti di bassa natalità*. Milano: Franco Angeli, 107-43.
- Fraser, Nancy (2017). *La fine della cura. Le contraddizioni sociali del capitalismo contemporaneo*. Milano; Udine: Mimesis.
- Giolo, Orsetta (2015). «Oltre la critica. Appunti per una contemporanea teoria femminista del diritto». *Diritto e questioni pubbliche*, 15(2), 63-82.
- Gupta, Niti (2017). «Cradle for the Devoid: What the Surrogacy Bill Brings for India?». *The World Journal on Juristic Polity*, May. URL <http://jurip.org/wp-content/uploads/2017/05/Niti-Gupta.pdf> (2019-10-07).
- Jacobson, Heather (2016). *Labor of Love. Gestational Surrogacy and the Work of Making Babies*. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.
- Klein, Renate (2017). *Surrogacy. A Human Rights Violation*. Victoria: Spinifex Press.
- Lyndon Shanley, Mary (2002). *Making Babies, Making Families. What Matters Most in an Age of Reproductive Technologies, Surrogacy, Adoption, and Same Sex and Unwed Parents*. Boston: Beacon Press.
- Marini, Luca; Aprea, Isabella (2016). «Forme di maternità e desiderio di genitorialità: la 'maternità surrogata' nei documenti del CNB e del Consiglio d'Europa». *Ordine internazionale dei diritti umani*, 2, 469-75. URL [http://www.rivistaoidu.net/sites/default/files/1\\_paragrafo\\_1\\_bioetica\\_2\\_2016.pdf](http://www.rivistaoidu.net/sites/default/files/1_paragrafo_1_bioetica_2_2016.pdf) (2019-10-07).
- Melandri, Lea (2000). *Una visceralità indicibile. La pratica dell'inconscio nel movimento delle donne degli anni Settanta*. Milano: Franco Angeli.
- Mies, Maria (1988). «From the Individual to the Dividual: in the Supermarket of "Reproductive Alternatives"». *Reproductive and Genetic Engineering: Journal of International Feminist Analysis*, 1(3), 225-37.
- Muraro, Luisa (2016). *L'anima del corpo. Contro l'utero in affitto*. Milano: La Scuola.

- Neyrat, Frederic (2008). *Biopolitiques des catastrophes*. Paris: éditions MF.
- Pande, Amrita (2010). «Commercial Surrogacy in India: Manufacturing a Perfect Mother-Worker». *Signs Journal of Women in Culture and Society*, 35(4), 969-92. DOI <https://www.jstor.org/stable/10.1086/651043>.
- Perucchiotti, Enrica (2016). *Utero in affitto. La fabbricazione di bambini. La nuova forma di schiavismo. I retroscena della maternità surrogata, dalle derive dell'eugenetica agli interessi delle lobby*. Torino: Rivoluzione edizioni.
- Poli, Ludovica (2015). «Maternità surrogata e diritti umani: una pratica controversa che necessita di una regolamentazione internazionale», *BioLaw Journal – Rivista di BioDiritto*, 3, 7-28. DOI <https://bit.ly/31R2RAC>.
- Sandemose, Jørgen (2016). «Nancy Fraser: Revolutionary Empiricism?». *Journal of Social Science Studies*, 3(1), 196-212. DOI <https://doi.org/10.5296/jsss.v3i1.8676>.
- Subramaniam, Banu (2015). «Colonial Legacies, Postcolonial Biologies: Gender and the Promises of Biotechnology». *Asian Biotechnology and Development Review*, 17(1), 15-36.
- Tong, Rosemarie (2005). «Prospettive femministe e maternità gestazionale: in cerca di un punto di vista giuridico unitario». Faralli, Carla; Cortesi, Cecilia (a cura di), *Nuove maternità. Riflessioni bioetiche al femminile*. Reggio Emilia: Diabasis, 129-62.
- Villani, Natascia (2017). «Maternità surrogata: questione di biopolitica?». *He-liopolis. Culture, Civiltà, Politica*, 15(1), 145-51.
- Vitale, Aldo Rocco (2018). «Rilievi biogiuridici su onerosità e gratuità della maternità surrogata». *L-JUS Rivista semestrale del centro studi Rosario Livatino*, 1, 123-48.



# La trilogia distopica di Terry Gilliam: il presente e il futuribile

Stefano Oddi

Università Ca' Foscari Venezia, Italia

**Abstract** The article focuses on Terry Gilliam's so-called 'Orwellian triptych', a science fiction trilogy in which the director uses dystopia as a way to highlight some of the major concerns of the Western World. While *Brazil* (1984) reflects the fear of an all-pervading Capitalism through its Kafkaesque, overbureaucratized universe and *The Zero Theorem* (2013) aims to describe "the perils of our digitised existence" (Andrew Pulver), *Twelve Monkeys* (1995) pictures an apocalyptic future in which the human race has been wiped out by a deadly virus mirroring the threat of HIV, and the survivors have been turned into guinea pigs by the members of a grotesque medical oligarchy.

**Keywords** Terry Gilliam. Cinema. Science fiction. Dystopia. Apocalypse.

**Sommario** 1 Le distopie 'storiche' di Terry Gilliam. – 2 *Brazil* (*Brazil*, 1985). – 3 *L'esercito delle dodici scimmie* (*Twelve Monkeys*, 1995). – 4 *The Zero Theorem* – *Tutto è vanità* (*The Zero Theorem*, 2013).



