



L'ITALIA FRA CRISTIANI, EBREI, MUSULMANI (SECOLI XVII-XVIII)

Immagini, miti, vite concrete

a cura di Dino Carpanetto e Patrizia Delpiano



COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI

45



COLLANA DELLA SOCIETÀ DI STUDI VALDESI - 45

**L'ITALIA FRA CRISTIANI,
EBREI, MUSULMANI
(SECOLI XVII-XVIII)**
Immagini, miti, vite concrete

a cura di

Dino Carpanetto e Patrizia Delpiano

CLAUDIANA - TORINO

www.claudiana.it - info@claudiana.it

Dino Carpanetto, ha insegnato Storia moderna all'Università di Torino. Tra i suoi libri: (con Giuseppe Ricuperati) *L'Italia del Settecento. Lumi, trasformazioni, crisi*, Laterza, Roma-Bari 1986 (trad. inglese 1987); *Divisi dalla fede. Frontiere religiose, modelli politici, identità storiche nelle relazioni tra Torino e Ginevra (XVII-XVIII secolo)*, Torino, Utet Libreria 2009; *Nomadi della fede. Ugonotti, ribelli e profeti tra Sei e Settecento*, Claudiana, Torino 2014.

Patrizia Delpiano, insegna Storia moderna all'Università di Torino. Tra i suoi libri: *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, Il Mulino, Bologna 2007 (trad. inglese 2018); *La schiavitù in età moderna*, Laterza, Roma-Bari 2009 (trad. araba 2012); *Liberi di scrivere. La battaglia per la stampa nell'età dei Lumi*, Laterza, Roma-Bari 2015.

Scheda bibliografica CIP

L'Italia fra cristiani, ebrei, musulmani (secoli 17.-18.) : immagini, miti, vite concrete / a cura di Dino Carpanetto e Patrizia Delpiano

Torino: Claudiana, 2020

235 p.; 24 cm (Società di Studi Valdesi - 45)

ISBN 978-88-6898-303-1

1. Italia – Storia religiosa – Sec. 17.-18.

945.07 (ed. 22) – Storia. Italia. Periodo della dominazione spagnola e austriaca, 1527-1796



Progetto sostenuto con i fondi otto per mille della Chiesa Valdese (Unione delle chiese valdesi e metodiste).

© Società di Studi Valdesi

Per la presente edizione

© Claudiana srl, 2020

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04

info@claudiana.it - www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

29 28 27 26 25 24 23 22 21 20 1 2 3 4 5

Stampa: Stampatre, Torino

Copertina: Vanessa Cucco

Impaginazione volume: Valeria Fontana

In copertina: *Illustrations de Cérémonies et coutumes religieuses de tous les peuples du monde*, Picart Bernard (1673-1733), Bibliothèque nationale de France

Introduzione

*Dino Carpanetto, Patrizia Delpiano**

Il libro propone una serie di contributi che intendono sollecitare la riflessione sui rapporti fra religioni scegliendo come punto di osservazione la cattolicissima penisola italiana, che ha costituito e costituisce, per la sua posizione geografica e per la sua storia, un punto di raccordo fra l'Europa protestante e il Mediterraneo musulmano. È sottesa l'idea di documentare orientamenti e prospettive attuali della ricerca che leggono la storia europea non come giustapposizione di percorsi contrapposti, né come lotte di Stati, conflitti di ideologie e religioni, scontri di poteri, ma come nessi che avvicinarono uomini e istituzioni in una trama di relazioni e vicende tra loro collegate, senza per questo tacere le persistenti ragioni di ostilità, nutrite di radicate opposizioni e pregiudiziali incomprensioni, che restarono come sottofondo di una divisione risalente al XVI secolo.

In effetti, al di là di quell'Europa divisa dalla fede, gli studi recenti hanno fatto affiorare un tessuto relazionale che, a dispetto della sua esilità, conferisce spessore storiografico e alimenta ottiche multiple, frutto proprio del confronto con dimensioni che travalicano l'orizzonte delle rocciose realtà identitarie, quali si formarono nella prima età moderna e si sedimentarono nella consapevolezza e nell'immaginario comune. Portare lo sguardo a scambi, relazioni, intrecci tra opposte e contrapposte appartenenze religiose è dunque l'obiettivo del volume, da cui emerge una ricostruzione intessuta di incontri tra cattolici, protestanti, ebrei, musulmani, eretici per ogni chiesa, insomma una disparata umanità che affiora abbracciando prospettive che fissano storie di individui intesi come esseri umani, prodotto delle loro tradizioni, creature culturali che escono dai recinti di appartenenza ed entrano in mondi aperti, muovendosi in un ambito in cui l'Italia per la sua posizione geografica e per la sua storia è stata ed è tramite ineludibile di rapporti tra Europa e Mediterraneo.

* dino.carpanetto@unito.it; patrizia.delpiano@unito.it

L'intento è quello di esaminare le ipotesi di coesistenza religiosa, di verificare se, come e quanto le divisioni costruite nella prima età moderna, le memorie dello scontro, la forza di formidabili pregiudizi permanessero nel vedere l'altro come un nemico, oppure dove e come fosse percepibile una nuova sensibilità aperta ad accettare la diversità, o portata dalle circostanze a misurarsi con la necessità di costruire forme di convivenza. Nel libro sono registrate alcune linee di una storiografia che si sta orientando in questa direzione, ponendo il punto di osservazione dell'Italia come raccordo che tende a fornire se non proprio l'unità tematica, per lo meno un raggruppamento unitario a diversi studi qui documentati, senza con ciò tralasciare contesti più ampi, europei e mediterranei, entro cui si collocano diversi contributi del libro.

Dal punto di vista cronologico, avere fissato l'attenzione a due secoli, il Seicento e il Settecento, esprime la volontà di cogliere elementi di continuità e di frattura, a partire dalla fine delle guerre di religione in Europa e dal tramonto dell'età dell'intolleranza e delle persecuzioni religiose, per assumere in questa prospettiva il concetto di Illuminismo quale termine di periodizzazione della modernità, frutto anche della forza dirompente scatenata dalle nuove dimensioni mondiali della conoscenza.

Il volume mira altresì a stabilire un confronto fra discipline, nel quale storici *tout court*, storici della letteratura, storici della filosofia, storici del libro scambiano le loro ricerche, offrendo una presenza di prospettive che si muovono fra storia intellettuale e storia sociale e servendosi anche dell'antropologia religiosa per verificare non solo le immagini dell'"Altro", ma anche le modalità per il tramite delle quali con l'"Altro" si conviveva. Tale impostazione non presuppone dunque che si possa leggere la dinamica dei rapporti tra le confessioni esclusivamente nei termini di uno scontro, ma è altrettanto convincente che l'opposta interpretazione, emergente nel dibattito storiografico contemporaneo, che insiste esclusivamente su "relazioni", "connessioni", "fluidità", "ibridismi" come abbattimento delle barriere religiose, finisce con lasciare in ombra la realtà insopprimibile del contrasto. Nei testi che proponiamo, in effetti, entrambe le dimensioni interagiscono senza schemi, verificate piuttosto sul terreno dell'effettiva ricerca.

Due sono le linee che organizzano i saggi qui presentati. L'una considera i paradigmi della diversità e della separazione fra le fedi prestando particolare attenzione ai loro artefici e divulgatori. Comprendere *chi e come* creava e/o diffondeva tali modelli interpretativi significa portare alla luce la loro eventuale origine politica, nonché l'uso politico che di essi fu fatto.

L'altra riflette su tempi, modi e protagonisti della critica agli stereotipi, effettuata lungo quelle direzioni di analisi riassumibili in parole-concetto quali "immagini, miti, vite concrete", che enunciano la volontà di stabilire un dialogo tra storia delle idee e storia della realtà sociale.

In continua crescita è la storiografia che si rivolge alle relazioni tra cristiani, protestanti e cattolici, ebrei, musulmani, con una estensione dell'interesse per temi che le stesse sollecitazioni del presente inducono a studiare. Una domanda di fondo è alla base, più o meno esplicitamente, di quasi tutti i testi qui raccolti: dove e come è nata la tolleranza religiosa o, ancora meglio, dove e come è nata la libertà religiosa? Le risposte fornite dalla storiografia sono molteplici e si muovono su terreni distinti: il richiamo, in termini di storia sociale oppure di antropologia religiosa, alla vita di coloro che, appartenenti a confessioni diverse, si trovarono a vivere fianco a fianco e a trovare soluzioni concrete a problemi quotidiani, non esclude la storia intellettuale che ha analizzato le origini della tolleranza nel Cinque e Seicento, e i suoi esiti non solo più culturali ma anche politici nella stagione dei Lumi e della rivendicazione della dimensione pubblica della *libertas philosophandi*. Appare evidente che quanto detto non riconduce la tolleranza e la libertà religiosa nell'alveo vuoi dei protestantesimi (in base all'annosa questione del rapporto fra protestantesimo e modernità) vuoi della cultura cattolica, esemplata dall'orientamento storiografico del "Catholic Enlightenment", rispetto al quale i testi presentati si situano su assi diametralmente opposti.

Ogni contributo rispecchia lo stato dell'arte, a partire dall'emergente interesse per la presenza dei musulmani e della cultura musulmana in Europa. Se non mancano saggi su ebrei e cristiani, protestanti e cattolici, diversi articoli riguardano infatti i musulmani, a riprova che anche nella storiografia italiana si è iniziato a far luce su quell'Islam a lungo "invisibile" (per riprendere il sottotitolo del volume *Les Musulmans dans l'histoire de l'Europe. Une intégration invisible* curato da Jocelyne Dakhli e Bernard Vincent, Albin Michel, Paris 2011) e anche perciò a lungo rimosso.

Nel saggio di apertura sono contesti multiconfessionali assai differenti, quali i Balcani, il sud della Francia, l'area dei cattolici armeni di Persia, che forniscono a Gian Luca D'Errico gli sfondi su cui collocare l'esame di una serie di interrogazioni rivolte alla Congregazione *De Propaganda Fide* perché sciogliesse i dubbi sui sacramenti, in particolare il battesimo e il matrimonio. Immediatamente trasferiti al Sant'Ufficio, come da prassi, i casi proposti ottennero il "*nihil esse respondendum*", una formula che

esprimeva non di certo una incertezza dottrinale e magisteriale, quanto una ben precisa strategia di elasticità tale da non creare vincolanti e per questo pericolosi precedenti giuridici, ma da consentire a chi operava in terre difficili un margine di manovra nell'amministrazione dei sacramenti e da offrire uno scudo di protezione ai cattolici. In questa analisi si inserisce la figura di Ludovico Marracci, membro dei Chierici regolari della Madre di Dio, teologo/confessore del pontefice Innocenzo XI, esperto di arabo e primo traduttore del *Corano*, su cui l'autore fornisce un ulteriore contributo alla conoscenza di quella dimensione culturale che lo portò a un approccio quasi irenico nei confronti delle confessioni mediterranee.

“Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima”: le due espressioni riassumono le risposte alla schiavitù in conseguenza della guerra da corsa e della pirateria tra le sponde del Mediterraneo affrontate da Michele Bosco, il quale ricostruisce un tassello rilevante di quella lunga vicenda che attraversa tutta l'età moderna, sviluppando l'analisi degli Ordini religiosi 'redentori' attivi in Spagna, Francia e Portogallo (soprattutto Mercedari e Trinitari) e di una serie di confraternite e istituti laici sorti sul territorio italiano che si occupavano del riscatto dei prigionieri di fede cristiana. Il testo si sofferma su trattati di teologia della redenzione e di documenti derivati dalle missioni condotte dai Mercedari, strumento di un contrasto alle abiure e conversioni non solo di schiavi e di uomini liberi, questi ultimi attratti anche da possibilità di ascesa sociale precluse nell'Europa cristiana. Per tali ragioni la propaganda della Chiesa cattolica e degli Ordini religiosi insisteva sulla necessità di liberare i prigionieri dalle catene per evitare il gravissimo peccato dell'apostasia: la liberazione dalla schiavitù del corpo era, insomma, nient'altro che uno strumento per assicurare la salvezza dell'anima.

A una regione di frontiera tra Regno di Francia e Ducato di Savoia fa riferimento il saggio di Yves Krumenacker, che esamina le conferenze teologiche tra cattolici e protestanti nel Delfinato del XVII secolo. Si tratta di una pratica di relazione interconfessionale documentata da una nutrita serie di fonti, grazie alle quali l'autore studia la cronologia e la localizzazione delle conferenze, i protagonisti, i temi e le regole con cui venivano condotte, vedendo in esse sia una forma di relazione interconfessionale sia, soprattutto, una modalità per costruire specifiche identità e rimarcare steccati tra le opposte confessioni, al cui interno la comunità valdese ebbe un ruolo non marginale.

Personaggio spesso sottovalutato o derubricato come un pennaiolo tanto prolifico quanto superficiale, Gregorio Leti è oggetto del contributo

di Daniela Solfaroli Camillocci, che esamina un aspetto specifico della sua vasta produzione, ossia i dialoghi e gli “itinerari” d’Italia e di Roma pubblicati a Ginevra tra il 1661 e il 1676. Diretti a un pubblico di giovani e colti viaggiatori di fede riformata, i testi offrono la chiave d’accesso a un viaggio nella Penisola, preceduto da una conoscenza critica di aspetti poco noti della compagine territoriale italiana e della corte di Roma. Nel contempo, come fuoriuscito inserito nella realtà sociale e religiosa della Repubblica di Ginevra, Leti offre all’eventuale lettore italiano una prospettiva esterna sul piano geografico, politico e religioso, quindi più attenta a dettagli che sfuggono allo sguardo degli abitanti. Adottando una “lettura complice” degli scritti di Gregorio Leti, Daniela Solfaroli Camillocci riflette sulle analogie polemiche svolte da Leti dei sistemi politici e confessionali del suo tempo, e sugli esiti dissidenti di quella visione comparativa e transconfessionale ricorrente nei suoi scritti.

Testo capitale per percepire la potente forza relativistica della cultura dei Lumi è la *Parabola dei tre anelli* inserita nel dramma teatrale *Nathan il Saggio* (1779) da Gotthold E. Lessing, su cui Roberto Celada Ballanti offre una ricostruzione che colloca il celebre testo nella sua millenaria genealogia e ne percorre le metamorfosi di uso, migrando tra Oriente e Occidente, trasformandosi, varcando confini identitari, così da sfidare le religioni del Libro con un elemento di perturbante problematicità. In questa luce il contributo si focalizza sulla ripresa illuminista della parabola a opera di Lessing, che in *Nathan il Saggio* ambienta l’incontro tra i protagonisti e rappresentanti dei tre monoteismi – Nathan, il Templare e il Saladino – a Gerusalemme durante la terza crociata.

Tra i protagonisti della rilettura settecentesca dell’Islam figurano anche alcuni gesuiti dell’Assistenza spagnola della Compagnia di Gesù, i quali, esiliati in Italia nel 1767, parteciparono attivamente ai dibattiti europei più rilevanti, tra cui, appunto, quello relativo all’Islam. A questo particolare ambiente religioso fa riferimento il saggio di Niccolò Guasti che mette a fuoco la figura del valenzano Juan Andrés, autore dell’opera in più volumi *Dell’origine, progressi e stato attuale d’ogni letteratura* (1782-1799) e sostenitore della tesi secondo la quale gli arabi di Spagna fornirono un apporto essenziale alla rinascita della cultura occidentale nell’alto Medioevo. Tale reinterpretazione delle radici della moderna cultura europea, che ebbe l’avallo di Girolamo Tiraboschi e che causò un’aspra polemica con l’ex confratello Esteban Arteaga, celava, secondo Guasti, un intento “patriottico” proprio perché, in contrasto con l’universalismo *philosophique*, esaltava il ruolo della Spagna nella nascita della civiltà europea occidentale.

Nell'analoga collocazione cronologica e culturale Alessia Castagnino affronta il tema delle traduzioni come veicolo della formazione di stereotipi confessionali, rintracciabili in alcune edizioni italiane di "dizionari di eresie, degli errori e degli scismi" e di "storie delle religioni", che furono pubblicati in diversi contesti della Penisola nella seconda metà del Settecento. Dal punto di vista metodologico, sono messe in luce le strategie di adattamento testuale e paratestuale utilizzate da traduttori e stampatori per adeguare l'opera al nuovo pubblico. In tal modo l'autrice individua e analizza i caratteri peculiari delle politiche traduttive, riflettendo su come esse potessero essere finalizzate non solo a modificare il messaggio dell'autore (in particolare, nel caso delle traduzioni del *Dictionnaire des hérésies* di François-André-Adrien Pluquet, edito a Parigi tra il 1762 e il 1767, arricchite di annotazioni volte a discutere i giudizi dati dal filosofo francese sull'operato della Chiesa romana), ma anche a rafforzare le affermazioni e riflessioni già espresse nella versione originale, con l'obiettivo di offrire al lettore italiano una nuova e più mirata chiave interpretativa dell'opera.

Ebreo mantovano, scrittore, viaggiatore e poliglotta, grande conoscitore della letteratura ebraica ed europea, ma soprattutto cultore dei valori dell'*Haskalà*, Shemuel Romanelli (1757-1814) è il personaggio intorno a cui si sviluppa il testo di Erica Baricci, che lo segue nei suoi spostamenti a Londra, ove Romanelli si unì a un circolo di *maskilim* (illuministi ebrei), e in seguito in Marocco. Del viaggio marocchino, Romanelli ha lasciato un brillante, ironico e prezioso resoconto (*Maššà' ba-'Arab*), scritto in ebraico e pubblicato a Berlino nel 1792, in cui trascina il lettore nelle incredibili peripezie da lui vissute. Ma è in quanto ebreo che Romanelli penetra nel mondo delle comunità ebraiche locali, presso cui trova soccorso, alloggio, lavoro, così da vivere dall'interno la realtà della popolazione locale, vista e restituita con lo sguardo del viaggiatore, ebreo ed europeo: una duplicità di prospettiva assunta da Erica Baricci come criterio ordinatore del suo saggio, che non manca di portare alla luce anche aspetti tragici, quali le conversioni forzate imposte agli ebrei da parte della maggioranza musulmana in un turbolento periodo politico.

A Nicola Cusumano si deve il saggio sui conflitti religiosi nella Sicilia del tardo Settecento, esaminati secondo la prospettiva di Giovanni Di Giovanni, l'inquisitore taorminese, studioso dell'ebraismo siciliano e autore dell'opera *L'Ebraismo della Sicilia, ricercato ed esposto* (1748). Cusumano induce a riflettere sulla valenza controversistica e anti giudaica del volume, che adottando uno sguardo retrospettivo sulla storia delle comunità ebraiche isolate intendeva riattualizzarne alcuni temi, quali quelli

della “natura” perversa della “nazione ebraica” e del pericolo della loro presenza tra i cristiani. L’autore rimarca il sottile filo rosso che lega Di Giovanni, riformatore muratoriano di sensibilità filo-giansenista, all’ambiente del riformismo cattolico e allo stesso Benedetto XIV, il pontefice che con una bolla rilanciò a metà secolo la strategia antiggiudaica romana, facendo leva su uno dei più feroci stereotipi antiggiudaici, quello dell’accusa di infanticidio rituale.

Infine Sebastiano Martelli affronta il problema del rapporto tra la cultura protestante e l’Italia cattolica, utilizzando come chiave di lettura la letteratura di viaggio. Lo sguardo sulla Calabria che il viaggiatore luterano Johann Heinrich Bartels affida all’opera *Briefe über Kalabrien und Sizilien*, edita a Göttingen nel 1787-1792 e di cui Martelli analizza la riflessione sul Meridione, esprime bene la svolta verificatasi nell’immaginario tedesco a fine Settecento. La visita della Calabria, regione tradizionalmente considerata rischiosa dai viaggiatori del *Grand Tour*, risponde alla volontà di comprendere le strutture politiche ed economiche di un mondo che nella lettura di Bartels non è più il mitico paese della tradizione classica, ma diventa luogo reale da scoprire nella sua dimensione anche sociale, con attenzione all’ingiustizia e al brigantaggio. Espressione di una curiosità etnografica, il testo di Bartels diventa così la testimonianza di un superamento dei pregiudizi verso gli italiani, i meridionali in generale e i calabresi in particolare, che erano stati alimentati anche dalle credenze religiose anticattoliche.

Questi essenziali riepiloghi sono sufficienti a dare conto del progetto complessivo cui fanno riferimento i vari saggi, che, pur nell’inevitabile sovrapporsi di casi separati, si muovono in direzioni storiografiche analoghe, nelle quali risultano intrecciati diversi piani di analisi, indicando percorsi che paiono quanto mai fecondi di risultati. In sintesi si può affermare che lo sguardo d’insieme consegna l’idea che in quel periodo, e passando attraverso le esperienze qui raccontate, giunge al tramonto la lunga età della presunzione nel primato che ogni religione vantava. L’“Altro” diventa piuttosto lo specchio con cui si impara a riflettere sul valore civile della propria religione e a riconoscerne i limiti, avviando uno sforzo di revisione del giudizio e del pregiudizio a lungo coltivato sui “nemici della fede”. A dover essere emulati non erano più i cristiani anziché i musulmani, o i cattolici anziché i protestanti, o i protestanti anziché i cattolici, o i cristiani anziché gli ebrei: per ciascuna fede percepirsi come signora del mondo iniziava ad apparire del tutto infondato. D’altro lato, però, non si possono tacere le persistenze che inducono a guardare anche alla tarda età moder-

Introduzione

na come a una fase in cui persecuzioni di natura religiosa, conflitti e ostilità tenaci attestano la durata degli stereotipi culturali, su cui diversi contributi pongono l'accento, mostrando come lo schema della contrapposizione si confermi anche in una veste nuova e configga con le profonde revisioni culturali dell'Illuminismo.

Nihil esse respondendum: il “silenzio istituzionale” come fonte di nuovi diritti identitari in Età Moderna

Gian Luca D'Errico*

L'attività della Congregazione *De Propaganda Fide* fin dalla sua istituzione, nel 1622, venne sottoposta alla supervisione del pontefice attraverso le prerogative accordate alle diverse congregazioni romane. I problemi – in terra di missione – relativi a questioni teologico-dottrinali venivano trasmessi e discussi nella Congregazione del Sant'Uffizio, mentre quelli concernenti la disciplina ecclesiastica erano sottoposti alla Congregazione del Concilio o a quella dei Vescovi e Regolari¹. La riflessione proposta si sofferma sulle questioni teologico-dottrinali discusse dai cardinali inquisitori, in particolare sui quesiti inviati dai missionari alla Congregazione *De Propaganda Fide* e che, per una questione di giurisdizione, potevano essere risolti “solo e soltanto” dal Sant'Uffizio (a parte rare eccezioni, come nel caso in cui i cardinali erano membri di entrambi i dicasteri e il problema veniva risolto nella prima sede): si tratta dei *Dubia circa sacramenta*, una fonte ben nota e già studiata, anche se talmente ricca che può essere interrogata su diversi piani di lettura². Il potenziale di questi documenti deriva dalla loro stessa

* gianluca.derrico@unibo.it

¹ Il presente contributo è un'anticipazione di un lavoro più vasto su cui sto conducendo le ricerche; per queste ragioni le fonti selezionate sono ancora lacunose in termini di approfondimenti bibliografici, di comparazione archivistica e di distribuzione cronologico-geografica. La letteratura sulla Congregazione *De Propaganda Fide* è molto vasta, per quanto riguarda la morfologia e le prerogative di questo dicastero nell'attività missionaria, si rimanda ora alla recente pubblicazione: G. PIZZORUSSO, *Governare le missioni, conoscere il mondo del XVII secolo. La Congregazione Pontificia De Propaganda Fide*, Ed. Settecittà, Viterbo 2018. Per quanto riguarda il ruolo della Congregazione del Concilio in terra di missione, si veda il progetto di ricerca – e tutte le iniziative a esso correlate – diretto da B. ALBANI, *Governance of the Universal Church after the Council of Trent*, presso il Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main (https://www.rg.mpg.de/research/governance_of_the_universal_church).

² Il contributo più importante su questo tema/fonte rimane ancora il lavoro di P. BROGGIO, C. DE CASTELNAU-L'ESTOILE, G. PIZZORUSSO (Eds.), *Administrer les sacrements en Europe et au Nouveau Monde: la Curie romaine et les Dubia circa sacramenta*, “Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée”, t. 121, I (2009), pp. 5-217.

morfologia, dai contesti “problematici” in cui vennero prodotti e dal ruolo che assunsero i sacramenti, in particolare il battesimo e il matrimonio, per i vincoli che ne scaturivano in termini di “appartenenza” o di “esclusione”³. Si potrebbe parlare di una fonte *ad hoc* per le argomentazioni che si intendono sviluppare. Non è un caso infatti che numerosi responsi rilasciati dal Sant’Uffizio alla Congregazione *De Propaganda Fide* riportano la dicitura “*nihil esse respondendum*”, una sottile strategia adottata dall’Inquisizione romana per non creare pericolosi precedenti giuridici, ma lasciare, allo stesso tempo, un margine di manovra ai missionari e ai fedeli alle prese con l’amministrazione dei sacramenti in terre dove convivevano o coesistevano diverse confessioni. Due principi fondamentali sembrano essere alla base delle preoccupazioni del Sant’Uffizio: perseverare l’arbitrarietà papale riservando solo e soltanto al pontefice la possibilità di eludere le norme, da qui il *nihil esse respondendum*, cioè la prassi di non formalizzare un’eccezione – attraverso una risposta codificata – a cui ci si possa appellare in un futuro caso analogo; disincentivare i fedeli ad abbracciare altre confessioni e incrementare l’appartenenza degli “infedeli” alla Chiesa di Roma attraverso l’espedito della salvezza delle anime.

1. Un emblematico silenzio sul caso di “battesimo superstizioso” nei Balcani

Sono molteplici i casi che si possono mostrare a titolo di esempio, ma si è dovuta operare una ristretta selezione, cercando di enfatizzare gli elementi più significativi. La metodologia di analisi è stata incentrata sulla comparazione di due strategie adottate da Roma per rispondere ai quesiti problematici giunti dalle terre di missione: il silenzio – o le varie forme di “elusione” – e le risposte concrete (i *decreta* o le lettere circolari). La riflessione ha tentato un’indagine sullo “spazio intermedio” che si configura fra le “norme” e le “eccezioni” come luogo di re-definizione dell’appartenenza e conseguente esclusione. Il primo caso su cui focalizzare l’attenzione – una vicenda già nota, ma estremamente significativa ai fini del presente esame – riguarda un dubbio del 1683 posto dai missionari operanti nei territori balcanici inviato alla Congregazione *De Propaganda*

³ Sul ruolo dei sacramenti in questi termini, fondamentale ora la ricerca di B. POMARA SAVERINO, *Rifugiati. I moriscos e l’Italia*, Firenze University Press, Firenze 2017.

Fide e girato subito al Sant'Uffizio⁴. I missionari chiedevano a Roma come dovevano comportarsi nei confronti degli infedeli – in queste zone si può parlare di multi-appartenenza confessionale – che pretendevano, anche in modo estremamente persuasivo, il battesimo dei propri neonati per proteggerli dalle malattie e dagli animali selvaggi, prefigurandosi di fatto il “reato” di *Irreverentia Sacramenti Baptismi*, cioè l'uso superstizioso del battesimo, pratica già condannata dall'Inquisizione all'inizio del XVII secolo in quanto considerata sacrilega⁵. Il pontefice in carica, Innocenzo XI Odescalchi, convocò per l'occasione due diverse commissioni. La prima composta da otto qualificatori, esperti di teologia e di diritto canonico, si concluse con un nulla di fatto: i pareri favorevoli alla concessione del battesimo agli infedeli erano esattamente pari a quelli contrari (4 *versus* 4). Da qui l'esigenza di convocarne una seconda composta da dieci cardinali chiamati a esprimersi su una relazione redatta dal teologo del papa, Ludovico Marracci, chierico regolare della Madre di Dio, eminente arabista e confessore di Innocenzo XI. In questa seconda sessione i cardinali inquisitori contrari alla concessione del battesimo “superstizioso” erano di numero superiore rispetto ai favorevoli (6 *versus* 4), tuttavia la decisione del pontefice non fu coerente con l'esito della consultazione. La relazione redatta da Ludovico Marracci, che esprimeva un parere favorevole, giocò un ruolo determinante in ultima istanza, senza contare la fiducia incondizionata che Innocenzo XI accordava al suo confessore⁶. Ma al di là dei noti e complessi equilibri curiali del pontificato Odescalchi, degne di nota furono le argomentazioni che Ludovico Marracci addusse per confutare, punto per punto, i pareri negativi espressi sia dai qualificatori che dai cardinali⁷. Forte delle proprie competenze teologiche e mol-

⁴ G.L. D'ERRICO, *Il ruolo di Ludovico Marracci nelle congregazioni del Sant'Uffizio e dell'Indice: consultore, censore o interprete di un cambiamento?*, in: ID. (a cura di), *Il Corano e il pontefice. Ludovico Marracci fra cultura islamica e Curia papale*, Carocci, Roma 2015, pp. 30-47.

⁵ Ivi, p. 44.

⁶ Sul rapporto fra Innocenzo XI e Ludovico Marracci, si veda ora, F. BUSTAFFA, *Confessore e “consigliere”. Intorno a padre Marracci e Innocenzo XI*, in: *Il Corano e il pontefice* cit., pp. 48-66.

⁷ Sulla contrapposizione fra una parte autorevole del collegio cardinalizio e Innocenzo XI rimane ancora un punto di riferimento il saggio di G. SIGNOROTTO, *Lo squadrone volante. I cardinali “liberi” e la politica europea nella seconda metà del XVII secolo*, in: G. SIGNOROTTO, M.A. VISCEGLIA (a cura di), *La corte di Roma tra Cinque e Seicento “Teatro” della politica europea*, Bulzoni, Roma 1998, pp. 93-137, ma anche il più recente G.L. D'ERRICO, *Truth and Justice in a «Forest of Thieve». The Heresies of Giovanni Battista De Luca and the Documents*

to abile nell'enfatizzare le contraddizioni del diritto canonico, un *corpus* ormai inadeguato per rispondere alle problematiche poste in essere dal tempo, Marracci portò all'estremo tutte le tesi che riguardavano l'abuso “lecito” dei sacramenti – delle “eccezioni” ormai acquisite, parlando, ad esempio, dei matrimoni che si celebravano dove il coniuge ormai anziano non avrebbe potuto proliferare; del battesimo delle figlie delle meretrici, che, come è noto, avrebbero con molta probabilità seguito il “mestiere” della madre; del battesimo dei feti abortivi, *sub conditione*, senza avere la certezza della presenza dell'anima; dell'estrema unzione impartita a persone ormai prive di sensi senza sapere se siano cattolicamente ben disposti o delle assoluzioni dei peccatori che si presume siano realmente pentiti e si condannano dunque alla morte eterna. Marracci non si espresse sui pareri positivi con riserva rilasciati dai consultori e cardinali, per i quali i neonati si potevano battezzare ma solo con il consenso dei genitori, in un'accezione cattolica, oppure, dopo battezzati, andavano immediatamente sottratti alle famiglie e cresciuti cattolicamente. Infine, in caso di pericolo di morte imminente, il battesimo era pacificamente lecito. I pareri positivi con riserva fanno senz'altro riflettere per ciò che comportava l'amministrazione del battesimo sul piano “esteriore” dell'appartenenza, ben più complesse sono le argomentazioni che Marracci sviluppa fin dalle prime battute della relazione. Il chierico sostiene la tesi per cui il battesimo era legittimo, a prescindere dal motivo addotto, e che i missionari erano tenuti ad amministrarlo in nome della carità nei confronti degli infanti; non si configurava alcuna *irreverentia* se si amministrava il sacramento con la convinzione di un'utilità spirituale. «[...] Non solum valide, sed etiam licite posse, imo debere ex charitate iisdem infantibus baptismum ministrari», scriveva dunque Marracci⁸. Un esempio complesso di dialettica fra amico-nemico, i missionari e gli infedeli, teorizzata da Carl Schmitt, una dialettica fra specifici gruppi di appartenenza e lo straniero, l'esterno. Nel corso della storia dell'Occidente, scrive Paolo Prodi, assistiamo a una graduale rottura che prende il via dal mondo ebraico, con il distacco di Dio dal governo diretto dello Stato e che si sviluppa nel cristianesimo in Europa:

of the Roman Inquisition, in: “Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series”, No. 2016-09, Frankfurt am Main 2016 (<https://ssrn.com/author=2608640>).

⁸ Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (ACDF), ASO, *Dubia circa Baptismum*, Vol. I, Fasc. 22, c.484v, cfr. G.L. D'ERRICO, *Il ruolo di Ludovico* cit., p. 45.

i fattori generatori di appartenenza, di identità collettiva (stirpe, lingua, cultura, potere politico, religione) in qualche modo si separano e inizia tra di loro una dialettica prima ignota. Nasce, come società di tipo nuovo, la Chiesa in cui le nazioni coesistono in un'unica patria fondata sulla fede in Cristo e sulla nuova legge evangelica sino alla maturazione della dottrina delle due città di sant'Agostino. Ciò ha permesso di superare la contrapposizione elementare tra il "forestiero" [...] e il cittadino⁹.

Non si possono conoscere le intime ragioni che portarono Innocenzo XI Odescalchi a disattendere l'ultimo esito della commissione cardinalizia, accordando ai missionari – attraverso la formula *nihil esse respondendum* – la possibilità di procedere autonomamente secondo ragione, fede e buon senso, bisogna infatti tener presente i rischi che i religiosi potevano correre in quelle terre nell'assumere posizioni intransigenti. Non si può, d'altra parte, ignorare come in queste circostanze si venga a configurare una dialettica, con tutte le contraddizioni e le tensioni del caso, che ridefiniscono i criteri di appartenenza e delle identità collettive.

2. Francisco Suárez, la peste, la confessione epistolare e la dissimulazione di Roma

L'arbitrarietà nel governo universale della Chiesa rappresenta la nota distintiva dell'assolutismo papale, uno *status* che trova fondamento nella dimensione escatologica della stessa Chiesa di Roma, nella visione della storia dell'umanità come storia della salvezza. Questa riguarda indistintamente ogni essere umano e di cui la sola Chiesa cattolica recrimina l'arbitrio, la spinta missionaria e il preciso intento delle conversioni di massa – anche forzate – ne sono parte integrante. A tal fine, storicamente, si è configurata la strategica coesione con il trono, ma anche l'intima distanza (e la presunta superiorità) rispetto a tutti gli ordinamenti umani che trovano legittimità nella legge positiva. La Chiesa si pone l'obbiettivo di risolvere i paradigmi posti in essere dal vissuto concreto dell'umanità, e lo deve fare cercando di tener fermo il principio della salvezza delle anime, scendendo a compromessi con le vicissitudini peculiari dei singoli gruppi

⁹ P. PRODI, *Introduzione: evoluzione e metamorfosi delle identità collettive*, in: P. PRODI, W. REINHARD (a cura di), *Identità collettive tra Medioevo ed Età Moderna*, CLUEB, Bologna 2002, p. 17.

di appartenenza. Come il caso dei missionari nelle terre balcaniche dove si tenne conto di tutelare l'incolumità dei religiosi. Il tema dell'incolumità divenne un problema estremamente nevralgico per l'amministrazione del sacramento della confessione, soprattutto nei frequenti periodi di peste che attanagliarono l'Europa fra il XVI e il XVII secolo, dove il rischio di contagio era molto alto per i confessori che attendevano alla confessione auricolare degli ammorbatati. Sul tema della confessione si sviluppò una casistica molto articolata dopo il Concilio di Trento e, in questo contesto, i gesuiti si distinsero per la loro teologia morale “probabilistica”, in cui si accordava un'ampia derubricazione dei casi di coscienza; una teologia, come scrive Adriano Prosperi, dal perdono assai facile¹⁰. Diversi teologi attivi tra il XVI e il XVII secolo, fra cui spicca per prestigio e per autorevolezza il nome di Francisco Suárez, gesuita afferente alla Scuola di Salamanca e punto di riferimento per la Chiesa di Roma in virtù dell'imponente opera *De legibus ac Deo legislatore* (1612), cercano di porre rimedio al pericolo di contagio dei confessori, avanzando l'ipotesi di assolvere il penitente attraverso la confessione epistolare, una proposta che venne condannata da Clemente VIII con decreto del Sant'Uffizio il 20 giugno 1602¹¹. Roma assunse una strategia disomogenea nei confronti dei trattati di teologia morale che minavano non tanto l'assolutismo papale quanto l'arbitrarietà, stampando e pubblicando testi – dunque lasciando una testimonianza scritta – che accordavano ai religiosi una certa libertà interpretativa nell'amministrazione dei sacramenti in circostanze critiche. La censura fu adoperata di frequente nei confronti dei testi di teologia – anche di cattolici – che oltrepassavano i margini di manovra concessi dal diritto ecclesiastico e dalla legge canonica. Analogamente a quanto si verificava per rispondere ai problemi posti dai *Dubia circa sacramenta*, poteva accadere che un libro “pericoloso”, per convenienza e opportunità, venisse tollerato con tacite strategie di simulazione e dissimu-

¹⁰ A. PROSPERI, *La vocazione. Storie di gesuiti tra Cinquecento e Seicento*, Einaudi, Torino 2016, p. 51. Per quanto riguarda la casistica o più in generale il probabilismo dei gesuiti e la nota reazione polemica (e derisoria) di Blaise Pascal attraverso le lettere *Provinciales*, si veda ora: C. GINZBURG, L. BIASORI (Eds), *A Historical Approach to Casuistry. Norms and Exceptions in a Comparative Perspective*, Bloomsbury, London 2018.

¹¹ Gli studi su Francisco Suárez sono molto vasti, si rimanda ancora a G. AMBROSETTI, *La filosofia delle leggi di Suárez*, Studium, Roma 1948; R. DE SCORRAILLE, *François Suárez de la Compagnie de Jésus*, 2 voll., P. Lethieuleux, Paris 1912-1913; A. MOLINA MELIÀ, *Iglesia y estado en el Siglo de Oro Español. El pensamiento de Francisco Suárez*, Universidad, Secretariado de Publicaciones, Valencia 1977.

lazione, anziché formalizzare pubblicamente la proibizione. Fu il caso, ad esempio, di un'opera del già citato Francisco Suárez, il *Commentariorum ac Disputationum in tertiam partem Divi Thomae*, edito per la prima volta nel 1602, dove il gesuita, contravvenendo al decreto del Sant'Uffizio voluto da Clemente VIII, aveva riproposto la dottrina secondo la quale si potevano verificare delle circostanze particolari per cui era lecito procedere alla confessione scritta o per interposta persona¹². L'opera venne proibita con la formula *donec corrigatur* nel settembre del 1609, ma la questione non terminò lì. Nel 1655 venne dato alle stampe a Lione un trattato *De vera intelligentia auxilii* sempre sotto il nome di Francisco Suárez, sul tema della "grazia" (da non confondere con il trattato omonimo, contemporaneo ed edito sempre a Lione del gesuita Théophile Raynaud, ma che verrà censurato in separata sede), e che circolava liberamente nei territori della Corona iberica. Nel fascicolo dove è custodita la severa censura redatta da Pietro Sforza Pallavicini contro il *De vera intelligentia auxilii* di Francisco Suárez, si trova una supplica dell'ambasciatore della Suprema a Roma, Francesco Cabrera, del 1656:

Don Francisco de Cabrera del Consiglio della General Inquisitione di Spagna sponde alla Santità Vostra come havendosi fatta prohibitione per diversi decreti della felice mem. di Paulo V, Urbano VIII et ultimamente d'Innocentio X che non s'escrivesse ne imprimesse nesun libro tocante la materia de auxilijs l'anno passato del 1652 se imprese in Leon de francia il secondo tomo de gratia del Padre Francisco Suárez della Compagnia di Gesù, il qual libro tutto tratta di detta materia, et havendo il suo Authore quando lo scrisse dommandata licenza per imprimerlo, gli fu negata dalla felice memoria di Paulo V come consta d'una lettera del Cardinale Burghesio, che sta impresa nelle opere di detto authore, et havendo l'oratore dato parte alla felice memoria d'Innocentio X per sapere si era intentione di sua Santità che questo libro si permettesse, o si lasciasse correre in Spagna, o se si raccogliesse in conformità di quello che dispongono detti decreti, rispose che per all'hora se dissimulasse perché si credeva chi in detto libro c'eranno alcune dottrine utili per convincer li errori di Cornelio Jansenio, e che per altra parte non conveniva il permetterlo per non dar occasione a che se scrivesse in questa materia et in virtù di questo ordine, sin

¹² Il caso è riportato in G.L. D'ERRICO, «Un'anatomia dell'anima come esigenza del nuovo individuo». *La Scuola di Salamanca e il dibattito teologico-giuridico scaturito dalla Riforma protestante fra XVI e XVII secolo*, in: S. NEGRUZZO (a cura di), *Le università e la Riforma protestante. Studi e ricerche nel quinto centenario delle tesi luterane*, il Mulino, Bologna 2018, pp. 301-321.

Nihil esse respondendum: il “silenzio istituzionale” come fonte di nuovi diritti identitari

hora si è dissimulato in Spagna non ostante che quelli che sono d’opinione contraria hanno fatto diverse istanze per la sua prohibitione, o che se li conceda licenza per rifiutare o contraddire la dotrina di detto libro, et stando in questo stato questa materia, l’anno passato del 1655, uscì impresso altro libro de concordia liberi arbitrii et gratiae in nome di detto Authore [...] ¹³.

Nel dibattito sul tema *De auxiliis*, ciò che appare importante è la testimonianza offerta dalla supplica di Cabrera sulle strategie romane, anche in tema di libri proibiti, di elusione delle norme per convenienza e opportunità, come una storia parallela a quella dei *Dubia circa sacramenta*. Si potrebbe parlare di interstizi istituzionali, dettati come si è visto da una matrice escatologica, ma con conseguenze non sempre prevedibili, e che di fatto permettono di plasmare e di ridefinire il concetto sociologico di “appartenenza” in virtù di una dimensione dialettica, pluridirezionale e dinamica fra centri di potere e le diverse comunità presenti sul territorio.

3. Casistica, sacramenti e *nihil esse respondendum*

Dopo la disamina circa le dinamiche che caratterizzarono l’arbitrarietà del papato dell’Età moderna in chiave assolutistica, provocando quelli che si sono definiti “interstizi istituzionali”, sarà forse opportuno soffermarsi sulle “categorie” dell’appartenenza, sulla loro evoluzione e su quali fattori principali incisero – e in che proporzioni – nelle mutazioni che subirono queste categorie nel corso dei secoli. Confessione, cultura, territorio, economia, vita o morte, sono molteplici gli elementi che entrarono in gioco in quel delicato processo che a vario titolo toccava l’amministrazione dei sacramenti e per cercare di coglierne la complessità, non si può far altro che riprendere in mano le fonti storiche. La tutela del sostentamento economico di particolari categorie sciali “esposte” e costrette a disattendere le prescrizioni ecclesiastiche, divenne per la Chiesa di Roma una questione da risolvere su un piano prettamente pragmatico più che teologico. Al dubbio sottoposto, nel 1673, da Jacques Billy, rettore della chiesa di Santo Stefano nel marchesato di Courtomer, nel nord della Francia, in cui veniva richiesto se i domestici cattolici di un signore calvinista che somministravano carne in tempo di quaresima e nei giorni proibiti, potevano essere

¹³ ACDF, *St. St.*, F1-3, c. 132r. Cfr., G.L. D’ERRICO, «*Un’anatomia dell’anima...*» cit., p. 317, nota 55.

assolti nel foro sacramentale, la Congregazione rispose, il 6 settembre del 1673, con un perentorio *nihil esse respondendum*. Dall'assenza di fonti circa il dibattito sul caso, si può dedurre che fu una decisione presa senza troppa tensione¹⁴. Con un simile approccio venne risolto il dubbio del 1702, in cui si chiedeva se fosse lecito per i cattolici inglesi far parte della flotta regale impiegata nel commercio marittimo e nella pesca, essendo obbligati però a prestare giuramento in coscienza di credere in Anna (Stuart) come l'unica vera e legittima regina del Regno d'Inghilterra e di tutti i territori ad esso connessi. «[...] *non esse expediens respondere per publicum decretum, et quatenus esset respondendum, Negative*», con queste poche parole la Congregazione risolse un dubbio che in realtà sottendeva annose questioni di vecchia data, in particolare, veniva riproposto il problema del giuramento che, come è noto, fu uno dei terreni più insidiosi nel rapporto fra Chiesa anglicana e papato¹⁵. Non vi fu bisogno di scomodare i teologi del pontefice per negare una pericolosa eccezione, soprattutto se formalizzata in un decreto pubblico, ma non si escluse, allo stesso tempo, l'ipotesi di non rispondere per tutelare il sostentamento economico dei marinai cattolici impiegati nelle flotte inglesi. Le argomentazioni riportate nella lettera circolare del 12 marzo 1747 della Congregazione *De Propaganda Fide*, per ordine di Benedetto XIV Prospero Lambertini, diretta ai vescovi dell'Albania furono altrettanto esemplari¹⁶. Questi infatti avevano richiesto a Roma come comportarsi con i cattolici abitanti in quelle terre che in tempo di pace, nonostante le ammonizioni, si dedicavano al traffico di

¹⁴ ACDF, (D. V. D. V. 1669-1707) 11, cc. 76r-79v. «Pro Jacobo Billi Sacerdote gallo Rettore di S. Stefano, di Courthomer Diocese Sagren in Francia consulta se deve dare l'assoluzione della quale vien richiesto da molti domestici e servitori d'un Signore di quelle parti di grande autorità heretico Calvinista suo Parochiano per haverle somministrato, e per somministrargli carne in giorni prohibiti, stando l'oratore perplesso atteso che molti theologi tengonol'afirmativa, e la negativa. Die 6 Septembris 1673 fuit dictum nihil esse respondendum» (c.78v).

¹⁵ ACDF, *St. St.*, (D. V. D. V. 1669-1707) XXXIII, c. 371r: «Dalla Santità Vostra è stato consegnato a me Assessore il seguente quesito: Queritur, an permulti Angli Catholici rem Nauticam, et Piscatoriam exercentes, praecipue in litore Cornvalliae, et Devoniae (quae duae Provinciae subsunt Vicariatui Wallensi) possint licite servire in Classe Regina, et praestare sequens Juramentum. Ego N. N. declaro, quod in Conscientia credam Reginam Annam esse veram, et legitimam Regni Angliae, et omnium Terrarum ab eodem Dependendum Reginam, et ut tali iuro, et uoveo veram, et perpetuam fidem. Ita me Deus adiuvet. Domini Consultores fuerunt in voto, non esse expediens respondere, et quatenus esset respondendum, negative».