Edizioni  
Ca' Foscari

## Peer review

Submitted	2019-03-07
Accepted	2019-04-20
Published	2019-11-27

## Open access

© 2019 | Creative Commons Attribution 4.0 International Public License



**Citation** Oddi, Stefano (2019). "La trilogia distopica di Terry Gilliam: il presente e il futuribile", in "Progetti per l'umanità", suppl., *Annali di Ca' Foscari. Serie occidentale*, 53, 449-460.

DOI 10.30687/AnnOc/2499-1562/2019/01/034

449

## 1 Le distopie ‘storiche’ di Terry Gilliam

Nonostante i mondi di Terry Gilliam siano generalmente considerati alla stregua di pure evocazioni visionarie, creazioni favolose «unbound to mimetic representation of ‘the real’» e caratterizzate piuttosto da una «propensity towards exaggeration, distortion, shock and a delight in the absurd» (Hood in Birkenstein, Froula, Randell 2010, 33), è possibile rintracciare lungo l’intero arco della filmografia del regista una precisa attitudine tesa a fare dell’immaginario l’ideale chiave di volta per interpretare il mondano, in un vero e proprio paradosso estetico per il quale le sue storie «sono molto reali, pur mancando volontariamente di realismo» (Antonini in Rizza, Tognolotti 2013, 13).

Questa ossimorica coesistenza di creazione visionaria e aggancio alla realtà storica si esplicita in modo emblematico nella trilogia di fantascienza composta da *Brazil* (1985), *Twelve Monkeys* (1995) e *The Zero Theorem* (2013): nel contesto di questo anomalo «Orwellian triptych»,<sup>1</sup> Gilliam usa la distopia come filtro privilegiato attraverso cui radiografare le inquietudini del presente, sposando le riflessioni di Francesco Muzzioli per il quale il sistema distopico, lungi dal configurarsi come mera fantasia «del non-esistente», si sostanzierebbe nei termini di «un realismo impressionante», «una forma radicalmente storica», capace di confrontarsi «in modo sofferto e contrastato proprio con il corso storico e i suoi esiti tendenziali» (2007, 20). Attraverso un percorso filmico non lineare tracciato lungo un trentennio, Gilliam propone in tal senso una successione di tre diversi sguardi sul destino dell’umanità che, pur contenendo alcune forti similitudini tra loro, riflettono una radicale trasformazione dei timori generalizzati delle società occidentali.

Lo scopo del saggio, articolato in una serie di focus sui film in questione, sarà dunque quello di individuare nel contesto dei mondi distopici creati di volta in volta da Gilliam le tracce delle inquietudini dominanti dei periodi storici di riferimento.

## 2 *Brazil* (*Brazil*, 1985)

Distribuito nel 1985 dopo una tormentata epopea produttiva (cf. Matthews 1987), *Brazil* può essere considerato come una delle ultime grandi rappresentazioni – se non una vera e propria summa – del sottogenere delle distopie totalitarie, fondate sullo spettro di un sistema di potere invisibile ma capillarmente diffuso, capace di imporre regimi di omologazione e un pervasivo controllo sociale.

<sup>1</sup> Brady, Tara (2014). «Terry Gilliam: ‘The Poetry of Cinema Has Been Replaced by the Dan Brown Prose of Cinema’». *The Irish Times*, 14 March. URL <https://bit.ly/2qxEzxb> (2019-01-28).

Tracciando la parabola evolutiva del protagonista Sam Lowry – da anonimo impiegato al servizio del Sistema a eroico sabotatore intento a sovvertirne i perversi meccanismi – il film di Gilliam delinea uno scenario definito «retro-future» (Mc Auley 2014, 10), ambientato (come recita il cartello introduttivo) «somewhere in the 20th century», in un momento (a)storico impreciso capace di mescolare riferimenti visivi eterogenei pescati da periodi diversi del Novecento,<sup>2</sup> modellato vagamente sulla Londra del 1984 di George Orwell e regolato da una burocrazia opprimente di kafkiana memoria.

Al vertice di questo universo il regista pone una grottesca istituzione governativa, il Ministry of Information, che dietro le sue ordinarie funzioni amministrative cela un apparato repressivo fondato sullo spionaggio, la tortura e l'eliminazione fisica di quanti minacciano di turbare l'ordine prestabilito. Il marchio caratteristico di questa società è costituito da un'intricata matassa di tubi che popola le abitazioni, gli uffici, le strade, gli schermi televisivi e perfino i sogni del protagonista, definita da Louis Danvers alla stregua di una

métaphore géniale et foisonnante évoquant la mémoire de quelque monstre tentaculaire, [...] l'ombilic gigantesque attachant l'Homme aux structures du pouvoir centralisé. (1988, 28)

Questo intricato complesso di condotti si erge a vero e proprio corrispettivo geometrico di un sistema di controllo onnipervasivo mascherato da impianto di interconnessione globale, a perfetta tematizzazione visiva dei meccanismi nascostamente totalitari del capitalismo avanzato.

Ponendosi infatti in antitesi ai film di fantascienza statunitensi prodotti negli anni Cinquanta, capaci di traslare, secondo McAuley, «fears of communism into alien invasions» (2014, 14), *Brazil* pare configurarsi nei termini di una vera e propria distopia capitalista: Gilliam rigetta l'ideale identificazione tra l'apparato di potere distopico e il comunismo suggerita da molte distopie precedenti, rovescian-

<sup>2</sup> La didascalia che apre *Brazil*, secondo Ben Wheeler, «signals its intent to disrupt the paradigms of classical relativistic notions of reality, most usually rendered in four dimensions: three of space and one of time» (2005, 105). In questo senso «the film can be seen to be every-where and every-when within a hundred year period», producendo una sorta di «pan-temporal decoupage reminiscent of the hyper-reality described by Jean Baudrillard in which signs are completely drained of their meaning» (Wheeler 2005, 105). In modo simile, Paul Mc Auley parla del film nei termini di un «densely detailed atemporal bricolage, in which the dreams and debris of the entire twentieth century were compacted into a single moment» (2014, 10). I numerosi riferimenti visivi a epoche diverse disseminati nella pellicola contribuiscono in pratica a conferire al mondo di *Brazil* un forte carattere di astoricità, eliminando ogni possibile associazione tra il mondo di Sam Lowry e un momento storico univoco. Come sostiene John Ashbrook, difatti, «the original plan was to feature visual cues from the entirety of the 20th century: Edwardian England in the restaurant scene, 20s Art Deco in Ida's house, German expressionism in the architecture of the Ministries, and so on» (2000, 42).

do l'attacco verso l'altra faccia del sistema bipolare e condannando «the coercitive potential of, and inequalities created by, technology and corporate capitalism» (McAuley 2014, 11). Nella visione di Gilliam e nel contesto di un equilibrio mondiale profondamente mutato rispetto a quello degli anni Cinquanta, non è più la minaccia della 'comunizzazione' a destare inquietudine nel mondo occidentale ma semmai quella dello sviluppo incontrollato di un capitalismo «rimasto 'solo al mondo'» (Muzzioli 2007, 12), capace di celare dietro la maschera del liberismo economico un sempre crescente potere di intrusione - e controllo - nella sfera delle esistenze individuali. In questo senso, *Brazil* sembrerebbe proporsi «as a sustained criticism of a society that defines itself through consumption» (Wheeler 2005, 100) e, nello specifico, come un attacco indiretto alle ideologie neoliberiste di Ronald Reagan e Margaret Thatcher fondate, secondo Dennis Geef, su un «belief in the metaphysics of the market place [which] has turned capitalism into a religion» (2015, 69). Tale latente critica al thatcherismo pare essere ravvisata anche da Linda Ruth Williams che, nell'ambito di una riflessione sulle connessioni tematiche tra *Brazil* e il 1984 orwelliano, evidenzia come nel film di Gilliam

dystopianism was not primarily a means of articulating a feared future or of fending off an alternative (socialist) social structure (as was Orwell's original novel), but a shrewd engagement with Britain's present. (2009, 67)

A questo attacco agli attributi delle «economic policies of Thatcherism and Reaganism» (McAuley 2014, 17), inoltre, *Brazil* unisce la demonizzazione di alcuni specifici mali di fine secolo che Gilliam evoca nel suo commento alla versione del film rilasciata da Criterion Collection. Mentre tenta di spiegare le ragioni della vaghezza delle indicazioni spazio-temporali offerte nell'incipit, il regista ammette che *Brazil* «takes place on the Los Angeles/Belfast border», proponendo attraverso un evidente *nonsense* geografico delle precise indicazioni di lettura.

Il riferimento a Belfast, ad esempio, sembra rinviare al tristemente noto conflitto nordirlandese che vide la città come uno dei suoi principali scenari: la lunga serie di attentati che caratterizzò il conflitto viene replicata - attraverso un filtro decisamente grottesco - in *Brazil*, dominato da surreali sequenze di esplosioni (additate a misteriose bande terroristiche) capaci di evidenziare in modo paradigmatico come l'uso del «surreal humour» nel cinema di Gilliam «can operate as part of a satirical social critique» (Marks 2009, 20).

L'allusione a Los Angeles si carica invece di una maggiore complessità e può essere ricondotta a due principali ordini di riflessioni, entrambi connessi al tema dell'apparenza. Da un lato, la metropoli statunitense, nella sua evidente connessione con l'immaginario

hollywoodiano e con Disneyland, si configura - per usare le parole di Baudrillard - come «un immenso scenario», appartenente «all'ordine dell'iperreale e della simulazione» (1980, 60-1), e dunque come il perfetto equivalente della società di *Brazil*, luogo supremo del trionfo della falsificazione identitaria nella quale - sostiene Ashbrook - «everyone hides behind officialdom, protocol, and euphemism and nothing is quite how it appears» (2000, 48).

Dall'altro lato, Los Angeles funge da sineddoche per quello che lo stesso Gilliam definisce nei termini di «'Californian disease' of cosmetic surgery» (Marks 2009, 84):

every time I come to Los Angeles, [spiega il regista] I pick up magazines in the hotel, and half of the pages are filled with ways of chopping and changing your body to be whatever you dream. It fascinates me. It's really, truly, an American disease...the mother's dreams are corrupted. [...] They're not about anything really enriching, they're totally superficial. (Ashbrook 2000, 44)

Questa ossessione per le nuove possibilità di manipolazione del corpo assume un valore tematico decisivo nel mondo di *Brazil* e si palesa attraverso una coppia di personaggi femminili che si rivolgono alla chirurgia estetica con esiti drasticamente opposti. Se la madre del protagonista, Ida Lowry, viene illustrata in una progressiva - quasi miracolosa - parabola di ringiovanimento, la sua amica Alma Terrain appare, sequenza dopo sequenza, sempre più irriconoscibile a causa dell'insorgere di complicazioni, in una sorta di grottesco gioco al massacro nel contesto del quale - usando le parole di Fabrizio Liberti - «l'apparenza diventa l'essenza del vivere sociale» e «il miraggio del corpo [...] il solo oggetto su cui valga la pena di concentrarsi» (2005, 95).