¹⁶ Sulla figura e la concezione del governo universale di Prospero Lambertini, si rimanda alla raccolta di saggi in M.T. FATTORI (a cura di), *Storia, medicina e diritto nei trattati di Prospero Lambertini Benedetto XIV*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2013.

armi con i turchi. Contro ogni ragionevole supposizione, considerando il fatto che non erano passati molti anni dall’assedio di Vienna (1683), Roma accordò ai cattolici albanesi la possibilità di trafficare materiale bellico con i turchi, imponendo limitazioni sulle armi da fuoco pesanti (“mortari, bombe, cannoni, palle per i medesimi, e numero considerabile di archibusi”). In questo modo vengono riportate le motivazioni:

Ponderatosi pertanto maturamente da Sua Beatitudine l’Esposto con tutte le sue circostanze, previo anche il parere di alcuni Signori Cardinali, e Teologi da essa consultati su la materia proposta, e considerato per una parte, che il portare al Turco, quando non v’è guerra fra i Cristiani, ed esso, e quando si tratta di una discreta quantità de sopraddetti generi, è un azione di sua natura indifferente, purché non venga viziata dalla prava intenzione di nuocere ai Cristiani, e considerato per l’altra parte che i poveri Cattolici Albanesi sono sudditi del Turco, e che fanno il traffico delle mentovate cose per sostentare se medesimi, e le proprie famiglie, e per poter essere in grado di avere il bisognevole per pagare agli Infedeli Dominanti i pesi, ed il tributo, senza il qual pagamento sarebbero rovinati. Come pure considerato, che provenendo la proibizione di somigliante trasporto, e traffico da una legge Ecclesiastica, la quale nell’accennato caso non obbliga con tanto incomodo. E persuasa in oltre la Santità Sua, che detti Albanesi Cattolici, non facciano, conforme si è pur motivato poc’anzi, tal commercio con intenzione di nuocere ai Cristiani, o col prevedere, che sia per derivare un grave danno ai Cristiani, si è compiaciuta di comandare, che per il canale di questa S. Congregazione si significhi a V. S., che Ella non inquieti i poveri Cattolici, se portano nelle loro barche ai Turchi fuori dall’occasione di guerra tra essi, ed i Cristiani, discreto numero di Moschetti, Pistole, Sciabole, Spade, Migliarine, polvere, acciaio, ferro, ottone, bronzo, cordame, e attrezzi di Naviglio si mercantile, che da guerra. [...]¹⁷.

La decisione del pontefice venne supportata dai pareri favorevoli dei cardinali e dalle relazioni dei teologi; questi ultimi, infatti, argomentarono il giudizio positivo appellandosi all’autorità dei “dottori” della Chiesa, con celebri citazioni come le *Stravaganti* di Giovanni XXII, il *De Censuris* di Alterio, i privilegi concessi, in tale materia, da Sisto IV e Giulio II ai genovesi e quelli di Martino V ai veneziani, confermati dal Sairo nel *De Censuris* e dal cardinal Toledo nelle *Istruzioni Sacerdotali*. E ancora Mendoza, Diana, Reginaldo, Navarro, Leander, la *Theologia Bellica* di Thoma Schiara, il *Manuale Missionariorum Orientalium* di Carolus Franciscus a Breno,

¹⁷ ACDF, *St. St.*, (D. V. D. V. 1731-1753) 1747 XII, c. 336r (nuova numerazione a matita).

Ugolino, Castro Paolo, Bonacina, le *Institutiones morales* di Juan Azor, e infine lo *Jus Ecclesisticum Universum* di Franz Schmalzgrueber¹⁸. Dunque, nei territori di confine o di missione, dove di frequente si configuravano le coesistenze di diverse collettività etnico-religiose con gruppi dominanti rispetto ad altri, le direttive romane oscillavano fra *extrema ratio* e senso della realtà: come il caso dell'autorizzazione al traffico d'armi per i cattolici albanesi con i musulmani per sopportare i pesi del fisco, analoghe furono le circostanze configurate nei territori multi-etnico/confessionali intorno alla disciplina matrimoniale; per l'Europa, in particolare per le terre dell'Impero, le ricerche di Cecilia Cristellon rimangono un punto di riferimento¹⁹. I cattolici armeni in Persia sono da considerare un caso di per sé problematico, considerando il fatto che troveranno un primo riconoscimento solo sotto il pontificato di Leone XII nel 1830; per lungo tempo infatti gli armeni cattolici rimasero direttamente soggetti a un delegato apostolico di Roma, senza avere un proprio patriarcato²⁰. A differenza delle altre componenti religiose presenti nell'Impero ottomano (chiamate *Millet*), come i greci ortodossi, i cattolici armeni, in quanto sprovvisti di un'indipendenza religiosa, non potevano godere degli stessi diritti civili²¹. Appartenere alla comunità armena in quel tempo sottendeva problematiche endogene ed esogene; una testimonianza significativa ci viene fornita dal memoriale inviato da Firenze al pontefice nel 1736 dal venticinquenne persiano Gregorio Agdollo Sceriman. Il giovane chiedeva la licenza di poter prendere la propria compagna fiorentina per moglie, con cui aveva già avuto due figli, e di considerare nullo lo sponsale celebrato con una bambina di nove anni quando, ancora adolescente, era in Persia nella regione di Isfahan (attuale Iran centrale). In tale circostanza Gregorio era stato costretto dalla madre a stipulare lo sponsale in virtù degli accordi presi con le famiglie. Il ragazzo aveva poi abbandonato la Persia e, dopo aver girovagato l'Europa, si era stabilito a Firenze dove aveva avviato un'atti-

¹⁸ Ivi, cc. 307r-312r.

¹⁹ C. CRISTELLON, *La carità e l'eros. Il matrimonio, la Chiesa, i suoi giudici nella Venezia del Rinascimento (1420-1545)*, il Mulino, Bologna 2010.

²⁰ R. AUBERT, J. BECKMANN, R. LILL, *Storia della Chiesa. Tra Rivoluzione e Restaurazione (1775-1830). Secolarizzazione – Concordati – Rinascita teologico-spirituale*, H. JEDIN (Dir.), Vol. VIII/1, Jaca Book, Milano 2002 (1997), p. 213.

²¹ Per quanto riguarda la convivenza delle diverse componenti etnico-religiose nei territori dell'Impero Ottomano, si veda ora F. DONELLI, *Islam e pluralismo. La coabitazione religiosa nell'Impero Ottomano*, Le Monnier Università, Firenze 2017.

vità, era diventato un'autorevole mercante d'arte, e “messo su famiglia”²². La vicenda è molto articolata e un gran numero di consultori e teologi del Sant'Uffizio si prodigarono per accordare lo *status* di uomo libero a Gregorio Agdollo Sceriman, con predominio assoluto della dottrina di Thomas Sánchez, espressa nel trattato *De Matrimonio*²³, ma uno dei motivi che i consultori riportarono per giustificare l'annullamento dello sponsale merita particolare attenzione:

In prova poi della pretesa nullità de sponsali contratti in Persia, esibisce una fede del Sacerdote Stefano figliolo del fù Babich di Jspahan Giolfalese, in cui asserisce, che in Jspahan li Giolfalesi cattolici Armeni ammettono il Concilio di Trento, e fanno in materia, che se un figliolo non è ancora pervenuto all'età di 14 anni, e una figlia all'età danni 12 non resta valido il Matrimonio, come è costume degli Europei, e li sacerdoti cattolici per comandamento delli P.P. Missionari fanno li sponsali; alcune volte si fanno li sponsali avanti il tempo suddetto, a cagione del Re di Persia, il quale per forza rapisce le fanciulle, e le perverte, per ciò, quando si sente, che quelle sono in Matrimonio congiunte non più le rapisce, e per detto motivo permettono di farsi li matrimonij, però essi credono che non sia valido detto matrimonio, se non dopo, che saranno pervenuti all'età suddetta²⁴.

La fonte non necessita di ulteriori commenti. Sono significative le “declinazioni dell'appartenenza” che gli stessi teologi e canonisti del Sant'Uffizio ci offrono nel cercare di argomentare i singoli casi o le persone coinvolte che, direttamente dal “campo”, sottopongono a Roma, con i loro “termini-concetto”, i *dubia* da sciogliere. In tal senso è significativa la famosa petizione del 1685 del Procuratore generale «di tutti li Cristiani neri, e pardi così del Regno di Portogallo, e di Spagna, come del Brasile et Indie Orientali, et Occidentali», Lourenço da Silva y Mendonça²⁵. Grazie a questa affascinante personalità si ebbe la prima condanna ufficiale della schiavitù atlantica da parte di Roma, nel 1686, sotto il pontificato, non

²² G. CORTI, *The Agdollo Collection of Paintings: an inventory of 1741*, “The Burlington Magazine”, Vol. 120, No. 904 (Jul. 1978), pp. 441-444.

²³ F. ALFIERI, *Tomás Sánchez, il matrimonio, la sessualità (secoli XVI-XVII)*, il Mulino, Bologna 2010. Interessante notare che il Sant'Uffizio cercò di censurare parte del trattato, in particolare la sezione dedicata alla sessualità coniugale, cfr. pp. 347-360.

²⁴ ACDF, *St. St.*, UV 73, *Variorum Tom. III*, cc. 2v-3r.

²⁵ ACDF, *St. St.*, (D. V. D. V. 1669-1707) XXV, c. 239r. Il punto di riferimento bibliografico su questa vicenda rimane ancora il saggio di R. GRAY, *The Papacy and the Atlantic Slave Trade: Lourenço da Silva, the Capuchins and the Decisions of the Holy Office*, “Past & Present”, Vol. 115, Iss. 1 (May 1987), pp. 52-68.

a caso, di Innocenzo XI Odescalchi. Sollecitato dai missionari cappuccini operativi in America e in Africa, il procuratore espose nel nome degli stessi cristiani neri che

[...] essendo battezzati, et osservando tutti li precetti della Santa Madre Chiesa, et stando ubbidienti alla Santità Vostra, si trovano molto afflitti con l'occasione che li Cristiani bianchi li vendono in diverse parti, e ne fanno mercantia con gran abuso, e scandalo di tutte le Nationi per haver ottenuto un Breve Pontificio per tempo limitato, con concedendo fargli schiavi perpetui, come pretendono che siano, e così sempre li vendono della stessa maniera che se fussero animali essendo stati battezzati con l'acqua del Santo Battesimo, e non venendo da gente Hebraea, ne Gentile²⁶.

I teologi e i cardinali del Sant'Uffizio, nello stilare le proposizioni di condanna della schiavitù, utilizzarono altri termini riferendosi alle persone africane non ancora battezzate: parlarono di “*nigros, aliosque sylvestres nemini infensos vi*”, “negri e altri selvaggi dalla natura docile”. Si assiste a una vera e propria transizione di appartenenze, che va ben oltre le grandi migrazioni territoriali; l'elemento antropologico generativo, l'acqua del “santo battesimo”, conferiva un nuovo *status* alla persona, non si trattava solo di carità e speranza come scriveva Ludovico Marracci, della “storia della salvezza”, ma liberava la “non-persona” dalle condizioni di appartenenza precedenti: animale da vendere, *silvester*, gentile ed ebreo.

4. “Persona”, “identità” e “territorio”

Un ultimo caso di *Dubia circa sacramenta* si configura come una sorta di epilogo di quanto detto finora. Si è parlato delle terre di missioni, delle terre di confine, di luoghi di coesistenza multiconfessionale dove erano gli stessi sacramenti a trasformarsi in veri e propri confini, non solo fra un'appartenenza religiosa e l'altra, ma anche fra l'essere persona, a cui venivano riconosciuti i diritti civili, o l'essere qualcosa di diverso, se non addirittura un *silvester* o un animale. Il dubbio, infatti, riguarda i confini mentali, sacramentali, sociali all'interno del “villaggio”, di quelli che si possono definire veri e propri confini territoriali. Nel 1691 l'arcivescovo di Kalocsa in Ungheria, il cardinale Leopold Karl von Kollinitsch, presentò una supplica

²⁶ ACDF, *St. St.*, (D. V. D. V. 1669-1707) XXV, c. 239r.

spiegando che gran parte degli abitanti dell’Ungheria, dell’Austria e della Stiria erano rimasti vedovi in seguito allo sterminio dei cristiani operato dai turchi nella ritirata seguita all’assedio di Vienna; non si aveva la certezza della sorte di una grande moltitudine di persone, poiché i cadaveri rimasti insepolti erano irriconoscibili in quanto decomposti o mangiati dai corvi. Per questi motivi l’arcivescovo chiedeva di poter concedere nuove licenze matrimoniali agli abitanti vedovi di quelle terre, in quei villaggi dove è “moralmente impossibile” vivere senza consorte. Le conseguenze erano devastanti sia per l’anima di questi fedeli, in quanto si accomodavano in concubinato permanente, che per la Chiesa cattolica, poiché i predicatori eretici, accordando ai “villani” la possibilità di convolare a nuove nozze, questi mutavano religione, con grave perdita delle loro anime e di quelle dei figli che avrebbero senz’altro seguito l’eresia dei padri. Il cardinale dunque chiedeva a Roma l’autorizzazione a concedere nuove licenze matrimoniali tramite il nunzio o gli ordinari per ovviare questi problemi. I prelati discussero del caso senza arrivare a una decisione definitiva, d’altra parte il rischio di provocare una condizione di poligamia diffusa era molto alto; si limitarono a invitare il cardinale Kollinitsch a prendere tempo, e lo fecero – non a caso – in due distinte sedute, del lunedì e del martedì (“feria seconda” e “feria terza”), non il mercoledì, la “feria quarta”, o il giovedì, la più importante “feria quinta”, al cospetto del pontefice, cioè le due congregazioni settimanali in cui le decisioni venivano solennemente formalizzate e trasmesse attraverso i *decreta*: si potrebbe parlare di una variabile del “*nihil esse respondendum*”²⁷. Il dubbio, o meglio la riflessione

²⁷ ACDF, *St. St.*, UV 72, cc. 224r-v. [le sottolineature sono riportate nel manoscritto originale, il corsivo è mio]: «Em.mi e R.mi Sig.ri, Il Sig.re Card.le de Kolonitz rappresenta all’EE. VV. lo stato miserabile di tutta l’Ungaria, dell’Austria, e della Stiria, et il gran bisogno, che hanno quelle parti del zelo, et applicatione dell’EE. VV., et di qualche pronto, et opportuno rimedio per la salute di molte migliaia d’anime; Poiché quando il Turco venne all’assedio di Vienna nell’anno 1683, nell’escursione dei Tartari, che inondò tutte quelle parti, seguì tale strage de Christiani, che desolarono Villaggi intieri, non essendosi potuti salvare, che pochissimi con la fuga, com’è à bastanza noto à tutto il Mondo. Ritiratosi il Turco dall’assedio, tornarono alle loro Case quelli pochi, che s’erano salvati; Ma gli huomini non hanno potuto avere notitia delle Mogli, né le Donne dei Mariti benche n’habbino fatte grandissime diligenze, e dal gran numero de Cadaveri restati insepolti, non si potevano riconoscere, poiché ò erano stati divorati dai Corvi, ò già destrutti. Da questo ne siegue, ch’alli Superstiti non si è potuta dare licenza di copularsi con altri in Matrimonio; E perché è *moralmente impossibile, ch’uno (particolarmente fra Villani) resti senza la Compagnia della Moglie*, mentre le Donne in quelle parti attendono all’Economia delle Case, ne viene in conseguenza, che *con danno dell’anime loro vivono in continuo concubinato*; Ma quello, ch’è peggio, *li Predicanti heretici*, quando li Vedovi abbracciano la loro falsa Religione, le danno licenza di copularsi con altri,

si può porre in questi termini: grandi studiosi del secolo scorso, nel tentativo di analizzare i diversi processi che caratterizzarono la costruzione delle coscienze collettive nel corso della storia dell'Occidente, sentirono il bisogno di utilizzare delle "rigide" unità di misura come categorie sociali dell'appartenenza (e della non appartenenza), come la famiglia, il focolare, la parrocchia, la piazza o più in generale il villaggio – giusto per ricordare il celebre libretto di Gabriel Le Bras, *La Chiesa e il villaggio*²⁸. Ma le fonti, come si è visto in questa breve rassegna, sembrano offrirci un quadro ben più complesso dove, la "dialettica", come ricordava Paolo Prodi, più delle specifiche unità di misura, sembra giocare un ruolo determinante nella genesi delle diverse categorie dell'appartenenza²⁹. Una dialettica che gradualmente mette in primo piano la persona, la persona morale, volendo usare una declinazione di Marcel Mauss; «si estende il termine *πρόσωπον* all'individuo nella sua nuda essenza, tolta ogni maschera, e, accanto, si conserva il senso dell'artificio: il senso di ciò che costituisce l'intimità della persona e il senso di ciò che è il personaggio»³⁰. L'artificio, l'appartenenza, sembra oggi come ieri essere messa in crisi non tanto dalle identità collettive, ma dalla voluta/volontaria perdita del senso della dialettica.

et essi vedendo di non poter ottenere tal licenza, ò dispensa dai loro // Vescovi Cattolici per potersi maritare, *mutano Religione*: dal che ne nascerà, che non solo si perderanno molte migliaia d'anime, ma ancora *li figliuoli, che nasceranno da questi, seguiranno la Religione, et heresia dei Padri*; e quando si fa ogni studio per estinguere l'heresia, si darà campo di dilatarsi maggiormente in quelle parti. Per tanto il sud.o Sig.r Card.le mosso dalla salute di tante anime, supplica l'EE. VV. a voler pensare ai modi di soccorrere al bisogno di tanti poveretti, giudicando, ch'essendo già passati otto anni da che seguì l'assedio, e non essendosi havuta notizia di quelli, che mancano, dopo molte diligenze, et essendovi una probabilità grande, che fossero tagliati a pezzi con gli altri, si potrebbe dare licenza, che fossero copulati, con commettere quest'esecuzione ò al Nunzio, ò al medesimo Sig.r Card.le, ò à gli Ordinarij, che dopo haver fatte tutte le diligenze fattibili, concedessero la licenza suddetta. Ché il tutto.

Feria 2.a Die 9.a Aprilis 1691. DD. Consultores dixerunt, quod Ordinarij pro eorum arbitrio, et prudentia in casibus particularibus provideant iuxta dispositionem Sacrorum Canonum. [A tergo: *V. cap. 19. de Spons. et matrim.* Gloss. ibi in verb. donec. et cap. 2 *de 2. nup.*]. *Feria 3.a* Die 10 Aprilis 1691. Facta relatione Em.mis D.nis Card.bus Generalibus Inq.bus, in Conclavi existentibus, Rm.mus Cybo oretanus (?) dixit R. P. D. Assessori, p.t ipse retulet, quod d.i Rm.mi rogaverunt Em.mum de Laurea, ut eudem Em. R.mus D. Colonitz de hac materia loqui dignetur, ita ut *interim resolutio expectari debeat*».

²⁸ G. LE BRAS, *L'église et le village*, Flammarion, Paris 1976.

²⁹ P. PRODI, *Introduzione: evoluzione e metamorfosi* cit., p. 17.

³⁰ M. MAUSS, *Teoria generale della magia*, Einaudi, Torino 2000 (I. ed. 1965), p. 374.



Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima. Apostasia e riscatto dei *captivi* nel Mediterraneo moderno

Michele Bosco*

Il titolo del presente saggio, *Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima*, di certo non deve suonar nuovo al lettore¹. Tuttavia, è forse opportuno spiegare il perché di questo accostamento: da dove nasca e cosa significhi. Partiamo dalla prima parte del binomio: schiavitù del corpo.

Com'è noto, nei secoli dell'età moderna migliaia di individui furono tratti in schiavitù in conseguenza della guerra da corsa e della pirateria tra le due sponde del Mediterraneo e sperimentarono la cattività in terra d'«infedeli». Si trattò di una delle forme della schiavitù in età moderna, la cui importanza è stata ormai riconosciuta dagli storici: tra XVI e XVIII secolo, la *captivitas* nel Mediterraneo comportò la riduzione in schiavitù di uomini, donne e bambini detenuti in Europa e in Maghreb per periodi di tempo variabili. Una volta catturati, i *captivi* cristiani venivano condotti come prigionieri in terra ottomana, a volte obbligati a lavorare nelle opere pubbliche, destinati a remare nelle galere, altre volte rivenduti come schiavi a padroni privati, oppure ancora destinati al riscatto per opera di istituti religiosi o laici che si occupavano di raccogliere il denaro necessario per la loro liberazione.

Fin dal Medioevo, nell'Europa cristiana sorsero ordini religioso-militari e istituzioni caritative con il fine di provvedere alla liberazione dei prigionieri caduti in mano dei Mori «infedeli»: ricordiamo in particolare gli ordini redentori Trinitari e Mercedari – fondati rispettivamente nel 1198 e nel 1218 – e una serie di confraternite e istituzioni laiche operanti in Italia dalla fine del XVI secolo. Nel mondo musulmano invece, l'attivi-

* michele.bosco@unifi.it

¹ L'espressione, in effetti, ha una lunga tradizione e si ritrova in numerosi trattati teologico-apologetici di ambito cattolico; è stato inoltre il titolo di un incontro di studi svoltosi nel 2017 e organizzato dall'Accademia Ambrosiana: *Schiavitù del corpo e schiavitù dell'anima. Chiesa, potere politico e schiavitù tra Atlantico e Mediterraneo (sec. XVI-XVIII)*, a cura di Emanuele Colombo, Marina Massimi, Alberto Rocca, Carlos Zeron, Biblioteca Ambrosiana, Milano 22-24 novembre 2017. L'espressione, insomma, è tutt'altro che nuova.

tà di liberazione degli schiavi correligionari fu più tardiva e, soprattutto, meno organizzata che nei paesi cristiani. A scanso di equivoci, va detto che un'attività di riscatto di *captivi* correligionari vi fu certamente anche tra i musulmani. L'unica differenza è che ha lasciato meno tracce documentali (almeno in Europa), e che si svolse per lo più attraverso l'attività privata di singoli mercanti e intermediari specializzati, che spesso non hanno conservato testimonianza nei registri delle analoghe magistrature europee. A partire dal XVIII secolo comunque è apprezzabile un incremento dei dati che registrano transazioni di riscatto o, più spesso, di accordi di scambio di prigionieri musulmani contro prigionieri cristiani, almeno per il caso delle Reggenze barbaresche (le città-stato maghrebine di Algeri, Tunisi, Tripoli, formalmente sotto l'autorità dell'Impero ottomano, ma di fatto largamente autonome da Istanbul).

Dunque, ordini religiosi "redentori" attivi in Spagna, Francia e Portogallo (soprattutto Mercedari e Trinitari) e una serie di confraternite e istituti sorti sul territorio italiano si occupavano del riscatto dei prigionieri di fede cristiana, chiedendo elemosine ai fedeli o destinando a tale opera i numerosi legati testamentari *pro anima* che essi ricevevano. E tuttavia, quando il riscatto tardava ad arrivare, poteva accadere che un prigioniero decidesse di «rinnegare» la fede cristiana e di convertirsi all'Islam, per sottrarsi alle dure condizioni di vita in schiavitù, o nella speranza di fuggire². Così facendo, però, incorreva nel gravissimo peccato di apostasia: se un battezzato cristiano si convertiva a quella che i teologi cattolici dell'epoca chiamavano spregiativamente "la setta di Maometto", la sua anima era condannata inesorabilmente all'Inferno. Ecco spiegato il perché di quel binomio: quella formulazione rimanda a un punto essenziale della trattatistica religiosa del Cinque e Seicento, che legava il fenomeno della schiavitù mediterranea in terra d'"infedeli" al pericolo dell'abiura, che occorreva scongiurare a ogni costo e con ogni mezzo.

² Sul fenomeno dei "rinnegati" (nome con cui le fonti coeve indicano quei cristiani che decidevano di convertirsi all'Islam) esiste una bibliografia vastissima, che non è qui possibile riassumere. Ci limitiamo a segnalare, su tutti, un recente saggio di G. FIUME: *Rinnegati. Le imbricazioni delle relazioni mediterranee*, in: B. FRANCO LLOPIS, B. POMARA SAVERINO, M. LOMAS CORTÉS, B. RUIZ BEJARANO (eds.), *Identidades cuestionadas. Coexistencia y conflictos interreligiosos en el Mediterráneo (siglos XIV-XVIII)*, Publicacions de la Universitat de València, València 2016, pp. 39-62.

1. Schiavi, *captivi*, *alfaqueques*

Prima di addentrarci nella nostra esposizione, può essere utile fare un passo indietro per spiegare chi fossero esattamente i *captivi* e cosa li differenziasse dagli schiavi. Diciamo subito che si tratta più che altro di una questione giuridico-formale, giacché nella pratica le differenze non erano così nette. Ma come si poneva la giurisprudenza dell'epoca nei confronti della *captivitas* e quali furono le strategie adottate per farvi fronte? Le *Leyes de las Siete Partidas* – il noto corpus normativo fatto redigere da Alfonso X *El Sabio* nel secolo XIII – definivano così la figura del *captivo*:

Cativos son llamados por derecho aquellos que caen en prision de homes de otra creencia; ca estos los matan después que los tienen presos por despreciamiento que han à la su Ley, ò los tormentan de muy cruas penas, ò se sirven dellos como de siervos [...] ò los venden quando quieren. Et aun facen mayor crueza, que parten lo que Dios ayuntó, asi como marido de muger que se face por ley et por casamiento, et otrosi estreman el ayuntamiento natural, asi como hijos de padres ò de madres, ò hermanos de hermanos ò de los otros parientes que son como una sangre, et otrosi los amigos que es muy fuerte cosa departir unos de otros [...]. Onde por todas estas cuitas et por otras muchas que sufren son llamados con derecho cativos, porque esta es la mayor malandancia que los homes pueden haber en este mundo³.

Tuttavia, a conferma che la differenza tra schiavi e *captivi* non era così netta, vi si legge al contempo che il *cautivo* era «él que ha sido cogido por los infieles y vive en su poder como *esclavo*»⁴. In effetti, per quanto ci si possa sforzare di stabilire una distinzione tra *captivus* e *sclavus*, il primo

³ “*Cativos*”, in: *Compendio de las leyes de las Siete Partidas. Colocadas en el orden más natural, con sus remisiones a las leyes posteriormente recopiladas que confirman, corrigen o declaran aquellas*, Edizione a cura di V. VIZCAÍNO PÉREZ, Madrid 1835, Tomo II, Partida II, título XXIX, Ley I.

⁴ *Leyes de Alfonso X* cit., p. 351. Dalla differenza a livello teorico tra schiavitù e *captivitas* si è fatta discendere, forse con troppa facilità, anche una netta distinzione tra le figure dello schiavo e del *captivo*, che invece spesso si trovavano di fatto a confondersi o interpolarsi in uno stesso individuo. Oltre al noto saggio di M. FONTENAY, “*Esclaves et/ou captifs*”: *préciser les concepts*, in: W. KAISER (dir.), *Le commerce des captifs. Les intermédiaires dans l'échange et le rachat des prisonniers en Méditerranée, XV^e-XVIII^e siècle*, École française de Rome, Roma 2008, pp. 15-24, si veda E. GONZÁLES CASTRO, *Schiavitù e «captivitas»*, Dizionario degli Istituti di Perfezione (D.I.P.), vol. VIII, Edizioni Paoline, Roma 1988, coll. 1039-1058.

finiva per identificarsi con il secondo quando, dopo essere stato catturato, veniva venduto, trasformandosi in merce⁵. O ancora quando la negoziazione per il pagamento del suo riscatto non andava a buon fine: anche in questo caso, la condizione del *captivo* poteva facilmente trasformarsi in quella di schiavo⁶.

Il medesimo corpus normativo regolava anche, dal secolo XV, la funzione economico-politica dei cosiddetti *Alfaqueques* (da *fakkâk*, commercio), ovvero i “riscattatori” di *captivi*⁷. Contrariamente a quanto normalmente previsto per i cristiani dalle leggi allora in vigore, agli *Alfaqueques* era accordata la facoltà di commerciare con i mori “infedeli”, ma a condizione che il ricavato delle vendite servisse a riscattare i prigionieri: «Ni debe el Alfaqueque, ò Redentor ponerse à comerciar sino tan solamente en aquellas mercaderías que fueren precisas para la redención de cautivos». Allo stesso modo, è prevista anche una serie di misure atte a prevenire infrazioni o deliberati ritardi nell'esecuzione del riscatto, ritardi che avrebbero potuto favorire il mercante, ma mettere in pericolo la vita del *captivo*, mentre era previsto che, se il riscattatore si fosse comportato fedelmente e onestamente, questi avrebbe meritato onori e premi:

y si causase [el alfaqueque] algun daño pecuniario al cautivo, le pagará con el triple; si el daño fué corporal, no se excusará de la correspondiente pena; y si dilatare maliciosamente la redencion del cautivo por algun tiempo, será puesto en prisiones igual tiempo que el que retardó el rescate. Pero si estos se portaren fielmente en el oficio, han de ser honrados, y premiados⁸.

Accadeva spesso che privati decidessero di comprare schiavi cristiani al mercato (*suq*) di Algeri o di Tunisi per poi rivenderli, o per rilasciarli dietro riscatto; l'acquisto di un *captivo* da parte di un privato costituiva pur sempre un affare e nessuno comprava se non per rivenderlo traendone un guadagno. Addirittura il trinitario Pierre Dan, autore a metà Seicento

⁵ G. FIUME, *Redimir y rescatar en el Mediterráneo moderno*, “Drassana. Revista del Museu Marítim”, n. 23 (2015), pp. 54-55.

⁶ C. TARRUEL, *Memorias de cautivos (1574-1609)*, in: O. JANÉ, E. MIRALLES, I. FERNÁNDEZ (eds.), *Memòria Personal. Una altra manera de llegir la història*, Bellaterra, Barcelona 2013, pp. 85-86.

⁷ «Alfaqueques tanto quiere decir en arábigo como homes de buena verdat que son puestos para sacar los cativos». *Partida II, título XXX, ley I. Compendio de las leyes de las Siete Partidas* cit., p. 98.

⁸ Ivi, p. 100.

di un noto trattato sulla Barberia, osservava con un certo sarcasmo che i Turchi erano soliti «impiegare il denaro nell'acquisto di schiavi cristiani come presso i cristiani si mette[va] il denaro in banca»⁹.

2. Le condizioni di vita in schiavitù e l'affannosa ricerca del riscatto

Negli ultimi anni la storiografia ha notevolmente ridimensionato quella “leggenda nera” relativa alle minacce, ai maltrattamenti e alle punizioni corporali che spesso i cristiani *captivi* affermavano di aver ricevuto durante la loro prigionia con lo scopo di ottenerne la conversione forzata alla fede islamica¹⁰. La conversione di uno schiavo all'Islam comportava un danno economico per il padrone: se è vero che la conversione non mutava lo *status* giuridico di schiavo, nondimeno, da quel momento, il padrone non poteva più venderlo ai cristiani, cosa che rappresentava invece il fine principale della guerra da corsa. Malgrado ciò, «il pericolo dell'abiura è evocato in tutte le lettere» e costituisce un *topos* nella retorica di questo genere letterario. Ma la ragione di ciò è evidente: infatti, «l'insistenza, nei riguardi dei religiosi della redenzione o delle istituzioni preposte al riscatto, sulla perdita dell'anima costituiva una forma di pressione ancora più forte del rischio di perdere la vita». Così, nelle lettere dei *captivi* si trova sempre l'evocazione del pericolo dell'abiura, ma non dobbiamo sempre crederci: il Corano proibisce la conversione forzata e, inoltre, è del tutto evidente come «la conversione di tutti gli schiavi avrebbe distrutto un'attività assai lucrativa, non soltanto per i corsari e le autorità barbaresche, ma anche per tutti i numerosi creditori e mediatori del riscatto». Fare abiurare tutti gli schiavi, insomma, sarebbe stato come «ammazzare la gallina dalle uova d'oro»¹¹.

Lo stesso ragionamento può farsi per quanti sceglievano la via dell'abiura in quanto strumentale, se non all'affrancamento, quanto meno a un

⁹ P. DAN, *Histoire de Barbarie et de ses corsaires, des Royaumes, et des villes d'Alger, de Tunis, de Salé, & de Tripoly, diuisée en six liures [...]*, II éd., chez Pierre Rocolet, Parigi 1649, p. 378.

¹⁰ Infatti, se davvero i maghrebini avessero obbligato i loro schiavi cristiani a rinnegare e convertirsi all'Islam, essi non avrebbero più potuto rivenderli, né esigerne il riscatto e la guerra da corsa avrebbe perduto il suo principale movente, quello economico. M. BARRIO GOZALO, *Esclavos y cautivos. Conflicto entre la Cristiandad y el Islam en el siglo XVIII*, Junta de Castilla y León, Valladolid 2006, pp. 184-185.

¹¹ G. FIUME, *Lettres de Barbarie. Esclavage et rachat de captifs siciliens (XVI-XVIII^e siècle)*, «Cahiers de la Méditerranée», n. 87 (2013), p. 244.

miglioramento delle proprie condizioni di vita in cattività. Così, nella speranza di non essere mandati al remo nelle galere ottomane, alcuni *captivi* provavano a rinnegare ma non era loro permesso. Scrive a questo proposito il frate carmelitano Jeronimo Gracián: «Es lástima ver al diablo tan ahíto de estos herejes, que muchos cristianos pedían con gran instancia les dejasen renegar y no se lo consentían, diciendo los Turcos que *les eran de más provecho bogando al remo cristianos, que libres de cadena siendo renegados*»¹². Dal punto di vista del religioso, non vi era alcuna ragione che potesse giustificare davvero il peccato mortale dell'abiura.

Questo ridimensionamento dell'aspetto tragico e disumano della schiavitù in terra d'Islam da parte della storiografia recente non esclude, tuttavia, che minacce e maltrattamenti si siano effettivamente verificati ai danni dei cristiani *captivi*, stando almeno a quanto si legge nelle coeve fonti europee. Daniel Hershenzon pone l'attenzione proprio sulla violenza religiosa nel Mediterraneo del Seicento, analizzando le «descriptions de violences religieuses insensées et fanatiques exercées contre les captifs chrétiens»¹³ lasciateci da documenti cristiani dell'epoca (soprattutto gli opuscoli e le immagini prodotte e fatte circolare da Mercedari e Trinitari).

Ancora il carmelitano Jeronimo Gracián, nel suo *Trattato della Redenzione dei captivi*¹⁴, racconta di religiosi che, animati da un impavido zelo e dall'ardore della fede, continuavano a predicare la parola di Dio tra i musulmani (sempre descritti come “barbari” e “infedeli”) e andavano incontro al martirio con l'animo sereno, lodando il Signore fino in punto di morte. In alcuni casi di martirio, raccontati nella cronachistica o in opere devozionali dell'epoca¹⁵, le modalità inflitte per la condanna potevano contemplare pene atroci.

¹² Fray J. Gracián de la Madre de Dios (Orden de N. Señora del Carmen), *Tratado de la redención de cautivos, en que se cuentan las grandes miserias que padecen los Christianos, que están en poder de infieles, y cuan santa obra sea la de su rescate*, Madrid 1597, p. 30.

¹³ D. HERSHENZON, *Plaintes et menaces: captivité et violences religieuses en Méditerranée au XVII^e siècle*, in: J. DAKHLIA e W. KAISER (dir.), *Les musulmans dans l'histoire de l'Europe*, Vol. II. *Passages et contacts en Méditerranée*, Albin Michel, Paris 2013, pp. 441-460. Cfr. anche D. HERSHENZON, *The Captive Sea. Slavery, Communication and Commerce in Early Modern Spain and Mediterranean*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2018, p. 125-130.

¹⁴ Fray J. GRACIÁN, *Tratado de la redención de cautivos* cit. Diversi altri esempi di tali martiri si ritrovano tanto nel trattato del religioso carmelitano, quanto in altri trattati, cronache e opere teologiche composte da membri degli ordini redentori, in particolare dei Mercedari: per esempio, F. COLOMBO, *Compendio en breves noticias de la vida de el inclito martir S. Pedro Pasqual, del Real y Militar Orden de Nuestra Señora de la Merced, Redempcion de Cautivos*, 1673.

¹⁵ Un'altra opera di questo tipo è, per esempio, il celebre C. VALERA, *Tratado para confirmar en la Fè cristiana a los cautivos de Berbería* (1594), che si incentra sul rischio di rin-

Nella sua celebre opera *Topographia e Historia general de Argel*, Antonio de Sosa dedica una parte importante ai *Diálogos de la cautividad*, in cui vengono riportati oltre sessanta casi di maltrattamenti, torture e morti violente accadute solo tra il 1577 e il 1580¹⁶. Per darne un'idea, è sufficiente riportare qui un passaggio, rappresentativo del loro drammatico realismo:

De esta suerte es el tormento tan terrible de enganchar un hombre vivo, de que usan muy a menudo, porque, como sabéis, plantan una horca en el campo, de tres palos, y del de arriba cuelgan una polea o garrucha con su sogá, y abaxo deste palo atraviesan otro de los dos postes, diez o doce palmos distante del primero; en éste clavan un gran garabato o gancho de hierro muy agudo y muy firme, y alzando el pobre y mezquino cristiano con la sogá de la polea con que atan por medio del cuerpo que toque en él queda traspasado y colgando, o de una pierna, o de un brazo, o de una espalda, o de un lado, o de otra parte, y algunas veces de la barba. Y desta manera, dando voces y lastimables gemidos, le dexan, hasta que al cabo de dos o tres días acaba, con terribles dolores, míseramente sus días¹⁷.

La crudeltà, i tormenti inflitti e l'accanimento dei mori sui cristiani potevano diventare ancora più orrendi e macabri nel caso in cui dei *captivi* avessero tentato la fuga dalla schiavitù e avessero, sciaguratamente, fallito nell'intento. Nel 1738 un gruppo di *captivi* che aveva tentato la fuga da Algeri fu scoperto e tutti furono condannati prima a punizioni terribili e a una morte miserabile¹⁸, mentre nel 1775 tre

negare che correvano molti *captivi*, specialmente i bambini e le donne. Più tardo, ma molto simile è il trattato del mercedario G. GÓMEZ DE LOSADA, *Escuela de trabajos. En cuatro libros dividida...* (1670), su cui torneremo tra breve..

¹⁶ Fino a pochi anni fa, autore dell'opera era stato erroneamente considerato il benedettino Diego de Haedo, motivo per cui con questo nome si trova spesso citata; oggi invece gli storici concordano nell'attribuire il trattato ad Antonio Sosa.

¹⁷ D. DE HAEDO [A. SOSA], *Topografía e historia general de Argel, repartida en cinco tratados do se verán cosas extrañas, muertes espantosas y tormentos exquisitos que conviene se entiendan en la cristiandad*, Valladolid 1612, libro II, p. 123. Cfr. E. FERNÁNDEZ, «Los tratos de Argel». *Obra testimonial, denuncia política y literatura terapéutica*, "Cervantes", Bulletin of the Cervantes Society of America, Vol. XX, n. 1 (2000), pp. 7-26, pp. 12-13.

¹⁸ Una testimonianza racconta di «pedradas, palos, cañas con hierros en las puntas: cada uno buscaba el instrumento que su diabólica intención le proponía. Sirvieron los cuerpos muertos de blanco, en que se deleitaban los turcos tirando balazos». Alla fine, perché la punizione servisse da ammonimento a quanti volessero tentare la fuga, pare che tutti loro fossero addirittura sventrati, fatti a pezzi e, infine, gettati in mare. Archivo General de Simancas (AGS), *Marina*, legajo 701. L'amministratore dell'Ospedale a Filippo V. Algeri, 9 marzo 1738.

portoghesi che avevano tentato la fuga furono sgozzati per ordine del re del Marocco¹⁹.

Anche le condizioni di vita nei «bagni»²⁰ per i *captivi* da riscatto potevano essere durissime. In una lettera del 13 settembre 1686, ad esempio, il frate Francesco Gatta, cappuccino della missione di *Propaganda Fide* a Tunisi, volle far conoscere alla Congregazione le condizioni di detenzione dei cristiani *captivi* in quella città, tra sevizie, pessime condizioni igienico-sanitarie ed estorsioni del poco denaro rimasto agli sventurati schiavi. Stando a quanto riferito dal missionario,

non vi era giorno che non si vedesse qualche crudeltà nuova, perché molti entravano già bastonati et scorrendo sangue, altri poco dopo giunti erano chiamati avanti la porta et ivi distesi di faccia in terra s'erano fostigate da 500 bastonate con certe verghe d'oliva nodose che tutti li stroppiavano, non per altro delitto che per farli cavar li denari²¹.

Molti di quei *captivi*, una volta liberati, raccontarono che sarebbero morti se non fosse stato per i padri cappuccini²².

I *captivi*, come è ovvio, chiedevano con insistenza la propria liberazione e i redentori si mostravano profondamente commossi ogni qualvolta giungeva alle loro mani una lettera, unica testimonianza visibile di quelle voci disperate:

para que viendose más atormentados, [los cautivos] clamen continuamente por su redencion, y libertad: como lo executan en repetidas cartas, que llegan a nuestras manos, y no las podemos leer sin lagrimas; y esta diligencia la repiten también con los Padres, Madres, y Parientes, que tienen en la Corte, y en todo el Reyno, cuyas instancias, ponderaciones, y lamentos, nos

¹⁹ «El día 10 de agosto de 1775 años murieron por mandado del Rey degollados por buscar su libertad Francisco Vierra Machado, Manuel Quintana, y Pedro Ratto, todos Portugueses, naturales de Mazagán, los que se confesaron y comulgaron para emprender su viaje». *Christianos cautivos muertos en Berbería de 1684 a 1779*, cc. 320-321.

²⁰ In spagnolo *baños* (o *mazmorras*): così si chiamavano le prigioni sotterranee presenti nelle principali città portuali del Maghreb ottomano, dove i *captivi* europei erano detenuti, in una condizione di schiavitù temporanea, in attesa di riscatto. Cfr., per esempio, J.A. MARTÍNEZ TORRES, *Prisioneros de los infieles. Vida y rescate de los cautivos cristianos en el Mediterráneo musulmán (siglos XVI-XVII)*, Edicions Bellaterra, Barcelona 2004, pp. 59-68.

²¹ Archivio Storico della Congregazione di Propaganda Fide (ASCPF), SC, *Barbaria*, b. 2, cc. 320r-321r.

²² Ivi, cc. 321r-v.

tienen (y especialmente à mi, por mi mayor obligacion) en un continuo, y tiernísimo desuelo de aliviar, y socorrer tanta miseria²³.

La difficile situazione emotiva in cui si trovavano i *captivi* li spingeva a chiedere anche solo delle lettere di conforto; se non era possibile mandare denaro per il riscatto, il *captivo* sperava almeno in una lettera di sostegno, di vicinanza morale da parte di parenti e amici: «a todos los parientes y amigos [diles] que me escrivan largo, que aunque no sea mas que para consuelo lo estimo»²⁴. Non era facile avere notizie dei propri parenti, al punto che a volte i *captivi* dubitavano che fossero ancora in vita, non ricevendone notizie: «De mi hermano Bartolomé no digo nada, juzgo que murió, que si no no pienso fuera tan ingrato que no me escribiera», lamenta lo spagnolo Simón de Cubillas dalla sua prigionia in Marocco a metà Seicento²⁵.

Nel 1593 Lazaro Conforto, schiavo ad Alessandria, scrive alla madre denunciando i maltrattamenti subiti ed esprimendo tutto lo sconforto che provava in quella tristissima condizione:

Quanto ho patito e continuo a patire, il dio sa il tutto, che mi trovo scavo nella più triste parte di Turchia, il dio per li miei peccati mi mandò a purgarli in questo loco, et notte e giorno non fo altro il piangere e suspirare [...] che mi ritrovo con dui cateni al pedi et amuscialatu di mano di continuo et bastonato et maltrattato che io non lo posso dire²⁶.

Il fenomeno delle conversioni fu intimamente legato al fenomeno della schiavitù in area mediterranea: in base alle testimonianze giunte sino a noi, si ha notizia di qualche migliaio di uomini e donne che, per motivi diversi e a volte sorprendenti, decisero di abbandonare la propria confessione religiosa e passare dalla parte degli odiati “infedeli”. Avvertendo il bisogno di discostarci da una tradizione per certi versi ancora eurocentrica o, se vogliamo, cristiano-centrica, da ora in avanti ci riferiremo a questi individui con il termine generico di “rinnegati” (*renegados*). Nelle fonti cristiane dell’epoca, tale termine era usato per indicare i cristiani convertiti all’Islam

²³ Petizione del Maestro Generale dell’Ordine della Mercede al re di Spagna Filippo V per chiedere licenza di effettuare una redenzione (1726). Biblioteca Nacional de España (BNE), Madrid, ms. 3572, cc. 41v-42r.

²⁴ Lettera di Simón de Cubillas, *captivo* a Tetuán, alla moglie Catalina per chiedere aiuto per il suo riscatto. Tetuán, 29 ottobre 1651. AGS, *Cruzada*, leg. 286, fasc. 41, cc. 157v-157 bis r.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Ivi, c. 132.

(o, più raramente, all'ebraismo), mentre se ad abiurare era un musulmano o un ebreo, che decideva di abbracciare la fede cristiana, le fonti parlano, significativamente, non di rinnegati ma di neofiti o convertiti (*conversos*).

La stragrande maggioranza dei casi che si conoscono e che sono stati oggetto di studio è costituita da uomini e donne europei, di fede cristiana (quasi sempre cattolici, più raramente protestanti) che si convertirono all'Islam durante la loro permanenza forzata come *captivi* nelle Reggenze barbaresche o a Istanbul. Intorno ad essi disponiamo oggi di una quantità di informazioni maggiore rispetto ai casi di conversioni al cristianesimo, perché accadeva spesso che questi individui, che avevano rinnegato la loro fede in terra di "Turchi", qualora fossero stati catturati in corsa e ricondotti in patria, erano sottoposti a un processo inquisitoriale (il che spiega l'abbondante documentazione prodotta).

Tale processo, spesso intentato nei loro confronti dal Tribunale del Sant'Uffizio spagnolo, aveva lo scopo di accertare che essi avessero mantenuto, in realtà, una intima fedeltà alla *Santa Fe Católica* e che, pertanto, la loro conversione non fosse stata altro che una pura simulazione²⁷. Tra i condannati che presero parte all'*auto da fé* celebrato a Palermo, per volere del Santo Uffizio spagnolo di Sicilia, il 9 dicembre del 1618, figura anche un rinnegato calabrese, tale Giovan Francesco Torano, nativo di Cassano, di cui si dice che era stato catturato «viniendo en corso contra christianos por haverse huydo voluntariamente a Berbería y renegado de Nuestra Santa Fe catholica»²⁸.

Un caso simile è quello di Luigi Di Carlo, rinnegato nativo di Sutera, anch'egli catturato «viniendo en corso contra X.tianos por haverse ydo voluntariamente a tierra de Ynfieles y renegado de nuestra santa fe catholica pasándose a la secta de Mahoma». Per lui il Tribunale del Santo Uffizio di Sicilia decise l'uscita pubblica in *auto da fé* con abito penitenziale, la confisca dei beni e la condanna alla galera per dieci anni, al termine dei quali sarebbe stato recluso nelle carceri della Vicaría del capoluogo isolano²⁹.

²⁷ Tuttavia, come si dirà più avanti, a parlarci di rinnegati non sono soltanto le fonti inquisitoriali, bensì una serie di lettere, memoriali, richieste di riscatto, ma anche trattati di teologia scritti da religiosi degli Ordini redentori, in particolare dai Mercedari.

²⁸ Lo stesso era poi stato condotto al cospetto degli inquisitori di Palermo per essere processato: il tribunale lo condannò a sette anni di remo sulle galere (sebbene il reo avesse tentato di rompersi un braccio per evitare la pena, dietro consiglio di un altro carcerato) al termine dei quali ordinò che lo stesso fosse recluso nelle carceri della Vicaría di Palermo. Archivo Histórico Nacional (AHN), Madrid, *Inq. Sicilia*, libro 900, c. 37v.

²⁹ AHN, *Inq. Sicilia*, libro 900, c. 40r.

Sebbene sia è innegabile che un gran numero di questi convertiti fossero cristiani che erano stati *captivi*, vi furono anche uomini e donne che decisero di recarsi volontariamente in Barberia o in Turchia con l'unico fine di abbracciare l'Islam. Rinnegati erano, allora, non soltanto quei cristiani che, caduti in schiavitù per mano dei corsari musulmani, si convertivano all'Islam nella speranza di migliorare la propria condizione servile, ma, assai più in generale, tutti coloro che abbandonavano la loro fede e la loro cultura «por una decisión personal, de una forma voluntaria y consciente»³⁰. I rinnegati appaiono quindi come l'elemento che fa da ponte, per certi aspetti, tra mondo musulmano e mondo cristiano, «como se demuestra en la lengua que se habla en muchas de las ciudades del Norte de Africa que se dedican al corso»: la «lengua franca», la quale aggregava vocaboli di tutte le lingue dei paesi mediterranei ed era usata comunemente da pirati e corsari. Insomma, più che un traditore, come era dipinto nelle fonti cristiane coeve, il rinnegato può essere considerato come «un intermediario tra due culture», una specie di «mediatore culturale». Dei trentacinque capi corsari elencati da Diego de Haedo nella celebre *Topographia* di Algeri, ben ventiquattro erano rinnegati, oltre a due ebrei e nove turchi «de nación»³¹. Il caso di Algeri, però, seppure il più evidente, non era unico; diverse altre città della Barberia e del Levante presentavano una situazione analoga: città come Tunisi, Tripoli, Sfax, Biserta e, naturalmente, Istanbul si presentavano, proprio grazie alla grande quantità di rinnegati che vi abitavano, come centri marcatamente cosmopoliti.

È opportuno ricordare che la conversione all'Islam non determinava automaticamente la liberazione: il *captivo* che decideva di rinnegare rimaneva comunque schiavo del suo padrone (o del *bey*). Le sue condizioni di vita, però, indubbiamente miglioravano: per prima cosa gli venivano tolte le catene e non veniva più tenuto rinchiuso nei bagni, mentre i più intraprendenti potevano anche ambire a cariche pubbliche nella Reggenza o ancora diventare ufficiali dell'esercito o capi corsari³².

³⁰ M.Á. BUNES IBARRA, *La imagen de los Musulmanes y del Norte de África en la España de los siglos XVI y XVII. Los caracteres de una hostilidad*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CSIC), Madrid 1989, p. 186.

³¹ D. DE HAEDO, *Topografía e Historia general de Argel* cit., p. 18r.

³² Com'è facile immaginare, quando passavano molti anni senza che si fosse riusciti a ottenerne la liberazione, uno schiavo poteva finire per perdere ogni speranza di riscatto. La perdita della speranza si trasformava facilmente in rancore, in voglia di rivalsa: così, per vendicarsi, molti dei rinnegati mettevano al servizio della corsa barbaresca la loro conoscenza delle coste europee, degli ancoraggi e delle insenature dove nascondersi e da cui poter

Nel caso degli schiavi, si è già detto che quando il riscatto tardava ad arrivare, poteva accadere che un prigioniero decidesse di rinnegare la fede cristiana e di convertirsi all'Islam, per sottrarsi alle dure condizioni di vita in schiavitù o nella speranza di fuggire. Ma le ragioni per abiurare potevano essere diverse e non sempre dettate dalla necessità: il mondo musulmano, soprattutto nelle grandi città portuarie del Maghreb ottomano e a Istanbul, offriva infatti a marinai e pescatori cristiani convertitisi all'Islam possibilità di ascesa sociale e di affermazione personale che l'Europa di Antico Regime spesso precludeva loro. Vi era una certa mobilità sociale nelle città barbaresche, contrariamente a quanto avveniva sulla sponda cristiana del Mediterraneo, dove chi nasceva in una famiglia umile difficilmente poteva sperare di migliorare la sua condizione, né tanto meno entrare a corte; nei secoli dell'età moderna, è stato scritto, «il turco apre le porte, mentre il cristiano chiude le sue»³³.

Inoltre, secondo alcuni studiosi, l'immaginario di quell'Oriente delle *Mille e Una Notte*, fatto di harem e lussuosi giardini, avrebbe esercitato sulle società europee del Sei e Settecento un fascino esotico e accattivante, rendendo ancor più invitanti le eventuali tentazioni ricevute dai prigionieri cristiani di convertirsi all'Islam, sedotti dalle promesse di una vita finalmente agiata nel nome di Allah.

Per le ragioni ricordate, la propaganda della Chiesa cattolica e degli Ordini religiosi insisteva sulla necessità di liberare questi prigionieri dalle catene per evitare il gravissimo peccato dell'apostasia: la liberazione dalla schiavitù del corpo era, insomma, nient'altro che uno strumento per assicurare la salvezza dell'anima. E così, la minaccia di una imminente conversione all'Islam costituiva spesso un potente strumento di pressione per ottenere il riscatto. I *captivi*, lungi dall'essere inermi e impassibili vittime in attesa della nave della redenzione, come nella propaganda degli Ordini redentori venivano raffigurati, potevano mettere in pratica diverse forme di ricatto o persino di truffa³⁴. I *captivi* sapevano bene che i religiosi dei

sferrare agguati mirati. Ed ecco che dei provenzali o dei portoghesi potevano diventare «il peggior flagello» della cristianità. Cfr. G. TURBET-DELOF, *L'Afrique barbaresque dans la littérature française aux XVI^e et XVII^e siècles*, Librairie Droz, Ginevra 1973, pp. 143-144.

³³ G. FIUME, *Schiavitù mediterranea. Corsari, rinnegati e santi di età moderna*, Mondadori, Milano 2009, pp. 77-78.

³⁴ D. HERSHENZON, *Las redes de confianza y crédito en el Mediterráneo occidental. Cautiverio y rescate (1580-1670)*, in: F.P. GUILLÉN, SALAH TRABELSI (a cura di), *Les esclavages en Méditerranée. Espaces et dynamiques économiques (moyen âge et temps modernes)*, Casa de Velázquez, Madrid 2012, pp. 131-140.

detti Ordini redentori erano disposti a fare di tutto pur di impedire che uno di quelli, vedendosi senza più speranza di tornare in libertà, si convertisse all'Islam.

La liberazione dalla schiavitù, dunque, come strumento per assicurare la salvezza dell'anima. Il primo capitolo del trattato sulla redenzione, composto dal carmelitano Jeronimo Gracián nel 1597, è tutto volto ad argomentare che «la redencion de cautivos es la suma de todas las obras de misericordia», perché grazie a essa si poneva rimedio a «las grandes miserias, así corporales como espirituales, que los esclavos cristianos padecen en Berbería»³⁵.

3. L'Ordine della Mercede e la “via religiosa” alla redenzione

L'Ordine di Nostra Signora della Mercede fu fondato a Barcellona nell'agosto 1218 per iniziativa del mercante provenzale Pedro Nolasco, con l'espressa finalità di redimere gli schiavi cristiani in potere dei mori «infedeli». L'Ordine, che fin dall'inizio godette del patronato reale d'Aragona (il re Giacomo I ne aveva infatti da subito appoggiato la fondazione), ricevette l'approvazione pontificia nel gennaio del 1235 a opera di Gregorio IX. La sua sede generale fu dapprima il convento e chiesa madre di Santa Eulalia nella città di Barcellona; successivamente, in conseguenza della traslazione della corte a Madrid, dal 1574 la sede generale fu spostata nella città castigliana³⁶. I Mercedari, in particolare, erano legati dal loro «quarto voto» all'obbligo di rimanere essi stessi in pegno dei mori, al posto di uno o più *captivi* che fossero stati sul punto di abiurare, nel caso in cui il denaro non fosse stato sufficiente per riscattare tutti. Così recitava, infatti, il capitolo delle Costituzioni dell'Ordine della Mercede relativo al detto quarto voto: «*et in Sarracenorum potestate in pignus (si necesse fuerit ad redemptionem Christi fidelium) detentus manebo*»³⁷.

Come già anticipato, dunque, la minaccia dell'abiura rappresentava potenzialmente uno strumento di persuasione molto efficace, di cui non pochi

³⁵ FRAY J. GRACIÁN, *Tratado de la redempción de cautivos* cit., pp. 7-15.

³⁶ Sulla fondazione dell'Ordine e le vicende legate ai primi secoli di attività di redenzione dei *captivi* ci permettiamo di rimandare a M. Bosco, *Ragion di Stato e salvezza dell'anima. Il riscatto dei cristiani captivi in Maghreb attraverso le redenzioni mercedarie (1575-1725)*, Firenze University Press, Firenze 2019, pp. 135-153.

³⁷ *Constitutiones Ordinis B.M.V. de Mercede*, Salamanca 1588, pp. 63-64 (*Prima distinctio*, cap. XXV).

captivi dovettero fare uso per convincere i religiosi che il loro riscatto era più necessario di altri³⁸. L'azione dei religiosi della Mercede non badava a spese: stando alle loro parole, nelle operazioni di riscatto essi cercavano sempre di dare precedenza a donne e bambini, salvo diversa indicazione da parte della Corona di Spagna (e, soprattutto, quando ciò non si scontrava con le intenzioni o il capriccio del *bey* di turno). I Mercedari a volte accettavano di pagare anche il doppio del prezzo "di mercato" per assicurarsi la liberazione di donne e bambini, proprio perché li consideravano i soggetti più deboli, quelli che correvano il maggior pericolo di perdere la fede: «por esta razon preferimos siempre a los niños, y mujeres, y damos doblado precio por ellos, lo qual no hizieramos, si solo pretendieramos el rescate de los cuerpos»³⁹.

Uno dei trattati più importanti a difesa dell'opera della redenzione degli schiavi è certamente il celebre *Espejo Catolico de la Caridad Divina, y Cristiana con los cautivos de su Pueblo*, composto dal frate mercedario Ignacio Vidondo e pubblicato a Pamplona nel 1658. In esso, l'autore abbraccia tutte le questioni legate alla redenzione, iniziando da una disquisizione teologico-giuridica sulla natura e sulle ragioni della schiavitù. Nel capitolo X del primo libro, Vidondo afferma:

De tres maneras puede un hombre hallarse, y constituirse en estado de siervo, y esclavo, debaxo de un dominio absoluto, y despotico de los hombres: o por derecho de las gentes, por la cautividad, ò por derecho civil, por compra, ò porque nacen siervos, y esclavos. En todos estos tres estados se le hace agravio, y ingiuria a nuestra naturaleza, porque el Señor de los señores, el Omnipotentissimo Dios criò al hombre libre, y noble, y estos tres modos, y por cada uno de ellos, es injuriada nuestra libertad, y infamada nuestra nobleza, con que naturalmente siente el hombre, estar debaxo el dominio de otro, y mas quando lo está por fuerça, y violencia cautivo, ò esclavo en poder de los capitales enemigos de su Religión⁴⁰.

Non solo. La vita in cattività, assicura ancora Vidondo, era fatta di sofferenze indicibili:

³⁸ G. TURBET-DELOF, *L'Afrique barbaresque dans la littérature française* cit., pp. 142-146.

³⁹ *Estatutos y constituciones de la Orden de Merced*, Sevilla 1615, p. 11v.

⁴⁰ I. VIDONDO, *Espejo católico de la caridad divina y christiana con los cautivos de su pueblo, en que se ve el sagrado institvto del Real y Militar orden de Nuestra Señora de la Merced*, por Gaspar Martínez, Pamplona 1658, pp. 27-28.

Hambre, sed, desnudez, azotes y palos sobre las tripas y espaldas desnudas, grillos a los pies y esposas a las manos, cadenas guesas al cuello y a la cintura, cepos, carceles y mazmorras humedas en que los tienen sin razones, injusticias, injurias, ultrajes y desprecios, y el herirlos tan sin atencion, que cada dia solo por el antojo de los dueños les quitan las orejas, las narices, y afrentosas muertes con extraordinarios tormentos en que se complazen, y se alegran de verlos padecer en el desamparo, sin que permitan jamás que ni moro christiano ni Turco les de socorro alguno: asi se harran de la sangre christiana y estan persuadidos que hazen à Mahoma agradables sacrificios, que esto y mucho mas les hazen padecer, en odio, oprobrio y injuria de nuestra santa Religion christiana⁴¹.

E così, la redenzione di quegli schiavi afflitti e inermi diventava, nella vulgata della Chiesa cattolica, la più nobile tra tutte le opere di misericordia, il banco di prova per eccellenza in cui i religiosi della Mercede erano chiamati a mettere in pratica gli ideali della carità cristiana.

Ma le missioni di redenzione richiedevano molto denaro⁴², che normalmente veniva raccolto dai frati grazie alle generose elemosine dei fedeli, o ai contributi dati direttamente dalle famiglie dei *captivi* interessati. E chi non vi partecipava, meritava di essere ripreso con dure parole di ammonimento:

¡O barbaras entrañas las tuyas! *Acaba ya con tu dureza, y dales limosnas*, con que se rescaten de tantos peligros de condenarse, que quizas en la liberalidad de tu piedad tiene Dios librada la salvación del alma y libertad de algun pobre cautivo christiano. *No falte por ti el hazer esta limosna [...] y si no Dios te pedirá clarísima cuenta, y muy estrecha. [...] Padece Christo en sus pobres hambre, sed, desnudez, cautividad y peligro conocido espiritual de perder sus almas, y condenarse, y tu te haces sordo: mira que también puede ser, que Dios haga el sordo contra ti*⁴³.

Altro celebre trattato sulla redenzione, di poco posteriore a quello di Vidondo, è la *Escuela de trabajos* composta dal mercedario Gomez de Losada⁴⁴. Il terzo libro dell'opera è dedicato a difendere la necessità e la

⁴¹ Ivi, pp. 32-33.

⁴² L'organizzazione e l'invio di una missione di redenzione in Nord Africa erano molto costose, anche perché, oltre al mero pagamento dei riscatti, bisognava affrontare tutte una serie di spese accessorie (dazi, tasse, mance e balzelli vari).

⁴³ I. VIDONDO, *Espejo católico de la caridad divina y christiana* cit., p. 34.

⁴⁴ G. GOMEZ DE LOSADA, *Escuela de trabajos. En quatro libros dividida: Primero, del Cautiverio mas cruel, y tirano; Segundo, Noticias, y gobierno de Argel; Tercero, Necesidad, y*

convenienza della redenzione dei *captivi*: in apertura, l'autore precisa subito che non v'è alcun dubbio sul fatto che redimere i *captivi* sia utile e vantaggioso e che quella della redenzione sia opera di carità cristiana, tra le più lodevoli e degne di ammirazione. Tuttavia, scriveva questo terzo libro per difendere il suo Ordine dalle accuse mossegli da più parti, prima fra tutte quella secondo cui sarebbe stato meglio non fare più redenzioni, perché queste, offrendo ai corsari esattamente ciò che essi cercavano, cioè il ritorno economico, non facevano altro che invogliare i barbareschi a continuare le razzie e gli assalti alle imbarcazioni, in una spirale predatoria che sembrava inarrestabile. Il Losada riassume in questi termini l'annosa questione:

Porque estos años han cautivado los Moros muchas personas principales, por quienes han llevado, y piden sumas grandes, algunos, no mal intencionados, sino en materia mal entendidos, han buuelto à reproducir la proposicion de Guillermo [William Garret], y que si no hubiera Redempciones, los Moros ni cautivaran tantos, y sus precios no fueran tan excesivos⁴⁵.

Losada insiste, invece, sul fatto che:

El redimir Cautivos, es muy conveniente à la Republica, como lo son otras obras de piedad insignes [...] entre las obras de piedad, y caridad, la de redimir cautivos es la más excelente, aun sin la especificacion del cuarto, y esencial voto, con que la executamos, que [...] la haze heróica, por el merito de los trabajos, y fatigas que la acompañan. Todos los padres de la Iglesia, y santos pontifices que hablan de esta santa obra, dicen es la más excelente, y que en ella se incluyen las demás⁴⁶.

Alla fine, le ragioni dei Mercedari prevalsero e le redenzioni di *captivi* in Barberia terminarono solo con il cessare stesso della guerra da corsa mediterranea, intorno agli anni trenta del secolo XIX⁴⁷.

Conveniencia de la Redempcion de Cautivos Christianos; Quarto, El mejor Cautivo rescatado. Con la vida del Santo, y inclito Martir D. Fr. Pedro Pascual de Valencia, del Orden de Nuestra Señora de le Merced, Madrid 1670.

⁴⁵ Ivi, p. 384.

⁴⁶ Ivi, p. 385.

⁴⁷ Per motivi di spazio non possiamo soffermarci ad analizzare altri testi e trattati, ugualmente incisivi nel difendere le ragioni dell'opera di redenzione dei *captivi*. Ci limitiamo qui a citare: P. MERINO, *Memorial en defensa de la Redencion de los cautivos, segun la forma en que [h]oy la exerce el Sagrado Orden de Nuestra Señora de la Merced*, 1624; si veda anche il classico F. GUIMERÁN, *Breve historia de la Orden de Nuestra Señora de la Merced de redempción de cautivos christianos*, Valencia 1591.

4. Tra carità cristiana e interessi politico-nazionali

Contraddicendo in parte la vulgata della chiesa cattolica, troppo a lungo ripresa con sguardo poco critico da una storiografia tradizionalmente endogena⁴⁸, i contributi storiografici più recenti hanno insistito sullo stretto legame esistente tra il “commercio dei *captivi*”⁴⁹ e gli interessi economici dei molti agenti implicati in quel traffico di esseri umani⁵⁰. In effetti, lungi dall’essere una semplice opera umanitaria o filantropica, quell’attività, pur indubbiamente caritativa, rappresentava un vero e proprio affare per decine, forse centinaia di privati (mercanti, intermediari, allibratori, creditori, speculatori) e, al contempo, metteva in moto una serie di attori istituzionali che agivano secondo logiche politico-nazionali.

Con riferimento all’area iberica, e in coerenza con il più generale processo di riorganizzazione messo in moto dalle disposizioni tridentine, lo Stato tese ad assumere un controllo più stretto sull’operato degli Ordini religiosi. E così, a partire dall’ultimo quarto del secolo XVI, la regolamentazione imposta dalla Corona spagnola sul «trabajo humanitario» degli Ordini religiosi, ivi compresi quelli redentori, ne moltiplicò la produzione documentaria, il che ci permette oggi di poter conoscere meglio i risvolti economici di quell’attività, e di fare emergere le ragioni politiche e «nazionali» che vi stavano dietro.

Per quanto concerne i Mercedari, a partire dal 1574 fu istituito l’obbligo di redigere, nel corso di ogni missione di redenzione, un resoconto dettagliato di tutte le spese sostenute dai frati, di riportare una per una le elemosine ricevute e registrare tutte le voci di spesa realizzate nell’ambito della redenzione stessa. Tale obbligo diede il via alla produzione di una fonte oggi preziosissima: i libri di conto delle redenzioni mercedarie. Ben più di una fonte contabile, un vero e proprio spaccato di vita da cui è possi-

⁴⁸ Fino a tempi recenti, la maggioranza della produzione storiografica concernente gli Ordini religiosi redentori ha avuto infatti una natura endogena, dovuta alla provenienza quasi esclusivamente interna di storici e studiosi che si sono dedicati alla ricostruzione delle vicende e dell’attività dei loro Ordini (Mercedari e Trinitari) nel Medioevo e nell’età moderna.

⁴⁹ La fortunata espressione si deve a W. KAISER, *Le commerce des captifs*, op. cit.

⁵⁰ D. HERSHENZON, *The political economy of Ransom in the Early Modern Mediterranean*, “Past and Present”, n. 231 (2016), pp. 61-95; A. PELIZZA, *Riammessi a respirare l’aria tranquilla. Venezia e il riscatto degli schiavi in età moderna*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere e Arti, Venezia 2013; M. BOSCO, *Circolazioni “forzose” nel Mediterraneo moderno. Norme giuridiche e pratiche di riscatto dei captivi attraverso le redenzioni mercedarie (secoli XVI-XVII)*, “Rivista dell’Istituto di Storia dell’Europa Mediterranea (Ri.Me.)”, n. 16/I (2016), pp. 165-196.

bile trarre informazioni sui *captivi* (età, provenienza geografica, condizioni della cattura, prezzi di riscatto, ecc.) e sui finanziatori di quella missione caritativa (in grande maggioranza familiari degli schiavi stessi, ma anche fedeli disinteressati, o nobili in cerca di un'occasione per fare beneficenza).

Un'analisi di tali libri contabili, condotta sul lungo periodo (1575-1723)⁵¹, rivela la fortissima componente nazionale e politica dell'azione dei frati, ben al di là della propaganda universalistica delle loro opere teologiche. La loro azione, teoricamente ispirata agli ideali di una carità cristiana indifferente ai confini nazionali, appare invece soggetta alle precise direttive dei Consigli di Stato di Sua Maestà. Questo si vede bene nelle «Istruzioni» date ai redentori, prima dell'invio delle missioni di riscatto, dai Consigli reali di Castiglia e di *Hacienda*. Una delle prime raccomandazioni che si faceva ai frati era quella di individuare i sudditi del re di Spagna e di non riscattare nessun altro che non fosse dei domini di Sua Maestà cattolica⁵². Inoltre, tutto il denaro speso dai frati doveva essere registrato e rendicontato: insomma, più che alla carità dei fedeli, i redentori mercedari erano chiamati a rispondere alla Monarchia iberica e al Regio fisco.

In conclusione, si può osservare che in un periodo storico che non conosceva ancora forme pubbliche di *welfare*, in cui cioè lo Stato non aveva ancora sviluppato politiche di assistenza ai sudditi e non si faceva carico del soccorso ai bisognosi, tale compito era svolto – come è noto – dalla Chiesa e dagli ordini religiosi. È per questa ragione che perfino un'opera così necessaria come la liberazione dei *captivi* o dei prigionieri da riscatto ci appare profondamente carica di motivi religiosi, con una retorica incentrata sulla fede e sull'aspetto caritativo: chiedendo la sua liberazione, il cristiano *captivo* non reclamava un diritto, ma supplicava un atto di pietà. Ci appare insomma rispondente a logiche confessionali e carica di una retorica quasi escatologica: la liberazione dalla schiavitù del corpo non era il fine, bensì il mezzo per prevenire il peccato mortale dell'abiura e garantire al *captivo* riscattato la salvezza dell'anima.

Occorre inoltre notare come dalla documentazione presa in esame emerga una certa discrepanza tra teoria e prassi. Concretamente, una difformità tra la propaganda ufficiale della Chiesa cattolica, che parlava di ecumenismo e carità cristiana, e l'azione dei frati redentori, totalmen-

⁵¹ M. Bosco, *Ragion di Stato e salvezza dell'anima*, cit.

⁵² Per esempio, nella redenzione del 1575 ad Algeri i Mercedari erano obbligati dalle istruzioni del *Real Consejo* di Spagna a riscattare solo quei *captivi* «*que sean naturales de estos nuestros Reynos, y serviendo para ello*». BNE, Ms. 2963, cc. 100v-101r.

te dipendente dal potere politico e chiamata a conformarsi, nel caso dei Mercedari, alle direttive e agli interessi della Monarchia spagnola. A interessi, dunque, politici e nazionali. Siamo convinti (ma al momento è solo un'ipotesi) che tale contrasto avrebbe favorito, nel lungo periodo, un progressivo scostamento delle politiche assistenziali degli Stati europei dalla sfera religiosa, portandola verso modelli sempre più chiaramente nazionali e aconfessionali.



Les conférences théologiques entre catholiques et protestants en Dauphiné et dans les vallées vaudoises au XVII^e siècle

Yves Krumenacker*

Le Dauphiné, au XVII^e siècle, est une région particulièrement marquée par la Réforme. Il forme une province synodale, une des plus importantes de France: au milieu du XVII^e siècle, période pour laquelle nous avons des chiffres à peu près fiables, le Dauphiné a 71 Églises pour 78 000 protestants. Il est divisé en colloques: Embrunais, Gapençais, Grésivaudan, Die, Baronnies, Valentinois, Viennois et Val Lusson. La province comprend en effet, par intermittences, les vallées vaudoises réunies dans ce colloque de Val Lusson. Le duché de Savoie est envahi par les troupes françaises en 1536 et est resté possession française jusqu'en 1559. Le marquisat de Saluces, dépendant du duc de Savoie, est occupé par la France de 1538 à 1588, ainsi qu'en 1600-1601; la haute vallée de Suse, en amont d'Exilles, française puis savoyarde au XVI^e siècle, à nouveau française depuis 1631, repasse à la Savoie au traité d'Utrecht, ainsi que la vallée de Pragela, ou Val Cluson¹. Ces Églises vaudoises ont leurs propres synodes. Mais elles envoient aussi des députés aux synodes du Dauphiné à la fin du XVI^e et au début du XVII^e siècle. Les relations s'interrompent ensuite, jusqu'à ce qu'en 1655, les "Pâques piémontaises" se soldent par le massacre des vaudois des vallées. Lors d'une assemblée tenue à La Tour, les 28-29 mars 1656, les Églises demandent alors à être toutes rattachées au synode du Dauphiné². Ce n'est cependant pas le cas et les vallées continuent à avoir leurs propres synodes, quelquefois dans des conditions difficiles. En 1663 et 1664, lors de la lutte entre les vaudois de Janavel et les troupes savoyardes, les synodes se tiennent en terre française³. Inversement, il est

* yves.krumenacker@orange.fr

¹ Y. KRUMENACKER, *La frontière, chance ou obstacle pour les protestants de France et de Savoie?*, in: *Tricentenaire du Traité d'Utrecht. Actes du colloque de Briançon*, Ville de Briançon, Briançon 2014, pp. 58-70.

² J. JALLA, *Synodes vaudois de la Réformation à l'exil (1536-1686)*, "Bulletin de la Société d'Histoire vaudoise", 26 (1909), p. 73.

³ Ivi, 27, 1910, p. 30.

décidé que le synode du Dauphiné se tienne au Villar de Val Luserne, à l'été 1661; mais devant l'opposition du roi de France et du duc de Savoie, il a finalement lieu à Grenoble en décembre. Une nouvelle tentative se déroule le 21 octobre 1666, des ministres du Dauphiné ayant prévu de participer au synode des Vallées, à Villar; mais ils se heurtent à nouveau à une interdiction du duc⁴.

Mais le Dauphiné, même en y ajoutant les vallées vaudoises, est une province malgré tout majoritairement catholique (les protestants ne forment que 13% de la population totale) et les efforts de réforme catholique y sont nombreux⁵. Les protestants ne comptent vraiment que dans quelques endroits où ils peuvent même quelquefois être majoritaires: les vallées vaudoises, bien entendu, le Diois, le Trièves, l'ouest des Baronnies, le sud de Valence. Cette présence protestante, forte mais minoritaire, le dynamisme catholique, le fait qu'on soit sur une "frontière de catholicité"⁶, entre France et Savoie très catholiques, entre Genève et cantons réformés caractérisent le Dauphiné. Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que le Dauphiné soit la province synodale française dans laquelle se sont déroulés le plus de conférences théologiques. On a pu en repérer quarante-trois, soit plus d'un quart de l'ensemble des conférences françaises, auxquelles il faut ajouter treize conférences pour les vallées vaudoises. Cela en fait un observatoire précieux d'un certain type de confrontation entre confessions opposées.

Nous allons, dans un premier temps, présenter ces conférences théologiques en en brossant un tableau d'ensemble. Nous pourrons ensuite réfléchir au rôle de ces conférences dans la construction de deux identités religieuses opposées et nous poser ainsi la question de leur rôle réel, au-delà de la volonté de convaincre l'autre afin de le convertir.

⁴ Sur toutes ces questions, voir Y. KRUMENACKER, *Les Églises réformées entre Savoie et France (XVI^e-XVIII^e siècles)*, in: M. ORTOLANI, C. SORREL, O. VENIER (dir.), *États de Savoie, Églises et institutions religieuses des réformes au Risorgimento*, Serre éditeur, Nice 2017, pp. 171-183.

⁵ K. LURIA, *Territories of Grace: Cultural Change in the Seventeenth-Century Diocese of Grenoble*, University of California Press, Berkeley 1991.

⁶ Pour reprendre l'expression de Pierre Chaunu à propos de la thèse de René Taveneaux: P. CHAUNU, *Jansénisme et frontière de catholicité (XVII^e et XVIII^e siècles). À propos du jansénisme lorrain*, "Revue historique", 227, 1962, pp. 115-138. Voir aussi G. DEREGNAUCOURT, Y. KRUMENACKER, P. MARTIN (dir.), *Dorsale catholique, Jansénisme, Dévotions: XVI^e-XVIII^e siècles. Mythe, réalité, actualité historiographique*, Riveneuve, Paris 2014.

1. Les conférences théologiques: présentation d'ensemble

Les conférences de théologie, colloques ou disputes de religion, selon la manière dont on les appelle, ne débutent pas au XVII^e siècle. Pour le Dauphiné, on en connaît par exemple une qui s'est tenue en 1584 à Romans entre le pasteur du lieu et un jésuite⁷. Mais c'est, de loin, la période où elles sont les plus nombreuses: à l'échelle de la France, on en connaît moins d'une vingtaine pour le XVI^e, alors qu'Émile Kappler, qui a fait une thèse sur les conférences théologiques entre catholiques et protestants entre 1598 et 1684, en a recensé 163 sûres et 72 mal attestées⁸. Ces conférences ont fait l'objet de nombreux travaux⁹, ce qui permet de

⁷ C. ODDE DE TRIORS, *Conférence sur certains points controversés entre M. Julien Bouclier de la C.J. et M. Pierre Agard, ministre, tenue publiquement au chateau de Triors. Recueillie fidelement par un des principaux qui s'y trouvoient presents*, Lyon 1584.

⁸ É. KAPPLER, *Les conférences théologiques entre catholiques et protestants en France au XVII^e siècle*, Honoré Champion, Paris 2011; la thèse avait été soutenue en 1980 à l'Université de Clermont-Ferrand.

⁹ Outre la thèse de Kappler, citée note précédente, il faut signaler: sur les disputes théologiques en France au XVI^e siècle, O. CHRISTIN, *Confesser sa foi. Conflits confessionnels et identités religieuses dans l'Europe moderne (XVI^e-XVII^e siècles)*, Champ Vallon, Seyssel 2009, pp. 19-50; ID., *La formation étatique de l'espace savant. Les colloques religieux des XVI^e-XVII^e siècles*, "Actes de la Recherche en Sciences Sociales", 133 (juin 2000), pp. 53-61; ID., *Arguing with Heretics? Colloquiums, Disputations and Councils in the Sixteenth Century*, in: B. LATOUR, P. WEIBEL (éd.), *Making Things Public. Atmosphere of Democracy*, ZMK Karlsruhe, MIT-Boston 2005, pp. 434-444; J. FOA, *Le miroir aux clercs. Les disputes théologiques entre catholiques et réformés au début des guerres de Religion*, in: V. AZOULAY, P. BOUCHERON (éd.), *Le mot qui tue. Une histoire des violences intellectuelles de l'Antiquité à nos jours*, Champ Vallon, Seyssel 2009, pp. 130-146; ID., 'Plus de Dieu l'on dispute et moins l'on en fait croire'. *Les conférences théologiques entre catholiques et réformés au début des guerres de religion*, in: P. NAGY, M.-Y. PERRIN, P. RAGON (dir.), *Les controverses religieuses entre débats savants et mobilisations populaires*, Publications des Universités de Rouen et du Havre, Mont-Saint-Aignan 2011, pp. 79-101; ID., 'Aujourd'hui, les disputes se réduisent à disputer comment il faut disputer'. *Les conférences théologiques entre catholiques et réformés au début des guerres de Religion*, in: S. SIMIZ (dir.), *La parole publique en ville des Réformes à la Révolution*, Presses Universitaires du Septentrion, Lille 2012, pp. 150-166; L. MARTYSHEVA, *La dispute aura-t-elle lieu? Les conférences théologiques en France au sortir des guerres de Religion*, in: M. BOUHAÏK-GIRONÈS, T. DEBBAGI BARANOVA, N. SZCZECH (dir.), *Usages et stratégies polémiques en Europe, XIV^e-premier XVII^e siècle*, Peter Lang, Bruxelles, Bern, Berlin, Frankfurt am Main, New York, Oxford, Wien 2016, pp. 301-312. Sur le XVII^e siècle en France: L. DESGRAVES, *Répertoire des ouvrages de controverse entre catholiques et protestants en France (1598-1685)*, Droz, Champion, Genève, Paris 1984-1985, 2 vol.; L. DAIREAUX, *Les conférences théologiques entre catholiques et réformés en Normandie au XVII^e siècle*, in: P. NAGY, M.-Y. PERRIN, P. RAGON (dir.), *Les controverses religieuses...*, cit., pp. 103-117; B. HÜBSCH, *Le Ministère des prêtres et des pasteurs. Histoire d'une controverse entre catholiques et réformés français au début du XVII^e siècle*, Lyon, RESEA-LARHRA, Chrétiens et Sociétés Documents et

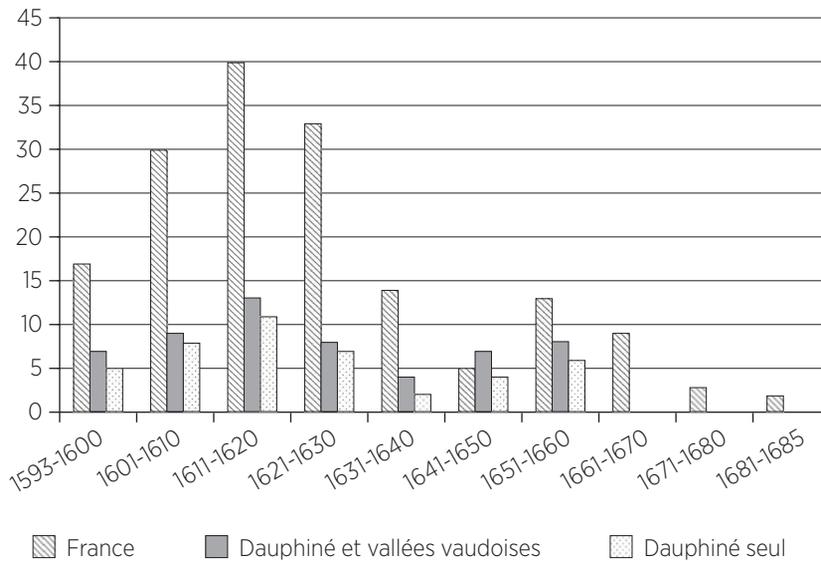
déterminer assez facilement un éventuel particularisme du Dauphiné et des vallées vaudoises. Il faut les distinguer des controverses écrites, très nombreuses et souvent confondues avec les conférences par les historiens. Ce qui nous intéresse, ce sont les confrontations orales, même si, on le verra, elles donnent aussi lieu à des comptes rendus écrits. Mais la polémique verbale, rassemblant souvent un assez large auditoire, permet d'exposer les thèses catholiques et protestantes à un public ne maîtrisant pas forcément l'écrit, elle n'est par conséquent pas réservée au monde savant.

Ces conférences théologiques sont assez diverses. Certaines opposent simplement un pasteur et un théologien catholique, avec ou sans témoins. Un deuxième type est formé de véritables conférences théologiques, organisées par le clergé catholique pour instruire des protestants ayant manifesté leur intention de se convertir; la victoire catholique est de ce fait facile, même si le futur converti affirme avoir besoin d'entendre les arguments des deux partis pour se décider; on en a un bon exemple en Dauphiné avec la conférence de décembre 1614 demandée par Mlle Beins, qui avait épousé un réformé converti au catholicisme et avait promis de se faire éclairer sur la question de l'eucharistie¹⁰; mais, alors que ce type de conférences est le plus fréquent à l'échelle de la France, il est assez rare dans la région étudiée. Il existe enfin des conférences organisées à la suite du défi lancé la plupart du temps par un ecclésiastique catholique, c'est notamment le cas lors des missions organisées dans les vallées vaudoises ou en Dauphiné ou

Mémoires, 2010; B. DOMPNIER, *L'histoire des controverses à l'époque moderne, une histoire des passions chrétiennes*, "Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français", 148 (2002), pp. 1035-1047; Y. KRUMENACKER, *Religionsgespräche in Frankreich zwischen 1598 und 1685*, in: I. DINGEL, V. LEPPIN, K. PAASCH (dir.), *Zwischen theologischem Dissens und politischer Duldung. Religionsgespräche der Frühen Neuzeit*, Göttingen 2018 (Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz. Abt. f. Abendländische Religionsgeschichte, Beiheft 121), pp. 27-41. Sur la Suisse: F. FLÜCKIGER, *Au service de l'unité nouvelle. Les disputes religieuses, outil de lutte confessionnelle au sein de l'Ancienne Confédération helvétique*, in: M. DUMONT (dir.), *Coexistences confessionnelles en Europe à l'époque moderne*, Cerf, Paris 2016, pp. 47-64; ID., *Une polémique savante au service de la distinction religieuse: la dispute de Berne en janvier 1528*, in: M. BOUHAÏK-GIRONÈS, T. DEBBAGI BARANOVA, N. SZCZECH, *Usages et stratégies polémiques en Europe*, cit., pp. 285-300; sur l'Italie: C. POVERO, *Controverses entre catholiques et réformés: Duels verbaux avec les armes pointues de la rhétorique*, in: M. DUMONT (dir.), *Coexistences confessionnelles...*, cit., pp. 65-84. Sur l'ensemble de l'Europe: O. SCHEIB, *Die innerchristlichen Religionsgespräche im Abendland. Regionale Verbreitung, institutionelle Gestalt, theologische Themen, kirchenpolitische Funktion, mit besonderer Berücksichtigung des konfessionellen Zeitalters (1517-1689)*, Harrassowitz, Wiesbaden 2009, 3 vol.

¹⁰ MARCELLIN DE PONT-DE-BEAUVOISIN, *Response du P. Marcellin predicateur capucin, au narré du Sr ministre de Grenoble sur leur conférence du 19 décembre 1614*, Guillaume Verdier, Grenoble 1615, p. 17.

Fig. 1 – Les controverses entre catholiques et protestants en Dauphiné et dans les vallées vaudoises

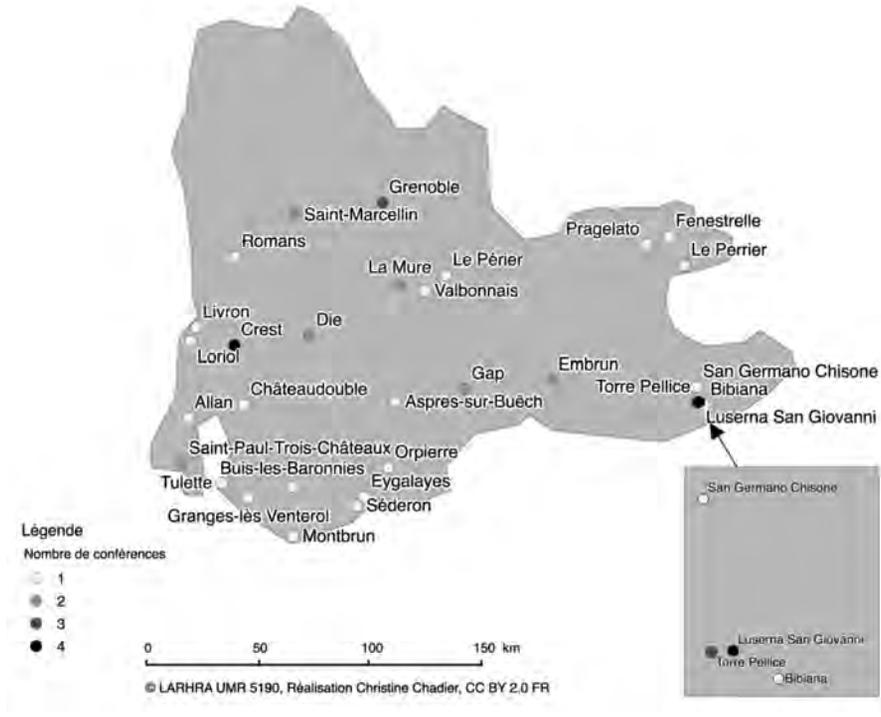


Sources: É. KAPPLER, *op. cit.*, listes pp. 100-109; C. POVERO, *op. cit.*, liste p. 67; C. POVERO, *Missioni in terra di frontiera. La controriforma nelle Valli del Pinerolese Secoli XVI-XVIII*, Istituto Storico dei Cappuccini, Roma 2006, pp. 279-281, 373-375.

à l'occasion de la tenue d'un synode réformé; mais il arrive aussi, bien que plus rarement, que ce soit le pasteur qui défie un curé ou un missionnaire. Ce dernier type est de loin le plus fréquent en Dauphiné comme dans les vallées. Notons que les rencontres au chevet d'un malade, en présence de témoins, attestées dans d'autres régions, ne semblent pas avoir eu lieu ici.

Chronologiquement, le temps des colloques théologiques est celui du début du XVII^e siècle: pour l'ensemble de la France, 70% ont eu lieu entre 1593 et 1630, plus de 90% avant 1660. C'est en Dauphiné que les colloques ont été les plus nombreux, mais avec une chronologie quelque peu différente: seuls 66% se sont déroulés avant 1630 et le dernier a lieu non en 1684 mais en 1659. Si l'on enlève les vallées vaudoises, c'est 72% des colloques qui ont lieu avant 1630, un pourcentage un peu supérieur à celui qu'on a pour l'ensemble de la France. Autrement dit, nous avons deux chronologies assez différentes. En Dauphiné proprement dit, les colloques sont assez fréquents dans le premier tiers du siècle, puis se raréfient. Par rapport à l'ensemble de

Fig. 2 - Localisation des conférences théologiques



la France, on note un léger rebond dans les années 1650 grâce aux activités missionnaires d'un prêtre, Gilles Le Féron; mais il n'y a plus rien ensuite et, globalement, les protestants sont assez tranquilles, en attendant les mesures discriminatoires de Louis XIV. Dans les vallées vaudoises, les conférences sont moins nombreuses avant 1630 (six au total) qu'après (sept entre 1637 et 1659), lorsque les persécutions deviennent plus fortes.

Les lieux dans lesquels se déroulent les conférences sont nombreux. On peut compter plus d'une trentaine de localités, dont sept dans les vallées vaudoises. Ces vallées sont surreprésentées, et les conférences peuvent avoir lieu dans de toutes petites communautés. C'est qu'elles sont liées à des défis lancés par des missionnaires, surtout jésuites et capucins, décidés à éradiquer le protestantisme des vallées. La situation est différente dans la France de l'édit de Nantes et donc en Dauphiné où les communautés réformées bénéficient d'une protection légale. Là, les conférences sont nombreuses dans certaines villes: Crest, au centre du protestantisme de la vallée de la Drôme,

Grenoble, siège du gouverneur. Ailleurs, on ne connaît qu'une ou deux conférences. Sans surprise, ce sont les régions les plus nombreuses en communautés réformées qui sont les plus touchées par le phénomène: les Baronnies, tout au sud, avec un prolongement vers Gap et Embrun; le Trièves, au sud de Grenoble; la vallée du Rhône, au sens large, depuis Romans jusqu'à Allan, au sud de Montélimar. Le nord, et surtout le nord-ouest du Dauphiné, n'ont pratiquement pas connu de conférence. Il faut dire que, du point-de-vue catholique, le nord du Dauphiné est partagé en deux diocèses, Grenoble et Vienne, alors que le sud, avec Embrun, Gap, Die, Valence, Saint-Paul-Trois-Châteaux et Vaison, est encadré de manière beaucoup plus fine.

Les lieux précis sont rarement connus. Nous avons mention d'une conférence tenue au palais archiépiscopal d'Embrun, les autres ayant lieu par moitié dans des demeures seigneuriales ou au domicile d'un particulier.

Qui sont les protagonistes de ces conférences? Du côté protestant, c'est assez simple, il s'agit exclusivement de pasteurs. Certains, comme Chamier, Eustache, de Vinay ou Léger apparaissent plus souvent que d'autres, mais il n'y a pas de véritable spécialiste du genre. C'est très différent chez les catholiques. La très grande majorité sont des religieux (42 sur 53 individus identifiés). Certains ordres sont privilégiés: les capucins (9), les jésuites surtout (27) avec de véritables spécialistes comme Calemard, Coton, Suffren ou Le Féron. Cela n'a rien de particulièrement original, même si la présence des religieux semble encore plus forte qu'ailleurs en France.

Les thèmes abordés sont évidemment variés. On peut en différencier trente-cinq. Près de la moitié (dix-sept) concernent l'eucharistie, la présence réelle, la transsubstantiation, le sacrifice de la messe. Les pratiques romaines (invocation des saints, purgatoire et prières pour les morts, indulgences, etc.) viennent ensuite, mais dans seulement sept conférences. Les autres thèmes sont marginaux: l'Église (quatre), l'Écriture (deux), le mariage, la vocation, la prédestination, la Trinité, etc. Cette concentration sur les questions eucharistiques est originale: pour l'ensemble de la France, selon les chiffres de Kappler, cela ne concerne qu'un tiers des conférences; mais il est bien difficile de comprendre cette différence.

2. La raison d'être des conférences

Les conférences théologiques ne sont pas le mode de confrontation privilégié par les Églises. Du côté catholique, Rome répugne à voir sa doctrine débattue par des controversistes qui pourraient la déformer ou, pire, être

vaincus par un adversaire meilleur débateur. Aussi de nombreux textes interdisent-ils les conférences publiques, sauf s'il peut en résulter un bien: décrets de la congrégation de la Propagande du 8 mars 1625, du Saint-Office du 19 janvier 1644, de la Propagande encore du 7 février 1645 et du 18 décembre 1662 dans le cas particulier des capucins¹¹. Quelques évêques comme François de Sales ou Richelieu pensent qu'elles peuvent être utiles, mais ils sont minoritaires. En Dauphiné, aucun évêque ne débat. Un seul s'engage indirectement, l'archevêque d'Embrun, Honorat du Laurens, à l'occasion du synode réformé du Dauphiné du 2 juillet 1603. Il y aurait envoyé son théologal, Pierre de Fenolliet, ainsi qu'un dominicain, Figurat, si l'on en croit le pasteur de Montélimar, Daniel Chamier. Les deux ecclésiastiques ayant défié les pasteurs, une conférence se tient le 7 juillet en présence de l'archevêque qui aurait assuré qu'il aurait bien soutenu la dispute s'il n'avait pas été en mauvaise santé¹². Pour les vallées vaudoises, on peut donner l'exemple de l'archevêque de Turin, Carlo Broglia, qui s'intéresse à la dispute tenue en 1602 entre le jésuite Marchesi et le pasteur Grosso, mais qui n'y est pas présent et en constate l'inutilité¹³. Certains missionnaires apprécient les conférences, mais beaucoup ont des réserves. Un capucin, le Père Marcellin de Pont-de-Beauvoisin, les trouvent inutiles et juge même qu'elles peuvent abuser ceux qui n'y connaissent rien: «Les paroles eschappent et s'envolent et parmi les cris, les bruits et divers discours d'une conférence, ceux qui ne sont pas faits à la dispute, retiennent malaisément les raisons qu'on allègue et maintes fois ceux qui parlent le plus, ou plus hault, sont estimés avoir mieux dit¹⁴».