### 3 **L'esercito delle dodici scimmie (*Twelve Monkeys*, 1995)**

La situazione diegetica da cui l'intricato intreccio di *Twelve Monkeys* prende le mosse è quella di un mondo ridotto a una giungla animale: un virus anonimo ha distrutto quasi completamente la razza umana e i sopravvissuti sono costretti a popolare il sottosuolo, assoggettati al volere di uno sparuto collettivo di medici che utilizza indiscriminatamente gli esseri umani per le sue difettose sperimentazioni sui viaggi nel tempo. Sin dal principio, in modo evidentissimo, il film si presenta dunque nei termini di una distopia apocalittica, una riflessione sulla fine dell'umanità che conduce al parossismo la preoccupazione associata alla minaccia dell'AIDS, che proprio a partire dai primi anni Novanta diventa un onnipresente spettro mortifero nel mondo occidentale. Le tracce filmiche di questa ossessione emergono già nella sequenza d'apertura, nella quale il protagonista James



Cole è costretto a indossare – prima di risalire su una desolata superficie terrestre – una tuta in plastica trasparente, capace secondo John Ashbrook di «bring to mind the notion of a condom, as re-popularised in the 80s and 90s thanks to the spread of the HIV virus» (2000, 72), e dunque di trasformare il protagonista in un vero e proprio «preservativo umano» (Liberti 2005, 140), protetto artificialmente dal contatto con un germe mortale anonimo e impercettibile.

Il terrore dell'infezione si esplicita anche attraverso un'ossessiva ricorrenza di sequenze incentrate sul lavaggio dei corpi o dominate da un'alterazione radicale delle comuni norme di prossemica: nel mondo apocalittico del futuro, gli abitanti del sottosuolo vengono tenuti a distanza gli uni dagli altri, separati da gabbie metalliche, rinchiusi in celle di isolamento, interrogati attraverso strumenti tecnologici di audiovisione che risolvono la necessità della vicinanza fisica, in un costante tentativo di modellare una società dominata da «an undercurrent of fear», nella quale «people are frightened of other people, of either being attacked or infected by them» (Ashbrook 2000, 73).

Questa paranoia del contagio si costituisce, secondo David Lashmet, come parte di un più generale proposito di «repudiation of technological and experimental medicine» (2000, 57), teso a riflettere sulle responsabilità etiche della scienza contemporanea.

Non solo infatti, come illustra il finale del film, il responsabile della (quasi totale) estinzione della razza umana si rivela essere un virologo, ma la stessa struttura organizzativa della società sotterranea dei sopravvissuti assume le forme di un universo concentrazionario o, come scrive Lashmet, di una

giant medical prison, where scientists rule under a 'permanent emergency code', and where shaven, bar-coded and caged inmates are selected to 'volunteer' for lethal experiments. (2000, 68)

Soggiogati da questa grottesca oligarchia medica, gli abitanti del sottosuolo vengono trasformati in vere e proprie cavie da laboratorio, all'interno di un processo coercitivo che punta al progressivo annichilimento dell'umano, attraverso il quale Gilliam tenta di stabilire una diretta corrispondenza tra l'ipotesi di un incontrollato progresso scientifico e quella di una recessione dell'uomo alla condizione di animale.

Non è un caso che il protagonista del film, marchiato sul collo da un codice a barre che lo rende «akin to a laboratory animal» (Lashmet 2000, 64), sia costantemente rappresentato in uno stato di reclusione. Alla sua prima apparizione, ad esempio, lo si vede prigioniero in una gabbia metallica che evoca esplicitamente le fattezze del-

le *lab cages* per criceti,<sup>3</sup> equivalente 'ristretto' dell'immensa prigione costituita dal sottosuolo, mondo nuovo di un'umanità trasformata in una colonia di insetti. Poco dopo, al rientro dalla missione esplorativa in superficie, Cole si sottopone a una serie di iniezioni all'interno di quello che sembra uno studio medico completamente meccanizzato: dando sfogo alla sua proverbiale estetica della sovrabbondanza degli stimoli visivi, Gilliam costruisce la sequenza in modo perfettamente simmetrico, ponendo il protagonista nudo sul lato sinistro dell'inquadratura e lasciando intravedere sulla destra l'immagine di un criceto in gabbia, al fine di realizzare una vera e propria equivalenza visiva tra l'uomo e il topo, tra il mondo umano e quello animale.

Perfino nelle prime sequenze ambientate nel passato – il vagheggiato tempo della libertà, dell'aria fresca, della luce del sole – Cole si ritrova suo malgrado incatenato (e orribilmente sedato) prima in un penitenziario e successivamente in un istituto psichiatrico, all'interno del quale peraltro, come nota Ashbrook, «the television shows images of animals in cages, being tortured by vivisectionists» (2000, 74), in un ennesimo tentativo di tracciare un parallelismo visivo tra la condizione dei pazienti e quella delle cavie da laboratorio mostrate sul piccolo schermo.