Du côté protestant, la réticence est au moins aussi forte. Si l'on reprend la conférence d'Embrun de juillet 1603, on constate que le défi lancé par les catholiques a d'abord été ignoré par le synode et il faut l'insistance du gouverneur d'Embrun, Gaspard de Bonne, cousin du duc de Lesdiguières, gouverneur du Dauphiné, pour que la conférence ait lieu¹⁵. De manière générale, les synodes demandent aux pasteurs de ne jamais provoquer de

¹¹ É. KAPPLER, *op. cit.*, pp. 33-34.

¹² D. CHAMIER, *Les Actes de la dispute d'Ambrun entre M. Daniel Chamier ministre de la parole de Dieu en l'église réformée de Montélimard, et M. Fenouillet, soy-disant Theologal de Gap*, 1603. Cfr. É. KAPPLER, *op. cit.*, pp. 365-369.

¹³ P. GILLES, *Histoire ecclésiastique des Églises vaudoises de l'an 1160 à 1643*, 2^e édition, Chiantore & Mascarelli, Pignerol 1881, t. 2, p. 132 (1^{ère} édition 1664).

¹⁴ DU FAVRE, *Lettres du R.P. Marcellin capucin*, Lyon, 1615, p. 6, cité par É. KAPPLER, *op. cit.*, p. 83.

¹⁵ É. KAPPLER, *op. cit.*, p. 366.

dispute et ils demandent de ne pas répondre aux défis. Un pasteur ne peut disputer sans l'accord du consistoire. La *Discipline des Églises réformées de France* synthétise cette position dans l'article 4 du chapitre 6:

Les disputes de la Religion avec les Adversaires, seront réglées en telle sorte, que les nostres ne seront point agresseurs; & s'ils sont engagez en dispute verbale, ils ne le feront qu'avec la regle de l'Escriture sainte, ne donnans lieu aux escrits des Anciens Docteurs, pour le jugement & decision de la Doctrine. N'entreront en dispute réglée, que par escrits respectivement baillez & signez. Et quant à la dispute publique, n'y entreront que par l'avis de leur Consistoire, & de quelque nombre de Pasteurs, qui pour cet effet seront choisis par les Colloques ou Synodes Provinciaux¹⁶.

Pour le Dauphiné, le synode provincial de Serres, en 1600, avait déjà précisé: «L'on ne cherchera point les disputes verbales avec les prebstrés et les moynes de la papauté pour les confusions qui s'en peuvent ensuivre ayant à faire avec des adversaires qui ne peuvent l'emporter que par un amas de paroles par lesquelles ils s'efforcent de couvrir la vérité»; il les autorise cependant, mais avec l'accord des consistoires et à condition que les débats soient enregistrés par écrit¹⁷. Le synode de Nyons, l'année suivante, reprend les mêmes dispositions, en précisant qu'il doit y avoir des secrétaires afin qu'on puisse faire taire les rumeurs qui masqueraient la vérité¹⁸. Sans doute faut-il aussi montrer, en une période où le protestantisme est encore précaire, qu'on ne contrevient pas aux dispositions de l'édit de Nantes qui enjoint de ne pas faire de prêche risquant de provoquer des séditions ni d'attaquer ou d'injurier la religion catholique.

Les conférences peuvent être publiques ou, plus rarement, privées, mais elles suivent toujours un protocole très strict. Elles commencent par un "cartel de défi", c'est-à-dire une offre de débat, la plupart du temps lancé par un controversiste catholique, puis suivent des jours voire des semaines de tractations pour fixer les règles; à Saint-Marcellin, en 1606, de nombreuses séances sont consacrées à cela¹⁹. Il faut désigner un président, des modérateurs, des secrétaires; quelquefois d'autres personnes

¹⁶ I. D'HUISSEAU, *La Discipline des Eglises Reformées de France. Ou l'ordre par lequel elles sont conduites & gouvernées*, chez Isaac Desbordes, Genève 1667, p. 245. Cet article a été rédigé en 1601 au synode de Gergeau.

¹⁷ Paris, Société d'Histoire du Protestantisme Français, ms 556¹ (collection Auzière), p. 12.

¹⁸ Idem, p. 32.

¹⁹ É. KAPPLER, *op. cit.*, p. 384.

peuvent seconder les disputants; il arrive aussi que le nombre des assistants soit fixé, mais il est alors souvent dépassé, car un public curieux se presse pour participer au spectacle. C'est pourquoi ces disputes ont lieu en français, même si on a l'exemple curieux d'une conférence qui se serait tenue en latin, cinq jours durant, en 1600 à Crest²⁰. Des règles sont fixées: on se met d'accord sur les thèmes à traiter, sur le nombre de séances, sur la Bible comme source unique d'autorité ou sur l'usage de certains Pères de l'Église, sur la nécessité de vérifier les citations bibliques; la plupart du temps, différentes versions de la Bible, en hébreu, en grec, en latin et en français sont amenées; à Embrun en 1603, il est précisé qu'on ne peut alléguer aucune citation «sans avoir les écrits en main et de préférence en la langue originale²¹». On peut s'étonner de l'importance de la Bible: elle est évidemment réclamée par les protestants, mais les catholiques y tiennent aussi, afin de démontrer que les pasteurs sont incapables de justifier leurs positions grâce au Livre sacré. La méthode est souvent très scolastique, avec l'usage de syllogismes; la thèse qui fait l'objet du débat est d'ailleurs généralement présentée sous forme d'un syllogisme; et si sa construction n'est pas conforme aux règles de la logique, l'adversaire ne manque pas de le souligner: c'est ce que fait Chamier en 1603 contre Fenollet²²; autre exemple, en 1636, le jésuite Fichet se plaint que le pasteur Eustache refuse de renoncer aux longs discours rhétoriques, alors qu'il veut «qu'on imitast la façon des hautes sciences et la mode des conclusions publiques, où l'agresseur fait ses approches et livre ses assauts en forme, et les soustenant répète les argumens et donne les solutions par les distinctions, négations ou concessions²³». La conférence a lieu ensuite, après une prière qui donne souvent lieu à contestation, car les catholiques ne veulent pas prier dans la même salle que les protestants, et inversement, et elle est suivie de nombreuses publications pour revendiquer la victoire – car le résultat n'est pas toujours évident!

Vaincre, c'est trouver l'argument décisif qui fera que l'adversaire refuse de poursuivre le débat, apparaisse manifestement inférieur aux yeux des assistants ou, mieux, finisse par se convertir: c'est ce que promet le pasteur

²⁰ É. KAPPLER, *op. cit.*, p. 319.

²¹ D. CHAMIER, *Les Actes de la dispute d'Embrun entre M. Daniel Chamier ministre de la parole de Dieu en l'église réformée de Montélimard, et M. Fenouillet, soy-disant Theologal de Gap*, 1603, p. 16.

²² D. CHAMIER, *op. cit.*, p. 23.

²³ A. FICHET, *La Victoire de l'Église, gagnée sur les prétendus en la Conférence d'Aspres*, Lyon, chez François La Bottière, 1638, p. 15, cité par KAPPLER, *op. cit.*, p. 205.

Petit à Montbrun en 1613²⁴ – mais cela n’arrive jamais. Un des objectifs apparents des conférences est aussi de convaincre les assistants. En ce sens, elles peuvent apparaître comme un élément des stratégies de reconquête catholique ou, inversement, de défense de la religion réformée. Mais les conversions liées à des conférences sont elles aussi exceptionnelles: quand elles ont lieu, c’est qu’elles étaient généralement arrangées d’avance et la conférence ne fait que les mettre en scène en soulignant la vérité de la religion victorieuse. À quoi servent alors les conférences? Un examen plus attentif de ce qui s’y passe permet de proposer une réponse.

Lorsque les débats sont suivis par un large public, l’auditoire est rarement calme, alors que les règlements des disputes précisent toujours qu’il doit rester silencieux: des deux côtés, on soutient son champion, on interrompt son adversaire, on se moque de lui, on l’injurie... Les débatteurs eux-mêmes peuvent s’invectiver: en 1609, à Saint-Paul-Trois-Châteaux, Chamier, opposé au minime Bruno, crie sans cesse «*Evici, evici*» (j’ai vaincu, j’ai vaincu) et se moque de la prononciation de Bruno quand il lit des textes hébreux de la Bible²⁵. Il arrive que les autorités interrompent la conférence pour éviter une bataille rangée. Bien loin de se rallier aux thèses adverses, les auditeurs sont persuadés que la vérité est de leur côté et qu’il faut le montrer en soutenant celui qui l’a défendue et en s’opposant à ceux qui la refusent. Les champions catholiques espèrent bien conforter les fidèles en montrant l’inanité des propositions adverses, tout comme les protestants entendent prouver les erreurs de l’Église romaine. Mais ces derniers sont en position de faiblesse, bien plus souvent attaqués qu’ils ne provoquent des débats, et ils doivent la plupart du temps se contenter de montrer à leur peuple qu’ils se fondent bien sur la Parole de Dieu. La victoire, c’est quand l’autre abandonne le débat, comme le fait le pasteur Caille en 1598 face à l’abbé de Saint-Antoine en Dauphiné, Antoine Tolosani²⁶. Mais c’est un cas assez rare.

Normalement, à la fin de la conférence, les secrétaires font signer les actes, le compte rendu de la dispute, aux deux protagonistes. Mais il arrive que l’un d’eux se dérobe, comme le pasteur Caille en 1598 à l’issue d’un débat jugé désastreux avec l’abbé Tolosani²⁷. Mais cela ne s’arrête pas là.

²⁴ É. KAPPLER, *op. cit.*, p. 50.

²⁵ É. KAPPLER, *op. cit.*, p. 424.

²⁶ É. KAPPLER, *op. cit.*, p. 296.

²⁷ J. BRUN-DURAND (éd.), *Mémoires de Eustache Piemond, notaire royal-delphinal de la ville de Saint-Antoine en Dauphiné (1572-1608)*, Valence, Bureau de la Société d’archéologie et de statistique de la Drôme, 1885, p. 455.

Généralement, les deux protagonistes publient des relations de la rencontre en montrant qu'ils ont facilement vaincu leur adversaire en le réduisant au silence et en prouvant ainsi son ignorance. Ils peuvent le faire avec une mauvaise foi évidente: le jésuite Gaultier aurait ainsi ridiculisé Chamier en 1601, jusqu'à le forcer à nier l'existence de Dieu, au point que le consistoire aurait demandé à interrompre la conférence²⁸ – c'est du moins ce qu'il affirme; pourtant, le synode de Nyons demande à Chamier de publier les actes de cette conférence, ne considérant manifestement pas que son champion ait été vaincu²⁹! Le même Chamier, en 1603 à Embrun, affirme que son adversaire abandonne alors que les catholiques disent que c'est lui qui quitte la partie³⁰. Ces relations peuvent entraîner une véritable guerre de livres. Ainsi, la conférence tenue à Grenoble en décembre 1619 entre le pasteur de la ville, Denis de Bouteroue, et le capucin Marcellin de Pont-de-Beauvoisin donne-t-elle lieu à la publication par Bouteroue des actes commentés de la conférence³¹. Pour le pasteur, l'enjeu est d'importance: la rencontre avait pour but de dissuader Mlle Beins de se convertir au catholicisme, ce qui est un échec puisqu'elle abjure peu après. Il s'agissait en réalité d'un débat de pure forme, la décision de la conversion ayant sans doute déjà été prise. Mais Bouteroue doit montrer qu'il n'est pas vaincu. Aussi s'empare-t-il de l'original des actes à la fin de la conférence pour pouvoir l'annoter et l'imprimer, défendant ainsi par écrit son interprétation de la cène³². Mais la dispute est également commentée par le père Marcellin dans des lettres à Mlle Beins, publiées à peu près au même moment que les actes³³. Cela n'empêche pas le capucin de répondre, la même année, au commentaire des actes³⁴. Bouteroue répond à

²⁸ H. FOUQUERAY, *Histoire de la Compagnie de Jésus en France, des origines à la suppression (1528-1762)*, Picard et fils, Paris 1910-1925, t. II, pp. 584-587.

²⁹ Paris, Société d'Histoire du Protestantisme Français, ms 556¹ (collection Auzière), Synode provincial de Nyons, 1601, p. 32.

³⁰ É. KAPPLER, *op. cit.*, p. 368-369.

³¹ D. DE BOUTEROUË, *Le Véritable Narré de la conférence entre B., ministre du Christ et Marcellin, capucin*, s.l., 1615.

³² Cette histoire est racontée par E. ARNAUD, *Notice historique et bibliographique sur les controverses religieuses en Dauphiné pendant la période de l'édit de Nantes*, Allier et fils, Grenoble 1872, p. 30.

³³ DU FAVRE (éd.), *Lettres du R.P. Marcellin capucin, contenant les motifs, qui ont poussé Mademoiselle Beins à professer la foy catholique. Ensemble, Ce qui s'est passé entre ledit Père et le Sr Bouterouë Ministre en l'Eglise Pretenduë Réformée de Grenoble*, chez Loys Muguët, Lyon 1615.

³⁴ MARCELLIN DE PONT-DE-BEAUVOISIN, *Response du P. Marcellin predicateur capucin, au Narré du Sr Ministre de Grenoble sur leur conférence du 19 décembre 1614*, Guillaume Verdier, Grenoble 1615.

son tour dans une réfutation de la réponse³⁵. Autrement dit, aucun des disputeurs ne s'avoue vaincu. Il y a bien eu une conversion, mais elle était décidée d'avance et il est possible que Bouteroue soit tombé dans un piège, une sorte de piège destinée à montrer la supériorité du capucin sur le pasteur³⁶.

À quoi a bien pu servir cette conférence? De manière plus générale, à quoi servent les conférences? On a pu dire qu'elles ne sont que «la continuation de la guerre civile par d'autres moyens³⁷», à propos des controverses proprement dites où il y a une vraie violence symbolique, plus que pour les conférences théologiques. Elles ne convertissent personne, et aucun des controversistes ne s'avoue vaincu. Seraient-elles totalement inutiles, ce qui expliquerait leur déclin dans les années 1630 et leur disparition après 1660? Il serait curieux que catholiques et protestants aient mis plusieurs dizaines d'années pour s'en rendre compte! On peut se demander si, plutôt que de vouloir convaincre l'adversaire, le véritable but n'est pas de convaincre ses propres partisans. Dans ces affrontements verbaux, prêtres et missionnaires font preuve de leur maîtrise de la dialectique, leur parfaite connaissance de la théologie, et ils prouvent que cela s'appuie sur l'Écriture. De leur côté, les pasteurs montrent que toutes leurs affirmations s'appuient sur le texte biblique. Cela suffit pour que les fidèles des deux camps se sentent confortés dans leur choix confessionnel. Ils peuvent se maintenir avec confiance dans leur foi et continuer à adhérer aux pratiques de leur Église. Nous ne connaissons pas le niveau intellectuel des assistants aux conférences. On peut douter que même les plus instruits soient capables de trancher entre les subtilités théologiques des disputants, exprimées en termes de l'École. L'assurance, la conviction, quelquefois l'invective ou le mépris affiché pour l'autre, sont souvent des arguments convaincants. Mais, quand son champion semble en difficultés, on peut crier à la mauvaise foi. Autrement dit, la conférence théologique n'est sans doute pas le meilleur moyen de trancher des différents doctrinaux.

En revanche, elle permet de faire ressortir les points majeurs de diver-

³⁵ D. DE BOUTEROU, *Refutation du livre du sieur Marcellin, intitulé Response du P. Marcellin predicateur capucin au Narré du sieur Ministre de Grenoble, sur leur Conférence du XIX. Décembre 1614. Où est traité de la vraye manducation du corps de Jesus Christ en l'Eucharistie, les contredicts, calomnies et faussetez de nos adversaires sont réfutées*, Pierre Aubert, Genève 1615.

³⁶ B. DOMPNIER, *Activités et méthodes pastorales des Capucins au XVII^e s. L'exemple grenoblois*, "Cahiers d'Histoire", 22 (1977), pp. 235-254.

³⁷ J. SOLÉ, *Les Origines intellectuelles de la révocation de l'édit de Nantes*, Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 1997, p. 11.

gence. Ce n'est pas un hasard si l'eucharistie est le thème le plus fréquent, puis, mais loin derrière, les pratiques catholiques. Les deux confessions, catholique et protestante, affichent leur identité par l'exposé de leurs différences majeures et le fait qu'on ne parvienne pas à un accord dans les conférences permet de se définir par rapport à l'autre. Finalement, plus que de parvenir à une entente entre chrétiens, les colloques théologiques en France ont plutôt contribué à les diviser davantage, à les faire entrer dans un processus de confessionnalisation³⁸. En ce sens, ils apparaissent certes comme un prolongement pacifique des guerres de religion, mais surtout comme la manifestation de l'enracinement du protestantisme en France comme confession différente du catholicisme. La confrontation verbale sépare en fonction de critères jugés pertinents par les prêtres et les pasteurs, cristallisant l'opposition entre les populations autour de quelques grands thèmes.

Si les conférences diminuent fortement dans la deuxième moitié du XVII^e siècle, puis disparaissent, c'est peut-être que le processus de différenciation confessionnelle est désormais achevé. Plus personne ne peut plus vivre "entre deux chaires"³⁹, deux camps sont clairement délimités.

³⁸ La littérature sur la confessionnalisation est abondante. On peut signaler W. REINHARD, *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*, in: *Bekennntnis und Geschichte. Die Confessio Augustina im historischen Zusammenhang*, Ringvorlesung der Universität Augsburg im Jubiläumsjahr 1980, Vogel, Augsburg 1981, pp. 165-189; H. SCHILLING, *Konfessionskonflikt und Staatsbildung. Eine Fallstudie über das Verhältnis von religiösem und sozialem Wandel in der Frühneuzeit am Beispiel der Grafschaft Lippe*, Güttersloh, «Quellen und Forschungen zur Reformationsgeschichte», 1981; ID., *Die reformierte Konfessionalisierung in Deutschland – Das Problem der «Zweiten Reformation»*, Güttersloh, Gütersloher Verlagshaus, 1986; ID., *Die Konfessionalisierung im Reich – Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, "Historische Zeitschrift", 246 (1988), pp. 1-45; H.-C. RUBLACK (éd.), *Die lutherische Konfessionalisierung in Deutschland*, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Güttersloh 1992; H.R. SCHMIDT, *Konfessionalisierung im 16. Jahrhundert*, Oldenbourg, Munich 1992; W. REINHARD, H. SCHILLING (éd.), *Die katholische Konfessionalisierung*, Gütersloher Verlagshaus, Güttersloh 1995; H. SCHILLING, *Confession religieuse et identité politique en Europe. Vers les temps Modernes (XV^e-XVIII^e siècles)*, "Concilium", 262 (1995), pp. 13-23; A. SCHINDLING, W. ZIEGLER (éd.), *Die Territorien des Reichs im Zeitalter der Reformation und Konfessionalisierung. Land und Konfession. VII: Bilanz – Forschungsperspektiven – Register*, Aschendorff, Münster 1997; G. CHAIX, *La confessionnalisation. Note critique*, "Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme Français", 148 (2002), pp. 851-865; ID., *La confessionnalisation dans le Saint Empire XVI^e-XVIII^e siècles*, "Études Germaniques" (2002), pp. 395-576; O. CHRISTIN, *Confessionnalisation*, in: R. AZRIA, D. HERVIEU-LÉGER, *Dictionnaire des faits religieux*, Puf, Paris 2012, pp. 169-174; C. DUHAMELLE, *Confession, confessionnalisation*, "Histoire, monde et cultures religieuses", 26 (2013), pp. 59-74.

³⁹ T. WANEGFFELEN, *Ni Rome ni Genève. Des fidèles entre deux chaires en France au XVI^e siècle*, Honoré Champion, Paris 1997.

En fonction des politiques de la France et de la Savoie, et de multiples circonstances plus locales, la coexistence est plus ou moins paisible. Mais c'est une coexistence entre deux communautés nettement séparées par des frontières qu'il devient malaisé de franchir⁴⁰.

⁴⁰ K. LURIA, *Sacred Boundaries. Religious Coexistence and Conflict in Early-Modern France*, The Catholic University of America Press, Washington, D.C. 2005.



Nella crisi delle culture confessionali: gli occhiali di Gregorio Leti

Daniela Solfaroli Camillocci*

Io son Italiano ma non d'Italia; nato suddito di Prencipi, ma à casa mia; fatti viaggi in diversi luoghi, sempre a spese della mia borsa; amato le Corti, ma di fuori; procurato di conoscer Prencipi, e Senatori, senza farmi conoscere nè da Prencipi nè da Senatori, e finalmente non ho mai ricevuto nè piacere nè dispiacere da Republiche e Prencipi italiani, o siano d'Italia.

Così si presenta nel 1665 l'autore di una raccolta di *Dialoghi storici* che promettono al lettore un *compendio storico dell'Italia e dello stato presente de' prencipi e repubbliche italiane*¹. Il nome dell'autore non compare nel frontespizio, che ne presenta solo il titolo di «accademico incognito», con un gioco di parole che è anche un riferimento allusivo alla passata accademia degli Incogniti della Repubblica di Venezia. Gregorio Leti rivendica tuttavia la paternità dell'opera firmando la lettera dedicatoria al conte di Dhona, che viene lodato come esponente di spicco dell'antico casato tedesco, ben noto tra i principi d'Italia così come nella rete diplomatica internazionale. Sotto le sue ali chiede infatti di proteggere «i primi voli» dei suoi dialoghi².

* daniela.solfaroli@unige.ch

¹ ACCADEMICO INCOGNITO (G. LETI), *Dialoghi Historici o vero compendio Historico dell'Italia e dello Stato presente de' Prencipi e Republiche italiane*, Pietro Chouet, Ginevra 1665 (tre parti), p. [7v.]; l'opera è stampata anche con la falsa indicazione di «Roma, per Francesco Moneta»: cfr. F. BARCIA, *Bibliografia delle opere di Gregorio Leti*, Franco Angeli, Milano 1981, pp. 93-95 e D. ROMEI, *Regesto delle prime edizioni delle opere ginevrine di Gregorio Leti*, con la collaborazione di L. Battisti, n. 5, "Nuovo Rinascimento", banca dati telematica a cura di D. Romei: <http://www.nuovorinascimento.org/n-rinasc/homepage.htm>.

² *Op. cit.*, Dedicà al conte Frederik von Dhona (1621-1688), allora governatore di Orange. La famiglia Dhona possedeva da qualche anno la baronia di Coppet nei pressi di Ginevra. Il dedicatario di Leti è figlio del visconte Christoph von Dhona, celebre diplomatico e uomo politico riformato, conosciuto anche per i suoi contatti con Sarpi: la traduzione della sua biografia, scritta da Frédéric Spanheim, viene pubblicata a Ginevra da Jacques Chouet nel 1639.

La dedica elogiativa è subito contraddetta dal primo dialogo tra lettore e autore, da cui ho tratto la citazione iniziale. L'autore risponde alle critiche di un lettore diffidente. Il lettore ritiene impossibile che un'opera storica non aduli i potenti, e rimprovera il linguaggio cifrato e pungente dei dialoghi come forma di parzialità. L'autore rivendica allora la sua autonomia di vedute, spiegando il proprio metodo di scrittura e scusando ironicamente le bruciature che i suoi dialoghi possono procurare. Senza sale, il lettore non gusterebbe i suoi libri; se il sale brucia sulla piaga è a causa della piaga, che l'autore vede ma di cui non è certo responsabile. I dialoghi che presenta sono scritti per informare; hanno come unica fonte, oltre all'esperienza personale dell'autore, il suo lavoro di sintesi: ha distillato il meglio di numerosi autori latini, italiani, francesi, e spagnoli, o di relazioni inedite degne di fede che si è procurato a proprie spese. Lo scopo di tale lavoro di riscrittura, di cui viene rivendicata l'originalità critica, è produrre resoconti «spassionati», ispirati a un criterio di verità. Opponendo, nel suo dialogo con il lettore, le proprie «historie» alle «favole» dominanti negli scritti di altri autori contemporanei, Leti segna il suo esordio d'autore nel campo dell'informazione pubblica sull'attualità politica e religiosa.

1. La rivalutazione storiografica di Leti

Gli scritti di Leti, a lungo svalutati in una prospettiva di storia delle idee come pubblicazioni anticlericali di reazione al clima della Controriforma³, sono attualmente oggetto di una rivalutazione storiografica nelle ricerche sulla circolazione dei libri proibiti e sull'informazione pubblica nel Seicento⁴, ma anche in una prospettiva letteraria, tra l'altro proprio per

³ Cfr. in particolare G. SPINI, *Ricerca dei libertini. La teoria dell'impostura delle religioni nel Seicento italiano (1950)*, La Nuova Italia, Firenze 1983, pp. 264-317, L. FIRPO, *Una famigerata falsificazione secentesca: le "Lettere politiche" di Traiano Boccalini*, in: *Studi in onore di Emilio Crosa*, vol. II, Giuffrè, Milano 1960, pp. 839-887. Un impianto interpretativo negativo contrassegna anche gli studi ben documentati di F. BARCIA, *Un politico dell'età barocca: Gregorio Leti*, FrancoAngeli, Milano 1983; Id., *Gregorio Leti: informatore politico dei principi italiani*, Franco Angeli, Milano 1987.

⁴ M. INFELISE, *I padroni dei libri. Il controllo sulla stampa nella prima età moderna*, Laterza, Roma-Bari 2014, pp. 118-124; Id., *Prima dei giornali. Alle origini della pubblica informazione*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 67-78; 177-18; cfr. anche M. BRÉTÉCHÉ, *La plume européenne de Gregorio Leti, 1630-1701*, "Revue d'Histoire Diplomatique", XXX (2006), n. 3, pp. 227-249.

quegli aspetti un tempo maggiormente squalificati dalla critica, come la satira sessuale antiromana e la produzione di falsi letterari⁵.

Questo contributo s'interessa più specificamente al carattere disidente della riflessione politico-religiosa di Leti sugli Stati italiani tra 1661 e 1679 nei suoi quasi vent'anni di soggiorno a Ginevra. I vent'anni successivi dell'attività editoriale di Leti sono più direttamente ispirati dalle sue vicende attraverso l'Europa. L'Italia è presente, ma nella prospettiva delle reti diplomatiche e delle questioni politiche e religiose internazionali. Abbandonata infatti la repubblica di Ginevra in seguito ai risultati di un'inchiesta su alcuni suoi libri, denunciati come «ingiuriosi per la religione e pericolosi per la città», nel 1680 Leti rifiuta la carica di storico di corte in lingua italiana proposta da Luigi XIV, per non dover rientrare nel girone di Roma come gli era stato richiesto; non potendo risiedere a Parigi si trasferisce in Inghilterra alla corte di Carlo II. Riparte però due anni dopo – a causa di un procedimento di censura che colpisce il suo ambizioso *Teatro britannico*⁶ – e si stabilisce ad Amsterdam come professore di lingua italiana, dove ottiene infine la carica pubblica di storiografo da tempo desiderata, e dove muore nel 1701, a settant'anni, quando al suo attivo conta ormai 57 opere (oltre quelle anonime o d'incerta attribuzione).

Mi soffermerò in questa sede sulle analogie polemiche insite nella prospettiva comparativa transconfessionale degli usi religiosi degli italiani prodotta in alcuni scritti del periodo ginevrino, nei quali Leti è influenzato dalla cultura accademica libertina veneziana. Lo studio prende le mosse,

⁵ E. BUFACCHI, *Introduzione. Il puttanismo o della dissimulazione disonesta*, in: G. LETI, *Il puttanismo romano*, a cura di Emanuela Bufacchi, Roma-Salerno 2004, pp. 7-52; D. ROMEI, *Gregorio Leti ginevrino o la vittoria dello stile 'comune'*, "Seicento & Settecento. Rivista di letteratura italiana", I (2006), pp. 79-94; V. GALLO, *Boccalini libertino: Gregorio Leti falsario e le Lettere politiche e storiche*, in: *Contrafactum. Copia, imitazione, falso*, a cura di G. Peron e A. Andreose, Esedra, Padova 2008, pp. 187-204; EAD., *La ricezione di Boccalini alla fine del Seicento. Gregorio Leti*, in: *Traiano Boccalini tra satira e politica*. Atti del Convegno di studi, Macerata-Loreto, 17-19 ottobre 2013, a cura di L. Melosi, P. Procaccioli, Leo S. Olschki, Firenze 2015, pp. 403-412.

⁶ Sul soggiorno inglese e le controversie sulle pubblicazioni: A.H. MACHIELSEN, *Some notes on Gregorio Leti and his "Vita di Elisabetta"*, "Neophilologus", XXXVIII (1954), fasc. 3, pp. 183-189; F. BARCIA, *La "Storia" come romanzo: il Teatro britannico di Gregorio Leti*, in: *Storie inglesi: l'Inghilterra vista dall'Italia tra storia e romanzo (XVI e XVII secolo)*. Atti del Convegno (Pisa, 10-12 aprile 2003), a cura di C. Carminati e S. Villani, Edizioni della Normale, Pisa 2011, pp. 171-186; S. VILLANI, *Encomi 'inglesi' di Gregorio Leti*, in: *Forme e occasioni dell'encomio tra Cinque e Seicento/Formes et occasions de la louange entre XVI^e et XVII^e siècle*, a cura di D. Boillet, L. Grassi, Maria Pacini Fazzi editore, Pisa 2011, pp. 213-236.

in una prospettiva di storia culturale, dalla categoria interpretativa della “lettura complice” della letteratura libertina proposta recentemente da Frédéric Tinguely⁷. La mia analisi “complice” degli scritti di Gregorio Leti è volta essenzialmente a comprendere la logica interna della compresenza, nei suoi scritti, d’ironia demistificatrice politica e anticlericale, di adulazione e irriverenza, di satire ed elogi, una grande e compiaciuta mescolanza di sacro e profano insomma, mescolanza che irrita ancora il rigore intellettuale del lettore critico di oggi, così come scandalizzava allora i censori cattolici e riformati. Lo scopo è quello di produrre un contrappeso alla lettura, ancora consolidata sul piano storiografico, che si presenta come volutamente esterna rispetto alle categorie interpretative del fatto religioso proposte da Leti, sottolineandone l’ambivalenza o le incoerenze, e che lo svaluta come attore storico.

Pubblicati a Ginevra in tre volumi e diffusi anche con l’indicazione fittizia di Roma, i *Dialoghi storici* vengono presentati da Leti come una raccolta di materiale pedagogico per l’insegnamento della lingua italiana a giovani gentiluomini stranieri, in particolare tedeschi, intenzionati a percorrere in breve le vie d’Italia. Il Leti “professore” della citazione introduttiva si presenta come un «forestiero» del suo paese, un viaggiatore che ha attraversato le frontiere, e nel contempo come un lettore critico della documentazione locale. Grazie alla sua esperienza sul campo si propone come mediatore-guida per il futuro viaggiatore o il lettore curioso, che viene incoraggiato a formarsi un’opinione specifica e indipendente della storia e della realtà politica, religiosa e sociale degli Stati in cui forse si troverà a viaggiare, ma che attraverso i suoi scritti può intanto conoscere da vicino. L’esperienza del viaggio e la sua preparazione sono in tal modo sottoposte a una critica corrosiva.

Il primo dialogo della raccolta presenta una discussione tra maestro e discepolo sull’utilità dei viaggi, e comincia screditando i professori di lingua improvvisati, noiosi o millantatori. Viene poi criticato il *tour* d’Italia e d’Europa come forma appunto di turismo, ossia come *iter* concepito solo per vedere e non per conoscere, e vengono deplorati i pericoli fisici e spirituali di un abbandono indiscriminato ai piaceri offerti sulla strada al viaggiatore⁸. Nello specchio del primo dialogo viene insomma presentato il percorso d’inserimento sociale e professionale di Leti stesso a Ginevra, dove risiedeva dal 1660, per aver rifiutato la prospettiva della professio-

⁷ F. TINGUELY, *La lecture complice. Culture libertine et geste critique*, Droz, Genève 2016.

⁸ G. LETI, *Dialoghi Historici* cit., pp. 14-17.

ne militare sulle orme del padre, o di una carriera ecclesiastica secondo il volere dello zio suo tutore⁹. Trascorso qualche anno d'incertezze e di mobilità, segnato da viaggi attraverso la Penisola che erano dovuti anche alla precarietà economica, Leti aveva venduto i beni di famiglia di cui era infine entrato in possesso partendo dall'Italia al seguito di un gentiluomo lucchese diretto a Parigi. Dopo aver soggiornato qualche tempo tra Ginevra e Losanna, si era convertito e sposato, stabilendosi definitivamente a Ginevra nell'intento di mettere a frutto le proprie ambizioni letterarie, e – stando a quanto lui stesso ricorda nei suoi scritti – proponendo intanto i suoi servizi come professore privato di lingua italiana e di storia dei principati e delle famiglie nobili d'Europa¹⁰.

Gli spunti satirici e in parte autobiografici delle pagine iniziali dei *Dialoghi storici* promettono al lettore un approccio critico ma accreditato del viaggio d'Italia, che il resto dell'opera in buona parte mantiene. Il primo volume è consacrato a un'introduzione generale alla Penisola e agli usi dei suoi abitanti, mentre alcuni spunti pratici sul comportamento da adottare per un viaggiatore di altra fede propongono un'introduzione al viaggio "consapevole". Nei due volumi successivi, che trattano rispettivamente dei principati e delle repubbliche d'Italia, la guida di viaggio proposta da Leti, attraverso le conversazioni tra maestro e discepolo, non segue però un percorso territoriale in senso stretto, e si sofferma solo rapidamente sui siti e luoghi da visitare. Offre invece un'introduzione storica ai sistemi istituzionali degli Stati, discute la cultura politica locale, le rivalità tra governi, i giochi di equilibrio o di alleanze rispetto a Francia e Spagna dei principati e repubbliche italiane. Dà inoltre visibilità a opinioni e modi di dire presentati come correnti tra gli italiani stessi, ai loro umori, alle tensioni cittadine e territoriali.

L'orientamento critico di Leti sulla moda del viaggio di studio o di piacere sembra così rispondere in maniera apparentemente rassicurante

⁹ F. BARCIA, *Un politico dell'età barocca* cit., pp. 9-11; E. BUFACCHI, *Leti Gregorio, Dizionario Biografico degli Italiani*, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1960, 65, 2005, pp. 717-723.

¹⁰ Nel titolo dell'opera precedente G. LETI, *La strage dei riformati innocenti*, Giovanni di Tournes, Ginevra 1661-1662, si definisce già «accademico forastiero e professore della lingua italiana». Dieci anni dopo, nella dedica al granduca di Toscana Cosimo III di [ID.], *Li precipitii della sede apostolica ò vero La corte di Roma, perseguitata, e perseguitante. Opera historica, chronologica, e politica*, Adriano Demen, Lione 1672, pp. [† 4v.]-5r., Leti dichiara «d'insegnar le lingue straniere et insieme qualche instrutione sopra l'histoire de' prencipati, e famiglie de' prencipi dell'Europa».

alle preoccupazioni sollevate negli ambienti dell'ortodossia riformata, e che trovavano un'eco favorevole anche a Ginevra, dove l'autorevole discorso del vescovo anglicano Joseph Hall, inteso a denunciare i rischi morali e spirituali del viaggio dei giovani protestanti nei territori cattolici, pubblicato nel 1617 con il titolo *Quo Vadis*, era stato tradotto a distanza di dieci anni e poi ristampato dallo stesso tipografo di Leti proprio l'anno prima dei suoi dialoghi (1664)¹¹. Il traduttore ginevrino di Hall sottolinea nella sua presentazione il valore generale di un'opera scritta a suo tempo per ammonire la gioventù inglese. Il rischio infatti resta attuale e comune a diverse nazioni. I giovani

cercando di perfezionare la loro educazione nei viaggi che fanno in diversi luoghi dove regna l'idolatria, non diventano più saggi o migliori, ma dopo aver respirato l'aria pestilenziale di una perniciosa dottrina non ne riportano abitualmente se non cattive impressioni, che poi fanno loro disprezzare la purezza della religione e infettare le anime dei loro compatrioti. Costoro in seguito, dietro pretesto di vedere le cose più rimarchevoli dei paesi stranieri e d'imparare la lingua, gli usi e i costumi degli altri popoli insieme a diversi esercizi, ne traggono un'ulteriore libertà per insozzarsi nel pantano della superstizione papista¹².

¹¹ J. HALL, *Quo vadis? Ou censure des voyages : ainsi qu'ordinairement ils sont entrepris par les Seigneurs & Gentil-Hommes. Dediée à la noblesse. Nouvellement tirée de l'anglais de M. Joseph Hall [...] par Théodore Jaquemot*, Pierre Aubert, Genève 1627; *ibid.* 1628 e *ibid.* Pierre Chouet, 1664, trad. di Id., *Quo vadis? A iust censure of travell as it is commonly undertaken by the gentlemen of our nation*, Edward Griffin for Henry Fetherstone, London 1617.

¹² Il traduttore Théodore Jaquemot, *Epistre à Barthélemy Micheli* (nell'edizione Ginevra 1628), p. 5: «L'auteur s'est étudié à censurer la vanité et temerité des voyageurs de son pays, qui cherchans la perfection de leur éducation aux voyages qu'ils font en diverse lieu, où règne l'idolâtrie, ne deviennent ni plus sages ni meilleurs, ains après avoir humé l'air pestilentieux d'une pernicieuse doctrine ne rapportent coustumierement que des impressions mauvaises, qui leur font mespriser la pureté de la religion, et infecter les âmes de leurs compatriotes, qui par après sous pretexte de voir les choses plus remarquables des pays estrangers, et d'apprendre les langues, mœurs, et coustumes des autres peuples, et ensemble divers exercices, prennent de là plus de liberté pour se tantouiller dans le bourbier de la superstitions papistique». L'opera di Hall, organizzata come una lista di argomenti contro il viaggio in forma di tesi, è centrale nell'acceso dibattito sui rischi confessionali del *tour* anche come *peregrinatio studiosorum*, in particolare il pericolo di sviluppare una propensione al "machiavellismo": J. STAGL, *A History of Curiosity: the Theory of Travel 1550-1800*, Harwood Academic Publishers, Chur 1995, pp. 73-75 e ss., che sottolinea come le critiche di Locke sul *Grand Tour* nel suo scritto sull'educazione (1693) siano ancora in buona parte ispirate alle tesi autorevoli di Hall.

2. L'anticlericalismo nella polemica contro l'Inquisizione

Le indicazioni sugli usi religiosi e le istituzioni ecclesiastiche della Penisola contenute nei dialoghi di Leti, in un discorso che si presenta come libero da obblighi politici, e quindi più autentico rispetto alla produzione dominante, sembrano apparentemente prestarsi all'istruzione di un lettore critico sul piano culturale e confessionale. Un tema ricorrente nei dialoghi è infatti la denuncia dell'influenza clericale in genere e di quella romana in particolare nella vita politica degli italiani. La presenza del papato, definito la «prima dignità della Chiesa» viene indicata inizialmente come un elemento onorifico nella storia dei popoli d'Italia, al pari del lustro procurato anticamente dall'Impero romano¹³. Questa considerazione viene però ribaltata nel seguito del dialogo, consacrato ad un'analisi approfondita del clero e dei regolari, dei monasteri di monache e alla pratica inquisitoriale attraverso le discussioni tra maestro e allievo. Al maestro che dichiara che gli italiani si vantano di «ubbidire solo a principi cattolici e si pregiano molto del titolo di cattolico», il discepolo risponde che «il titolo non fa la religione»¹⁴. Gli argomenti polemici dell'allievo, che cita san Paolo a proposito del malcostume sessuale ecclesiastico e alle monacazioni forzate delle donne, vengono però accolti con italica prudenza dal maestro, che dichiara: «non voglio disputar con voi delle leggi d'un apostolo e dell'ordinanze d'un pontefice», e propone di lasciare le dispute ai teologi. È soprattutto la questione della sorveglianza inquisitoriale e della censura dei libri che preoccupa il discepolo nella prospettiva del viaggio. Sono così discussi i criteri che ispirano l'Inquisizione, tribunale che, assicura il maestro, serve soprattutto per mantenere il potere temporale del pontefice: senza Inquisizione i popoli dello Stato della Chiesa si solleverebbero per gli aggravi ecclesiastici. La spiegazione delle logiche inquisitoriali viene precisata nella messa in scena di una disputa in cui il professore di lingua presenta i fondamenti scritturistici degli argomenti romani – la violenza della conversione di San Paolo e il *compelle intrare* (Lc. 14, 23) – e l'allievo quelli protestanti – la grazia come dono divino e l'inefficacia spirituale della coercizione. È quest'ultimo che finisce per imporsi. Il maestro dichiara allora che gli argomenti del discepolo bastano a confondere le coscienze, e questi ri-

¹³ G. LETI, *Dialoghi Historici* cit., dialogo secondo, p. 34.

¹⁴ Ivi, dialogo quarto, p. 85.

sponde che intendono piuttosto rischiararle. L'interlocutore protestante viene però rassicurato su un punto, quello della scarsa portata della censura dei libri. È vero che ogni pubblicazione deve essere approvata da Roma, ma il controllo sulle stampe è attivo soprattutto nello Stato pontificio, perché negli altri Stati i principi lo eludono o cercano l'autonomia, esercitando una censura politica di cui gli scopi e gli effetti sociali vengono invece giustificati e lodati¹⁵. Per la sicurezza dei viaggiatori di altra fede, viene però raccomandato di non entrare in dispute, di non esibire libri proibiti, perché possono essere sequestrati, e di non prodursi in «cose scandalose», vale a dire in atti esteriori contrari alla fede romana. Quanto alla pratica religiosa individuale «nelle lor camere, chiuse le porte, niuno va a ricercar ciò che fanno»¹⁶. Per il resto i principi «vogliono che l'Italia sia libera, e che ogni uno vegga, e passi, godendo di ciò che la natura, e l'uso ha fatto per tutti». Proteggono quindi i forestieri dalle logiche inquisitoriali locali, anche perché, viene ricordato, «la politica lo vuole. Ciò che loro fanno a sudditi degli altri, si fa ai loro, la libertà delle strade l'appartiene e la communicatione e commercio degli uni con gli altri è ufficio naturale»¹⁷. L'allievo scopre infine che questa libertà religiosa è garantita anche a Roma, ma per ragioni diverse. Esprime, sostiene il maestro, la volontà di un'affermazione culturale dell'universalità romana particolarmente evidente sotto il pontificato attuale di papa Chigi. Questa immagine positiva di Roma *Caput mundi* incontra sorprendentemente l'approvazione del discepolo, perché la presentazione offerta dal maestro dell'accoglienza romana dei forestieri gli sembra implicare, per estensione, l'idea di tolleranza religiosa:

M. (...) tutti concorrono in Roma e se quella città impedisse à forastieri particolarmente a gli ultramontani la libertà del vivere honesto non contrario al senso della natura e secondo il proprio essere, mostrerebbe di non haver mammelle per tutte le nation e di non essere tale quella si si stima mentre comunemente vien chiamata Roma capo del mondo e madre dell'universo. D. Se così è fa bene di nutrir tutti come figliuoli già che la natura vuole che i parti si nutrischino dalla madre o siano buoni o cattivi senza eccection di latte benché d'affetto¹⁸.

¹⁵ Ivi, pp. 109-111.

¹⁶ Ivi, p. 114.

¹⁷ Ivi, p. 112.

¹⁸ Ivi, pp. 113-114.

Leti produce così un commento perspicace della politica conversionistica attuata sotto Alessandro VII¹⁹. Descrivendola in una prospettiva interna, presenta in maniera apparentemente positiva gli argomenti universalistici romani, ma nel contempo li neutralizza sul piano confessionale. Nella lettura di Leti, l'universalità della Chiesa di Roma viene sviluppata nella metafora materna della propaganda romana ma implica per ognuno la conseguente libertà di vivere «secondo il proprio essere». Si esclude quindi ogni forzatura sulla coscienza dei «parti» considerati da Roma «cattivi».

Ai *Dialoghi storici*, che prevedibilmente sono messi all'Indice l'anno successivo alla loro edizione, seguono i *Dialoghi politici*, pubblicati anonimi ma preceduti da una dedica di Leti ai magistrati di Berna²⁰. Questi dialoghi forniscono un approfondimento critico sulla politica dei principi e delle repubbliche italiane, attraverso la messa in scena delle conversazioni private tra un ambasciatore e un consigliere di Stato, trascritte dall'autore che vi ha assistito. La finzione narrativa viene svelata nel dialogo iniziale tra lettore e l'autore, che dichiara di essere lo stesso dei *Dialoghi storici* e confessa di avere aggiunto in questi suoi nuovi dialoghi molte cose «alle quali mai pensarono i ministri», e che questi ne hanno probabilmente detto altre che lui ha poi dimenticato. I dialoghi commentano le strategie di conservazione e affermazione su scala internazionale dei principati e repubbliche italiane. La politica d'Italia è considerata da Leti un modello confessionale a scala europea, in particolare per i rapporti specifici che legano i principi al potere ecclesiastico, e che vengono descritti come profondamente secolarizzati.

I nuovi dialoghi sono censurati subito dopo la pubblicazione; dal 1667 l'*opera omnia* di Leti è ormai posta all'Indice. A partire da questa data, Leti sviluppa l'intuizione editoriale di una produzione che può fungere da accompagnamento all'esperienza del viaggiatore curioso, del rappresentante politico e del diplomatico, pubblicando documenti e relazioni su questioni complesse o poco note al pubblico. Grazie anche all'influenza

¹⁹ Su questi temi rimando alle ricerche di I. FOSI, *Con cuore sincero e con fede non finta; conversioni a Roma in età moderna, fra controllo e accoglienza*, in: *Les modes de la conversion confessionnelle à l'époque moderne. Autobiographie, altérité et construction des identités religieuses*, ed. Maria-Cristina Pitassi, Daniela Solfaroli Camillocci, Leo S. Olschki, Firenze 2010, pp. 215-232; EAD., *Convertire lo straniero. Forestieri e Inquisizione a Roma in età moderna*, Viella, Roma 2011.