Se in generale, come scrive Jean Douchet, il tema visivo della gabbia informa come un *Leitmotiv* l'intera filmografia di Gilliam al fine di suscitare «une envie de fuite, le besoin irrésistible d'échapper à l'engagement» (1999, 16), nel caso di *Twelve Monkeys* il costante ricorso a immagini connesse all'esperienza dell'incarceramento esprime piuttosto il senso di una chiusura definitiva: l'ideale della liberazione su cui verte l'intera opera del regista ex-Monty Python lascia qui il passo all'ipotesi di una passiva involuzione del genere umano verso uno stato animalesco e pre-verbale, intesa come spaventoso destino di un mondo caratterizzato dal tracollo di un'idea positivista di progresso scientifico.

---

**3** In un'intervista pubblicata sul pressbook italiano del film, Gilliam ammette: «Abbiamo costruito delle celle simili a gabbie per animali perché uno dei temi del film è il mondo animale. Ci sono gabbie in tutto il film. Le persone sono animali in gabbia. Gli animali sono in gabbia. Si fanno esperimenti su entrambi. I prigionieri sono come porcellini d'India, quindi abbiamo costruito le celle simili a scatole, e le persone ne sono tirate fuori in modo non molto diverso da quello con cui si toglie un criceto dalla sua gabbia».

#### 4 ***The Zero Theorem – Tutto è vanità (The Zero Theorem, 2013)***

Nel 2013, a circa vent'anni di distanza da *Twelve Monkeys* (e a quasi trenta da *Brazil*), Gilliam torna alla fantascienza distopica con *The Zero Theorem*, tentando di incanalare le contraddizioni dell'era della rivoluzione digitale avanzata nel contesto di un futuro talmente prossimo da confondersi a più riprese con il contemporaneo. Lo stesso regista, nella sua recente autobiografia, ricorda come

in *The Zero Theorem* c'era un cartellone che proclamava: 'Il futuro ormai è passato. Tu dov'eri?', ma lo stesso valeva anche per noi. Quando abbiamo concluso la lavorazione del film, molte delle idee futuristiche che avevamo inserito erano già datate. In pratica avevamo girato un film in costume! Come se il futuro ci corresse incontro più velocemente di quanto noi ci avviciniamo a lui. (2015, 281)

La storia è quella di Qoehn Leth, hacker alienato al soldo di una multinazionale che ne sfrutta le potenzialità di programmatore, recluso in una cattedrale sconosciuta, in attesa di una chiamata che lo aiuti a decifrare il teorema capace di illustrare il senso della vita (lo «zero theorem» del titolo). Fuori da questa roccaforte fatiscante, una sterminata distesa urbana di immagini virtuali e slogan informatizzati, riproduzione iperbolica delle metropoli del mondo occidentale, visivamente molto vicina alla descrizione dell'universo urbano offerta da Paolo Bertetto che parla di un orizzonte «[dominato] dalla produzione dell'artificiale e dalla moltiplicazione dei media» (2007, 13), in cui

la proliferazione ossessiva dell'immagine copre tutto l'orizzonte dell'operare, si sovrappone alle relazioni intersoggettive, le fa diventare strutture modulari variabili, funzionali alla riproduzione di immagini. (2007, 13)

In questo senso, il caleidoscopico immaginario proposto da *The Zero Theorem* contribuisce a più riprese a esporre l'idea non solo di un bombardamento, ma di un vero e proprio assorbimento del reale a opera del virtuale. Durante la prima 'escursione' del protagonista al di fuori della sua casa-prigione, inaugurata da una sorta di 'pedinamento pubblicitario' (uno dei numerosi cartelloni informatizzati che affollano la città prende letteralmente a seguire Qoehn, rivolgendosi a lui in modo diretto), vediamo un gigantesco banner animato raffigurante una bocca di donna fronteggiare una fermata del bus affollata da cittadini in attesa: Gilliam illustra, attraverso una soluzione visiva di grande immediatezza, l'ipotesi di un'umanità fagocitata dalle fauci dell'immagine informatizzata, in una sorta di aggiornamento delle riflessioni di Jean Baudrillard relative alla «potenza assas-

sina delle immagini, assassine del reale, assassine del loro proprio modello» (1980, 51). Come spiega il filosofo francese,

simulacra have been absorbed by reality which has swallowed them and which, from now on, is clad with all the rhetoric of simulation. And to cap it all, simulacra have become reality! Today, simulacra guarantee the continuation of the real.<sup>4</sup> (Baudrillard, Poster 2001, 10)

*The Zero Theorem* si propone dunque, prima di tutto, come «a warning against the perils of a digitised existence»,<sup>5</sup> portando alle estreme conseguenze diegetiche il sempre più invadente strapotere delle tecnologie informatiche nell'ambito della vita quotidiana, la loro capacità di modificare profondamente il rapporto dell'uomo con la propria corporeità, i processi di costruzione identitaria, le relazioni interpersonali. Seguendo la classificazione proposta da Gregory Claeys, il film sembrerebbe collocarsi nell'orizzonte della cosiddetta «dehumanized dystopia» (2016, 78), fondata sull'ipotesi del sopravvento del mondo delle macchine (informatiche e non) su quello dell'umano.