²⁰ G. LETI, *Dialoghi politici o vero la politica che usano in questi tempi, i Principi, e Repubbliche italiane, per conservare i loro Stati, e signorie. Il tutto raccolto d'alcune conferenze havute, tra un Ambasciatore d'una Repubblica, et un Ministro di Stato d'un Principe*, Pietro Chouet, Ginevra 1666 (anche con falsa indicazione: «In Roma, Per Francesco Moneta»); cfr. F. BARCIA, *Bibliografia cit.*, pp. 102-106; D. ROMEI, *Regesto cit.*, n. 6.

editoriale delle prime censure e critiche di questi suoi scritti, censure, critiche e polemiche che, come Leti sottolinea beffardamente nell'introduzione ai *Dialoghi politici*, favoriscono in genere il credito degli autori presso i librai, Leti avvia una proficua collaborazione con il tipografo ginevrino Pierre Chouet, ma anche con librai olandesi, impegnandosi in pratiche editoriali che restano in buona parte da approfondire. Si tratta comunque di un'attività assai intensa, come dimostra la bibliografia dei suoi scritti, che tra 1661 e 1679 conta 36 opere, per un totale di 59 volumi – più di trentamila pagine. Solo otto opere vengono però stampate a suo nome. La maggior parte delle pubblicazioni escono in effetti anonime o sotto pseudonimo e presentano tirature con false indicazioni tipografiche. In queste opere, Leti adatta, completa o riscrive manoscritti di varia provenienza, in prevalenza romani e veneziani che richiede o acquista da corrispondenti. Il procedimento di riscrittura critica, già descritto nei primi dialoghi viene affinato e ampiamente sfruttato. Vengono in tal modo pubblicati volumi sull'attualità religiosa e politica, pasquini anticlericali o pornografici, memoriali su papi e prelati, accompagnati da aneddoti inediti e commenti satirici; relazioni sulla vita privata di principi, cardinali, e biografie illustri, che oggi definiremmo come non autorizzate.

Riflette questa pratica di riutilizzo di materiale editoriale anche la ricomposizione dei *Dialoghi storici* di Leti all'interno di una nuova e ambiziosa opera in quattro volumi, *L'Italia regnante* che esce a suo nome tra 1674 e 1676 ed è destinata al pubblico della Repubblica delle Lettere²¹.

Il principio dell'*iter* della Penisola è mantenuto, ma Leti riscrive i dialoghi sotto forma di trattati e trasforma così la guida in un viaggio letterario. I primi due volumi, che riprendono i temi dei precedenti dialoghi, introducono il lettore alla società, alla storia, ai costumi e all'organizzazione politica degli Stati italiani. Gli ultimi due sono informativi, e presentano in ordine geografico i profili dei letterati della Penisola, accademie e biblioteche. Se nei dialoghi la critica del viaggio colpiva i maestri di lingua improvvisati, l'autore si presenta ora nello specchio dell'opposizione implicita all'«aio», l'esperto che guida i gentiluomini in viaggio e il cui profilo viene discusso nel primo libro. Mentre l'aio è secondo Leti interessato a mantenere la propria influenza sul padrone, che viene quindi tenuto lontano da una conoscenza autentica e di prima mano dei luoghi visitati, i volumi

²¹ G. LETI, *L'Italia regnante, ò vero nova descrizione dello stato presenti di tutti Principati, e Repubbliche d'Italia*, 4 voll., «Guglielmo e Pietro de la Pietra» [Pierre Chouet], Ginevra 1674-1676; cfr. F. BARCIA, *Bibliografia cit.*, pp. 283-288.

di Leti mettono in condizione il lettore di formarsi un'opinione autonoma, che potrà in seguito essere confermata o sconfessata dall'esperienza di viaggio. Leti critica ugualmente le guide del viaggio d'Italia in circolazione, che a parte qualche rara eccezione sono poco aggiornate o «servono solo di satisfazione agli occhi»²². Incoraggia quindi il lettore a portare con sé la sua opera, giustificando con ciò il carattere sintetico delle informazioni fornite; non rivendica un'autorità esclusiva e esaustiva sulla materia, ma temporanea, da sottoporre alla critica personale del lettore/viaggiatore²³.

A partire da questo approccio rinnovato dell'*iter italicum*, Leti sviluppa in maniera significativa alcuni aspetti che nei primi dialoghi venivano taciuti o che erano trattati rapidamente. Rinunciando alla retorica pedagogica della forma dialogica, Leti integra direttamente nella sua trattazione l'orizzonte di attesa dei protestanti, che nella prima versione del suo scritto era invece introdotto attraverso le domande e le reazioni dell'allievo. Presenta poi la prospettiva interna sulla situazione della Penisola, traendola dalle sue osservazioni sugli «umori degli Italiani» e esprime infine il proprio punto di vista come commento critico.

La riflessione sulle dinamiche religiose è ampliata ma anche riorientata. La reazione ironica dell'allievo riguardo al titolo di cattolico come marchio identitario degli italiani – il fatto che tale qualifica non è garanzia della loro fede, è ad esempio ripreso da Leti che rievoca i dibattiti diplomatici durante le trattative per la pace di Münster, nel 1648, alla fine della guerra dei Trent'anni, sulla questione delle terminologie confessionali da inserire nei trattati. Leti racconta di come i principi protestanti dopo aver protestato per l'appropriazione della qualifica di cattolico/universale da parte dei papisti, l'avessero infine accettata, dichiarandosi convinti che il «titolo non fa la religione»²⁴. La sorprendente apparenza di scarsa devozione degli italiani, che pur tengono a questo titolo di cattolici, sembra confermare il

²² *Op. cit.*, vol. II, *Benigno lettore*, pp. **[5v.]-6r.: «questo libretto serve d'istoria à chi vuol fare il viaggio d'Italia, e di viaggio à chi desidera informarsi dell'Historie d'un sì celebre Regno [...] Non havevamo noi effettivamente alcun viaggio generale di Italia, quello di Scoto celebratissimo, e tre, ò quattro altri di Francesi, & Inglesi servono solamente di sodisfazione agli occhi, mentre insegnano quelle cose che son più degne d'essere vedute, e che in effetto si veggono da chi intraprende tal camino, ma del resto di quel ch'è più necessario non se ne parla». La guida menzionata è quella ampiamente diffusa di Francesco Scotto, *Itinerarii Italiae rerumque Romanorum libri tres*, Anversa, officina plantiniana presso Johannes Moretus, 1600, poi tradotta a partire dagli inizi del secolo, ristampata regolarmente, aggiornata e arricchita d'illustrazioni nelle diverse edizioni fino a tutto il Settecento.

²³ G. LETI, *L'Italia regnante cit.*, vol. I, p. 108.

²⁴ *Ivi*, vol. I, p. 110.

punto di vista protestante, commenta Leti. Anche se non mancano di zelo religioso e carità, come mostra il loro impegno a finanziare grandiose opere di beneficenza, gli italiani non lo dimostrano certo nei comportamenti e nella pratica religiosa:

così almeno affermano i protestanti che viaggiano in queste provincie e che osservano con accurata diligenza le cerimonie del rito romano, e alcuni sono restati più edificati di una radunanza sagra di pochi svizzeri cattolici che di dieci provincie d'Italia²⁵.

La ragione che viene fornita è quella dell'eccessiva «domesticità» degli italiani con la religione cattolica. Leti assicura il lettore della sostanza della loro devozione, pur contraria alle apparenze. Al di là delle sue assicurazioni, resta al lettore l'incertezza di capire a che cosa corrisponda nei fatti questa «sostanza» di una devozione che viene descritta sempre e comunque attraverso l'apparenza dei comportamenti e degli apparati... Anche questa dichiarazione conferma in definitiva l'idea che il *marker* confessionale non determini di per sé la conformità religiosa degli individui, sulla quale non è possibile né lecito secondo Leti indagare.

Nel processo di riscrittura viene poi sviluppata la critica delle pratiche inquisitoriali che nei *Dialoghi storici* era presentata attraverso la disputa tra maestro e discepolo, e che offre ora lo spunto per una comparazione tra l'Inquisizione romana e i concistori delle chiese riformate. La presentazione del Sant'Uffizio come istituzione repressiva, consacrata a sostenere il governo temporale della Chiesa, riproduce il discorso tenuto dal maestro nei *Dialoghi storici*. Pur sostenendo gli argomenti antiromani, Leti giustifica ora le ragioni che ispirano ambedue i tribunali, quello cattolico e quello riformato, attraverso un uso inaspettato della chiave di lettura machiavelliana sulla forza come virtù politica, a cui si aggiunge la prospettiva teologica, propria dell'antropologia protestante, dell'inclinazione umana al peccato. Il popolo rispetta le pratiche religiose solo se vi è costretto. Indisciplina e corruzione morale sono ampiamente diffuse nelle comunità delle confessioni avversarie. I tribunali della fede e dei costumi vengono non solo assimilati ma presentati come strumenti coercitivi ugualmente indispensabili, all'ordine religioso così come alla politica ecclesiastica. Se l'Inquisizione serve per assicurare la sovranità territoriale del papato, il concistoro fonda il governo dei pastori sulla

²⁵ Ivi, vol. I, p. 111.

cosa pubblica, annullando di fatto la pretesa separazione tra sfera spirituale e sfera temporale²⁶.

Nell'*Italia regnante* viene poi approfondita l'informazione sulla condizione delle minoranze greche e degli ebrei, soffermandosi soprattutto sui casi di Roma e Venezia. Leti riprende il tema già trattato nei *Dialoghi storici*, e presenta gli argomenti della controversia antiromana dei protestanti, che denunciano la contraddizione tra la persecuzione dei cristiani, inquisiti e messi al rogo, e la tolleranza o l'indifferenza del papato verso gli infedeli. Leti critica questa prospettiva polemica, esprimendo invece il suo apprezzamento per la politica cattolica di parziale integrazione territoriale della religione giudaica. Gli ebrei «vivono con grandissima libertà in riguardo della religione, e forse, e senza forse maggiore di quella che godono in Francia gli Ugonotti», dichiara Leti, anche se la sua descrizione mostra poi le limitazioni quotidiane di questa libertà religiosa, e le violenze popolari esercitata nei confronti delle comunità. Costretti ad una specifica cultura del segreto per rendere meno difficoltose le loro relazioni sociali, solidali come comunità e detentori di competenze e saperi altamente qualificati e quindi ricercati, gli ebrei si distinguono per la loro prudenza e il timore della giustizia, e sono per conseguenza più affidabili dei cristiani²⁷. Quanto ai greci che vivono «con un certo mescolamento di religione greca e cattolica» a Roma e nel Regno di Napoli, in Calabria, sul piano teologico sono di fatto presentati come una sorta di «via media» tra cattolici e protestanti. La tolleranza esercitata nei loro riguardi per la libertà del culto ma anche rispetto alle differenze sul piano teologico, è dovuta al loro riconoscimento del papa come sovrano temporale della Chiesa²⁸. Le comunità dei greci ortodossi della repubblica di Venezia godono ugualmente delle più ampie libertà religiose. Leti sottolinea come i vantaggi economici della presenza di questa minoranza religiosa, in particolare quelli legati ad un accesso privilegiato della Serenissima ai traffici con il Levante, confermino l'efficacia della politica di tolleranza e il suo carattere esemplare²⁹. In definitiva, la descrizione accurata di pratiche, credenze e riti di ebrei e cristiani

²⁶ Ivi, vol. I, pp. 146-150.

²⁷ Ivi, vol. I, pp. 160-173. Sulle relazioni istituzionali tra comunità ebraiche e cristiani a Venezia e Roma nel Seicento, rinvio soprattutto agli studi di Cristiana Facchini e Marina Caffiero.

²⁸ Ivi, vol. I, p. 173. Ringrazio Federico Zuliani per le sue osservazioni durante il convegno sulla questione della presenza greca negli Stati italiani in età moderna, e per le informazioni che mi ha poi comunicato.

²⁹ Ivi, vol. I, pp. 177-178.

rispecchia soprattutto la posizione di Leti sui conflitti legati alla divisione confessionale. Mescolando abilmente commenti critici, allusioni e descrizioni “comparatiste” della realtà religiosa, la trattazione di Leti sottolinea l'utilità, sociale politica ed economica, di un'estensione generalizzata della tolleranza interreligiosa e confessionale che implichi un riconoscimento formale della legittimità istituzionale della religione dominante ma anche, per coerenza, la rinuncia ad ogni tentativo di proselitismo e di conversione forzata, compresa quella dei giudei.

3. Vedere l'Italia fuori dall'Italia

In qualità di fuoriuscito, ma anche di membro della Repubblica delle Lettere, nell'*Italia Regnante* Leti esibisce le proprie corrispondenze con eruditi, letterati, ecclesiastici e diplomatici della Penisola, che gli permettono di offrire, al gentiluomo straniero ma anche al lettore italiano, una trattazione che pubblicizza come ben documentata, proprio grazie al suo ricorso ad informatori italiani competenti. Nel contempo, l'opera viene presentata come esterna, sul piano editoriale e politico religioso. In questa prospettiva, la lontananza geografica è un vantaggio, perché permette di rilevare contraddizioni e dettagli che sfuggono allo sguardo quotidiano, giocoforza “conforme”, degli abitanti. Leti sottolinea ironicamente questo pregio delle sue opere presentando l'*Itinerario della corte di Roma*, tre volumi di relazioni e documenti inediti che pubblica tra 1673 e 1674, a ridosso della sua guida d'Italia, e che sarà tra le opere colpite dalla censura ginevrina³⁰. I suoi libri sono come occhiali, che produce «perché le cose che si veggono da vicino, se son troppo chiare abbagliano gli occhi, se troppo oscure confondono il cervello». Leti dichiara che pubblica per i lettori dei due fronti confessionali, gli oltremontani (di cui – ricorda – conosce bene gli umori) e i romani. Se la vista migliora con un buon paio di lenti, per

³⁰ [G. LETI], *Itinerario della corte di Roma, o' vero theatro historico, cronologico e politico della sede apostolica, dataria et cancellaria romana*, vol. I-II, Pierre Chouet, Bisanzone [Ginevra] 1673-1674; vol. III, Pier Francesco Guerini [Pierre Chouet], Valenza [Ginevra] 1675. Il primo volume ripubblica l'insieme dei testi raccolti l'anno precedente in: *Li precipitii della sede apostolica* cit., come viene spiegato nella *Seconda lettera dell'autore al lettore*, s. n. p. Sulle disavventure editoriali di queste pubblicazioni: F. BARCIA, *Bibliografia* cit., pp. 269-275. Cfr. anche D. ROMEI, *Regesto* cit., n. 24 e n. 25. L'intertestualità delle due opere è confermata anche dai rinvii all'*Itinerario della corte di Roma* reperibili nell'*Italia regnante*: cfr. per esempio G. LETI, *Italia Regnante* cit., vol. I, p. 116.

fabbricarle c'è però bisogno di specialisti. Proprio come i libri, gli occhiali «ordinariamente riescono migliori, quando si fabbricano da un'altra mano che dalla propria»³¹.

Con questo commento ambiguo, che può essere letto come una rivendicazione dell'autonomia critica della scrittura ma che è insieme un elogio beffardo della propria pratica di appropriazione e riscrittura delle fonti utilizzate, Leti ricorda che se le ragioni della polemica confessionale autorizzano la critica dell'Italia fuori d'Italia, e quindi la libertà di censurare principi secolari ed ecclesiastici, un autore può poi utilizzare queste stesse logiche per i propri fini: ossia, nel suo caso, per stimolare il discernimento autonomo e personale del «pubblico».

Naturalmente tale prospettiva presta il fianco al biasimo dei censori. Leti anticipa le loro reazioni davanti al lettore, che viene invitato a riflettere a partire dall'esempio di questioni al centro del dibattito intellettuale e teologico di quegli anni, le dispute esegetiche sulle Scritture:

Qual più bel Libro si può trovare nel Mondo della Santa Scrittura? Qual'opera più Sagra, e Santa di questa? Composta da chi haveva nel cuore, e nella mano l'infalibile spirito delle tre persone divine, e pure quanti Heretici si sono trovati nella Chiesa fin dal principio della Religione Christiana, ò almeno in quei primi secoli che l'hanno corrotta à lor modo, col dargli esplicationi à lor fantasia, essendo stato necessario per rimediari congregar tanti e tanti Concilij nel Mondo, con l'assistenza d'imperadori, e Pontefici. Hor se sono state stracciate le Opere degli stessi Apostoli, perché lamentarsi gli Auttori à quali è impossibile di scrivere senza mancare, del biasimo che ricevono per lo più le loro compositioni?³²

Si rassegnino dunque alle critiche gli autori che, a differenza dell'ispirazione infallibile dei profeti e degli evangelisti, non possono scrivere senza commettere qualche mancanza! La pervicacia critica – mascherata da distanza o santa indifferenza – è dunque strumento di resistenza consigliato da Leti agli autori, nuovi martiri di fronte alle censure, in un'inedita riappropriazione del modello del testimone per la fede.

Quando scrive queste righe – impertinenti da qualsiasi angolo confessionale le si legga – Leti è ormai un pubblicista affermato, anche se contestato. Le osservazioni non conformi sul piano dottrinale, le considerazioni teologiche irriverenti diffuse dai suoi scritti, le pubblicazioni anonime sati-

³¹ G. LETI, *Itinerario della corte di Roma*, vol. II, *Benigno lettore*, p. [†5v.].

³² G. LETI, *Italia Regnante* cit., vol. II, *Benigno lettore*, p. [**3v.].

riche o pornografiche che gli sono attribuite, attirano a Ginevra i sospetti dei rappresentanti dell'élite intellettuale e sociale di origine italiana, in particolare dei pastori discendenti dagli oriundi lucchesi. I ministri Bénédicte Calandrini, François Turretini e Fabrice Burlamacchi lo denunciano a più riprese alla Compagnia dei pastori, che però si divide al suo interno³³.

Nel 1679, Leti viene infine messo sotto inchiesta dal Consiglio cittadino. Il processo rivela che l'autore-editore poteva contare su un gruppo di sostenitori non solo tra i magistrati ma anche tra i pastori. Per quanto la sentenza politica fosse in seguito ridimensionata e quella religiosa moderata, Leti decide infine di non rientrare più nella città, ma tiene nel contempo a riaffermare la propria appartenenza religiosa. Come già ricordato, rifiuta l'apostasia in Francia partendo per l'Inghilterra. Trasferitosi in Olanda, Leti s'integra nella comunità vallona dell'ortodossia riformata. Non risparmia tuttavia le sue critiche alle posizioni rigoriste dei teologi del campo riformato nell'ulteriore produzione a carattere politico e storico religioso, come mostra bene la sua *Critique sur les Lotteries*, pubblicata ad Amsterdam nel 1697³⁴. Apertamente ispirata a un trattato scritto l'anno prima dal genero Jean Le Clerc, la *Critique* letiana sviluppa la metafora degli occhiali, che divengono il tema letterario portante di una disamina sociale e religiosa dal carattere insieme moralizzante e dissidente³⁵. Lo scritto accende gli animi degli ugonotti del *refuge*, e costa al suo autore un passaggio davanti al concistoro di Amsterdam³⁶.

La religione di Gregorio Leti è stata spesso valutata come una forma d'indifferenza, di ambiguità morale o di opportunismo. A mio parere, questa prospettiva interpretativa non tiene sufficientemente conto del per-

³³ Il processo è stato studiato da L. FASSÒ, *Avventurieri della penna del Seicento*, Le Monnier, Firenze 1923, pp. 71-116. Cfr. poi l'analisi di F. BARCIA, *Gregorio Leti informatore* cit., pp. 54-108. Ho approfondito i risvolti religiosi del processo nell'articolo *Un regard libertin sur la Réforme et les réformateurs: la fin controversée du séjour de Gregorio Leti à Genève*, in: *Espaces de la controverse en France au seuil des Lumières (1680-1715)*, ed. Léonard Burnand, Adrien Paschoud, Champion, Paris 2010, pp. 97-122.

³⁴ G. LETI, *Critique historique, politique, morale, économique, et comique, sur les Lotteries, anciennes, et modernes, spirituelles, et temporelles, des Etats, et des Eglises*, 2 voll., Théodore Boeteman, Amsterdam 1697 (cfr. F. BARCIA, *Bibliografia* cit., pp. 461-464). Leti dichiara a più riprese il debito intellettuale contratto con il genero, svelando così l'anonimato dell'autore delle *Reflexions su ce que l'on appelle Bonheur et Malheur en matiere de loteries, et sur le bon usage qu'on peut faire*, Amsterdam, George Gallet, 1696. Sto attualmente studiando le reazioni a questi scritti nell'ambito delle controversie religiose legate al *refuge*.

³⁵ G. LETI, *Critique sur les Lotteries* cit., *L'auteur au lecteur*, pp. *4r-[*3v].

³⁶ L. FASSÒ, *Avventurieri* cit.; E. HAASE, *Gregorio Leti und seine Critica delle Lotterie*, "Romanische Forschungen", LXVIII (1956), n. 3-4, pp. 346-376.

corso dissidente sottostante ai suoi scritti, che discutono gli esiti culturali e intellettuali della confessionalizzazione degli Stati europei producendo un'effettiva critica transconfessionale. Leti, tramite le sue imprese editoriali di divulgazione, contribuisce a far circolare un'analisi del fatto religioso che è anche specifica e personale, derivante in buona parte dall'osservazione delle dinamiche degli Stati italiani, in particolare nelle loro relazioni con Roma. A partire da un approccio anticlericale e anticuriale ispirato alla cultura accademica libertina della Repubblica di Venezia, negli anni trascorsi a Ginevra Leti approfondisce il confronto tra istituzioni ecclesiastiche e usi sociali della religione. Si riappropria, nella sua riflessione, delle categorie apologetiche che sono qualche modo imposte dalla logica confessionale del suo percorso di fuoriuscito e convertito. Categorie e logiche che vengono infine criticate e vanificate nell'osservazione personale di due modelli confessionali dominanti, quello cattolico e romano della sua giovinezza, e quello dell'ortodossia riformata a cui aderisce dopo la sua conversione.

Ancorata all'esame critico dell'attualità, e dunque mutevole, la religione di Gregorio Leti sfida ogni valutazione ancorata alle categorie del credo confessionale. Pur evocando i principi dottrinari riformati che considera legittimi e fondamentali e che definiscono la sua dichiarata appartenenza al cristianesimo – la lettura diretta delle Scritture, il rifiuto della tradizione nell'interpretazione dogmatica dell'impianto sacramentale e devozionale – Leti denuncia i limiti dell'uso della cultura confessionale come fattore identitario sul piano politico e sociale. Critica l'idea di un legame obbligato tra spazio confessionale e scelta religiosa interiore, in una società europea che presenta come ampiamente secolarizzata e desiderosa di autonomia critica, attraversata da curiosità e insofferenze ma anche dal bisogno di autenticità spirituale e di moderazione. Bisogni e umori a cui buona parte dei teologi e dei rappresentanti delle istituzioni ecclesiastiche avversarie, inquadrati all'interno di logiche apologetiche e di schemi dottrinali contrapposti, non sembrano secondo Leti saper rispondere.



La riscoperta illuminista della “parabola dei tre anelli”: *Nathan il Saggio* di Lessing

Roberto Celada Ballanti*

Quando nel 1779 Lessing, al culmine del celebre *Fragmentenstreit* – la disputa definita da Hans KÜNG «lo scotimento più forte della chiesa tedesca dai tempi di Lutero»¹, accesasi in seguito alla pubblicazione da parte del pensatore illuminista, tra il 1774 e il 1778, dei *Frammenti dell’Anonimo di Wolfenbüttel*² –, conclude il dramma teatrale *Nathan der Weise*, rammenta che la prima ispirazione a scriverlo fu la lettura della terza novella della prima giornata del Decameron, la novella dei tre anelli, attorno alla quale la trama dell’opera crebbe.

Non sono chiare le circostanze in cui Lessing conobbe l’opera di Boccaccio, ma è assai probabile che una copia di essa fosse presente nella Biblioteca di Wolfenbüttel, di cui egli era divenuto dal 1770 Direttore. È lui stesso a dichiararlo in una lettera al fratello Karl dell’11 agosto 1778³, a

* r.celadaballanti@virgilio.it

¹ H. KÜNG, *La religione nel processo dell’Illuminismo*, in: H. KÜNG, W. JENS, *Poesia e religione*, tr. it. di R. Garaventa, Marietti, Genova 1989, p. 80. Ho ricostruito la disputa sui Frammenti, in cui va inquadrato il Nathan lessinghiano, nel volume *La parabola dei tre anelli. Migrazioni e metamorfosi di un racconto tra Oriente e Occidente*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2017, in particolare pp. 152 ss. A esso complessivamente rimando per i temi trattati nel presente saggio e per la bibliografia critica relativa.

² L’Anonimo in questione altri non era che Hermann Samuel Reimarus, professore di orientalistica e matematica, autore di un’opera che reca, nell’ultima stesura, il titolo di *Apologia ovvero difesa degli adoratori razionali di Dio*. Cfr. H.S. REIMARUS, *I frammenti dell’Anonimo di Wolfenbüttel pubblicati da G.E. Lessing*, a cura di F. PARENTE, Bibliopolis, Napoli 1977.

³ Ecco il testo della lettera dell’11 agosto 1778 al fratello Karl dove si fa menzione di Boccaccio: «Ancora non so come finirà questa faccenda. Ma vorrei essere preparato a tutto. Tu sai bene che migliore condizione non c’è di quando si hanno soldi; e in proposito ho avuto la scorsa notte un’idea bizzarra. Molti anni fa ho concepito un’opera teatrale il cui contenuto presenta una certa analogia con le mie attuali polemiche, cosa che allora nemmeno mi sognavo [...] Aprite il *Decamerone* di Boccaccio: Giornata I, novella 3, Melchisedech giudeo. Credo di aver ideato intorno a ciò un episodio assai interessante, così che tutto si lasci leggere molto bene e io possa giocare ai teologi un tiro peggiore che con altri dieci frammenti». Le opere di Lessing sono citate nel presente saggio dalla seguente edizione: G.E. LESSING, *Sämtliche Schriften*, herausgegeben von Karl Lachmann, 3., auf’s neue dur-

poche settimane dalla denuncia del Concistoro di Braunschweig al Duca, che dal 6 luglio aveva ingiunto all’editore Julius August Remer di non pubblicare più alcun testo di Lessing e di sospendere la vendita dei volumi comprendenti i testi dell’Anonimo.

1. Lo sfondo storico del *Nathan*

Cosa conteneva di così esplosivo l’opera di Hermann Samuel Reimarus, che Lessing pubblicò fingendo di aver trovato nei fondi della Biblioteca di Wolfenbüttel dei manoscritti anonimi? Lavoro di tutta una vita, Reimarus, docente e orientalista amburghese, vi aveva atteso sino alla morte, avvenuta nel 1768, serbandone il segreto, data la carica polemica espressa nei confronti dell’Antico e del Nuovo Testamento. Muovendo dalla tesi wolffiana per cui la Bibbia poteva e doveva essere esaminata alla luce della ragione, e sullo sfondo del concetto di una religione naturale universalmente valida e atemporale, dunque di un deismo di fondo, Reimarus finiva per capovolgere l’armonia tra rivelazione e ragione nell’idea – sorretta da un’acribia filologica che aveva i suoi ascendenti classici nella tradizione che da Valla ed Erasmo giungeva all’erudizione biblica del XVII e XVIII secolo – dell’incomponibile contraddittorietà dei testi biblici.

Ora, tale manoscritto venne affidato a Lessing dalla figlia di Reimarus, Elise, dopo la morte del padre, pur in forma parziale, con l’autorizzazione, dal pensatore ottenuta in seguito, a pubblicarne qualche stralcio, ma senza rivelare l’identità dell’autore. Lessing, che ne colse la portata eversiva, ne farà il grimaldello per suscitare quel “sisma” teologico che culminerà, appunto, nella redazione di *Nathan il Saggio*. Rispetto al deismo tradizionale, di cui Reimarus è tributario, la sua opera presentava la novità di una dipendenza dalla tradizione filologica erudita. Nella sua luce, come dicevo, la possibilità e la realtà storica della rivelazione venivano impuginate e divelte nei fondamenti.

Difficile pensare a qualcosa di più fatale per la Chiesa protestante di un’opera simile, che, agli occhi di Lessing, presentava il merito di revocare in dubbio la bibliolatria che affliggeva il mondo religioso coevo propi-

chgesehene und vermehrte Auflage, besorgt durch Franz Muncker, Bd.1-23, Göschen, Stuttgart, Leipzig, Berlin und Leipzig, 1886-1924; W. de Gruyter, Berlin 1968. D’ora in poi gli scritti di Lessing verranno indicati con la sigla LM seguita dal numero del volume e da quello della pagina. Per la citazione fatta, LM XVIII, pp. 285-286.

ziando quel logoramento della lettera che gli pareva la più benefica delle «scosse elettriche» al fine di sottrarlo ad atrofia e stagnazione.

Nonostante i tentativi di difesa, il 13 luglio 1778 Lessing ricevette l'ingiunzione di restituire la dispensa dalla censura e di consegnare il manoscritto integrale dei *Frammenti*. Il 3 agosto una *resolutio* del Duca dichiarava che tutti gli scritti di Lessing dovevano essere sottoposti a censura anche fuori del Ducato, e un estremo tentativo di Lessing di far tornare l'autorità sui suoi passi sortì solo l'effetto di un secondo provvedimento ancor più severo.

Con ciò, il grande polemista si trovò di fronte all'impossibilità di proseguire nella disputa. Fu così che Lessing, impossibilitato a proseguire la discussione che aveva coinvolto molti teologi, il più acceso dei quali fu il pastore capo della Chiesa di Amburgo Johann Melchior Goeze, pensò di aggirare la censura tornando alla sua antica e vera vocazione, quella teatrale, pronunciando, come ebbe a dire, una vera «predica a teatro»⁴.

«Predicare a teatro» fu dunque l'*escamotage* che Lessing tenne in serbo per aggirare la censura civile ed ecclesiastica. L'illuminazione, come già detto, giunge in quello stesso mese di agosto. Il dramma fu portato a termine in poco tempo, e in un momento assai buio della propria vicenda personale, a qualche mese dalla perdita del figlio e della moglie, Eva König, nel gennaio del 1778, per le conseguenze del parto. Lessing ha svelato solo a pochi intimi come Karl il nodo ispirativo del *Nathan*, localizzandolo nella novella di Boccaccio, mentre a un altro corrispondente, più erudito, Johann Joachim Eschenburg, professore a Braunschweig, storico della letteratura e anglista, ha indicato un'ulteriore fonte della novella, meno nota e di minore accessibilità, presente nella Biblioteca di Wolfenbüttel, ossia i *Gesta Romanorum*, sottolineando in una lettera a lui scritta il 4 gennaio 1774, nel trattare delle fonti di Giovanni Fiorentino – autore di una raccolta di novelle intitolata *Il pecorone* – e di Boccaccio, che «Boccaccio stesso ha fatto uso di tali *Gesta*»⁵.

2. Tracce storiche della novella dei tre anelli

Lessing conobbe dunque almeno quest'altra fonte della parabola, contenuta nel capitolo 89 dei *Gesta Romanorum*, silloge di aneddoti e racconti redatta da un autore di difficile identificazione tra la fine del XIII secolo e

⁴ La definizione di teatro come “pulpito” si trova nella lettera a Elise Reimarus del 6 settembre 1778, in LM XVIII, p. 287.

⁵ LM XVIII, p. 98.

la prima metà del XIV, ma non v'è dubbio che solo la versione decameroniana, laica e non apologetica, gli permise di rinvenire nel racconto degli anelli il mezzo per giocare ai teologi quel «tiro peggiore che con altri dieci frammenti» cui allude nella lettera al fratello Karl.

Non sappiamo dunque se Lessing conobbe altre versioni della parabola dei tre anelli, ma certo egli non poteva essere consapevole della lunga e complessa storia di intrecci culturali che avevano portato in Occidente, fino alla ricezione di Boccaccio, intorno alla metà del Trecento, della novella. E neppure era consapevole del sostanziale oblio in cui da secoli la novella, certo pericolosa per le ortodossie, era caduta. La storia di questo racconto è molto complessa, e non siamo in grado, nonostante tanti sforzi di ricerca, come accade per i miti, di fissarne un archetipo, un *Ur-*, un modello originario, che si perde nel nulla, come le tracce in un deserto.

La versione che Boccaccio recepisce, a metà del Trecento, insieme con altre redazioni italiane come il *Novellino* e *L'Aventuroso ciciliano* di Bosone da Gubbio, che contengono con qualche variante la stessa novella, viene con ogni verosimiglianza dalla Spagna islamica, la terra della «convivencia» fra i tre monoteismi, e da una fonte ebraica, ma le stesse versioni andaluse sembrano avere un'origine più lontana, in Oriente, tanto che bisogna pensare alla Spagna non come la terra originaria dei *Tre anelli*, ma come la porta d'ingresso occidentale del racconto. Conosciamo, nella Baghdad dell'VIII secolo (780-82), una variante orientale della novella, la più antica versione a noi giunta, raccontata dal patriarca nestoriano Timoteo I al califfo al-Mahdī, contenuta in un testo siriano che racchiude la disputa teologica tra i due, avvenuta nel corso di due lunghe sedute, dove vengono trattati tutti i temi teologici classici della controversia islamo-cristiana del tempo, quali la divinità di Gesù, le sue due nature, la filiazione umana e divina, la crocifissione, la Trinità, la circoncisione e il battesimo, la preghiera in direzione dell'Oriente, i Vangeli e la testimonianza delle Sacre Scritture su Gesù e Maometto⁶.

La novella, in questa versione, narra di una perla perduta in una casa buia, che i presenti cercano di carpire a tastoncini nel buio, e che però solo uno afferrerà, pur nell'incertezza di avere preso la perla e non un altro fal-

⁶ Rinvio in merito al mio volume *La parabola dei tre anelli*, op. cit., pp. 130-135. Altrettanto, per i cenni fatti alla storia della novella, rimando al complessivo capitolo secondo, pp. 69-141. Cfr. inoltre la recente traduzione inglese dell'importante volume di I. SHAGRIR, *The Parable of the Three Rings and the Idea of Religious Toleration in European Culture*, Palgrave Macmillan, Cham (Switzerland) 2019.

so oggetto. La perla caduta nel buio è naturalmente la vera religione, che nessuno può essere certo di possedere fino al sorgere del sole, all'avvento della luce, ossia alla fine dei tempi. Ma nel finale il califfo chiede al patriarca: davvero fino a quel tempo non possiamo sapere nulla? E il patriarca risponde: in realtà, un segno c'è già nel tempo, ed è l'amore a Dio e ai fratelli. Da questo si riconosce già nel tempo il possessore della perla. Finale straordinariamente simile alla versione che Lessing, pur non conoscendo per certo questo testo, offre della parabola.

Si è fatto riferimento a due spazi geografici e culturali, il mondo islamico dei primi secoli, Baghdad e la Spagna andalusa. Ora, ciò che accomuna questi due spazi è che entrambi sono segnati da intensi contatti interculturali e interreligiosi, e che le tracce della parabola ci conducono ad essi non casualmente, perché un racconto del genere poteva sorgere solo in simili contesti, cioè segnati da scambi culturali e religiosi: dunque, né piatto relativismo, né repressione violenta, ma una sorta di zona intermedia, che garantiva, in qualche modo, la coesistenza delle fedi.

Dall'Oriente, dunque, con ogni verosimiglianza, per via di numerose metamorfosi e migrazioni, il racconto giunge in Spagna e tra la fine del XIII secolo e la metà del XIV viene recepito, come dicevo, da diverse fonti, francesi, tedesche, italiane, e tra queste il *Decameron*. Posso solo qui accennare al fatto che di questo racconto, se non conosciamo l'archetipo, esistono invece molteplici varianti, e al fatto che esso, migrando tra Oriente e Occidente, moltiplicandosi, proliferando, come un rizoma, ha finito per appartenere a tutti i monoteismi, tanto che ne conosciamo versioni islamiche, ebraiche, cristiane. Alla stregua dei miti, questa novella ha viaggiato, è migrata, nomade, straniera, imbevendosi ogni volta dello *Zeitgeist*, e variando ogni volta. Un esempio di scambio interculturale e interreligioso di grande significato.

Nella versione classica che Boccaccio ha offerto della novella dei tre anelli⁷, il Saladino convoca a corte l'usuraio Melchisedech e, per costringerlo a un prestito senza usargli violenza, gli rivolge la domanda su quale sia per lui la vera religione tra Ebraismo, Islam, Cristianesimo. L'ebreo intuisce il tranello – dal momento che qualunque risposta avesse offerto sarebbe stata passibile di rimprovero – e, per eluderlo, racconta una «novelletta»: c'era, un tempo, un uomo ricco che possedeva un anello «bellis-

⁷ Si fa riferimento per l'opera di Giovanni Boccaccio all'edizione del *Decameron* a cura di A. QUONDAM, M. FIORILLA, G. ALFANO, Rizzoli, Milano 2014. Per la novella dei tre anelli, cfr. pp. 228-232.

simo e prezioso», trasmesso di generazione in generazione al figlio prediletto. Dopo molti passaggi generazionali, l’anello giunge nelle mani di un padre di tre figli, «belli e virtuosi e molto al padre loro obbedienti», tutti parimenti amati, e il buon padre non sa a chi affidarlo. Così, per non far torto a nessuno, fa segretamente coniare da un orafo due copie dell’anello, le quali risultano così simili all’originale che solo a mala pena egli poteva identificarlo. Chiamati uno a uno i figli, dona a ciascuno un anello, e muore. Al momento di rivendicare l’eredità, nessuno è in grado di dimostrare l’autenticità del proprio anello, e così, dice Boccaccio, «si rimase la quistione, qual fosse il vero erede del padre, in pendente: e ancor pende».

Ecco il punto ripreso e rielaborato da Lessing: «ancora ne pende la quistione». C’è una *epoche* finale, ossia nessuna prova storica è idonea a dirci quale sia, e dove sia, la vera religione. È la faglia che, precludendo ogni strada ai fondamenti e spostando la pretesa di un’origine esclusiva nella zona notturna dell’impossedibile, ricorda alle religioni la vanità di ogni assolutezza. Ignoti, in tale dispersione, sono il nome e il luogo dell’origine. Dalla più antica versione conosciuta, che prima ricordavo, la parabola della perla caduta nella notte, contenuta nel dialogo tra Timoteo I e al-Mahdī, alla terza novella della prima giornata del *Decameron*, fino a *Nathan il Saggio* di Lessing, è un varco che si apre nel cuore dei monoteismi, una scheggia nel fianco che allarga la ferita, una quota di oblio che, aprendo crepe, interstizi, asseconda il riconoscimento dell’altro.

Confondere gli anelli equivale, dal punto di vista dell’uomo, a perdere la traccia verso l’origine. L’indistinguibilità dell’autentico dalle copie erige un “muro teologico” che sostituisce l’aporia alla certezza e al dogma. Boccaccio schiude in realtà un *baratro interrogativo* nei monoteismi, tutti sospesi a un *vacuum* in cui nessuno può dichiararsi interamente nella verità e nessuno interamente nell’errore o nell’impostura (poiché resta, per quanto confuso tra copie, un anello vero: ecco lo scarto rispetto al *De tribus impostoribus*⁸), apre una breccia nelle universalità chiuse grazie alla difettività di un non-sapere in cui si azzerano pretese di assolutezza, teologie dogmatiche e crociate. In questo senso, «ancora ne pende la quistione» non è un programma scettico, ma il manifesto di un non-sapere che, mentre annulla strategie teologiche o armate, sporge su un’istanza nuova

⁸ Sul *De tribus impostoribus* e le sue origini, rimando solo a L. MASSIGNON, *La legende “De tribus impostoribus” et ses origines islamiques*, “Revue de l’Histoire des Religions”, 82 (1920), pp. 74-78 (ripreso in ID., *Opera Minora, textes recueillis, classés et présentés par Y. Moubarac*, tome I, Dar al-Maaref, Beyrouth 1963, pp. 82-85).

che fa capolino nella novella, senza ancora potersi teorizzare. Così, un racconto spazza via con caustica leggiadria secoli di crociate e infinite dispute «adversus Judaeos». Bisognerà attendere Voltaire e i suoi *entretiens* tra gesuiti e mandarini per vedere congedati con una risata primati religiosi europei e occidentali. Ha scritto opportunamente Kurt Flasch:

Se si presentano come indistinguibili le tre religioni, per dimostrare la verità delle quali i rispettivi filosofi e teologi continuavano a impegnarsi instancabilmente, si spalanca un abisso di grande importanza per la storia universale. Le forme dominanti del sapere, che esercitavano sulla vita quotidiana un potere reale, anche fisico, si dimostrano ora vuote, addirittura false. Dopo il loro crollo, c'è bisogno di un'altra istanza in grado di dare un nuovo orientamento alla vita: la poesia *mostra di aver già raccolto questa eredità, assumendo in sé come proprio elemento lo scetticismo, ma ponendogli dei limiti etico-politici ad hoc*⁹.

L'abisso e il crollo a cui Flasch allude coinvolgono, inevitabilmente, i paradigmi con cui dalla Tarda antichità al Medioevo era stato pensato il dialogo tra le religioni: non solo quello dell'«extra ecclesiam nulla salus», formulato a partire dal III secolo, ma anche i modelli fondati sulle *veritates praeambulae*, sul riconoscimento della strutturale imperfezione conoscitiva della ragione filosofica, cui si annetteva una funzione puramente propedeutica rispetto alla teologia rivelata, e sull'idea dell'inferiorità delle altre fedi, bisognose di inclusione nella *fides christiana*. La parabola di Boccaccio segna la crisi di questi modelli e fa cenno a una nuova logica dell'alterità. Tale è il filo conduttore che il racconto traccia, consegnandolo alla modernità.

3. La parabola dei tre anelli in *Nathan il Saggio*

Il “poema drammatico” in cinque atti *Nathan der Weise*, apologo e insieme dramma di idee, si svolge, nell'arco di un'unica giornata, nello sfondo storico della terza crociata (1189-1192), nel quadro dell'armistizio, nel 1192, tra il Saladino e i suoi avversari cristiani. Precisamente in questo momento Lessing ambienta la sua storia, racconto immaginario dell'itinerario esperienziale che conduce i tre protagonisti, rappresentanti delle tre religioni

⁹ K. FLASCH, *Poesia dopo la peste. Saggio su Boccaccio*, tr. it. di R. Taliani, Laterza, Roma-Bari 1995, p. 113.

del Libro, Nathan l’ebreo, il Templare cristiano e il Saladino, a incontrarsi e a far cadere i muri identitari che li dividevano, fino a far trionfare l’amicizia. Proprio nel cuore del simbolo storico per eccellenza della violenza religiosa, le Crociate, Lessing innesta il sogno illuminista della tolleranza e dell’amicizia tra gli uomini. La “religione del futuro” di Lessing e la sua disarmata utopia vivono in un’ambientazione storica che pare esserne la negazione più radicale.

Ora, collocata, quasi *more geometrico*, al centro del dramma, nell’atto III scena 7, la versione lessinghiana della parabola può essere suddivisa in tre parti. Nella prima parte, il racconto di Nathan al Saladino, che lo aveva convocato a corte per chiedergli danaro, analogamente alla cornice boccacciana, sembra iniziare tornando, per alcuni aspetti, alle versioni medievali della parabola, conosciute da Lessing almeno nella forma dei *Gesta Romanorum*, come si è detto. Vale la pena di ascoltare il testo di Lessing, che ripete fondamentalmente, qui, il racconto del Decameron:

Molti anni or sono un uomo, in Oriente,
possedeva un anello inestimabile,
un caro dono. La sua pietra, un opàle
dai cento bei riflessi colorati,
ha un potere segreto: rende grato
a Dio e agli uomini chiunque
la porti con fiducia. Può stupire
se non se lo toglieva mai dal dito,
e se dispose in modo che restasse
per sempre in casa sua? Egli lasciò l’anello
al suo figlio più amato; e lasciò scritto
che a sua volta quel figlio lo lasciasse
al suo figlio più amato; e che ogni volta
il più amato dei figli diventasse,
senza tenere conto della nascita
ma soltanto per forza dell’anello,
il capo e il signore del casato. –

[...]

E l’anello così, di figlio in figlio,
giunse alla fine a un padre di tre figli.
Tutti e tre gli ubbidivano ugualmente
ed egli, non poteva farne a meno,
li amava tutti nello stesso modo.
Solo di tanto in tanto l’uno o l’altro
gli sembrava il più degno dell’anello –
quando era con lui solo, e nessun altro

divideva l'affetto del suo cuore.
 Così, con affettuosa debolezza,
 egli promise l'anello a tutti e tre.
 Andò avanti così finché poté. –
 Ma, vicino alla morte, quel buon padre
 si trova in imbarazzo. Offendere così
 due figli, fiduciosi nella sua parola,
 lo rattrista. – Che cosa deve fare? –
 Egli chiama in segreto un gioielliere,
 e gli ordina due anelli in tutto uguali
 al suo; e con lui si raccomanda
 che non risparmi né soldi né fatica
 perché siano perfettamente uguali.
 L'artista ci riesce. Quando glieli porta,
 nemmeno il padre è in grado di distinguere
 l'anello vero. Felice, chiama i figli
 uno per uno, impartisce a tutti e tre
 la sua benedizione, a tutti e tre
 dona l'anello – e muore – .

[...]

Quel che segue si capisce da sé. –
 Morto il padre, ogni figlio si fa avanti
 con il suo anello, ogni figlio vuol essere
 il signore del casato. Si litiga, si indaga,
 si accusa. Invano. Impossibile provare
 quale sia l'anello vero. –

[...] quasi come per noi
 provare quale sia – la vera fede¹⁰.

Intanto, a un effetto di dislocazione o distanziamento punta Lessing ambientando la favola in un Oriente non segnato dalle Crociate, ma favolisticamente remoto, in un Oriente filosofico più che geografico, che ha rappresentato l'utopia dell'Occidente: quel “buon luogo” (*eu-topia*), più che “non-luogo” (*ou-topia*), dove la pace religiosa avrebbe potuto attuarsi.

Qui viveva un uomo che possedeva un anello inestimabile, fornito di una gemma descritta in modo assai preciso: «un opale dai cento bei riflessi colorati». Ma non è solo la luce a nobilitare la pietra: essa presenta il segreto potere di rendere graditi a Dio e agli uomini «chiunque la porti con fiducia»: tratto, questo, a carattere miracolistico o taumaturgico che, nella

¹⁰ LM III, pp. 90-92; G.E. LESSING, *Nathan il Saggio*, tr. it. di A. Casalegno, Garzanti, Milano 2015, pp. 155-157.

versione di Boccaccio, era del tutto assente, e che invece qualificava le versioni apologetiche dei *Gesta Romanorum*, quelle di Étienne de Bourbon e del poema provenzale *Dis dou vrai aniel*, tre versioni medievali della novella, tutte a sfondo apologetico-esclusivistico.