For millennia, [spiega Claeys] we have worried about the boundaries between animal and human, and tried (mostly) to resist our animal side. Now, rather than being half-human, half-animal, we encountered another great schizofrenia of identity. [...] People become more like machines and machines more like people until, in the early twenty-first century, the boundaries of 'human' identity becomes increasingly blurred. [...] The threat that not only the body, but 'humanity' itself, faces obsolescence is at least present. (2016, 78)

In tal senso, come suggerisce il nome della società per la quale Qohen lavora - MANCOM, possibile rimodulazione di man.com - Gilliam sembra dar forma a un mondo in cui l'essere umano ha ormai compiuto lo scarto radicale da materia vivente a byte cibernetico, un futuro in cui la Rete cessa di essere medium e si trasforma in contenitore, in cui i corpi si volatilizzano, trovando nuova (in)consistenza nel virtuale.

<sup>4</sup> La citazione, riportata da Mark Poster nell'introduzione del suo *Jean Baudrillard. Selected Writings*, è tratta dalla traduzione inglese (1995) del saggio *La Pensée radicale* pubblicato da Baudrillard nel 1994, realizzata da David Macey e Mike Gane. Il saggio suddetto non è mai stato pubblicato in italiano ma questo passaggio è stato ripreso - ridotto e modificato - dallo stesso Baudrillard nel suo *Il delitto perfetto*.

<sup>5</sup> Pulver, Andrew (2013). «Terry Gilliam blames Internet for the breakdown in 'real relationships'». *The Guardian*, Sept. 2. URL <https://www.theguardian.com/film/2013/sep/02/terry-gilliam-zero-theorem-internet-breakdown-real-relationships> (2019-01-28).

Non è un caso che gran parte del film si sviluppi intorno all'anomala storia d'amore tra Qohen e Bainsley, nella quale ogni contatto sessuale è rigorosamente bandito e l'unica possibile forma di rapporto fisico deriva dall'ingresso in un cyberspazio in cui – come spiega la ragazza – «you can do anything you want [because] you're in your computer and I'm in mine». Indossando una tuta che connette i suoi nervi a dei chip informatici, Qohen penetra così ripetutamente un mondo informatico parallelo, raffigurato alla stregua di una spiaggia al tramonto, in cui può finalmente congiungersi con la sua amata.

Se in *Twelve Monkeys* la separazione e l'assenza di contatto fisico si associavano a una strisciante paranoia da contagio, nel mondo di *The Zero Theorem* esse diventano vere e proprie regole di condotta: nel mondo iper-informatizzato di Gilliam in cui «you can't get anything if you're disconnected», la cyber-realtà del World Wide Web si trasforma in unica forma possibile di realtà sociale, al di là della quale regna il nulla. Quando nel finale, infatti, Qohen distrugge la Rete Neurale – il super-terminale responsabile della connessione globale – ai suoi piedi si apre un gigantesco buco nero, congeniale metafora visiva dell'assunto di Baudrillard per il quale «il simulacro [...] nasconde ormai non la verità, ma il fatto che non ce ne sia, ossia la continuità del niente» (1996, 95). In un suicidio che pare evocare drammaticamente quello dell'uomo inteso come corpo vivente, Qohen si tuffa nel *black hole* fino a sparire nel vuoto cosmico e il film si chiude con l'enigmatica immagine della già citata spiaggia virtuale, che il protagonista prende a rimodellare con la sola forza della sua mente. Un sogno? Una visione? Più probabilmente, l'ennesima metafora visiva del trionfo della simulazione nel contesto di un mondo ridotto definitivamente a codice digitale.

## Bibliografia

- Ashbrook, John (2000). *Terry Gilliam*. Harpenden: Oldcastle Books.
- Baudrillard, Jean (1980). *Simulacri e impostura*. Trad. di Pina Lalli. Bologna: Cappelli Editore. Trad. di: *L'effet Beaubourg. Implosion et dissuasion*. Paris: Éditions Galilée, 1977; «Territories et métamorphoses». *Traverses*, 8, mai 1978; «La précession des simulacres». *Traverses*, 10, fév. 1978.
- Baudrillard, Jean (1996). *Il delitto perfetto*. Trad. di Gabriele Piana. Milano: Raffaello Cortina Editore. Trad. di: *Le crime parfait*. Paris: Éditions Galilée, 1995.
- Baudrillard, Jean; Poster, Mark (2001). *Jean Baudrillard. Selected Writings*. Redwood: Stanford University Press.
- Bertetto, Paolo (2007). *Lo specchio e il simulacro*. Milano: Bompiani.
- Birkenstein, Jeff; Froula, Anna; Randell, Karen (2013). *The Cinema of Terry Gilliam: It's a Mad World*. London; New York: Wallflower Press. DOI <https://doi.org/10.7312/birk16534>.
- Clays, Gregory (2016). *Dystopia: A Natural History*. Oxford: Oxford University Press. DOI <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198785682.001.0001>.