Ma Lessing modifica in modo sostanziale l’attribuzione della virtù taumaturgica: ora non appare unicamente affidata alla pietra, alle potenze misteriose che la abitano, ma sospesa a una condizione *soggettiva*: la «fiducia». Si tratta di uno spostamento di baricentro sostanziale, perché il potere miracolistico si attiva solo in presenza di un requisito di coscienza, per cui non è il *possesso* del gioiello a risultare decisivo, ma il *merito* del portatore: spostamento, si direbbe, da colui che *eredita* a colui che *merita*. Resta invece intatta, nel *Nathan*, la novità introdotta da Boccaccio della trasmissione dell’anello di generazione in generazione, e la profondità insondabile del tempo da cui giunge l’eredità. E restano, naturalmente, l’evocazione del punto in cui la trasmissione incontra il padre di tre figli, tutti ugualmente amati, il dilemma circa la destinazione dell’anello e la risoluzione, infine, per amore, di moltiplicarlo con l’ausilio di un orafo, il quale ne fa altri due così «in tutto uguali» che, recati al cospetto del padre, anche a lui appaiono del tutto indistinguibili.

Ora, nella versione di Boccaccio, il padre «*appena* conosceva qual si fosse il vero». In Lessing, invece, l’indistinguibilità degli anelli si accentua e diventa *definitiva* anche dal punto di vista del padre: ciò approfondisce il varco abissale tra cielo e terra, la cui attraversabilità resta affidata al filo di quel merito capace di attivare il potere dell’anello. Permane, di Boccaccio, il *vuoto d’origine* che l’agire del padre produce moltiplicando gli anelli, insieme all’incertezza sul possesso della vera religione. Nathan volentieri concluderebbe sullo stesso non-sapere su cui si era congedato il Melchisedech decameroniano. Ma la replica del Saladino, insoddisfatto dell’approdo sospensivo, lo obbliga a un passo avanti da cui iniziano le vere novità. La «quistione» che «pende» qui assume un volto più preciso, quello della *storia* nel suo rapporto con la *verità* religiosa.

Si apre qui la seconda parte del racconto, segnato dalla replica del Saladino, insoddisfatto della risposta dell’ebreo al suo quesito su quale delle tre religioni fosse quella vera. Ascoltiamo il testo:

SALADINO Gli anelli! – Non burlarti di me! –
Le religioni che ti ho nominato
si possono distinguere persino
nelle vesti, nei cibi, nelle bevande!

E ascoltiamo cosa replica Nathan:

NATHAN E tuttavia non nei fondamenti. –
 Non si fondano tutte sulla storia,
 scritta o tramandata? E la storia
 solo per fede e per fedeltà
 dev'essere accettata, non è vero? –
 E di quale fede e fedeltà dubiteremo
 meno che di ogni altra? Quella dei nostri avi,
 sangue del nostro sangue, quella di coloro
 che dall'infanzia ci diedero prova
 del loro amore, e che mai ci ingannarono,
 se l'inganno per noi non era salutare? –
 Posso io credere ai miei padri
 meno che tu ai tuoi? O viceversa? –
 Posso forse pretendere che tu,
 per non contraddire i miei padri, accusi i tuoi
 di menzogna? O viceversa? E la stessa cosa
 vale per i cristiani, non è vero?¹¹

Quel che, replicando al Saladino, Nathan formula, è l'operazione che aduna in sé una delle acquisizioni decisive della coscienza religiosa moderna: l'inabissarsi di quei fondamenti in ragione dell'ineludibile *linguisticità, ermeneuticità, storicità* della verità. Quel *traditum* a cui il Saladino si appella come prova della distinguibilità delle fedi è invece proprio ciò che le unisce e le pareggia tutte in una medesima infondatezza, relatività, perché priva di assolutezza è la storia «scritta o tramandata», ossia la tradizione testimoniale. In Nathan, qui, parla totalmente il Lessing del *Fragmentenstreit*. Con ciò, la parabola si pone al cuore del problema religioso moderno e si imbeve, com'è dell'intera sua storia, di nuova linfa trascinando in essa i semi antichi. Prima di colorarsi *eticamente*, come accade nella terza parte, la parabola si tinge *ermeneuticamente*, si carica del problema storico-critico moderno.

Ma si badi a quale *torsione dello sguardo*, a quale *metanoia* l'ebreo, da vero ermeneuta, richiama il musulmano, docile ad accoglierla: se, d'improvviso, il Saladino è dislocato, tanto da ammutolire, è perché Nathan lo invita, dell'anello, non a fissare la pietra iridescente, ma il *vuoto* che sta al centro del cerchietto: lo invita a guardare all'assenza di fondamento,

¹¹ LM III, pp. 92-93; *Nathan il Saggio*, op. cit., p. 159.

al nulla-di-fondamento che il centro dell’anello esibisce, perciò al *decentramento* della verità. Nathan invita il Saladino ad accettare la perdita di orientamento e di *ubi consistam*, lo sprofondamento nel pozzo della storia. Cosa unisce le religioni? Qualcosa di più originario del *traditum*, dei *tradita*, degli stessi valori comuni: qualcosa che sta loro dietro come un’ombra, un non-detto. Gettare l’occhio nel vuoto equivale a essere spaesati, come lo è il sultano di fronte a Nathan, il viandante che ha congedato i fondamenti, che li ha già decostruiti. La ricerca della vera religione muove da questo vuoto, ed è il presupposto di ciò che seguirà.

Nathan qui è davvero il custode del vuoto e il viandante dell’anello che, dai bordi del cerchietto, non abbacinato dalla luce della pietra, guarda l’abisso senza paura. In ciò, è guida inquietante, ma sicura. Fissare il vuoto, forte di una fede che ne sopporta la vertigine, è quel che in realtà Nathan fa da almeno diciotto anni, a partire da quel tempo tragico – che segna l’antefatto del dramma, ma del quale veniamo a conoscenza solo nell’atto IV, scena 7, il secondo “centro” dell’opera, insieme al racconto degli anelli – in cui, dopo aver visto sterminata l’intera sua famiglia ad opera dei cristiani, si ritrovò tra le braccia una bimba, cristiana a sua volta, e ne gioì accogliendola nella sua vita. L’abisso aveva risposto, qualcuno da quelle latebre aveva parlato, come a Giobbe, e vigilava sulla fragilità e sul dolore della condizione umana. Tale è il volto della provvidenza nel *Nathan*.

Nessuno ha, sul terreno della storia, vantaggio sugli altri, questo dice l’ebreo. Tutte le tradizioni, in quanto, da un certo punto in poi, non sono ulteriormente indagabili, si fondano su un atto di fede. Ciascuno certo ha interesse a credere che i propri padri abbiano detto la verità, ma questo, appunto, null’altro è che un atto di fiducia. E come pretendere che ebrei, musulmani, cristiani, rinneghino i padri? Nathan stesso, per nulla deista, resta fedele alla legge in cui è nato. Così, la parabola può imboccare la via inscritta in quella «fiducia» chiesta dall’anello per recare frutto. Ma essa è fondamento esile, appeso alla libertà e all’amore. Così, sottratta l’eternità alla fragile «ragnatela» della storia e delle sue prove, essa è costretta a consegnarsi a un’altrettanto fragile libertà.

E siamo qui alla *terza parte* del racconto, quella conclusiva, dove i tre fratelli, nell’impossibilità di provare quale fosse l’anello vero si convocano di fronte a un giudice.

NATHAN Ma torniamo
ai nostri anelli. Come dicevo, i figli
si accusarono in giudizio. E ciascuno

giurò al giudice di avere ricevuto
l'anello dalla mano del padre (ed era vero),
e molto tempo prima la promessa
dei privilegi concessi dall'anello
(ed era vero anche questo). – Il padre,
ognuno se ne diceva certo, non poteva
averlo ingannato; prima di sospettare
questo, diceva, di un padre tanto buono,
non poteva che accusare dell'inganno
i suoi fratelli, di cui pure era sempre
stato pronto a pensare tutto il bene;
e si diceva sicuro di scoprire
i traditori e pronto a vendicarsi.

[...]

NATHAN Il giudice disse: «Portate subito
qui vostro padre, o vi scaccerò
dal mio cospetto. Pensate che stia qui
a risolvere enigmi? O volete restare
finché l'anello vero parlerà? –
Ma... aspettate! Voi dite che l'anello vero
ha il magico potere di rendere amati,
grati a Dio e agli uomini. Sia questo
a decidere! Gli anelli falsi non potranno.
Su, ditemi: chi di voi è il più amato
dagli altri due? – Avanti! Voi tacete?
L'effetto degli anelli è solo riflessivo,
non transitivo? Ciascuno di voi ama
solo se stesso? Allora tutti e tre
siete truffatori truffati! I vostri anelli
sono falsi tutti e tre. Probabilmente
l'anello vero si perse, e vostro padre
ne fece fare tre per celarne la perdita
e per sostituirlo.

[...]

NATHAN Se non volete, proseguì il giudice,
il mio consiglio e non una sentenza,
andatevene! – Ma il mio consiglio è questo:
accettate le cose come stanno.
Ognuno ebbe l'anello da suo padre:
ognuno sia sicuro che esso è autentico. –
Vostro padre, forse, non era più disposto
a tollerare ancora in casa sua
la tirannia di un solo anello. E certo

vi amò ugualmente tutti e tre.
Non volle, infatti, umiliare due di voi
per favorirne uno. – Orsù! Sforzatevi
di imitare il suo amore incorruttibile
e senza pregiudizi. Ognuno faccia a gara
per dimostrare alla luce del giorno
la virtù della pietra nel suo anello.
E aiuti la sua virtù con la dolcezza,
con indomita pazienza e carità,
e con profonda devozione a Dio.
Quando le virtù degli anelli appariranno
nei nipoti, e nei nipoti dei nipoti,
io li invito a tornare in tribunale,
fra mille e mille anni. Sul mio seggio
siederà un uomo più saggio di me;
e parlerà. Andate! – Così disse
quel giudice modesto¹².

Siamo all’ultimo atto della *metamorfosi della verità*. Qui il prodigio alchemico accade in termini definitivi. Moltiplicare gli anelli, accogliere lo spaesamento del “dovunque”, del “dappertutto” della verità, significa mettere sotto scacco la ragione calcolante, perché congedato è ogni calcolo di fronte all’assenza di punti di orientamento. Non resta che schiudersi a un’*altra* razionalità, quella che si pone, nel linguaggio del giudice, con il passaggio dalla «sentenza» (*Spruch*) al «consiglio» (*Rat*), ossia da una verità “forte”, normativa, a una verità, per così dire, più “debole”, che ha la natura del suggerimento liberamente accolto. Il giudice non può emettere sentenze perché mancano le prove dell’appartenenza dell’anello autentico all’uno o all’altro dei figli. Il gioiello resta muto, non palesa la sua forza arcana, o a causa del difetto del merito soggettivo o perché nessuno dei tre figli lo porta al dito e il padre l’ha sostituito con altrettante copie. In entrambi i casi, l’impronta della rivelazione nel mondo non parla da sé, sembra cancellata, non esibisce la propria potenza.

Si apre, nelle supposizioni del giudice, un’alternativa tra la voragine, per un attimo prospettata, dell’universalità dell’inganno («tutti e tre siete truffatori truffati!»), non escludibile *a priori*, e la via del credito da darsi alla parola del padre, implicante che l’anello vero sia ancora presente per quanto sconosciuto ne resti il portatore. Ma, appena agitato lo spettro

¹² LM III, pp. 93-95; *Nathan il Saggio*, op. cit., pp. 159-163.

dell'inganno universale, il giudice non lo segue e addita la seconda opzione come contenuto del proprio «consiglio» («accettate le cose come stanno. Ognuno ebbe l'anello da suo padre: ognuno sia sicuro che esso è autentico»). Il baratro aperto si richiude subito, perché da esso non vi sarebbe alcun ritorno possibile.

Un effetto, nondimeno, l'ipotesi scartata sortisce: quello di congedare definitivamente la ricerca dell'origine attraverso la storia. Il muro levato tra la storia e l'origine è dichiarato insormontabile, e su questo congedo, che non è un invito allo scetticismo ma alla ricerca, poggia il suo «consiglio». Privo della perentorietà della sentenza, sospesa in assenza di prove, esso si modella su uno statuto congetturale, ignaro di fondazioni forti, ontoteologiche, cosciente di sporgere sul vuoto. L'opzione del credito da offrirsi alla parola del padre reca in sé la vertigine dell'inganno, sempre possibile, o l'inquietudine del Genio maligno cartesiano, ma se ne smarca: perché, se la condizione umana fosse quella dei «truffatori truffati», allora varrebbe la conclusione del *De tribus impostoribus*, o quella del Werther goethiano, sulla cui scrivania dopo il suicidio viene trovata l'*Emilia Galotti* di Lessing, e il “no” alla vita avrebbe la meglio. Ma Dio è «trompeur»? O moltiplicando gli anelli ha voluto soltanto stornare la tirannia dell'Unico? Bene fa Karl-Josef Kuschel a rimarcare il carattere non «ingenuo» e non «edificante» della parabola, la cui soluzione «va mantenuta malgrado la permanente abissalità»¹³.

Sì, la parabola degli anelli pende sull'abisso, ma se lo tiene a fianco come vertigine incombente, senza lasciarsi irretire. In ciò si differenzia dal *De tribus impostoribus*: non *annulla* la verità nell'universale impostura ma, all'opposto, la *dissemina* per renderla indistinguibile. La strategia della parabola è la *disseminazione*, non la *desertificazione* della verità. Non fa della storia una rete di inganni, ma un campo di beneficio illimitato: *un solo Dio, ma infinite benedizioni*. Questa è la “buona novella” annunciata in questa sorta di rinnovato *Discorso della montagna*.

A queste energie etiche richiama dunque il giudice nell'impartire il consiglio. La «gara» virtuosa a cui esorta i fratelli, ricalcata su quella prescritta nella *sura* 5,48 del Corano¹⁴, è l'approdo della metamorfosi della verità nel

¹³ K.-J. KUSCHEL, «L'ebreo, il cristiano e il musulmano s'incontrano»? «Nathan il saggio» di Lessing, tr. it. di C. Danna, Queriniana, Brescia 2006, p. 243.

¹⁴ «A ognuno di voi abbiamo assegnato un rito e una via, ma se Dio avesse voluto avrebbe fatto di voi un'unica comunità e se non lo ha fatto è per mettervi alla prova in quel che vi ha donato. Fate a gara nelle cose buone, tutti farete ritorno a Dio ed Egli vi informerà di

Nathan. La lotta fratricida è chiamata a tramutarsi in lotta amorosa mediante l'emulazione, lo stato di guerra a trasfigurarsi in stato di virtù. Qui, il vuoto delle origini mostra il suo volto “performativo”, capace di mettere in moto l'umano, che si sa senza fondamenti. Lessing, andando oltre Boccaccio, ha visto il carattere attivo, produttivo del vuoto. Denunciando un *defectus*, una lacuna, il vuoto rinvia a un lavoro. All'orgoglio dell'origine esclusiva si sostituisce la verità delle opere. La verità, da metafisica o teologica, si fa etica.

E davvero, qui, la verità soterica è senza confini, e lo spaesamento del sultano, di fronte a questa topografia eccentrica, che fa saltare le mappe, le circoscrizioni di senso saldamente fissate, costrette a ridisegnarsi, può dirsi pieno. Rampolla, da questo inaudito e arrischiante decentramento, una vita inattesa, un'esperienza di universalità mai nominata. Il tesoro, addormentato o nascosto, di una linfa umana torna a circolare tra soggetti che codici culturali e storici, con le loro fascinazioni identitarie, avevano contrapposto. Un tesoro più grande di quello ipotizzato dal Saladino è offerto dalla parola di Nathan e divarica lo sguardo, produce sconfinamenti, scardina le simmetrie e congeda gli ordini prefissati.

4. Conclusioni

I racconti degli anelli, nelle versioni classiche di Boccaccio e di Lessing, restano un riferimento essenziale per il dialogo tra le religioni. Ponendosi nella zona indefinita tra narrazione e speculazione, tra mito delle origini e discorso sulla verità, schiudono una via che attende ancora di essere percorsa fino in fondo. Opportunamente, l'illustre egittologo Jan Assmann ha scritto, sottolineando l'attualità del racconto degli anelli, che

nell'età della globalizzazione, in cui le diverse religioni sono entrate in strettissimo contatto, la parabola degli anelli ha ottenuto un'attualità totalmente nuova. Tutto, oggi, dipende non solo dalla tolleranza dovuta alle altre religioni ma dal riconoscimento che siamo eredi di una verità religiosa dotati di uguali diritti, che mostra a ciascuno la giusta via, mentre la verità assoluta, universale, può sempre essere soltanto additata, ma non potrà mai essere posseduta¹⁵.

ciò su cui discordate» (*Il Corano*, a cura di A. VENTURA, tr. it. di I. Zilio-Grandi, Mondadori, Milano 2010, p. 66).

¹⁵ J. ASSMANN, *Il disagio dei monoteismi. Sentieri teorici e autobiografici*, a cura di E. COLAGROSSI, Morcelliana, Brescia 2016, p. 79.

Singolare è rilevare che nel moltiplicarsi di variazioni, trasformazioni, fusioni di orizzonti, un'*unità ultima* lega la più antica redazione conosciuta, quella di Timoteo I risalente alla Baghdad dell'VIII secolo a quella di Boccaccio e alla più prossima, frutto della rivisitazione lessinghiana, così da poterla additare come l'*eredità più profonda* della parabola: si tratta dell'idea che la verità religiosa sia nascosta e che il buio della notte o il moltiplicarsi degli anelli faccia velo all'origine, tanto che neppure chi possiede la perla o il vero anello potrebbe mai esserne certo. Idea, questa, che sta significativamente all'inizio, al centro e alla fine della storia della parabola: quasi lo sforzo di saturare la ferita da essa schiusa, compiuto nelle versioni medievali più ortodosse e apologetiche, si vanificasse e ogni volta riaffiorasse il fiotto di un interrogativo più forte, di un'inquietudine più radicale: la domanda su *chi* sia Dio e *dove* sia udibile la sua voce, la domanda, dunque, *de vera religione e de vera ecclesia*.

Il *nascondimento* del vero, il *dubbio* radicale circa il suo possesso: se così è, allora il racconto, nelle versioni indicate, è la scena della distanza dall'origine, la narrazione di un testo perduto, di un Verbo assente. Essere religiosi, nell'orizzonte della parabola degli anelli, equivale ad abitare questa zona umbratile e a sopportarla, anziché vivere nell'illusione di un inizio assoluto. E qui sta un punto essenziale che vale la pena di accennare in conclusione. Se un'ombra avvolge l'origine, se indistinguibile è l'anello vero, ciò congeda la *logica esclusiva* delle fedi monoteistiche. Sospesa è quella logica perché sospesa è la certezza su *quale* sia la verità e *dove* sia. Se, confuso com'è tra copie, ignoti restano l'identità e il luogo dell'anello originale, chiunque è titolato a dichiararsene possessore, ma insieme è chiamato a esercitare il *dubbio* su tale possesso. All'estensione universale del vero e alla sua disseminazione corrisponde l'universalizzazione del dubbio. Se il *locus revelationis* può essere ovunque, è proprio l'*ovunque* a disinnescare il dispositivo esclusivistico, desaturando l'universalità dei monoteismi e sostituendovi il *vacuum* del non-sapere e la trasversalità di un *dappertutto* che costringe alla ricerca.

Il *vacuum* del non-sapere è il *vuoto* al centro dell'anello. Al centro della parabola degli anelli, nel suo inquieto peregrinare da Baghdad a Wolfenbüttel, sta questa *lacuna*, questo *non-sapere*, come luogo di un possibile incontro tra le religioni. Luogo che è un non-luogo, una Patria assente, un'atopia, un bianco fuori dai margini, fuori da ogni logica di dominio. Quasi quell'Assente che non cessa di nominarsi fosse l'*ultimo nome di Dio*, svaporati o inceneriti tutti gli altri. Quasi tale incontro potesse avvenire soltanto grazie a un punto di fuga o a un'apertura lacunare che non

sta *fuori* dalle fedi storiche, ma *dentro* di esse, come cavità scavata sino ai fondamenti: sino, nel suo lavorare sommerso, a farli vacillare nella loro assolutezza.

Si tratta di un luogo intagliato nei frangenti della storia, che rende possibile la comparazione e la traduzione dei nomi di Dio, sino a consumarli, ustionarli, disperderli nel vento. Sino a cogliere, nel loro frammentarsi, l’eco dell’unico Nome impossibile, dell’Anello perduto, del Libro assente. Se Dio si è ritirato dalla lettera in un *ignotum* inespugnabile, se si è sottratto alla scrittura, allora tutte le lettere e tutte le scritture disseminate nel mondo, tutti i libri del mondo, sono solo il mormorare di quell’assenza: un’assenza che non cessa di risciversi, traboccante di attesa, dove ogni parola sprofonda in un’altra parola non detta, in un altro libro non scritto, perché sempre ancora da scrivere.

La parabola, tale è la sua dimensione sovversiva, schiude nei monoteismi simile atopia, vuoto, nulla, come atopia, vuoto e nulla sono al centro dell’anello. È quanto, in un episodio del grande romanzo di Robert Musil *L’uomo senza qualità*, si evince da una battuta di Clarisse:

Mi sembra molto importante, – opinò, – che in noi tutti ci sia qualcosa d’impossibile. Spiega tante cose. Mentre ascoltavo ho avuto l’impressione che se si potesse sezionarci, forse tutta la nostra vita avrebbe l’aspetto di un anello, così, che gira intorno a qualcosa –. S’era tolta la fede dal dito e guardava attraverso il cerchietto la parete illuminata. – Voglio dire che l’anello nel centro non ha nulla, eppure sembra che per lui sia proprio il centro che conta!¹⁶

¹⁶ R. MUSIL, *L’uomo senza qualità*, a cura di A. Frisé, Einaudi, Torino 1996, vol. I, p. 418.

Juan Andrés y Morell e le origini arabe della civiltà europea

Niccolò Guasti*

L'arabismo sostenuto da alcuni gesuiti spagnoli espulsi, in particolare da Juan Andrés y Morell, è un tema da tempo noto alla storiografia, fin dai saggi che lo storico gesuita Miguel Batllori vi dedicò negli anni Quaranta del secolo scorso¹. Dopo vari studi di Franco Meregalli², recentemente Roberto M. Dainotto ha pubblicato due articoli in cui analizza l'uso che Andrés fa della cosiddetta "teoria arabista" – e cioè quel paradigma ideologico-letterario che esaltava il positivo ruolo svolto dagli arabi nello sviluppo della cultura europea –, testi poi rifusi nel suo interessante volume *Europe (in theory)* del 2007³. Nel corso del saggio

* niccolo.guasti@unifg.it

¹ M. BATLLORI, *La cultura hispano-italiana de los jesuitas expulsos españoles-hispanoamericanos-filipinos, 1767-1814*, Ed. Gredos, Madrid 1966, pp. 36-38, 301-403; P. FERNÁNDEZ, *Arabismo español del siglo XVIII: origen de una quimera*, Instituto de cooperación con el mundo arabe, Madrid 1991; C. VALCÁRCEL, *Juan Andrés y la literatura española: la tesis árabe y la polémica sobre el Barroco*, in: P. AULLÓN DE HARO, J. GARCÍA GABALDÓN, S. NAVARRO PASTOR (Eds.), *Juan Andrés y la teoría comparatista*, Biblioteca Valenciana, Valencia 2002, pp. 245-265; I. DONOSO, *El arabismo de Juan Andrés*, in: P. AULLÓN DE HARO, J. GARCÍA GABALDÓN (Eds.), *Juan Andrés y la escuela universalista española*, Ediciones Complutense, Madrid 2017, pp. 165-175.

² F. MEREGALLI, *Alle origini della teoria araba*, in: AA.VV., *Studi medievali e romanzi in memoria di A. Limentani*, Jouvence, Roma 1991, pp. 93-99; ID., *Andrés, Herder y el arabismo*, in: S. JÜTTER (Hg.), *Spanien und Europa im Zeichen der Aufklärung*, Peter Lang, Frankfurt am Main 1991, pp. 188-196. In precedenza un riferimento alla riflessione di Andrés era apparso anche in E. LI GOTTI, *La "tesi araba" sulle origini della lirica romanza*, Sansoni, Firenze 1955.

³ R.M. DAINOTTO, *The Discreet Charm of the Arabist Theory: Juan Andrés, Historicism, and the de-centering of Montesquieu's Europe*, "European History Quarterly", XXXVI, 1 (2006), pp. 7-29; ID., *Of the Arab Origin of Modern Europe: Giannaria Barbieri, Juan Andrés and the Origin of Rhyme*, "Comparative Literature", 58, 4 (2006), pp. 271-292; ID., *Europe (in Theory)*, Duke University Press, Durham-London 2007. Invece il nome di Andrés non viene ricordato né da Edward W. Said, né da Alexander Bevilacqua: E.W. SAID, *Orientalism*, Pantheon Books, New York 1978 (trad. it, *Orientalismo*, Torino, Bollati Boringhieri 1991); A. BEVILACQUA, *The Republic of Arabic Letters. Islam and the European Enlightenment*, The Belknap Press of Harvard University Press, Cambridge, Mass.-London 2018. Sulla tradizione di studi orientalistici sviluppatasi in Europa occidentale nel corso dell'età moderna

cercherò di illustrare gli aspetti salienti della riflessione andresiana su tale questione.

Partendo dall'esame dello spessore intellettuale del gesuita valenzano, non potendo dilungarmi nell'analisi dell'ingente messe di studi e di ricerche che, anche sull'onda del recente bicentenario della morte (1817-2017), sta attualmente caratterizzando la sua opera, mi limito a sottolineare che, dal mio punto di vista, Andrés può essere considerato il tipico gesuita settecentesco illuminato, più che illuminista, aperto verso le correnti moderate dei Lumi. Il suo impegno letterario ebbe l'obiettivo di conciliare la cultura cattolica (più o meno ufficiale) e i Lumi, o meglio il «moderate-main stream» dell'Illuminismo europeo. Insieme a centinaia di altri gesuiti vissuti nella seconda metà del XVIII secolo, egli mise a punto una strategia fondata sull'ibridazione di alcune correnti di pensiero, metodi e teorie che stavano alla base dell'Illuminismo (come il sensismo lockiano e il giusnaturalismo) con il dogma e la cultura cattolica. D'altra parte, fin dalla fondazione dell'ordine nel 1540, i gesuiti erano stati maestri di eclettismo culturale non solo in Europa, dove avevano cercato di sterilizzare sistematicamente ogni novità epistemologica dalle implicazioni eterodosse, ma anche nel resto del mondo: è noto che uno dei tratti salienti della loro identità era l'*accommodatio* che, in ambito missionario, li aveva condotti a fondere sincreticamente i saperi locali con i dogmi cattolici e le conoscenze europee.

Tale tentativo di appropriazione o, se si preferisce, di contaminazione tra Cattolicesimo e Lumi, già emerso nella prima metà del secolo, conobbe una decisa accelerazione dopo la soppressione canonica della Compagnia di Gesù del 1773, allorquando un consistente settore del disciolto ordine di Sant'Ignazio perseguì un duplice obiettivo: da una parte gli ex gesuiti cercarono di isolare i giansenisti e i gruppi riformatori interni alla Chiesa Cattolica (il cosiddetto *Reform Catholicism* secondo la definizione di Dale K. Van Kley)⁴, a cui imputavano gran parte della responsabilità della

si veda D. THOMAS, J. CHESWORTH (Eds.), *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History*, Brill, Leiden-Boston 2013, vol. 6 (*Western Europe, 1500-1600*); A. HAMILTON, J. LOOP, C. BURNETT (Eds.), *The Teaching and Learning of Arabic in Early Modern Europe*, Brill, Leiden-Boston 2017. Un interessante caso di falsificazione documentaria che attesta la diffusione della moda "arabista" anche al di fuori della Repubblica letteraria italiana ed europea è ricostruito da D. SIRAGUSA, *Lo storico e il falsario. Rosario Gregorio e l'arabica impostura (1782-1796)*, Franco Angeli, Milano 2019.

⁴ D.K. VAN KLEY, *Reform Catholicism and the International Suppression of the Jesuits in Enlightenment Europe*, Yale University Press, New Haven-London 2018.

scomparsa della Compagnia; dall'altro individuarono, all'interno del fronte illuminista e riformatore, gli interlocutori con cui si poteva dialogare. Il nemico esplicito da combattere era ovviamente «lo spirito di irreligione», connaturato alla *philosophie* francese e conseguenza del «prurito di filosofare» che le opere di Voltaire, Diderot, Raynal, Mercier, ecc. avevano ormai diffuso in ogni ceto della società d'Antico Regime⁵. L'adesione di Andrés ad alcune correnti dell'Illuminismo europeo è rinvenibile nella netta critica, ben presente in tutte le sue opere principali, nei confronti della filosofia aristotelica e nell'adozione del nuovo genere enciclopedico francese: egli fu tra i vari gesuiti (si pensi all'ex confratello veneziano Alessandro Zorzi) che, nella seconda metà del XVIII secolo, rielaborarono la nuova tassonomia dei saperi introdotta dall'*Encyclopédie* alla luce dell'ortodossia cattolica (e, quindi, in difesa dello statuto scientifico della metafisica e della teologia)⁶.

1. Tra storia filosofica e sensibilità erudita

Autore di decine di *pamphlets* di taglio erudito e divulgativo, la fama letteraria di Juan Andrés si dovette proprio a un'opera enciclopedica, *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura*, la cui prima edizione apparve in sette tomi a Parma, presso la stamperia di Bodoni, tra il 1782 e il 1799⁷. Il trattato, dagli anni Ottanta del Settecento fino agli anni Quaranta nel secolo successivo, conobbe quattordici ristampe (di cui nove complete), cinque versioni riassunte, almeno due traduzioni: una in castigliano, effettuata dal fratello Carlos⁸, che escludeva i due

⁵ Per quanto concerne le strategie culturali sviluppate dagli espulsi spagnoli durante il loro esilio italiano cfr. N. GUASTI, *L'esilio italiano dei gesuiti spagnoli. Identità, controllo sociale e pratiche culturali (1767-1798)*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, pp. 293-361.

⁶ N. GUASTI, *Juan Andrés e la cultura del Settecento*, Mimesis, Milano 2017, pp. 204-215.

⁷ J. ANDRÉS, *Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura*, Stamperia reale [G. Bodoni], Parma 1782-1799, 7 volumi. La stamperia bodoniana iniziò una seconda edizione dell'opera nel 1785, mentre nel 1822 uscì un ottavo volume, dove vennero riunite le aggiunte effettuate da Andrés nell'edizione romana tirata da C. Mordacchini tra il 1808 e il 1817. Di grande utilità risulta l'apparato critico proposto in J. ANDRÉS, *Origen, progresos y estado actual de toda literatura*, a cura di P. AULLÓN DE HARO, Biblioteca Valenciana-Editorial Verbum, Valencia 1997-2001, 6 voll., in particolare vol. I, pp. CXI-CLIII; vol. VI, pp. 675-891.

⁸ J. ANDRÉS, *Origen, progresos y estado actual de toda literatura*, A. de Sancha, Madrid 1784-1799, 10 volumi. A questa prima versione (stampata in due fasi) seguì immediatamente una seconda edizione, prodotta dallo stesso Sancha, iniziata sempre nel 1784 e termina-

tomi finali dedicati alle «scienze ecclesiastiche», e una in francese del solo primo volume.

Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura si presentava come una storia della cultura universale – il termine «letteratura» continuava allora possedere un significato etimologico derivato dal latino e, quindi, una connotazione estensiva, essendo sinonimo di «cultura»⁹ – incentrata sull'ibridazione della storia filosofico-congetturale con quella erudita¹⁰. Della prima Andrés riprendeva il taglio cosmopolita e globale (comprendendo, quindi, nell'analisi le culture extraeuropee), la fiducia nel progresso delle conoscenze umane, l'attenzione per la comparazione delle varie civiltà¹¹, la tendenza a fornire interpretazioni generali anche attraverso lo strumento dell'analogia¹²; della seconda, oltre all'attenzione per la successione cronologica (e, quindi, per il contesto storico), assumeva il rigore filologico nella lettura dei documenti e nella critica delle fonti.

Indubbiamente il taglio comparativo è uno degli aspetti più interessanti della metodologia adottata da Andrés, tanto che egli viene attualmente considerato tra i pionieri della letteratura comparata, se non il fondatore di una vera e propria «scuola universalista», la cui proposta epistemologica sarebbe scaturita da «un Illuminismo non politico ma umanistico e scientifico [...] tardivo, empirista e cristiano, che per la prima volta accede a una visione globale del mondo e della scienza»¹³. Anche volendo sotto-

ta nel 1806. La traduzione francese, effettuata dall'avvocato siciliano Giuseppe Emanuele Ortolani, funzionario del regime napoleonico, si intitola *Histoire générale des sciences et de la littérature depuis les temps antérieurs à l'histoire grecque jusqu'à nos jours, par l'Abbé Jean Andrés, jésuite*, Imprimerie Impériale, Paris 1805.

⁹ Le *litterae*, come aveva sostenuto tra gli altri anche Cicerone, erano l'insieme degli studi letterari e scientifici e, quindi, costituivano la cultura di un popolo, solitamente legata alla scrittura (la *littera*, nel suo significato più comune come sostantivo al singolare).

¹⁰ J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. I-II.

¹¹ Bevilacqua nota che l'uso dell'analogia e della comparazione – in particolare tra le civiltà islamiche e gli antichi greci/latini – è un tratto saliente del metodo utilizzato dagli eruditi della «Republic of Arabic Letters», il cui scopo è quello di «normalizzare» l'Islam agli occhi degli europei: A. BEVILACQUA, *The Republic* cit., pp. 79, 137-138, 152, 164, 183, 192, 197.

¹² Da questo punto di vista Andrés si ispirava chiaramente a Condillac il quale, nell'*Art de raisonner* del *Cours d'études*, aveva esaltato la funzione euristica dell'analogia nell'ambito del metodo congetturale: É.B. DE CONDILLAC, *Oeuvres complètes*, C. Houel, Paris 1798, t. VIII, pp. 240-241. Sull'analogia come strumento epistemologico dei pensatori illuministi cfr. V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo. Storia di una rivoluzione culturale*, Einaudi, Torino 2019, pp. 25-26.

¹³ D. MOMBELLI, *La scuola universalista spagnola del secolo XVIII: lo stato attuale della bibliografia*, «Diciottesimo secolo», vol. III (2018), pp. 229-239, in particolare p. 231; P. AULLÓN DE HARO, *La Escuela universalista española del siglo XVIII*, Sequitur, Madrid

scrivere l'entusiasmo per tale ennesima proposta di un *Global Catholic Enlightenment*¹⁴, è opportuno non dimenticare che l'approccio comparatista andresiano non implica il superamento dell'eurocentrismo, anzi, ne è lo strumento più efficace. L'ex gesuita considera infatti la cultura occidentale, antica (e cioè la tradizione classica) e moderna, superiore a quella di ogni civiltà passata e coeva¹⁵. La sua principale preoccupazione appare quindi comprendere come l'Europa abbia acquisito, dapprima in età classica e poi di nuovo all'inizio dell'età moderna, il primato nelle lettere e nelle scienze. Infatti il progresso dell'Umanità si misura sulla cronologia storica e si delinea, secondo Andrés, come un passaggio dell'egemonia culturale da una civiltà ad un'altra: il percorso della civiltà, dal Diluvio in poi, aveva sostanzialmente seguito il percorso del sole, e cioè era partito dall'Oriente in Asia, per raggiungere poi l'Occidente in Egitto e in Grecia¹⁶. Il pericolo concreto che l'ex gesuita paventa è che tale rivoluzione di tipo astronomico continuasse il suo tragitto verso Occidente e che il primato culturale abbandonasse l'Europa per stabilirsi in America. Quindi, quando nella sua opera egli utilizza il sostantivo «Occidente» e l'aggettivo «occidentale», egli pensa soprattutto all'Europa, considerando la cultura americana ancora in uno stadio immaturo equiparabile all'infanzia¹⁷.

Dell'origine, progressi e stato attuale d'ogni letteratura non era però solo una storia universale della cultura umana, ma anche una storia letteraria, genere che fin dalla fine del Seicento aveva conosciuto in Italia (come anche in Spagna) una prolungata fortuna¹⁸, da Giovanni Mario Crescimbeni, Giacinto Gimma, Francesco Saverio Quadrio fino a Girolamo Tiraboschi: in questo ambito le fonti d'ispirazione di Andrés potevano considerarsi il

2016; J. GARCÍA GABALDÓN, *Juan Andrés (1740-1817). Ensayo de una biografía intelectual*, Verbum, Valencia 2017.

¹⁴ Un'altra recente proposta di definizione di un Illuminismo cattolico su scala globale è stata avanzata da U.L. LEHNER, *The Catholic Enlightenment: The Forgotten History of a Global Movement*, Oxford University Press, Oxford 2016. Cfr. al riguardo le osservazioni di P. DELPIANO, *Un nuovo revisionismo. A proposito del "Catholic Enlightenment"*, "Rivista Storica Italiana", I (2019), pp. 333-358.

¹⁵ L'esaltazione della civiltà greca, più che romana, è una costante del trattato andresiano: cfr., per esempio, J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. VIII-IX, 44-58, 67-85; vol. III, p. 397.

¹⁶ Ivi, vol. I, pp. 1-58.

¹⁷ Ivi, vol. I, pp. 19-20 e 292 (dove compare la formula «l'Europa occidentale»).

¹⁸ I. URZAINQUI, *El concepto de historia literaria en el siglo XVIII*, in: AA.VV., *Homenaje a Álvaro Galmés de Fuentes*, Gredos, Madrid 1987, vol. 3, pp. 565-592; M.J. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN, M. AMORES FUSTER (Eds.), *La ciencia literaria en tiempos de Juan Andrés (1740-1817)*, Visor, Madrid 2019.

Discorso sopra le vicende della letteratura (1760) di Carlo Denina¹⁹ e, soprattutto, la *Storia della letteratura italiana* (1772-1782) dell'amico Tiraboschi²⁰, sebbene la filosofia della storia del gesuita valenzano non coincida del tutto con quella teorizzata dall'ex confratello modenese. Infatti, Andrés divergeva dall'impostazione tiraboschiana in primo luogo per il rifiuto di un approccio di tipo nazionale o centrato sulla patria locale (una provincia o una città), non solo perché naturalmente esposto al rischio di eccitare «l'amor di patria», ma anche perché esso non permetteva di cogliere la visione d'insieme, comparata, dell'evoluzione del sapere e di ogni singola disciplina²¹. Inoltre Andrés non concordava con l'idea, espressa da Tiraboschi nei primi due tomi della sua storia letteraria²², secondo cui mentre le scienze (che studiano il «vero») erano destinate a un progresso indefinito perché procedono per accumulo di conoscenze, le lettere e le arti liberali in genere (il cui oggetto è il «bello») avessero esaurito ogni prospettiva di ulteriore perfettibilità: al contrario, egli pensava che anche le «belle lettere» (o «letteratura amena») fossero ancora in grado di migliorarsi, a patto che «gli uomini non si lascino trasportare dal prurito di dar ragione di tutto» e si tornasse a considerarle, come ai tempi dei greci, strettamente connesse alle scienze e non in una posizione subalterna, come invece sostenevano gli enciclopedisti francesi²³. Per offrire un quadro completo della letteratura nella storia occorreva perciò esaminare – in ciò concordando con Tiraboschi – non solo le opere a stampa dei singoli autori, ma anche le istituzioni del sapere e i luoghi della socialità intellettuale (le accademie, le università, i musei, le biblioteche).

Per quanto concerne la tassonomia adottata da Andrés, pur apprezzando la divisione del sapere umano teorizzata da Bacone – e rielaborata, con vari distinguo, da D'Alembert nel *Discours préliminaire* – in rapporto alle facoltà dell'Uomo (storia/memoria, poesia/immaginazione, filosofia/

¹⁹ L. NÚÑEZ GARCÍA, *Carlo Denina precursor de los estudios comparados: el Discurso sopra le vicende della letteratura y su interpretación de la literatura española en el contexto europeo*, in: M.J. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN, M. AMORES FUSTER (Eds.), *La ciencia literaria* cit., pp. 209-231.

²⁰ G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura italiana antica e moderna* [...], Società Tipografica, Modena 1772-1782, 10 tomi (2ª ed. riveduta ed accresciuta: 1787-1794).

²¹ J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. I-II.

²² G. TIRABOSCHI, *Storia della letteratura* cit., vol. I, pp. 203-205; vol. II, pp. 1-28 (*Dissertazione preliminare sull'origine del decadimento delle scienze*).

²³ J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 489-498. Tale ragionamento era sorretto dalla definizione che Andrés, sulla scorta di Winckelmann, dava dei concetti di «bello ideale» e di «buon gusto» in relazione alla superiorità assoluta della cultura greca: *op. cit.*, vol. I, pp. 42-43.

ragione)²⁴, l'ex gesuita la reputava inconciliabile con un approccio storico; infatti, benché fosse «giustissima se consideriamo le relazioni delle scienze colle facoltà della nostra mente [...], non riesce molto comoda per seguire i progressi fatti nello studio di quelle»²⁵. In altri termini l'albero delle conoscenze e delle discipline adottato dall'*Encyclopédie* non riusciva a offrire «una filosofica storia generale di tutta la letteratura» e cioè una ricostruzione storica dello sviluppo dello scibile umano. Perciò la tassonomia seguita da Andrés si ispirava a una classificazione più tradizionale. Il sapere poteva dividersi in due grosse branche: le «belle lettere» e le «scienze»; quest'ultime si dividevano poi in «scienze naturali» e «scienze ecclesiastiche». All'interno di questi due grandi contenitori, trovavano posto le singole discipline e i vari generi: ad esempio, la «bella letteratura» era formata dalla poesia, dall'eloquenza, dalla storia e dagli studi filologici; a sua volta la poesia si divideva in epica, didascalica, drammatica, lirica, e così via.

Certamente, come sostiene Dainotto sulla scorta di Eric Auerbach, quello applicato da Andrés nell'*Origine* è un tipico esempio di «metodo storicista» che, nel corso del XVIII secolo, venne adottato in maniera privilegiata soprattutto dagli intellettuali dell'«Europa subalterna» in reazione al primato culturale francese e all'idea di un progresso tecnico-scientifico inarrestabile. In effetti Andrés condivide un'idea di progresso molto simile a quella teorizzata da Vico e ripresa per certi versi anche da Tiraboschi: la storia dell'Uomo si configura come una serie di corsi e di ricorsi che seguono una ciclicità fisiologica (infanzia, maturità, vecchiaia). Il progresso non è quindi lineare, né un unico processo di perfettibilità; non solo le battute d'arresto, i rallentamenti e la decadenza sono possibili (anche se mai irre-

²⁴ V. FERRONE, *Il mondo dell'Illuminismo* cit., pp. 18-28; ID., *Conoscenza e immaginazione. L'Encyclopédie e la critica della rivoluzione scientifica del Seicento*, in: M. MORI, S. VECA (a cura di), *Illuminismo. Storia di un'idea plurale*, Carocci, Roma 2019, pp. 37-58, in particolare pp. 45-51. In sostanza D'Alembert, rispetto alla definizione baconiana, aveva anteposto la ragione all'immaginazione. Andrés, invece, al fine di rimarcare l'unione e il mutuo vincolo tra le belle lettere e le scienze, sottolineava con forza l'importanza che l'immaginazione (fondamento della letteratura) ha nel guidare la ragione (base di ogni scienza): cfr. J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 40-42. Sebbene su tale questione anche Diderot avesse espresso concetti simili, è più plausibile ipotizzare un'influenza vichiana sul ragionamento di Andrés, dato che già il filosofo napoletano, specie nel *De Antiquissima italarum sapientia* (1710), aveva sostenuto il ruolo centrale svolto dalla fantasia nel dirigere l'ingegno umano («Phantasia ingenii oculus, ut iudicium est oculus intellectus»); cfr. l'edizione a cura di M. SANNA, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2005, pp. 134-135 (cap. VII, § 4).

²⁵ J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, p. IV.

versibili), ma ogni civiltà o nazione è portatrice di un proprio percorso di incivilimento che possiede tempi e tappe peculiari. Per cui, anche nei periodi «oscuri» come l'alto Medioevo, è possibile scorgere un qualche avanzamento²⁶. Ed, infine, il progresso delle civiltà era frutto di una complessa serie di cause «estrinseche» e «intrinseche» naturali, politiche, economiche e morali, ricostruibili ex post attraverso la ricerca storica: quindi Andrés rigettava vuoi il determinismo climatico teorizzato da Montesquieu²⁷, sia la lettura ideologica che la tradizione repubblicana settecentesca aveva fornito dello straordinario sviluppo della cultura greca, collegandolo allo sviluppo della libertà politica e al regime repubblicano²⁸.

Il sapere arabista di Andrés emerge soprattutto nel primo tomo dell'opera, sebbene l'ex gesuita ritorni ad analizzare i vari rami della cultura araba anche nei volumi successivi, specialmente all'inizio del secondo, dedicato alla poesia²⁹. Non si trattava di un cedimento a una delle mode letterarie più in voga nel Settecento, né l'ex gesuita adottava un orientalismo di maniera: l'arabismo di Andrés, lungi dall'essere un artificio letterario funzionale alla critica dei costumi e dei valori della società europea d'Antico Regime (come nei noti casi delle *Lettres Persannes* di Montesquieu o delle *Cartas Marruecas* di Cadalso)³⁰, si configurava piuttosto come un

²⁶ Su questo aspetto, oltre alle osservazioni di Dainotto, si veda S. SCANDELLARI, *El concepto de progreso en el pensamiento de Juan Andrés*, "Cuadernos dieciochistas", 7, 2006, pp. 17-46; R.M. ARADRA SÁNCHEZ, *Juan Andrés y la noción de progreso en los inicios de la historia literaria española*, in: M.J. RODRÍGUEZ SÁNCHEZ DE LEÓN, M. AMORES FUSTER (Eds.), *La ciencia literaria cit.*, pp. 269-294.

²⁷ Come è noto, Montesquieu espone la propria teoria climatica nei libri 14 e 17 della terza parte dell'*Esprit des Lois*. Nel corso della seconda metà del Settecento, vari intellettuali italiani avevano finito per accettarla allo scopo di interpretare le fasi o i cicli della storia culturale europea: tra di essi spicca l'ex gesuita (e amico di Andrés) S. Bettinelli, il quale l'applicò ne *Dell'Entusiasmo delle belli arti* (1769). Cfr. A. DI RICCIO, *Idee di nazione tra i letterati del Settecento: Gian Rinaldo Carli, Saverio Bettinelli, Francesco Algarotti*, in: B. ALFONZETTI, M. FORMICA (a cura di), *L'idea di nazione nel Settecento*, Edizioni di Storia e letteratura, Roma 2013, pp. 133-145, in particolare p. 142.

²⁸ J. ANDRÉS, *Dell'origine cit.*, vol. I, pp. 20-44.

²⁹ Ivi, vol. II, pp. 7-8, 34-40.

³⁰ Probabilmente l'interesse per la cultura araba era maturato in Andrés già prima dell'espulsione. Oltre ad essere originario di uno dei contesti – il Regno di Valenza – dove il passato arabo era ancora ben presente nell'architettura e nella cultura materiale (a cominciare dal cibo), il gesuita si considerava idealmente discepolo del principale erudito iberico del periodo, e cioè Gregorio Mayans, il quale si era anche occupato di antichità arabe e del nesso esistente tra la cultura araba e la poesia rimata catalano-provenzale (specificamente nelle *Orígenes de la lengua española*, 1737): cfr. A. MESTRE SANCHÍS, *Mayans y la cultura valenciana en la España del siglo XVIII*, Artes Gráficas Soler, Valencia 2010, p. 136. In gene-

paradigma interpretativo utile per spiegare le origini della «moderna cultura europea» e, nel contempo, per definire un nuovo concetto di «nazione» spagnola³¹.

2. «Le lettere arabe» e la nascita della civiltà europea

Nel primo volume dell'*Origine* Andrés offre una sintesi ragionata dell'intera opera e, quindi, un affresco storico-filosofico della cultura mondiale e di ogni grande civiltà, dalle origini dell'Umanità fino ai tempi moderni, e cioè al XVIII secolo. Nonostante l'adozione di una prospettiva globale e comparata, la cronologia appariva in parte ancora tradizionale (si parte dall'evo biblico), anche se l'ex gesuita valenzano ammetteva che «l'Asia considerare si possa come la vera patria, o la culla della letteratura, e che siccome la prima è stata a popolarsi dopo il diluvio, così pure sia stata la prima a coltivarsi nelle scienze»³². In realtà buona parte del primo tomo – dal capitolo VIII all'XI, 215 pagine su complessive 524 del volume – veniva dedicata all'esame del ruolo centrale giocato dagli arabi nello sviluppo culturale dell'Europa occidentale. In questi capitoli Andrés si appoggia sui dati e sulle interpretazioni offerti dalla coeva «Repubblica delle lettere arabe». La sua tesi essenziale era che «la moderna letteratura, non solo nelle scienze, ma eziandio nelle belle lettere riconosce a sua madre l'arabica»³³.

Per quanto concerne le argomentazioni salienti avanzate dall'ex gesuita, in primo luogo egli distingue nettamente tra la religione e la cultura islamiche. Pur definendo, attraverso un lessico assestato, l'Islam una «cieca superstizione» e Maometto un «impostore»³⁴, egli adotta una

rile, Andrés poté trarre suggestioni e informazioni da una radicata tradizione spagnola di studi eruditi sull'Islam che rimontava al Cinquecento: cfr. M. GARCÍA-ARENAL, F. RODRÍGUEZ MEDIANO, *The Orient in Spain. Converted Muslims, the Forged Lead Books of Granada, and the Rise of Orientalism*, Brill, Leiden-Boston 2013.

³¹ L'aggettivo «moderno», applicato preferenzialmente ai sostantivi «letteratura», «cultura» e «lingue», è utilizzato molto frequentemente nei primi capitoli del trattato andresiano: cfr. J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 173-174, 183, 197, 204, 259, 261-262, 280, 285, 318, 323, 329-331, 364, 375.

³² Ivi, vol. I, p. 19.

³³ Ivi, vol. I, p. XI. Sull'arabismo coltivato dagli espulsi, in particolare quelli catalano-valenzani, cfr. M. BATLLORI, *La cultura hispano-italiana* cit., pp. 36-38, 301-403.

³⁴ J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 120 e 131. Voltaire, nei capitoli 5, 6 e 7 dell'*Essai sur les mœurs*, aveva definito Maometto un profeta/conquistatore/legislatore: la guerra era stato lo strumento per diffondere la religione da lui fondata.

delle principali acquisizioni metodologiche della ricerca erudita sei-settecentesca (e cioè di studiosi come Pococke, d'Herbelot, Ockley, Hyde, Hottinger, Schultens, Casiri, ecc.): l'Islam doveva essere considerato una delle maggiori civiltà mai esistite, la cui storia e i cui prodotti culturali erano degni di essere studiati di per sé, svincolandoli dal giudizio che si poteva dare sulla fede maomettana e sul Corano³⁵. Quindi Andrés separa l'analisi della cultura araba dall'esame relativo alla religione musulmana, non approfondendo neppure la riflessione sul possibile legame tra incivilimento e diffusione della fede musulmana; inoltre egli glissa abilmente sull'altra questione problematica della storia degli arabi, e cioè il nesso causale tra le conquiste militari e la religione islamica, tema sul quale avevano riflettuto numerosi pensatori, a cominciare da Machiavelli nel *Principe* e nei *Discorsi*. Questa sostanziale indifferenza per l'aspetto religioso e la tendenza ad assumere un registro più descrittivo che interpretativo le poche volte in cui ricorda il Corano (ancora definito *Alcorano*) si notano anche quando Andrés illustra brevemente le dispute teologiche tra sunniti e sciiti sulla scorta delle informazioni fornite da Pococke e Hottinger³⁶. Interessante è comunque la ferma condanna della distruzione della biblioteca d'Alessandria, «immortale monumento della grossolana ignoranza, e del cieco fanatismo del califo Omar»³⁷.

Secondariamente Andrés sosteneva che, prima dell'Umanesimo quattrocentesco e del Rinascimento cinquecentesco, in Europa si era verificato, tra l'XI e il XIII secolo, un altro «risorgimento» culturale per merito degli arabi, con il suo epicentro nella penisola iberica: il vero merito dei sovrani e degli intellettuali arabi, a cominciare dagli Abbassidi (750-1258), i quali avevano reso «Bagdad un vero emporio delle scienze»³⁸, era stato quello di aver recuperato la filosofia e le scienze greche, veicolandole a tutta l'Europa³⁹. Anzi, osserva l'ex gesuita, essi le avevano accresciute poiché al sapere dei greci avevano aggiunto le conoscen-

³⁵ La rimozione dell'elemento religioso presente in molti aspetti della cultura araba è una tecnica tipica degli eruditi cattolici che, nel corso del XVIII secolo, occuparono le cattedre di lingua araba presso numerosi collegi romani, a cominciare da quello maronita (diretto fino al 1773 dai gesuiti): A. GIRARD, *L'enseignement de l'arabe à Rome a XVIII^e siècle*, in: B. GRÉVIN (Dir.), *Maghreb-Italie. Des passeurs médiévaux à l'orientalisme moderne*, École Française de Rome, Rome 2010, pp. 209-234, in particolare p. 232.

³⁶ J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, p. 154.

³⁷ Ivi, vol. I, p. 117.

³⁸ Ivi, vol. I, pp. 118-120.

³⁹ Ivi, vol. I, pp. 158-161.

ze dei persiani, degli indiani e dei cinesi: «questa colta nazione è stata grandemente benemerita delle nostre scienze e perché ci ha tenuti in deposito i pochi avanzi di dottrina nel mondo rimasti, e perché la notizia de' greci autori, e le lor opere ci ha trasmesse, e perché ella stessa ha ancora arricchito di nuove verità il tesoro della greca erudizione»⁴⁰. Stava a dimostrarlo una miriade di invenzioni, molte delle quali di origine cinese, alla cui storia Andrés dedica l'intero capitolo X: la carta prodotta dal lino, la polvere da sparo, l'ago magnetico della bussola, il pendolo e, naturalmente, i numeri arabi. Quindi, almeno nell'ambito della chimica, dell'algebra, della geometria, della botanica, della storia naturale in generale, dell'ottica, della geografia, della medicina e dell'astronomia gli arabi erano riusciti a «levare» più in alto «le discipline acquistate da' greci»⁴¹. I meriti degli arabi non si fermavano qui perché, oltre a dare «ricovero» e «sacro asilo» alla cultura classica greco-romana «dall'Europa villanamente scacciata» a causa delle invasioni barbariche, salvandola dall'oblio, e a produrre nuove conoscenze, essi avevano fondato inedite strutture educative – le accademie (un riferimento, questo, alla “madrasa”, anche se tale termine non viene utilizzato), i collegi d'educazione, gli osservatori astronomici –, che vennero anch'esse trasmesse, sempre attraverso la Spagna, alla civiltà europea⁴².

Nella Spagna Omayyade (755-1031), Almoravide (1086-1147) e degli Almohadi (1150-1250), argomenta Andrés, tale funzione di preservazione e di accrescimento dello scibile classico si era trasformata in mediazione culturale, una mediazione che non era venuta meno neppure durante la *Reconquista*, allorquando i regni cristiani iberici avevano continuato ad assorbire cognizioni, testi, gusti letterari e invenzioni scientifiche dai regni islamici, che pure combattevano sul campo: l'ex gesuita valenzano, tra i vari esempi, adduce quello, già ampiamente noto all'epoca, del re castigliano Alfonso X il Saggio, promotore della Scuola di traduttori di Toledo. Lo stesso mecenatismo culturale dei principi cristiani, sostiene Andrés,

⁴⁰ Ivi, vol. I, pp. 182 e 260.

⁴¹ Ivi, vol. I, pp. 160-161 e 197. Occorre ricordare che non erano mancati, tra i secoli XV e XVIII, pensatori italiani che avevano esaltato il ruolo degli arabi nella rinascita delle scienze e della filosofia occidentali: basti pensare a Nicola Cusano il quale, nel *De docta ignorantia* (1440), aveva rimarcato, in un'ottica patriottica, l'importanza della scuola di Crotona nel recupero della riflessione ontologica e gnoseologica di Euclide e Pitagora (quest'ultimo considerato dall'umanista una «gloria d'Italia e di Grecia»): cfr. P. CASINI, *L'antica sapienza italiana*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 37-38, 81-86; R.M. DAINOTTO, *The Discreet Charm* cit., p. 22.

⁴² J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 116, 252-259.

era erede di quello esercitato dai vari califfi, almeno dal settimo califfo al-Ma'mūn in poi⁴³.

Dopo aver confutato la tesi secondo la quale erano stati gli arabi – in particolare iberici – ad aver fondato la Scolastica, «nimica di tutte le scienze, e della stessa verità», riscattando dall'oblio le opere filosofiche di Aristotele (in particolare la *Logica*)⁴⁴, Andrés applicava il suo schema interpretativo anche alle belle lettere e, in particolare, alla poesia, trattate nel corso del capitolo XI. Il canone interpretativo allora dominante (soprattutto in Italia) sosteneva, in primo luogo, che all'origine della poesia romanza europea vi fossero stati i poeti provenzali in *lingua d'oc*, a cui poi si erano ispirati i rimatori siculo-toscani della seconda metà del 1200⁴⁵; e, secondariamente, che la rinascita della cultura europea fosse stata stimolata dall'emigrazione dei dotti bizantini a seguito della presa di Costantinopoli da parte dei Turchi: grazie alle loro biblioteche, era stato possibile recuperare buona parte della cultura greca. Non si trattava certo di un impegno da poco, tanto che Andrés metteva le mani avanti avvertendo i lettori, fin dalla prefazione, che l'affermazione secondo cui agli arabi si dovesse la rinascita delle lettere avrebbe potuto sembrare «a molti un ridicolo paradosso»⁴⁶. In effetti l'ex gesuita iberico doveva necessariamente discutere e confutare le tesi emerse nel corso di una serie di importanti dibattiti – come quelli relativi alla nascita del vernacolo, alla decadenza culturale della penisola e alla crisi del «buon gusto» italiano – su cui si erano misurati, fin dall'inizio del Settecento, i principali intellettuali italiani,

⁴³ Ivi, I, p. 119. Anche la valutazione positiva del mecenatismo dei califfi è uno degli argomenti ricorrenti della lunga tradizione europea di studi arabi, a cominciare da Pococke: A. BEVILACQUA, *The Republic* cit., pp. 138, 144-145, 151-152, 164.

⁴⁴ J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 40, 101-114, 161-172.

⁴⁵ Una linea interpretativa che rimontava al *Rimario* (1570) di Giammaria Barbieri aveva sostenuto l'origine siciliana dello *stil nuovo*: in particolare Muratori (nelle *Dissertazioni sopra le antichità italiane*, 1757) e poi Tiraboschi sostennero che erano stati gli arabi siciliani, attraverso l'opera di mediazione svolta dalla corte di Federico II di Svevia, ad aver trasmesso la poesia rimata a Petrarca e Dante. Invece Andrés, pur riconoscendo la rilevanza degli arabi siciliani, «che furono i primi ad introdurre nell'Italia il gusto della poesia volgare» (cfr. J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 167, 169, 315-318), ribaltava le gerarchie all'interno del mondo mediterraneo medievale, attribuendo agli arabi spagnoli un superiore ruolo civilizzatore. Cfr. R.M. DAINOTTO, *Europe (in Theory)* cit., pp. 128-131.

⁴⁶ J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. XI, 169, 262, 280. Andrés collegava idealmente i pregiudizi nutriti da un settore consistente della cultura europea della sua epoca verso gli arabi con lo sviluppo della *leyenda negra* antispannola, che egli attribuiva anche all'ignoranza che si aveva della «spagnuola letteratura, quasi tanto sconosciuta per molti, come l'arabica» (ivi, vol. I, pp. X-XI).

da Giovanni Giuseppe Orsi a Tiraboschi, passando per Scipione Maffei, Giacinto Gimma, Ludovico Antonio Muratori, Saverio Bettinelli, Carlo Denina, Francesco Antonio Zaccaria⁴⁷. Perciò Andrés era in qualche modo costretto a trattare con le pinze i numi tutelari della letteratura italiana, a cominciare da Dante, Patrarca e Boccaccio, figure fondative della lingua toscana e della nazione letteraria italiana⁴⁸.

Anche in questo caso Andrés si dimostra molto abile nell'esprimere tesi controcorrente in forma non provocatoria, facendo sfoggio di un'indubbia capacità retorica. Innanzitutto egli non mette in discussione il fatto che il «risorgimento» e il «rinascimento» delle *humanae litterae* fosse da ascrivere al recupero della tradizione classica⁴⁹, sostiene però che la *translatio studii* non era avvenuta dopo il 1453 dalla Grecia verso Occidente, ma bensì tra il XI e il XIII secolo dalla Spagna all'Italia (e quindi all'intera Europa)⁵⁰. Le radici della civiltà europea moderna dovevano attribuirsi alla cultura araba, o meglio agli arabi spagnoli. Tale paradigma interpretativo portava con sé un deciso cambiamento della cronologia della modernità, le cui origini occorreva evidentemente retrodatare. Per Andrés i presupposti dell'età moderna dovevano essere individuati nell'uscita dall'oscuro Medioevo carolingio e nel recupero dell'eredità culturale greco-romana, per cui non andavano collocati (in Italia) a metà del XV secolo, ma (in Spagna) tra i secoli XI e XIII⁵¹. La modernità vera e propria, intesa come

⁴⁷ Cfr. M. VERGA, *Tra decadenza e Risorgimento. Discorsi settecenteschi sulla nazione degli Italiani*, in: B. ALFONZETTI, M. FORMICA (a cura di), *L'idea di nazione* cit., pp. 89-109; F. BRUNI, *Italia. Vita e avventure di un'idea*, il Mulino, Bologna 2010, pp. 420-482.

⁴⁸ J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 318-320, 342-348. In fondo l'idea in base alla quale l'Italia geografica coincidesse con lo spazio della lingua letteraria fondata sul volgare e sulla poesia illustre rimontava a Dante: cfr. F. BRUNI, *Italia* cit., p. 76.

⁴⁹ Nel corso del primo volume dell'*Origine* l'ex gesuita utilizza «risorgimento» e «rinascimento» come sinonimi, anche se il secondo termine appare soprattutto nel capitolo XII dedicato, non a caso, allo sviluppo della cultura umanista italiana e alla rinascita «dell'amenità letteraria»: J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. IX-X, 169, 172, 175, 179-180, 182, 197, 259-261, 273, 285, 330, 339, 344-345, 348, 356, 364.

⁵⁰ Andrés non negava che l'arrivo degli eruditi bizantini in Italia dopo la caduta di Costantinopoli avesse svolto un ruolo positivo, ma sostiene che i presupposti dell'accoglienza dell'eredità classica nella penisola fossero stati posti vuoi dagli arabi, che dal Concilio di Firenze all'inizio del Quattrocento. Inoltre, come Tiraboschi, Andrés riconosce alla diffusione della stampa a caratteri mobili un contributo essenziale nella diffusione della cultura umanistica: J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. XI, 348, 356-377.

⁵¹ Ivi, vol. I, pp. 262, 271, 308. Per definire l'età che intercorre tra l'antichità greco-romana e il suo «rinascimento», l'ex gesuita preferisce utilizzare metafore e perifrasi di senso negativo come «tetra/fatale notte» (ivi, vol. I, pp. 82 e 85), «cieca ignoranza de' secoli barbari» (ivi, vol. I, p. 198), «folte tenebre dell'ignoranza» (ivi, vol. I, p. 160), «il secolo [X] tenebroso

superamento dell'eredità classica, era invece sbocciata compiutamente nel corso del Seicento, allorquando «non fu parte alcuna delle scienze e delle belle lettere che non vestisse nuove sembianze, e quando su' fondamenti dell'antica si levò una nuova letteratura». Infatti, fino a tutto il XVI secolo, «il gusto e il profitto nelle scienze e nelle belle lettere era quasi tutto ridotto a ben intendere e ad imitare gli antichi»⁵².

Nello stesso tempo, pur non mettendo in dubbio che fossero stati i trovatori provenzali a diffondere in Europa, dall'XI secolo in poi, il gusto per la poesia in volgare, Andrés sostiene che la nascita della moderna poesia rimata si dovesse alla trasposizione di tale stile della lirica araba alle lingue volgari europee⁵³. L'ex gesuita valenzano parte dal presupposto che la poesia moderna si distingueva da quella greco-latina, di tipo metrico, per la presenza della rima. Secondo Andrés anche la rima era stata inventata dagli arabi e, «col mezzo degli spagnuoli», si era propagata «per la Francia e tutta l'Europa»⁵⁴. Infatti, gli intellettuali iberici, già a metà del IX secolo avevano iniziato a trasferire la «rima», la «misura» e gli «ornamenti» della lirica araba dapprima nelle loro composizioni in arabo e in latino, e poi in

ed oscuro, secolo barbaro e ignorante» (ivi, vol. I, p. 173). Quindi per lui l'età media coincideva sostanzialmente con l'Alto Medioevo e poteva essere collocata tra i secoli VII e X.

⁵² Ivi, vol. I, pp. 488-489. Andrés concludeva il proprio ragionamento sostenendo che il Settecento si era limitato a perfezionare l'arte e le scoperte emerse nel secolo precedente, introducendo «una severità di critica ed un sapore di filosofia in tutte le materie». Del suo secolo, oltre alla diffusione dello «spirito di irreligione» e all'abbandono del corretto metodo scientifico (quello galileiano), Andrés criticava la pretesa della *Philosophie* di considerare le scienze superiori alla letteratura amena: il legato dell'antichità greco-romana (insieme al latino come lingua dei dotti) non doveva essere abbandonato, dato che «i meriti de' moderni [...] non valgono a supplire compiutamente il magistero degli antichi» (ivi, vol. I, pp. 479-489). Al di là della condivisione dell'ideale estetico neoclassico, riemerge in queste pagine la centralità che la *Ratio Studiorum* e la pedagogia gesuitica avevano attribuito alla cultura classica (opportunosamente censurata).

⁵³ J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 259-331. L'ex gesuita, seguendo Vico e in polemica con il *Discours préliminaire* di D'Alembert, attribuiva grande rilevanza alla poesia, che egli considerava (insieme con la storia) la prima manifestazione dello «spirito umano» e, quindi, dell'immaginazione: J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 1-2, 16, 41-42; II, 1-7. Come si sa Vico, nella *Scienza nuova* (ed. 1744), aveva sostenuto che la «logica poetica», fin dal tempo degli eroi, era stata il fondamento delle lettere e delle stesse lingue volgari: cfr. G. VICO, *Scienza Nuova*, a cura di P. Soccio, Garzanti, Milano 1983, pp. 343-362.

⁵⁴ J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 306-315. Questa idea era stata a lungo dibattuta dagli orientalisti del Cinque-Seicento, i quali avevano osservato che la prosa rimata e ritmica in cui era stato composto il Corano (nota come *saḥ*) avrebbe predisposto gli arabi a sviluppare una lirica in rima piuttosto che strutturata su un metro sillabico: vedi A. BEVILACQUA, *The Republic* cit., pp. 71-72, 165, 184, 193. Anche Voltaire nel capitolo 6 dell'*Essai sur les mœurs* sottoscrive tale tesi.

quelle in volgare: anche se Andrés non lo dice esplicitamente, si tratta dei *mozárabes*, e cioè dei cristiani che vivevano nei regni arabi iberici⁵⁵.

Dopo la conquista di Toledo del 1085, effettuata da Alfonso VI⁵⁶, l'uso del volgare nelle composizioni poetiche di tipo rimato – in castigliano e in catalano – aveva continuato a diffondersi, finendo per influenzare, attraverso la Catalogna, anche gli intellettuali francesi, in particolare i provenzali⁵⁷. A differenza del confratello Francisco Javier Llampillas, il quale pochi anni prima aveva sostenuto con decisione nel suo *Saggio storico-apologetico della letteratura spagnuola* (in polemica con Tiraboschi)⁵⁸ che il provenzale fosse scaturito dal catalano, Andrés non insiste nel voler dimostrare a tutti i costi che la *lingua d'oc* fosse originaria della Catalogna⁵⁹; quello che gli premeva sostenere era invece che i trovatori provenzali avessero acquisito la rima araba attraverso la frequentazione – «commercio» lo definisce – con gli intellettuali, i signori, i principi castigliani e catalani⁶⁰. Tra le prove addotte per dimostrare tale tesi, precedentemente avanzata da alcuni eruditi italiani e francesi, egli ricordava l'ispirazione «giullaresca», la somiglianza nella composizione dei versi e una concezione idealizzata dell'amore che avrebbero accomunato le due letterature, quella araba e la provenzale⁶¹.

⁵⁵ J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 172, 274-275, 312. L'ex gesuita valenzano basa tale affermazione su un passo di un'opera del IX secolo di Álvaro da Córdoba, che egli tornò a illustrare a Tiraboschi in una lettera del 7 febbraio 1788: J. ANDRÉS, *Epistolario*, a cura di L. Brunori, Biblioteca Valenciana, Valencia 2006, pp. 554-556. Due anni dopo il bibliotecario modenese sottoscrisse tale testimonianza nella sua *Prefazione* all'edizione dell'opera di G. BARBIERI, *Dell'Origine della poesia rimata* [...], Presso la Società Tipografica, Modena 1790, pp. 3-26, spec. p. 14. La veridicità di questa prova venne invece contestata da Esteban Artega nel suo *Della Influenza degli Arabi sull'origine della poesia moderna in Europa. Dissertazione*, Stamperia Pagliarini, Roma 1791, p. 58.

⁵⁶ J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 280-286.

⁵⁷ Ivi, vol. I, pp. 292-306.

⁵⁸ F.J. LLAMPILLAS, *Saggio storico apologetico della letteratura spagnola*, F. Repetto, Genova 1778-1781, 6 tomi, in particolare t. I, pp. 26-31; t. III, pp. 36-42; t. IV, pp. 41-56.

⁵⁹ J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 293-297. Resta il fatto che implicitamente Andrés sostiene la tesi dell'amico Llampillas, ricordando i legami politici che legavano la Provenza alla Catalogna (i conti di Barcellona all'inizio del 1100 erano diventati reggenti di Tolosa e dell'Occitania), come non mancò di rimarcare nell'epistolario privato a Tiraboschi: cfr. J. ANDRÉS, *Epistolario* cit., pp. 367-368 e 496.

⁶⁰ L'esaltazione della cesura rappresentata dalla conquista di Toledo permetteva ad Andrés di inserire anche la Castiglia e la lingua castigliana nel processo fondativo della moderna cultura europea.

⁶¹ J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 313-315. Lo stesso ragionamento viene applicato da Andrés riguardo al canto in musica, elemento da cui scaturì, negli anni successivi, la po-

3. Il paradigma arabista e la costruzione della «nazione» spagnola

Tirando le fila del ragionamento svolto fino ad ora, è opportuno ribadire quelli che, dal mio punto di vista, sono i tratti e gli scopi salienti dell'arabismo di Andrés. In primo luogo l'interpretazione offerta nel primo tomo dell'*Origine* aveva come obiettivo principale la contestazione del primato francese (e, in genere, dei popoli nordici) nella formazione della civiltà europea: di qui scaturiva lo smantellamento del mito dell'età carolingia e la speculare esaltazione dell'Europa meridionale⁶². Nel quadro di una prospettiva che continua a essere eurocentrica, Andrés si prefiggeva l'obiettivo non tanto di ridimensionare l'Europa all'interno della storia universale della cultura, ma bensì quello di decentrare la Francia rispetto alla fondazione della civiltà occidentale (che rimane superiore alle altre) e della modernità. La «teoria arabista» era funzionale a tale intento polemico che poneva al centro dell'Occidente il Mediterraneo, possedendo anche il valore aggiunto di permettere un'interpretazione patriottica filospagnola della nascita della cultura europea moderna poiché esaltava il ruolo svolto dalla penisola iberica nel recupero dell'eredità classica. In altri termini Andrés utilizza la «teoria arabista» per confutare alcuni argomenti di un altro potente paradigma connesso alla storia iberica e cioè la leggenda nera antispannola. Lodare il ruolo civilizzatore svolto dalla Spagna nel Medioevo significava contestare l'idea, condivisa da tanti *philosophes*, secondo cui la Spagna fosse sempre stata – dal Medioevo fino al Settecento,

lemica con Arteaga: l'ex confratello madrilenno, infatti, nel primo tomo delle *Rivoluzioni del Teatro Musicale italiano* (1783) sostenne che la rima e la versificazione sillabica avesse una matrice latino-germanica (cioè normanno-gotica) e che la musica (insieme con lo sviluppo delle note) derivasse dal canto liturgico medievale. Andrés, invece, fondava la sua teoria su due trattati musicali raccolti da Casiri nella *Bibliotheca arabico-hispana*, e cioè i codici di al-Fārābī e di Abū'l-Faraj: cfr. J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 290-292, nota *; M. BATLLORI, *Estudio preliminar*, in: E. ARTEAGA, *Lettere musico-filologiche. II. Del ritmo sonoro e del ritmo muto nella musica degli antichi*, CSIC, Madrid 1944, pp. XIII-CXLIX, in particolare pp. CVII-CXI. L'ex gesuita valenzano ribadirà le sue convinzioni dapprima nel secondo tomo del suo trattato (J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. II, p. 48, nota *) e poi nella *Lettera sopra la musica degli Arabi a Gio. Battista Toderini*, in: G. TODERINI, *Letteratura turchese dell'abate Giambattista Toderini*, G. Storti, Venezia 1787, vol. I, pp. 249-252. Si veda anche J. ANDRÉS, *Epistolario* cit., pp. 196-197 e 350-352.

⁶² Andrés, quindi, ribalta i giudizi positivi che Montesquieu aveva dispensato sul governo di Carlo Magno soprattutto nel libro 31 della sesta parte dell'*Esprit des Lois*. Invece la dialettica tra «le nazioni meridionali» e quelle «settentrionali» emerge con chiarezza proprio nel capitolo XI dell'*Origine*, non a caso intorno alla questione della nascita delle lingue volgari e della poesia rimata: cfr. J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 261-276, 309-312.

passando per la Controriforma – il luogo dell’ignoranza, della superstizione e del fanatismo religioso; e, nel contempo, permetteva di depotenziare la tesi espressa da tanti eruditi e letterati italiani del periodo secondo cui alla dominazione spagnola dovesse essere attribuita la decadenza dell’Italia e del «buon gusto».

La capacità dimostrata dall’ex gesuita valenzano di “normalizzare” l’Islam arabo, inglobandolo addirittura nel processo fondativo della civiltà europea e della “nazione” spagnola, per poi utilizzarlo in chiave polemica contro la versione illuminista della *leyenda negra*, appare a dir poco strabiliante, considerando anche il fatto che la difesa dell’ortodossia cattolica era stato un pilastro vuoi dell’identità politica della monarchia spagnola, che della Compagnia di Gesù. È pur vero che i gesuiti avevano da sempre dimostrato un profondo interesse teologico-culturale per l’Islam in chiave missionaria⁶³, ma è altrettanto vero che esisteva una lunga tradizione ispanica ed europea anti-musulmana che la pirateria barbaresca e le guerre austro-turche avevano contribuito a mantenere viva anche nel Settecento⁶⁴. Evidentemente per l’ex gesuita valenzano il pericolo (per la stabilità della Chiesa, del sistema politico europeo e della società d’Antico Regime) rappresentato, nelle due ultime decadi del XVIII secolo, dalla *philosophie* francese era superiore a quello incarnato dall’eresia maomettana. Non a caso quest’ultima, nella sua ricostruzione storica dei progressi della “letteratura” europea, semplicemente scompariva (come problema e, quindi, come tema).

L’abilità di Andrés nel plasmare il «paradigma arabista» risulta evidente anche in rapporto alla coeva riflessione illuminista. Nonostante l’immagine dell’Oriente musulmano costruita dai Lumi fosse stata utilizzata per combattere battaglie decisive presso l’opinione pubblica europea (come quella a favore della tolleranza)⁶⁵, non erano certo mancati coloro che ave-

⁶³ E. COLOMBO, *Convertire i musulmani. L’esperienza di un gesuita spagnolo nel Seicento*, Bruno Mondadori, Milano 2007; Id., *Jesuits and Islam in Seventeenth-Century Europe: War, Preaching and Conversions*, in: B. HEYBERGER, M. GARCÍA-ARENAL, E. COLOMBO, P. VISMARA (a cura di), *L’Islam visto da occidente. Cultura e religione del Seicento europeo di fronte all’Islam*, Marietti, Milano-Genova 2009, pp. 315-340.

⁶⁴ Per il contesto italiano si veda M. FORMICA, *Lo specchio turco. Immagini dell’Altro e rappresentazioni del Sé nella cultura italiana dell’età moderna*, Donzelli, Roma 2012; E. COLOMBO, *Jesuits and Islam in Early Modern Europe*, in: I.G. ŽUPANOV (Ed.), *The Oxford Handbook of the Jesuits*, Oxford University Press, New York 2019, pp. 349-378.

⁶⁵ R. MINUTI, *Oriente barbarico e storiografia settecentesca. Rappresentazioni della storia dei Tartari nella cultura francese del XVIII secolo*, Marsilio, Venezia 1994; Id., *Orientalismo e idee di tolleranza nella cultura francese del primo ’700*, L. S. Olschki, Firenze 2006.

vano criticato vari aspetti della cultura orientale islamica: la stessa riflessione di Montesquieu intorno al nesso Islam-dispotismo (sebbene applicata essenzialmente all'Impero ottomano) poteva essere interpretata come una contestazione della «teoria arabista», poiché offriva un'immagine negativa dell'Oriente⁶⁶. In base a tale prospettiva, anche il passato arabo della Spagna poteva essere utilizzato per corroborare la tesi secondo cui essa, a causa della sua collocazione geografica, del suo clima caldo, del fanatismo religioso e di un'errata politica economica e coloniale, dovesse essere considerata non tanto una periferia sottosviluppata e incolta dell'Europa, ma parte dell'Africa. Non a caso, appena un anno dopo l'uscita del primo tomo dell'*Origine*, Nicolas Masson de Morvilliers, nel suo celebre articolo *Espagne* inserito all'inizio della sezione geografica dell'*Encyclopédie Méthodique*, definiva gli spagnoli contemporanei «un peuple de pygmées», finendo quindi per affermare polemicamente che negli ultimi dieci secoli la Spagna non aveva offerto nulla alla civiltà europea. Commentando quella voce della nuova enciclopedia francese, il conte di Floridablanca, in un'indignata lettera del 3 gennaio del 1784 indirizzata al segretario dell'ambasciata spagnola di Parigi, Ignacio de Heredia, si lamentava del fatto che ormai non solo i libri dei *philosophes* come l'*Histoire des deux Indes*, ma anche le stesse informazioni che nella capitale transalpina si fornivano ai viaggiatori in procinto di passare in Spagna tendevano a rappresentare «este país peor que la Arabia»⁶⁷.

Andrés, invece, si era impegnato a fornire della dominazione araba sulla penisola iberica una connotazione positiva, e lo aveva fatto proprio con l'intento di dimostrare il decisivo contributo che *al-Andalus* aveva offerto alla rinascita della moderna cultura europea. Certamente la civiltà era nata in Oriente, in Cina, per poi prendere dimora nel Mediterraneo dapprima con gli egizi, poi con i greci, quindi con gli arabi ed infine, all'inizio dell'età moderna, con gli spagnoli e gli italiani. Pur sostenendo in chiave patriottica il primato che la Spagna poteva vantare all'interno del mondo mediterraneo proprio grazie al passato arabo, Andrés evitava di utilizzare con gli eruditi e i letterati italiani quei toni aspri che invece caratterizzavano le coeve pubblicazioni degli ex confratelli Francisco Javier Llampillas, Tomás Serrano e Juan Francisco Masdeu. Il messaggio implicito che egli inviava agli intellettuali italiani – alcuni dei quali, come Tiraboschi, Bettinelli,

⁶⁶ A. BEVILACQUA, *The Republic* cit., pp. 169-177.

⁶⁷ F. LOPEZ, *Juan Pablo Forner et la crise de la conscience espagnole au XVIII^e siècle*, Presses de Biscaye Frères, Bordeaux 1976, pp. 351-355.

Rubbi e Zaccaria, ex gesuiti come lui – era quello di unire le forze contro il vero nemico e cioè la Francia dei *philosophes*: occorre dimostrare che l'identità europea non scaturiva né da un concetto di progresso calibrato sulla storia francese, né sull'idea di ragione teorizzata dalla *Philosophie*⁶⁸. Invece di fiaccarsi in una lotta intestina, i letterati che appartenevano a due culture mediterranee come l'italiana e la spagnola, da sempre unite dalla tradizione classica e accomunate dalla stessa religione, avrebbero fatto meglio ad allearsi contro i veri nemici interni della civiltà occidentale: il protestantesimo professato dai popoli nordici e lo «spirito di irreligione» dei *philosophes* transalpini.

Questo ragionamento veniva sorretto da un abile utilizzo delle fonti, per cui l'elemento filosofico-congetturale e discorsivo della trattazione andresiana si appoggiava su un'indubbia sensibilità erudita e filologica⁶⁹. A differenza di alcuni suoi confratelli, come l'amico Joaquín Pla, Andrés non conosceva la lingua araba⁷⁰. Egli, quindi, fondava le sue tesi interpretative più forti sulle fonti raccolte e tradotte in latino dai migliori arabisti del Seicento e d'inizio Settecento, utilizzando abbondantemente in particolare lo *Specimen Historiae Arabum* (1650) di Edward Pococke, la *Historia Orientalis* (1651) di Johann Heinrich Hottinger, la *Bibliothèque Orientale* (1697) di Barthélemy d'Herbelot de Molainville, la *Historia religionis veterum Persarum* (1700) di Thomas Hyde e la *Vita et Res Gestae Sultani* (1732) di Albert Schultens. Inoltre, per la comprensione dei testi arabi Andrés aveva consultato le grammatiche, i dizionari e le antologie allora a disposizione, come la *Grammatica arabica* (1613) di Thomas Erpenius, il *Lexicon Arabico-Latinum* (1653) di Jacobus Golius e il *Poeseos Asiaticae Commentarium* (1774) di William Jones.

Ma nella formazione dello schema interpretativo andresiano un ruolo determinante lo aveva svolto una fonte spagnola e cioè la *Bibliotheca*

⁶⁸ R.M. DAINOTTO, *Europe (in Theory)* cit., p. 119.

⁶⁹ Solitamente, dopo aver avanzato una congettura «probabile» o «verosimile», Andrés fa seguire una lunga teoria di «monumenti» e *auctoritates* in grado di asseverarla: cfr., ad esempio, J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. 219, 278, 291, 327.

⁷⁰ Nel caso dell'elaborazione dei dati contenuti nei testi arabi utilizzati da Andrés, importante si rivelò la collaborazione con l'ex confratello catalano Joaquín Pla. Invece, per quanto riguarda il provenzale, Andrés (e, attraverso di lui, anche Tiraboschi) si servì soprattutto della consulenza di Juan Antonio Mayans, fratello di Gregorio e canonico della cattedrale di Valencia: cfr. J. ANDRÉS, *Epistolario* cit., pp. 244, 247, 374, 379, 412, 421, 435, 446, 535-536, 540, 544, 546, 554-556, 581-582, 570; G. TIRABOSCHI, *Prefazione* cit., p. 23; M. BATLLORI, *La cultura hispano-italiana* cit., pp. 391-411.

Arabico-Hispana Escorialensis, apparsa in due volumi tra il 1760 e il 1770⁷¹. Si trattava dell'edizione del catalogo dei codici arabi, conservati presso la Biblioteca dell'Escorial, effettuata dall'erudito siro-maronita Miguel Casiri (1710-1791). Prendendo a modello la precedente *Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana*, apparsa a Roma, in due volumi in folio, tra il 1719 e il 1730 grazie al lavoro dell'amico Giuseppe Assemani, la *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis* non era un semplice catalogo bibliografico poiché molto spesso Casiri offriva un estratto in latino dei 1851 codici arabi dell'Escorial⁷². Il progetto, iniziato per volontà dell'ultimo confessore gesuita di Ferdinando VI, Francisco de Rávago, e sostenuto dall'allora *bibliotecario mayor* della Biblioteca reale, padre Martín Sarmiento, era stato fatto proprio da Carlo III poiché anche la cultura ufficiale borbonica settecentesca ormai ambiva a inserire tra le "glorie nazionali" il passato arabo, insieme a quello visigoto e al più recente imperialismo asburgico⁷³. Giustamente è stato osservato che, nella pubblicazione del catalogo di questo ingente *corpus* di manoscritti, determinanti risultarono anche le ragioni del riformismo: eruditi come Sarmiento, Gregorio Mayans e il gesuita Andrés M. Burriel⁷⁴ erano consapevoli che questi codici potevano

⁷¹ M. CASIRI, *Bibliotheca Arabico-Hispana Escorialensis sive Librorum omnium MSS. quos Arabice ab auctoribus magnam partem Arabo-Hispanis compositos Bibliotheca Coenobii Escorialensis complectitur, Recensio et Explanatio [...]*, Antonio Pérez de Soto, Matriti 1760-1770, 2 tomi.

⁷² N. GEMAYEL, *Les échanges culturels entre los maronites set l'Europe. Du Collège de Rome (1584) au Collège de Ayn-Warqa (1789)*, Impr. Y. et Ph. Gamayel, Beyrouth 1984, vol. I; J.F. ALCARAZ GÓMEZ, *Jesuitas y reformismo. El padre Francisco de Rávago (1747-1755)*, Facultad de Teología S. Vicente Ferrer de Valencia, Valencia 1995, pp. 594-599; A. MESTRE SANCHÍS, *Mayans y la cultura* cit., pp. 108-109; A. BEVILACQUA, *The Republic* cit., pp. 32-33. Il primo tomo della *Bibliotheca* era uscito dopo tredici anni di scavo archivistico ed esegesi delle fonti. Casiri aveva conosciuto Rávago a Roma, quando questi era professore presso il Collegio romano; nel 1748, al suo ritorno in Spagna, il gesuita convinse l'erudito maronita a seguirlo a Madrid. Già quell'anno Casiri divenne membro dell'Accademia della Storia, per poi essere nominato funzionario della Biblioteca reale (1750), interprete ufficiale (1756) e responsabile della biblioteca dell'Escorial (1760).

⁷³ Vedi al riguardo il passo del *dictamen* che Sarmiento diresse a Rávago il 12 dicembre 1750 citato in J.F. ALCARAZ GÓMEZ, *Jesuitas y reformismo* cit., p. 595. Sul ruolo che la «national glory» e il «national amour-propre» giocarono nell'orientare le strategie degli eruditi e delle istituzioni culturali europee preposte allo studio delle antichità orientali cfr. A. BEVILACQUA, *The Republic* cit., p. 38.

⁷⁴ J.F. ALCARAZ GÓMEZ, *Jesuitas y reformismo* cit., pp. 598-599; A. MESTRE, *Religiosidad, cultura y política. Mayans y la Compañía. De la amistad a la ruptura*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia 2019, pp. 96-99. Nel 1771, subito dopo il completamento della *Bibliotheca*, Casiri pubblicò il *Catálogo de voces castellanas que tienen su origen en el árabe*.

risultare determinanti per ricostruire le vicende della storia civile spagnola, così come della sua Chiesa, tra l'alto e il basso Medioevo⁷⁵, mentre tanti funzionari e ministri riformatori di Ferdinando VI e di Carlo III erano convinti che in quei manoscritti fosse stato preservato un sapere scientifico e delle conoscenze pratiche che potevano tornare ancora utili nella loro epoca, ad esempio per le riforme dell'agricoltura allora in ponte (soprattutto in Andalusia).

Andrés, che era in contatto epistolare con Casiri attraverso il fratello Carlos⁷⁶, nell'*Origine* non solo utilizza le notizie che l'erudito maronita gli spediva frequentemente da Madrid (solitamente le traduzioni in latino dei codici presenti nella biblioteca dell'Escorial), ma cita abbondantemente (una quarantina di volte nel testo e nelle note del primo tomo) le informazioni presenti nella *Bibliotheca Arabico-Hispana*⁷⁷. Inoltre l'ex gesuita iberico rielabora le tesi essenziali che l'erudito maronita aveva esposto nell'introduzione del catalogo: tra di esse, oltre alla centralità degli arabi spagnoli nella rinascita delle scienze e delle lettere europee, compariva l'idea secondo cui tutti gli autori arabi da lui censiti dovessero essere considerati a tutti gli effetti «hispani vel origine, vel patria, vel domicilio, vel schola», indipendentemente dal fatto di essere stati musulmani⁷⁸.

⁷⁵ Certamente l'esaltazione dell'edizione del catalogo – progetto che aveva un'origine gesuitica (a parte il ruolo svolto da Rávago e Burriel, Casiri era stato legato al Collegio maronita di Roma) – permetteva ad Andrés di rimarcare implicitamente il rilievo avuto dalla soppressa Compagnia nel campo degli studi orientalistici. Sulla tradizione erudita spagnola del Settecento cfr. A. MESTRE SANCHÍS, *Humanistas, políticos e ilustrados*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, Alicante 2002.

⁷⁶ Carlos Andrés svolse un ruolo chiave nel successo letterario di Juan: oltre a mantenere strette relazioni con alcuni personaggi di primo piano del ceto politico madrilenno (a cominciare dal conte di Floridablanca), fece costantemente da intermediario per conto del fratello con i maggiori intellettuali spagnoli del periodo (i due Mayans, Casiri, Cerdá, Pérez Bayer, Muñoz, ecc.), i quali, sia da Madrid che da Valencia, inviarono numerose informazioni e libri all'ex gesuita: vedi G. MAYANS Y SISCAR, *Epistolario. Cartas Literarias. Correspondencia de los hermanos Mayans con los hermanos Andrés, F. Cerdá y Rico, Juan Bautista Muñoz y José Vega Sentmenat*, a cura di A. Alemany Peiró, Ayuntamiento de Oliva, Valencia 2000, vol. XVII.

⁷⁷ Ogni singola voce del repertorio conteneva il titolo del codice e il nome dell'autore (di cui in nota si forniva la trascrizione anche in alfabeto arabo), un breve sunto del manoscritto e, a volte, la traduzione latina di un passo significativo del testo censito. Il primo tomo raccoglie 1628 entrate (i manoscritti riguardano essenzialmente la grammatica, la retorica, la poesia, la filosofia, la medicina, la storia naturale, la giurisprudenza e la teologia), mentre il secondo le rimanenti 223 voci (soprattutto codici di argomento storico e geografico). Dopo il codice n. 1851, inizia l'*Index* (onomastico, geografico e a tratti tematico) che di per sé rappresentava uno strumento di grande valore euristico per gli studiosi dell'epoca.

⁷⁸ M. CASIRI, *Praefatio*, in: *Bibliotheca Arabico-Hispana* cit., pp. I-XXIV, in particolare

Quindi il passato arabo della Spagna, come quelli romano e visigoto, poteva essere utilizzato a pieno diritto per costruire una nuova idea di nazione letteraria spagnola in cui il criterio geografico, sovrapponendosi al significato etimologico del termine latino *natio* (che deriva da *nascere*), appare preminente rispetto ad altri potenziali elementi identitari, come quello meramente linguistico o religioso: anche gli arabi iberici, nonostante fossero islamici⁷⁹ – in quanto originari, nativi o abitanti della penisola iberica e degli Stati che la componevano durante il Medioevo – dovevano essere considerati spagnoli e quindi potevano concorrere alla costruzione delle «glorias» (cioè i meriti storici calibrati sullo sviluppo della civiltà europea) della «nación española». Anche Andrés, quindi, partecipa al processo di fondazione di un'idea di nazione spagnola, progetto nel quale all'epoca erano impegnati gli *ilustrados* iberici: si trattava ancora di un concetto geo-letterario ma che, prefigurandosi come esaltazione di un primato culturale e di alcuni aspetti qualificanti che la cultura spagnola aveva fornito alla civiltà europea occidentale, possedeva già degli evidenti connotati politico-ideologici. Indubbiamente Andrés non sarebbe stato in grado di declinare la «teoria arabista» in chiave patriottica senza il supporto della *Bibliotheca* di Casiri⁸⁰.

4. Conclusioni: l'arabismo *anti-philosophique* di Andrés

In conclusione si può affermare che l'interpretazione che Andrés espone circa il ruolo svolto dagli arabi nella rinascita culturale europea non è originale di per sé, dato che molti dei suoi enunciati sono già rinvenibili nelle fonti seicentesche e settecentesche che egli utilizza: ad esempio, la tesi relativa al cruciale ruolo esercitato dagli arabi spagnoli nella veicola-

p. XXIII. Andrés esprime dubbi sulle tesi espone da Casiri nella sua prefazione esclusivamente riguardo alla supposta superiorità della poesia araba rispetto a quella greco-latina: J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. II, pp. 37-40.

⁷⁹ Per gli sviluppi ottocenteschi di tale riflessione cfr. J. ÁLVAREZ-JUNCO, *Spanish identity in the age of nations*, Manchester University Press, Manchester-New York 2011.