- Danvers, Louis (1988). *Brazil de Terry Gilliam*. Crisnée: Yellow now.
- Douchet, Jean (1999). *L'Armée de deuze singes*. Parigi: Bibliothèque du Film.
- Gilliam, Terry (2015). *Gilliamesque*. Roma: Edizioni SUR.
- Geef, Dennis (2015). *Late Capitalism and its Fictitious Future(s): The Postmodern, Science Fiction, and the Contemporary Dystopia*. Marburg: Tectum Wissenschaftsverlag.
- Lashmet, David (2000). «The Future is History»: *12 Monkeys* and the Origin of AIDS». *Mosaic*, 33(4), 55-72.
- Liberti, Fabrizio (2005). *Terry Gilliam*. Milano: Il Castoro.
- Marks, Peter (2009). *Terry Gilliam*. Manchester: Manchester University Press. DOI <https://doi.org/10.7765/9781526125514.000006>.
- Mathews, Jack (1987). *The Battle of Brazil*. New York: Crown Publishers
- McAuley, Paul (2014). *Brazil*. London: Palgrave Macmillan.
- Muzzioli, Francesco (2007). *Scritture della catastrofe*. Roma: Meltemi.
- Rizza, Gabriele; Tognolotti, Chiara (2013). *Il Grande Incantatore. Il Cinema di Terry Gilliam*. Pisa: Edizioni ETS.
- Wheeler, Ben (2005). «Reality is What You Can Get Away With: Fantastic Imaginings, Rebellion and Control in Terry Gilliam's Brazil». *Critical Survey*, 17(1), 95-108. DOI <https://doi.org/10.3167/001115705781002084>.
- Williams, Linda Ruth (2004). «Dream Girls and Mechanic Panic: Dystopia and Its Others in Brazil and Nineteen Eighty-Four». Redmond, Sean, *Liquid Metal: the Science Fiction Film Reader*. London; New York: Wallflower Press, 64-73.



## Note bio-bibliografiche

**Giulio Argenio** is a PhD candidate enrolled in the joint doctoral program between the Universities of Padova, Venice Ca' Foscari and Verona. His main research interests include the history of mass culture and the relationships between science fiction and the social changes of the Fifties and Sixties. These themes are at the heart of his current research project, titled *Utopie e distopie del consumo: i periodici e la società opulenta fra Stati Uniti ed Europa*. The work wants to investigate how the rise of consumerism was represented both in general interest magazines and in science fiction periodicals. Science fiction is also the topic of his Master's thesis, written under the supervision of Alberto Mario Banti and Arnaldo Testi and that earned him a Master of Arts in Contemporary history at the University of Pisa. In this dissertation, adopting a cultural history perspective, he tried to consider short stories and novellas as historical sources.

**Marco Borrelli** obtained his MA degree in Modern Philology at University Federico II of Naples in 2015, with a dissertation based on a comparison between Pasolini's *Divina Mimesis* and Dante's *Commedia*. Since October 2016 he is a PhD candidate in Modern Literature both at Roma Tre (PhD in "Civiltà e culture linguistico-letterarie dall'antichità al moderno – Italianistica") and at the École Normale Supérieure de Lyon (PhD in "Italian Literary Studies"), supervised by Professors Gabriele Pedullà (Roma Tre) and Romain Descendre (ENS de Lyon). His dissertation project is entitled *L'evoluzione della novella sui giornali e sulle riviste italiane: il caso della "Rassegna Settimanale"*.

**Francesca Campani** is PhD student at the University of Padua (Italy), under the co-supervision of Professor Carlotta Sorba and Dr Chiara Beccalossi (University of Lincoln, UK). She is conducting a research on Paolo Mantegazza's role in modern sexology (provisional title: "The Joy of Mankind. Romantic Love and Sexual Pleasure in Paolo Mantegazza's Sexology"). She graduated in Modern History at the University of Pisa with a thesis entitled *Per un istante, siate Dei. L'amore e la sessualità negli scritti di Paolo Mantegazza* (Be Gods, Just for a Moment. Love and Sexuality in Paolo Mantegazza's Books) under the supervision of Professor Alberto Mario Banti. Her main research interests are in history of sexuality, history of sexology, and cultural history of 19th-century Italy.

**Lorenzo Capitanio's** research focuses on the modern theories of Myth from German Romanticism up to contemporary psychoanalysis and religious studies, with particular emphasis on the concept of Symbol and its relationship with mythological narratives. He holds a B.A. in Philosophy from San Raffaele University of Milan. Before discussing a thesis on the archaic conception of language in Plato's *Cratylus*, he spent one semester at the Albert-Ludwigs-Universität Freiburg in order to study the philosophy of Martin Heidegger. At the same university in Milan he obtained a MA in Philosophical Studies with a thesis examining F. Creuzer's and F.W.J. Schelling's interpretation of the Samothracian mysteries. He is currently a PhD student in Philosophy and Aesthetics at the



Leuphana Universität Lüneburg, where he is working on a dissertation concerning the work of Friedrich Creuzer and its reception between 19th and 20th century.

**Guido Carpi** (Pisa, 1968), full tenured professor of Russian Literature at l'Orientale University in Naples, is author of several monographies, both in Italian and Russian, including: a work focused on Dostoevskiy's social-economic thought (*Dostoevskij-ekonomist*, 2011), a History of Russian Marxism (*Istoria russkogo markisma*, 2016), a History of Russian Literature from Peter the Great to the present days (*Storia della letteratura russa da Pietro il Grande alla Rivoluzione d'Ottobre; Storia della letteratura russa dalla Rivoluzione d'Ottobre a oggi*, 2016) and a Brief History of the Russian Revolution (1917. *Un anno rivoluzionario*, 2017).

**Lucio De Capitani** is a Research Fellow at the Ca' Foscari University of Venice. He holds a PhD in Modern Languages, Cultures and Societies and Language Sciences (English Literature) from the same university. His research interests include colonial, postcolonial and world literatures (especially Indian writing in English), the connections between anthropology and literary studies, travel writing, activist writing and literary journalism. He has published papers on Amitav Ghosh, Anita Desai and Robert Louis Stevenson.

**Maria Emeljanova** is a graduate student at Ca' Foscari University of Venice and the Hebrew University of Jerusalem. She is interested in early 20th-century Russian poetry and culture, translation theory, poetry translation. Her dissertation is focused on Vladimir Nabokov's work as a self-translator of poetry and is supervised by professors Daniela Rizzi and Leona Toker.

**Mattia Gambilonghi** graduated from the University of Bologna. At the moment, he's a PhD student at the Department of political sciences of University of Genova. He published a study untitled *Controllo operaio e transizione al socialismo. Le sinistre italiane e la democrazia industriale tra anni Settanta e Ottanta* (Aracne, 2017). His current research focuses on the relation between the Welfare State reform and the European integration process, examined through the reflection of the Italian left-wing parties.

**Giuliana Iannaccaro** is Professor of English Literature and Anglophone Literatures at the Università degli Studi di Milano. Her publications in the field of early modern studies include a monograph on gender rhetoric between 1580 and 1640 (*La morsa del paradosso*, 1997), a number of articles on political and religious controversial literature, the translation into Italian and editing of John Foxe's account of Anne Askew's examinations and execution (*Parole di fuoco*, co-edited with Emanuele Ronchetti, 2002), and a book on the writings of the religious radicals of the English Revolution (*Ombre e sostanza*, 2003). More recently, she has contributed essays on Elizabeth I's foreign correspondence, on Thomas Coryat, and on Sir Thomas Browne. Her second field of interest concerns South African literature in English, in particular the relationship between narrative, history and epistemology. She is currently investigating the connection between religious missions and late 19th-/early 20th-century South African literature. She has published essays and articles on J.M. Coetzee's fiction (her monograph *J.M. Coetzee* appeared in 2009 for "Le Lettere"), and on Zakes Mda, André Brink, Mtutuzeli Matshoba, Sindiwe Magona, and Zoë Wicomb.

**Stefano Oddi** completed his MA in Film Studies at the University of Rome “La Sapienza” (2014). Afterwards, he worked in film and video production in Italy, Poland and the UK. He is currently pursuing a PhD in History of Arts at Ca’ Foscari University of Venice, working on a project focused on the contemporary reinterpretations of the Faust myth across film and theatre.

**Andrea Osti** (1992) is a PhD candidate affiliated to the Northwestern Italian Philosophy Consortium (FINO), University of Genoa. He graduated (2017) in Philosophical Sciences (MA) with a dissertation on the concept of historicity in Heidegger’s thought. He is currently dealing with the image-theory and the problem of error in Plato’s philosophy.

**Giorgia Pomarolli** (Rovereto, 1987) holds a PhD in Foreign Literatures, Languages and Linguistics at the University of Verona. She is also temporary lecturer of Russian language at the University of Verona. Her scientific interests cover topics related to Russian linguistics, literature and translation. She published scientific papers dedicated to the phenomena of *jazykovaja kartina mira* (‘language picture of the world’) and culinary metaphor in Russian and Italian languages. She translated into Italian *Un bicchiere di acqua fresca* by Ljudmila Ulickaja (Edizioni Osiride, 2010) and *Disegni e calligrafia di Fëdor Dostoevskij. Dall’immagine alla parola* by Konstantin Baršt (Edizioni Lemma Press, 2017). In 2012 she was awarded the Italian-Russian Literary Prize Raduga for “Best translator of the year”.

**Laura Sugamele** is a PhD student in Political Studies at the University of Rome “La Sapienza”. Her research fields are: political philosophy, history of feminist thought with a focus on postcolonial feminism, gender studies, cultural studies. Currently, she is working on a research project focused on reification of the female body. She is the author of *Bioetica e femminismo. Rivisitazione dell’etica dei principi e sviluppo della competenza dell’autonomia* (Stamen, 2016). Her latest publication is “La narrazione dei corpi nell’edificazione ‘eurocentrica-androcentrica’ coloniale: terra femminilizzata, reificazione e subalternità”, published in the scientific journal *Altre Modernità*.

**Daniel Winkler** is since 2017 Assistant Professor at the Institute of Romance Studies at the University of Vienna, where he teaches French and Italian Cinema and Literature. He is co-editor of the journals *Zibaldone. Zeitschrift für italienische Kultur der Gegenwart* and *lettereaperte.net*. His PhD was on Marseille as a cinematic city (*Marseille! Eine Metropole im filmischen Blick*. Schüren, 2013), his Postdoctoral project on Italian tragedy in the Age of Enlightenment (*Körper, Revolution, Nation. Vittorio Alfieri und das republikanische Tragödienprojekt der Sattelzeit*. Fink, 2016). His publications include the two volumes *Italienisches Theater. Geschichte und Gattungen von 1480 bis 1890* (Theater der Zeit, 2015) and *The Cinemas of Italian Migration: European and Transatlantic Narratives* (Cambridge Scholars Publishing, 2013).





# Rivista annuale

Dipartimento di Studi Linguistici  
e Culturali Comparati



Università  
Ca'Foscari  
Venezia