⁸⁰ Lo ammette lo stesso Andrés definendo la *Bibliotheca* un «immenso tesoro [...] d'arabica erudizione» e Casiri «oracolo dell'arabica letteratura»: cfr. J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit., vol. I, pp. x e 292. Tra i lettori che rilevarono l'evidente legame tra la *Bibliotheca* (in particolare proprio la prefazione di Casiri) e la storia letteraria di Andrés figurano il conte di Lynden (in una lettera indirizzata a Tiraboschi nel settembre 1782) e Juan Antonio Mayans: cfr. M. BATLLORI, *Estudio preliminar* cit., pp. CIV-CV; G. MAYANS Y SISCAR, *Epistolario* cit., XVII, pp. 417-418.

zione del sapere greco in tutta Europa era stata sostenuta da Pococke nel suo *Specimen Historiae Arabum*⁸¹. È invece originale la struttura argomentativa e metodologica che Andrés utilizza per trasformare tale ipotesi in un coerente paradigma interpretativo: egli, infatti sistematizza e divulga, con un'impostazione quasi controversistica, i principali argomenti della tradizione erudita, europea e spagnola, di studi orientali all'interno di un quadro di storia filosofico-congetturale che si ispira vuoi alla *philosophie*, che alla tradizione storico-letteraria italiana. Nel primo caso il punto di riferimento euristico di Andrés era costituito soprattutto da Condillac, il quale nell'*Art de raisonner* del *Cours d'études*, aveva fissato con precisione le regole del metodo congetturale scientifico. Montesquieu e Voltaire, invece, costituivano i principali bersagli polemici di Andrés: del primo l'ex gesuita rigettava il determinismo climatico e il mito della rinascita culturale carolingia, mentre Voltaire gli sembrava uno storico infedele, parziale, superficiale e irriverente⁸², sebbene l'ex gesuita concordasse con lui sulla necessità di andare oltre la storia evenemenziale e su alcune specifiche questioni o interpretazioni proposte nell'*Essai sur les moeurs* (a cominciare dalla rivalutazione della funzione storica degli arabi). Nell'ambito della scuola storico-letteraria italiana, certamente Andrés aveva preso a modello almeno le opere di Vico, Muratori, Denina e Tiraboschi: oltre a discuterne le teorie, l'ex gesuita valenzano aveva appreso dagli storici della "letteratura" settecenteschi l'uso della comparazione tra tradizioni culturali "nazionali" (metodo che conteneva in sé ben precisi giudizi di valore), affinandolo ulteriormente⁸³.

Andrés era convinto che l'arma migliore per depotenziare la rivoluzione culturale introdotta dai *philosophes* dovesse essere individuata nella storia, a cominciare dal metodo storico, un metodo che gli intellettuali cattolici dovevano rinnovare, in quanto le opere di storia non erano più riservate a pochi eruditi, ma dovevano ormai raggiungere un pubblico di lettori in continua espansione e sempre più abituato, grazie a Voltaire, Raynal, Hume, Robertson, Gibbon, ecc., a un registro narrativo e a interpretazioni

⁸¹ Vedi al riguardo le osservazioni di A. BEVILACQUA, *The Republic* cit., pp. 78-79.

⁸² J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit, vol. I, pp. 474-475; III, pp. 367-368, 394, 398. Il *philosophe* «ha aperta una nuova via di trattare la storia universale, guardandola a parte a parte in tutti i suoi aspetti», ma poi la tendenza ad «abusare de' vezzi della sua penna» lo conduce sistematicamente a indulgere in «racconti per la maggior parte o falsi, o alterati, in empie riflessioni». Per cui Voltaire «vuole darci in vece d'una storia generale lezioni di miscredenza e d'irreligione».

⁸³ J. ANDRÉS, *Dell'origine* cit, vol. I, pp. 484-486; III, pp. 381-387.

generali non limitate ai soli fatti politico-militari⁸⁴. In altri termini Andrés, come molti altri ex gesuiti, reputa necessario accettare la sfida che i *philosophes* avevano lanciato al sapere tradizionale combattendoli sul loro stesso terreno e con i loro stessi strumenti: la storia era uno di questi campi di battaglia e il metodo storico uno dei principali strumenti di lotta ideologica. L'ex gesuita valenzano era infatti conscio che le tesi più pericolose dei *philosophes* potevano essere efficacemente contestate attraverso un approccio "storicista", l'unico ancora in grado di spiegare il passato, interpretare il presente e prefigurare il futuro senza cedere allo «spirito d'irreligione» e alla «filosofica critica»⁸⁵.

Naturalmente, nel tentativo di raggiungere questo obiettivo polemico, Andrés incorreva in alcune contraddizioni, operava ben calcolate omissioni e ricorreva a numerosi artifici retorici: ad esempio, se l'elemento religioso era stato espunto dall'interpretazione dell'eredità che gli arabi avevano lasciato all'Occidente, esso riemergeva con forza allorquando si trattava di valutare gli effettivi meriti della coeva cultura settecentesca e i demeriti della *philosophie*⁸⁶. D'altra parte, per un gesuita, la moderna civiltà europea non poteva che essere cattolica, per cui tutte le deviazioni dalla verità del dogma – fossero esse frutto del luteranesimo o della miscredenza dei *philosophes* – rischiavano non solo di minare il magistero della Chiesa apostolica romana, ma anche di mettere in crisi il primato culturale dell'Europa occidentale⁸⁷.

Probabilmente all'epoca Andrés e i suoi ex confratelli impegnati nel rinnovamento della storiografia cattolica non riuscirono nello scopo che si erano prefissati. Rimane però da valutare appieno se e in che misura le loro opere influenzassero il modo di fare storia nel primo Ottocento, soprattutto in Italia e in Spagna: alcuni aspetti centrali della storiografia positivista – come i miti dell'imparzialità dello storico e dell'oggettività delle fonti – scaturiscono da questa generazione di intellettuali "storicisti" di fine Settecento⁸⁸. Nello stesso tempo pare indubbio che l'interpretazione

⁸⁴ Ivi, vol. III, pp. 391-399.

⁸⁵ Ivi, vol. I, pp. 453-455, 461-462. Dopo aver sostenuto che il Seicento aveva sopravanzato il Settecento per numero di «genj superiori» e importanza di progressi effettuati, l'ultimo capitolo del primo volume dell'edizione parmense (*Ulteriore avanzamento della Letteratura*) veniva dedicato da Andrés all'esame dei possibili sviluppi (e auspicabili correttivi) della cultura europea di fine Settecento: ivi, vol. I, pp. 489-522.

⁸⁶ Ivi, vol. I, pp. 453-454.

⁸⁷ Ivi, vol. I, pp. 460-461.

⁸⁸ Si veda, per esempio, J. ANDRÉS, ivi, vol. III, pp. 396-397.

positiva che Andrés fornisce della cultura araba spagnola e di *al-Andalus*, nonostante fosse stata pensata per contestare alcuni pregiudizi antispannoli, finì paradossalmente per fondarne di nuovi e, forse, ancora più potenti: l'orientalismo con cui la cultura romantica europea (in particolare francese) dell'Ottocento dipinse in maniera stereotipata i costumi sociali e la psicologia collettiva della Spagna fu anche il risultato della diffusione di testi come quello di Andrés. Il che ci interroga, ancora una volta, su quale tipo di eredità i Lumi e i loro avversari abbiano lasciato alla cultura ottocentesca.



Traduzioni e circolazione degli stereotipi confessionali nell'Italia settecentesca

Alessia Castagnino*

In un saggio del 1983, che si poneva come obiettivo quello di riflettere su quanto la cultura italiana settecentesca avesse inciso sul rinnovamento dei modelli interpretativi tradizionali della figura e dell'operato di Lutero, Daniele Menozzi invitava a riconsiderare il fenomeno partendo dall'esame di uno «spettro di fonti ampio e variegato», che arrivasse a comprendere anche le traduzioni¹. L'analisi delle strategie adottate nel realizzare, in particolare, versioni italiane di alcune storie ecclesiastiche e storie delle eresie pubblicate in area francese, poteva infatti – secondo lo storico – offrire un'originale e ancora poco esplorata chiave di lettura per individuare alcuni elementi di novità rispetto a uno schema per certi versi “classico”, che riproponeva i giudizi espressi, fin dal Cinquecento, in buona parte della letteratura controversistica. La scelta dei testi da tradurre, così come le strategie impiegate da traduttori e stampatori (*in primis* la decisione di aggiungere commenti in nota o nelle nuove prefazioni o la selezione dei vocaboli da utilizzare) potevano, infatti, essere lette come testimonianze di una serie di tentativi – per quanto pionieristici e ancora numericamente circoscritti – di storicizzare l'attività del riformatore tedesco, limitando il più possibile la «denigrazione morale» della sua figura e cercando di narrare «con più sorvegliata attenzione critica» tutti gli episodi della sua biografia sui quali si era da sempre esercitata «la fantasia dei controversisti»².

Se osserviamo alcuni degli sviluppi che hanno caratterizzato la ricerca storica negli ultimi tre decenni, possiamo renderci conto di come, almeno in parte, la suggestione metodologica di Menozzi sia diventata una questione di interesse anche nel panorama storiografico italiano. In anni piuttosto recenti, infatti, gli storici dell'età moderna hanno iniziato a inter-

* alessia.castagnino@unifi.it

¹ D. MENOZZI, *La figura di Lutero nella cultura italiana del Settecento*, in: *Lutero in Italia. Studi storici nel V centenario della nascita*, a cura di L. Perrone, Casa Editrice Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 139-166: 143.

² Ivi, pp. 143 e 156.

rogarsi sull'importanza dello studio delle traduzioni, considerandole non solo come risultati di un processo di adattamento linguistico, ma piuttosto come un «complesso laboratorio concettuale»³, la cui analisi consente di comprendere più nel dettaglio le dinamiche di circolazione e appropriazione di testi e idee in differenti contesti. Anche per quanto riguarda, più nello specifico, gli studi sul Settecento, può essere rilevato come sia a oggi disponibile un numero importante – e crescente – di contributi dedicati alla ricezione di singole opere di carattere economico-politico, storiografico, filosofico e scientifico⁴, anche se, manca ancora un lavoro di sintesi paragonabile a quello fatto per altre aree europee, in grado di restituire un quadro il più possibile esaustivo delle pratiche traduttive caratterizzanti l'Italia settecentesca⁵.

Partendo da queste constatazioni e cercando di dialogare con alcune delle più recenti proposte teoriche e metodologiche maturate nel campo della *Cultural and Social History of Translation*, nel corso delle pagine che seguono proverò a ragionare sul contributo che lo studio delle traduzioni può offrire all'analisi di alcuni aspetti della circolazione degli stereotipi confessionali nel Settecento italiano. Il saggio sarà strutturato in due parti. Nella prima, di carattere più generale, proverò a sviluppare qualche spunto di riflessione sull'utilizzo che, nel corso del secolo, la Chiesa romana fece delle pratiche traduttive, come strumento per perfezionare e rendere più capillari le proprie politiche di controllo della stampa e della lettura. Nella seconda, l'attenzione verrà concentrata, invece, su un aspetto più specifico della questione, ovvero sulla importanza culturale e sociale del lavoro e delle scelte di singoli traduttori e stampatori. Grazie all'analisi della ricezione italiana del celebre *Dictionnaire des hérésies* dell'abate francese François André Adrien Pluquet, avremo occasione, infatti, di esaminare l'utilizzo puntuale che poteva essere fatto delle strategie di traduzione per proporre una propria, personale rilettura di determinate questioni, compreso il ruolo avuto da Lutero e dalla Riforma nel delinearsi della storia europea.

³ G. IMBRUGLIA, R. MINUTI, L. SIMONUTTI, *Premessa*, in: *Traduzioni e circolazione delle idee nella cultura europea tra '500 e '700*, "Cromohs", 12 (2007), pp. 1-3: 2.

⁴ Tra i più recenti contributi dedicati alla realizzazione di traduzioni italiane nel XVIII secolo, mi limito a ricordare *Le avventure delle Aventures. Traduzioni del Télémaque di Fénelon tra Sette e Ottocento*, a cura di M. GUIDI, M. CINI, Edizioni ETS, Pisa 2018 e *Traduzione e transfert nel XVIII secolo: tra Francia, Italia e Germania*, a cura di G. CANTARUTTI e S. FERRARI, FrancoAngeli, Milano 2013. Per ulteriori riferimenti bibliografici cfr. *infra*.

⁵ Mi riferisco, a titolo di esempio, ai 4 volumi della *Histoire de la traduction en langue française*, pubblicati tra il 2012 e il 2019 dall'editore Verdier.

1. Chiesa e traduzioni nel Settecento

Le numerose ricerche condotte negli ultimi vent'anni consentono di delineare con maggiore chiarezza le strategie di controllo della lettura e della circolazione libraria messe in campo dalla Chiesa romana nel corso dell'età moderna⁶. Gli studi di Patrizia Delpiano hanno messo efficacemente in evidenza come nel secolo dei Lumi si assista a un progressivo spostamento dell'attenzione verso tecniche persuasive, capaci di rivolgersi e adeguarsi ad un pubblico che, anche nella penisola italiana, si stava – seppur gradualmente – ampliando e diversificando⁷.

Tra le strategie comunicative che venivano utilizzate anche in ambito ecclesiastico, un posto di non trascurabile importanza era quello occupato dalle traduzioni, specifici prodotti editoriali che, per la loro stessa natura, consentivano di intervenire sistematicamente sulle edizioni originali, modificandole in modo capillare – tanto sul piano testuale, quanto su quello paratestuale – al fine di riconsegnarle ai diversi lettori in una nuova forma, verificata e adattata al nuovo contesto di ricezione.

Come è stato ampiamente dimostrato, nel corso del Settecento, l'interesse nei confronti delle traduzioni raggiunse in tutta Europa livelli particolarmente significativi, sia per quanto concerneva la varietà tipologica delle opere proposte, sia per il numero di progetti realizzati in tutti i principali centri di produzione tipografica⁸. Se, da un lato, stampatori e traduttori erano piuttosto sollecitati nel fornire versioni tradotte di tutte le principali opere in grado di soddisfare le richieste e i nuovi interessi del pubblico, dall'altro si intensificavano i dibattiti concernenti l'importanza delle traduzioni quali canali per la diffusione di “buoni libri”, ovvero sia di testi adatti tanto a trasmettere saperi di “pubblica utilità” (necessari per

⁶ Per una riflessione aggiornata sul controllo della lettura da parte della Chiesa nella prima età moderna cfr. ora G. FRAGNITO, *Rinascimento perduto. La letteratura italiana sotto gli occhi dei censori (secoli XV-XVII)*, il Mulino, Bologna 2019.

⁷ P. DELPIANO, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell'Italia del Settecento*, il Mulino, Bologna 2007 e della stessa *Il controllo ecclesiastico della lettura nell'Italia dei Lumi*, in: *La censura nel secolo dei lumi. Una visione internazionale*, a cura di E. TORTAROLO, Utet Libreria, Torino 2011, pp. 65-93 e *Liberi di scrivere. La battaglia per la stampa nell'età dei Lumi*, Laterza, Roma-Bari 2015.

⁸ A questo riguardo si vedano le ricostruzioni proposte da F. OZ-SALZBERGER nei saggi *The Enlightenment in translation: regional and European aspects*, “European Review of History”, 13 (2006), pp. 385-409 ed *Enlightenment, national Enlightenment, and translation*, in: *The Routledge Companion to Eighteenth Century Philosophy*, edited by A. Garrett, Routledge, London 2014, pp. 31-61.

l'istruzione e formazione di ampie fasce di pubblico), quanto a veicolare messaggi adeguati per i lettori cattolici.

A quest'ultimo proposito, possiamo notare, infatti, come la Chiesa – da sempre attenta al contributo offerto dalle attività traduttive alle politiche di evangelizzazione tanto all'interno, quanto all'esterno del continente europeo⁹ – ricorra durante tutto il XVIII secolo, in modo via via più consistente, alle traduzioni per promuovere la circolazione di opere che potevano servire sia come strumento per l'educazione dei fedeli, sia come “antidoto” alle tesi proposte dai *philosophes* e da altri nemici della religione cattolica¹⁰.

Tutt'altro che casuali, dunque, risultavano essere le frequenti discussioni teoriche sulle pratiche del “buon” tradurre, sviluppate nelle prefazioni e nelle lettere dedicatorie di traduttori e stampatori, o ospitate nelle pagine delle recensioni pubblicate su periodici e riviste letterarie.

A questo specifico riguardo, può essere preso in considerazione quanto sostenuto da Giovanni Marchetti in un articolo di commento all'edizione fiorentina dei *Saggi* di Montaigne, pubblicato nel numero del 25 marzo 1786 del “Giornale ecclesiastico di Roma”¹¹. In tale contributo, ci si interrogava, in linea più generale, sui rischi correlati alla realizzazione e circolazione di “cattive traduzioni” e sull'opportunità di esercitare un control-

⁹ A questo proposito, uno dei possibili richiami è, naturalmente, quello ai numerosi studi dedicati all'attività di “mediazione” svolta dai missionari della Compagnia di Gesù. Per un quadro più generale, si veda almeno la sintesi proposta da P. BURKE, *The Jesuits and the Art of Translation in Early Modern Europe*, in: J. O'MALLEY, A.G. BAILEY, S. HARRIS, F. KENNEDY (eds.), *The Jesuits, II, Cultures, Sciences, and the Arts, 1540-1773*, University of Toronto Press, Toronto pp. 24-32. Per una riflessione sull'uso delle traduzioni da parte della Chiesa cattolica tra Cinquecento e Seicento si rimanda, invece, più direttamente al contributo di C.M.N. EIRE, *Early Modern Catholic Piety in Translation*, in: *Cultural Translation in Early Modern Europe*, edited by P. BURKE, R. PO-CHIA HSIA, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 83-100, nel quale, quasi provocatoriamente, si arriva a sostenere che «no translations, no spiritual renewal, no Catholic Reformation» (p. 83). Sulla specifica questione delle traduzioni dei testi sacri cristiani in età moderna, sulla quale esiste un'ampia bibliografia, si rimanda all'efficace sintesi di C. PLACIAL, *Textes sacrés, in: Histoire de la traduction en langue française. XVII^e et XVIII^e siècle*, sous la direction de Y. CHEVREL, A. COINTRE, Y.-M. TRAN-GERVAT, Éditions Verdier, Lagrasse 2014, vol. II, pp. 433-510.

¹⁰ A questo proposito cfr. almeno P. DELPIANO, *Liberi di scrivere* cit., soprattutto pp. 162-170.

¹¹ “Giornale ecclesiastico di Roma”, n. 39, 25 marzo 1786, pp. 155-157. Si trattava della riproposizione di alcuni articoli pubblicati nel 1785 sul “Giornale de' Letterati di Pisa”. Su Giovanni Marchetti e la sua collaborazione con il periodico romano si veda G. PIGNATELLI, *Marchetti, Giovanni, Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in avanti DBI), Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1960, 69, 2007.

lo congiunto di «Religione» e «Stato» per «prevenire e sterminare» tutte quelle traduzioni «desolatrici», che rendevano accessibile «il micidiale veleno» (ovverosia delle conoscenze errate e pericolose) «anche a quella parte di lettori che non potevano berlo in fonte»¹².

Riflessioni sull'opportunità o meno di ricorrere alla traduzione erano presenti anche in altri numeri del periodico romano, che presentavano osservazioni e commenti sul lavoro specifico di alcuni traduttori, come il canonico Silvestro Bargagnati di Fabriano o il prete Carlo Barbieri di Vicenza¹³. In entrambi i casi, veniva apprezzato il fatto che i traduttori avessero proposto un uso calibrato e appropriato di «dotte aggiunte», che erano state inserite per correggere le edizioni originali, confutando «bestemmie e [...] errori»¹⁴ di autori protestanti, e per fornire altresì qualche ulteriore, necessaria spiegazione («rischiamento») per tutti i lettori «di minor capacità»¹⁵.

In altre occasioni, a essere oggetto di puntuali e dettagliate riflessioni erano gli stessi accorgimenti o tecniche di adattamento linguistico, stilistico e contenutistico, che si reputava utile adottare per rendere un'opera adatta al diverso contesto ricevente e alla sensibilità e morale dei «buoni lettori cattolici». Come veniva esplicitato in un articolo dedicato all'esame delle versioni italiane della *Cyclopedia* di Ephraim Chambers, pubblicato, nel 1767, sulla «Biblioteca antica e moderna di storia letteraria», «ogni traduzione» doveva essere resa conforme alla «cattolica verità», l'unica verità possibile per evitare ai «leggitori» ogni «grave pericolo»¹⁶. Per rendere un giusto servizio ai lettori e dare alle stampe una traduzione di «pregio», secondo l'autore del commento era indispensabile adottare sempre, in qualsiasi circostanza, una strategia mirata a «torre e correggere» ogni passo in

¹² «Giornale ecclesiastico di Roma», n. 39, 25 marzo 1786, p. 155.

¹³ Silvestro Bargagnati, canonico della cattedrale di Fabriano e membro della Pontificia Accademia Ecclesiastica di Roma, si era occupato della traduzione di un'opera del padre Tommaso Maria Mamachi, mentre Carlo Barbieri, prete della Congregazione dell'oratorio di Vicenza, aveva dato alle stampe nel 1790 una traduzione del *Teotimo* di Francesco da Sales.

¹⁴ «Giornale ecclesiastico di Roma», n. 20, 21 luglio 1791, p. 77.

¹⁵ «Giornale ecclesiastico di Roma», n. 29, 23 luglio 1791, p. 115.

¹⁶ *Articolo XXXVII. Dizionario di Chambers*, in: «Biblioteca antica e moderna di storia letteraria», parte I, t. II, dalla stamperia Amantina, Pesaro 1767, pp. 695-730: 720. L'autore del commento condivideva la scelta fatta dalla Chiesa romana di proibire la lettura delle traduzioni italiane dell'opera di Chambers, soprattutto perché alcune delle posizioni dello storico inglese non erano da tollerarsi «in alcun paese cattolico, e molto meno in Italia» (p. 716). Allo stesso tempo, riteneva inadeguato il lavoro dei traduttori, che si erano limitati troppo nell'intervenire sul testo e nel correggere i passi più controversi.

cui erano evidenti gli errori degli autori protestanti e a «notabilmente [...] accrescere, migliorare»¹⁷ ogni edizione di partenza.

Anche in questo caso – come in molti altri che potrebbero essere ricordati e citati – l'attenzione era rivolta espressamente alla necessità di modificare con cura ogni parte del testo, inserendo un adeguato corredo di note “di avvertimento del lettore” e una serie di elementi aggiuntivi, che potevano comprendere nuovi indici, nuovi apparati iconografici o, addirittura, tomi supplementari, composti per la specifica occasione, per offrire una spiegazione ulteriore e contestualizzazione migliore delle argomentazioni presentate dagli autori.

Può essere facilmente intuibile il fatto che le strategie di volta in volta consigliate fossero considerate necessarie soprattutto nel caso in cui il pubblico di riferimento di un determinato progetto traduttivo fosse stato composto da lettori poco avvertiti, privi di quello “spirito di discrezione” che, almeno secondo quanto sostenuto dal letterato toscano Giuseppe Pelli Bencivenni – uno dei più acuti osservatori delle trasformazioni in corso nelle pratiche di lettura nell'Italia del secondo Settecento –, avrebbe consentito loro di valutare correttamente, in autonomia, le tesi esposte da autori protestanti e ostili nei riguardi della Chiesa romana¹⁸. Per tutti questi soggetti, era indispensabile che traduttori e stampatori portassero a compimento un lavoro traduttivo scrupoloso e attento alle esigenze del nuovo pubblico.

Se, a titolo d'esempio, soffermiamo la nostra attenzione sulle modalità di intervento testuale e paratestuale adottate per realizzare versioni italiane di alcune opere storiografiche inglesi o francesi, che contenevano riferimenti all'esperienza protestante e alla figura di Lutero¹⁹, possiamo renderci conto, nel concreto, di quanto fosse sistematico e incisivo il livello di manipolazione dell'edizione originale.

¹⁷ Ivi, p. 716.

¹⁸ «Credo proibiti a molti di natura loro certi libri, ma credo che chi ha lo spirito di discrezione, e che studia per professione possa legger tutto secondo il suo bisogno», in: G. PELLI BENCIVENNI, *Efemeridi*, I serie, vol. XVIII, 28 febbraio 1767, disponibili all'indirizzo <http://pelli.bncf.firenze.sbn.it/PelliGiuseppeListOfWork.html> (consultato in data 29/07/2019). Sulla posizione del letterato toscano si rimanda almeno a R. PASTA, *Editoria e cultura nel Settecento*, Leo S. Olsckhi, Firenze 1997 e, più in generale, sulle trasformazioni nelle pratiche di lettura nel Settecento italiano a L. BRAIDA, *Circolazione del libro e pratiche di lettura nell'Italia del Settecento*, in: *Biblioteche nobiliari e circolazione del libro tra Settecento e Ottocento*, a cura di G. Tortorelli, Pendragon, Bologna 2002, pp. 1-37.

¹⁹ Sono, ovviamente, anche altri i generi editoriali sui quali sarebbe interessante concentrare l'attenzione. Mi riferisco, in particolare, alle traduzioni dei romanzi, una tipologia di produzione editoriale di larga circolazione, indirizzata a un pubblico socialmente e culturalmente eterogeneo.

Appaiono a tale proposito paradigmatiche le scelte lessicali adottate in opere come il *Nuovo dizionario storico*, che presentava ai lettori una voce “Lutero” significativamente riformulata rispetto all’originale, ovverosia con paragrafi riscritti per intero o rimodulati con l’inserimento di aggettivi e avverbi finalizzati ad enfatizzare i tratti peculiari della personalità deviata del riformatore, come l’«orgoglio» smodato e la «vanità»²⁰. Tali strategie non venivano impiegate solo nelle voci principali, ma anche in corrispondenza di voci dedicate a personaggi, luoghi geografici ed eventi collegati più o meno direttamente all’attività del monaco tedesco (basti pensare, ad esempio, alle aggiunte proposte per termini come “Sassonia”, “Wittenberg” o “Eisleben”)²¹.

Frequentemente, gli stessi attributi e caratterizzazioni in negativo dell’indole di Lutero venivano inseriti anche negli indici e nelle tavole delle materie (molto spesso creati ex novo per l’edizione italiana), sempre con l’obiettivo di sottolineare e specificare meglio la natura empia e violenta delle azioni compiute dal monaco.

Analogamente, sono interessanti anche le soluzioni adottate da stampatori o traduttori che sceglievano di non modificare direttamente il testo, ma di riservarsi uno spazio per commenti e avvertimenti al lettore nelle prefazioni o nelle note a piè di pagina.

È questo il caso, ad esempio, del prete friulano Pietro Antoniutti, prolifico traduttore attivo a Venezia tra la fine del Settecento e i primi due decenni dell’Ottocento, che decise di rendere un utile servizio ai lettori della sua versione della *History of Scotland* dello storico scozzese William Robertson, inserendo una cospicua serie di note per la “messa in guardia”. Questi spazi erano utilizzati, infatti, principalmente per commentare ogni azione e proposta teologica avanzata dallo stesso Lutero, che, nella maggior parte dei casi, veniva definito come un autore di libri «ripieni di veementi declamazioni, e di una rozza eloquenza», come un personaggio «audace» e dotato di una «feroce tempra», appartenente ad un mondo che, come lui, poteva dirsi «degenerato»²².

²⁰ *Nuovo dizionario storico ovvero storia in compendio [...] composto da una Società di letterati [...], sulla settima edizione francese del 1789 tradotto in italiano*, Remondini, Bassano 1796, t. X, p. 225.

²¹ Un ragionamento analogo può essere proposto anche per le traduzioni di opere di carattere geografico.

²² W. ROBERTSON, *Storia di Scozia durando i Regni di Maria e di Giacomo VI, scritta dal Dottor Guglielmo Robertson, e dall’originale Inglese recata nell’idioma italiano da Pietro Antoniutti*, A. Millar-T. Cadell [Giovanni Gatti], Londra [Venezia] 1784, p. 150.

In linea generale, risulta evidente come lo scopo principale dei vari e molteplici adattamenti testuali e paratestuali presi brevemente in esame fosse quello di favorire una «delegittimazione della riforma»²³ luterana che si basava su un attacco diretto alla figura del suo promotore, descritta secondo modelli e schemi già presenti – come ricordavo in apertura – in buona parte degli scritti controversistici: un Lutero dipinto sempre più come una figura viziosa e demoniaca, che non poteva non risultare ulteriormente screditata agli occhi dei lettori.

La riflessione sull'utilizzo delle traduzioni non può, per ovvie ragioni, limitarsi alle situazioni e alle pratiche appena descritte. Da tenere ben presente, infatti, è anche il caso in cui gli interventi degli stampatori e, soprattutto, dei traduttori non si conformavano al clima e alle posizioni prevalenti in ambito ecclesiastico, ma, anzi, venivano utilizzati per creare spazi di discussione e di spiegazione di punti di vista differenti. È questo il caso della versione italiana del *Dictionnaire des hérésies* di François Pluquet sulla quale concentrerò la mia attenzione nei paragrafi che seguono.

2. Un traduttore dalla «grandissima curiosità intellettuale»

Tenendo conto del fatto che ogni analisi di singoli progetti traduttivi non può e non deve prescindere da un attento esame dei mediatori attivi nel processo stesso, merita rivolgere l'attenzione al traduttore, il già citato teatino Tommaso Antonio Contin (1724-1796), «il più caratteristico rappresentante [...] della riforma veneta al passaggio tra gli anni Sessanta e Settanta», almeno secondo la puntuale definizione che ne ha dato Franco Venturi, nelle pagine del secondo volume del suo *Settecento riformatore*²⁴. Se – sempre secondo Venturi – Alberto Fortis era «indubbiamente il più intelligente ed originale», Gasparo Gozzi «il più noto», Francesco Grisellini

²³ D. MENOZZI, *La figura di Lutero* cit., p. 144.

²⁴ F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. II, *La Chiesa e la repubblica dentro i loro limiti, 1758-1774*, Einaudi, Torino 1976, soprattutto pp. 122-131. La citazione è a p. 123. Sulla biografia del teatino si veda anche la voce di P. PRETO, *Contin, Tommaso Antonio*, DBI, 28, 1983, pp. 509-513 e le osservazioni di F. VENTURI, *Settecento riformatore*, vol. V, *L'Italia dei Lumi*, t. II, *La Repubblica di Venezia (1761-1797)*, Einaudi, Torino 1990, p. 223. Ritratti biografici di Contin, che riassumono, soprattutto, la sua formazione e attività all'interno dei Teatini, sono presenti, per esempio, in: CARLO DE PONIVALLE, *Memorie intorno alla vita e agli scritti di P. Gaetano Maria Merati*, presso Marco Cantoni, Venezia 1755, pp. 56-57 e A.F. VEZZOSI, *I scrittori de' Chierici regolari detti Teatini*, nella stamperia della Sacra Congregazione di Propaganda Fide, Roma 1780, vol. I, pp. 278-281.

«il più generoso diffusore della cultura illuminista», a Contin spettava il ruolo di colto letterato, animato da una «grandissima curiosità intellettuale» verso tutto ciò che veniva stampato oltralpe e oltremarica.

Nato nel 1724 a Venezia, Tommaso Contin era entrato ben presto a far parte della Congregazione dei Chierici Regolari Teatini, intraprendendo un percorso di studi che lo portò a interessarsi alla filosofia, alla teologia, ma anche, come ricordano alcuni biografi, alle lingue moderne, dallo spagnolo al francese²⁵. I primi incarichi importanti che riuscì a ottenere furono quello di lettore di Teologia, e, successivamente, di lettore Diritto Civile nel Seminario arcivescovile di Messina, un impiego, quest'ultimo, che fu lasciato negli anni Sessanta in seguito alla decisione di fare ritorno a Venezia. Risalgono a quegli stessi anni i primi lavori di un certo rilievo, in buona parte contrassegnati da una violenta polemica contro i Gesuiti e caratterizzati da un tentativo di suggerire una serie di riforme finalizzate alla modernizzazione della Chiesa romana. Nello stesso periodo (1764-1768), venne designato «censore dei libri e riviste licenziate dai Riformatori dello Studio di Padova»²⁶, una funzione che gli permise di promuovere la circolazione di opere francesi ed europee. Alla fine di tale decennio, mentre – come vedremo a breve – stava già lavorando alla traduzione del *Dizionario* di Pluquet, si trasferì con le migliori aspettative a Parma, dove gli fu affidata la cattedra di Diritto canonico²⁷. Fu un'esperienza destinata a durare solo due anni, a causa del mutamento della situazione politica del territorio parmense. Fece, dunque, ritorno a Venezia, e, dopo aver cercato – senza riuscirci – di ottenere una cattedra presso alcune università europee (Vienna e Lisbona in particolare), ottenne l'incarico di professore di Storia ecclesiastica a Padova. Fino al 1796, anno della sua scomparsa, Contin continuò a portare avanti una serie di collaborazioni con alcuni giornali letterari veneziani (come il ben noto periodico «Progressi dello spirito umano»). Negli articoli pubblicati in tali riviste, così come in alcuni

²⁵ Ritratti biografici di Contin, che riassumono, soprattutto, la sua formazione e attività all'interno dei Teatini, sono presenti, ad esempio, in: CARLO DE PONIVALLE, *Memorie intorno alla vita e agli scritti di P. Gaetano Maria Merati*, Venezia, presso Marco Cantoni, 1755, pp. 56-57 e A.F. VEZZOSI, *I scrittori de' Chierici regolari detti Teatini*, vol. I, nella stamperia della Sacra Congregazione di Propaganda Fide, Roma 1780, pp. 278-281.

²⁶ P. PRETO, *Contin, Tommaso Antonio* cit. p. 510.

²⁷ L'esperienza di insegnamento a Parma sarà ricordata in una delle ultime opere, la *Lettera d'un professore dell'Università di Padova al chiarissimo abate D. Carlo Amoretti intorno la gloria postuma del celebre P. Paolo Maria Paciaudi*, Padova, 13 settembre 1972, citata in G. MELZI, *Dizionario di opere anonime e pseudonime di letterati italiani [...]*, G. Pirola, Milano 1848, t. I, p. 99.

altri trattati dati alle stampe negli anni Ottanta, avrebbero continuato a emergere i suoi molteplici interessi, rivolti sia ai più aggiornati contributi europei in materia di riflessione storiografica e politico-istituzionale, sia a questioni – per così dire – più locali, come il problema della gestione delle acque o quello del sostentamento dei contadini.

Come accennato, una delle questioni sulle quali il Teatino ebbe modo di ritornare in più occasioni nel corso della sua attività era quella del ruolo avuto dai Gesuiti nel delinarsi della storia europea; una tematica alla quale dedicò anche un'opera specifica, i *Monumenti veneti intorno ai padri Gesuiti*, pubblicata in forma anonima nel 1762 e caratterizzata dalla presenza di riflessioni dalle quali traspariva una certa simpatia per alcune delle posizioni espresse su tale questione da Paolo Sarpi²⁸. Sulle stesse posizioni sarebbe ritornato anche successivamente, nel 1767, in due opuscoli – anch'essi anonimi, ma «a lui facilmente attribuibili»²⁹ – stampati da Giammaria Bassaglia e relativi alla recente espulsione degli Ignaziani dall'impero spagnolo.

Nello stesso anno 1767, a Contin venne affidato l'incarico di preparare una traduzione dei *Mémoires pour servir à l'histoire des égaremens de l'esprit humain par rapport à la religion chretienne* – meglio noti come *Dictionnaire des hérésies* – un'opera dall'abate e professore francese François-André-Adrien Pluquet, data alle stampe a Parigi tra il 1762 e il 1767³⁰.

L'operazione editoriale era stata promossa da due stampatori venezia-

²⁸ T.A. CONTIN, *Monumenti veneti intorno ai padri Gesuiti*, Bettinelli, Venezia 1762. Poco dopo, con la falsa data di Lugano, verrà stampata sempre da G. Bettinelli la seconda parte dell'opera, *Appendice alla prima parte dei monumenti veneti in risposta alla lettera d'un uomo onesto*. Sulla questione delle polemiche anti gesuitiche nella Venezia del secondo Settecento cfr. M. INFELISE, *Gesuiti e giurisdizionalisti nella pubblicistica veneziana di metà '700*, in: *I Gesuiti e Venezia. Momenti e problemi di storia veneziana della Compagnia di Gesù*, Atti del convegno di studi, Venezia, 2-5 ottobre 1990, a cura di A. ZANARDI, Gregoriana, Padova 1994, pp. 663-686.

²⁹ P. PRETO, *Contin, Tommaso Antonio* cit. p. 510.

³⁰ F.A.A. PLUQUET, *Mémoires pour servir à l'histoire des égaremens de l'esprit humain par rapport à la religion chretienne: ou Dictionnaire des hérésies, des erreurs et des schismes [...]*, Imprimerie de Didot, Paris 1762-1764, su cui si veda almeno P. COLEMAN, *The Enlightened Orthodoxy of the Abbé Pluquet*, in: *Histories of Heresy in Early Modern Europe*, ed. by J.C. LAURSEN, Palgrave Macmillan, New York 2002, pp. 223-238. Nel corso del Settecento, verranno proposti in italiano anche altri contributi dell'abate francese, come l'*Examen du fatalisme* (ed. or. Parigi, 1757, trad. it. Napoli 1791). Per un'analisi della ricezione europea del *Dictionnaire* cfr. G. SCHLÜTER, *Exporting heresiology: translations and revisions of Pluquet's Dictionnaire des hérésies*, in: *Heresy in Transition: Transforming Ideas of Heresy in Medieval and Early Modern Europe*, edited by I. HUNTER, J.C. LAURSEN, C.-J. NEDERMAN, Routledge, New York 20162 (ed. or. 2005), pp. 169-180 (sul caso italiano si vedano soprattutto le pp. 171-175).

ni, Gian Francesco Garbo e Vincenzo Radici, ambedue specializzati in una produzione piuttosto eterogenea di opere, che comprendeva anche varie traduzioni di testi francesi di argomento religioso. Molto probabilmente i due soci avevano avviato l'impresa con l'obiettivo di proporre un testo che non solo aveva già ottenuto un successo più che discreto entro i confini francesi, ma trattava di un argomento – la storia delle eresie medievali e moderne – che poteva essere annoverato tra quelli di maggior interesse anche per una buona parte del pubblico veneziano³¹.

La realizzazione della prima versione italiana dell'opera dell'abate francese veniva, dunque, a configurarsi come uno dei tanti, normali progetti di traduzione avviati da editori e tipografi nella Venezia della seconda metà del Settecento. Alla prova dei fatti, però, si trattò di un lavoro traduttivo piuttosto impegnativo e talmente ricco di difficoltà da costringere il traduttore Contin a preparare non solo una, bensì due edizioni italiane del *Dictionnaire*³²: a una prima versione, datata 1767 e risultato dell'iniziale collaborazione tra gli editori Garbo e Radici, ne sarebbe infatti seguita una seconda, pubblicata nel biennio 1771-1772 dal solo Francesco Garbo, arricchita di un sesto tomo contenente le riflessioni del traduttore «intorno alle frodi degli eretici»³³.

³¹ Non si deve dimenticare che, in quegli stessi anni, si stava registrando una fase di crisi nella tradizionale produzione di testi religiosi e gli stampatori erano particolarmente attenti nel proporre novità. A questo proposito cfr. ora R. PASTA, *Mediazioni e trasformazioni: operatori del libro in Italia nel Settecento*, "Archivio storico italiano", 172 (2014), pp. 311-354. Sul mercato editoriale veneziano nel XVIII secolo rimane fondamentale M. INFELISE, *L'editoria veneziana nel Settecento*, FrancoAngeli, Milano 1989. Per una prima indagine sulla produzione di traduzioni, mi permetto di rimandare a A. CASTAGNINO (a cura di), *Il mercato delle traduzioni. Tradurre a Venezia nel XVIII secolo*, Marsilio, Venezia 2019.

³² F.A.A. PLUQUET, *Dizionario dell'eresie, degli errori, e de' scismi: o sia Memorie per servire all'istoria degli sviamenti dello spirito umano, rapporto alla religione cristiana. Opera tradotta dalla lingua francese, ed accresciuta di nuovi articoli, note ed illustrazioni da Tommaso Antonio Contin C.R., primario Professore del Diritto Canonico nella Regia Università di Parma [...]*, appreso Gian Francesco Garbo, e Vincenzo Radici, Venezia 1767. La seconda edizione, stampata a Venezia dal solo F. Garbo nel 1771-1772 recava l'aggiunta *Edizione seconda. Corretta e aumentata di un sesto tomo intorno alle frodi degli eretici, dello stesso traduttore*. Da notare come, nelle versioni italiane, fosse invertito l'ordine delle parole che componevano il titolo: lo stampatore veneziano aveva scelto di presentare subito l'opera come "dizionario delle eresie", in modo tale – a mio avviso – da richiamare immediatamente alla mente dei lettori-acquirenti un genere editoriale di loro interesse.

³³ Quest'ultima versione verrà ristampata, senza sostanziali modifiche, a Napoli nel 1777, a spese di Antonio Cervone, mentre una diversa traduzione italiana verrà pubblicata nel 1846 a Torino, presso Zecchi e Bona; in questo caso, il lavoro del traduttore, il letterato piemontese Carlo A. Valle, si era basato non sull'edizione originale, ma su una riedizione parigina, arricchita di note da V. de Perrodile.

3. La traduzione italiana del *Dictionnaire des hérésies* di François Pluquet

È lo stesso Contin ad informare i suoi lettori della complessa vicenda editoriale che lo aveva visto, suo malgrado, protagonista, ricostruendo nel dettaglio tutti i passaggi della questione nella *Lettera del traduttore allo stampatore* che aveva voluto collocare come premessa all'*Avvertimento del traduttore*, inserito per la prima volta nel terzo tomo dell'edizione del 1767 e ora riproposto in apertura alla seconda edizione³⁴.

Nella *Lettera*, il Teatino non solo rendeva partecipi i sottoscrittori di tutti gli ostacoli pratici incontrati nel portare a termine l'incarico adempiendo alle condizioni stabilite all'inizio³⁵, ma coglieva anche l'occasione per riflettere brevemente sulla "funzione" del traduttore e sulle varie possibilità che questa figura aveva per intervenire su un testo, arricchendolo e migliorandolo. D'altro canto, già nell'*Avvertimento* del 1767 Contin si era mostrato pronto a giustificare le sue scelte traduttive e a rispondere puntualmente alle numerose critiche che il suo lavoro aveva ricevuto tanto sulle pagine della "Biblioteca moderna di storia letteraria" quanto su quelle delle "Novelle letterarie" di Firenze.

Al di là della fondatezza di tali giudizi negativi – che si soffermavano, soprattutto, sulla poca pertinenza e utilità dei suoi frequenti interventi e commenti –, quello che è interessante mettere in evidenza ai fini del nostro discorso sono proprio le strategie utilizzate per adattare l'opera di Pluquet al nuovo contesto.

Innanzitutto, fin dalla prima edizione del 1767, erano stati posti in rilievo nel titolo gli elementi di novità della versione italiana, che spaziavano da una "Dissertazione preliminare in cui si dà un Catalogo cronologico di tutti gli autori che hanno scritto intorno alle eresie" a una serie di "articoli, note ed illustrazioni" inserite dal traduttore. A questi interventi si aggiungeva, poi, la scelta di spostare nel quinto tomo la prima parte dell'originale francese (dedicata all'analisi della religione primitiva degli

³⁴ L'*Avvertimento* era, in realtà, stato già inserito nel terzo tomo dell'edizione del 1767, alle pp. 3-8.

³⁵ Nella *Lettera*, pubblicata nel primo tomo dell'edizione del 1771-1772, Contin accusava lo stampatore Radici di alcune negligenze e comportamenti poco professionali che lo avevano costretto ad intraprendere una battaglia legale che lo aveva distolto dal suo impegno di traduttore, che prevedeva la stesura di un tomo aggiuntivo, nel quale Contin avrebbe dovuto commentare ed interpretare le tesi di Pluquet.

uomini), perché ritenuta una sezione a sé stante, non coerente con il resto dell'argomentazione e, quindi, da leggersi con più profitto come appendice piuttosto che come introduzione. In sostituzione di quei capitoli, era stata inserita appunto una *Dissertazione preliminare*, che riassumeva i temi e i meriti principali dell'opera e anticipava una parte di quelle considerazioni sul metodo traduttivo adottato, che, come detto, sarebbero state poi riprese nel già citato *Avvertimento*. In questa specifica occasione, veniva ricordata l'operazione di correzione di alcuni errori veniali di Pluquet (o di «negligenze», imputabili alla vastità dei temi trattati³⁶) e di inserimento di voci aggiuntive o di ulteriori riferimenti bibliografici non contemplata dall'autore francese. A tal proposito, era specificato che ogni aggiunta risultava segnalata con un asterisco, «per quel rispetto, che si debbe agli scrittori, di non alterare le loro produzioni», specialmente – si precisava – se questi sono ancora viventi³⁷. Nelle sezioni finali, era presente anche una sorta di elenco di regole utili a tutti i lettori per comprendere le caratteristiche delle eresie e leggere le fonti che ne discutono.

La novità più importante del lavoro risiedeva, però, nel tomo finalmente aggiunto alla seconda edizione, in cui si discuteva delle «fraudi, e dei costumi degli eretici, e di ogni di fenditore di false opinioni»³⁸. Si trattava di un testo che riuniva «sotto un colpo d'occhio» tutte le principali annotazioni fatte da Contin ai vari capitoli del *Dizionario* ed era stato pensato, soprattutto, «per rendere più cauti i men periti»³⁹. Nelle pagine della *Prefazione* di tale volume, venivano nuovamente descritte alcune politiche traduttive adottate ed erano contestate alcune delle ulteriori critiche ricevute, questa volta a opera, soprattutto, di Elisabetta Caminer.

Da un punto di vista generale, possiamo notare come Contin avesse compiuto un lavoro molto accurato e preciso, in cui ogni nuovo elemento peritestuale – dalle prefazioni alle note – era utilizzato come spazio per esprimere opinioni personali su questioni che non erano affrontate direttamente dall'abate francese, ma erano, in quegli stessi anni, al centro di dibattiti che si stavano sviluppando in diversi contesti istituzionali nella penisola italiana (basti pensare alle discussioni su temi di natura

³⁶ *Dissertazione preliminare*, in: *Dizionario delle eresie* cit., t. I, pp. VII-XXVI: XV.

³⁷ *Ivi*, p. XII.

³⁸ Il tomo comprendeva anche una dedica dello stampatore Garbo al Signor Abate Giacomo Fasces (*Dizionario delle eresie* cit., t. VI, 1772, pp. III-IV).

³⁹ *Op. cit.*, p. V.

giurisdizionalistica o alle riflessioni sull'operato dei Gesuiti)⁴⁰. Tenendo in considerazione quelli che erano le problematiche che più interessavano a Contin, non pare casuale, ad esempio, un suo intervento integrativo finalizzato a esporre le tesi principali dei Giansenisti, o alcune considerazioni sul giudizio dato dal cardinale Pallavicino all'attività di Paolo Sarpi.

Più nello specifico, va sottolineato come parte degli interventi proposti (come le informazioni aggiuntive o le riflessioni originali) arricchissero a tal punto alcune sezioni del testo da trasformarle in veri e propri trattati di storia del protestantesimo. In questo caso, era evidente il tentativo di portare la discussione dal piano squisitamente teologico a quello – appunto – degli avvenimenti storici.

Se rivolgiamo, però, l'attenzione al ritratto di Lutero che emergeva negli adattamenti testuali e negli spazi che il traduttore si ritagliava, possiamo rilevare come l'atteggiamento di Contin non fosse totalmente innovativo rispetto alle posizioni espresse dalla Chiesa. Benché l'attività del riformatore di Wittemberg fosse collocata in un preciso momento storico e valutata, al pari di altre esperienze eretiche, come una proposta di contestazione non della Chiesa in sé, ma degli «abusi che recavano scandalo ai Fedeli»⁴¹, la sua immagine appariva proposta ai lettori secondo un modello piuttosto tradizionale. Non solo tutti gli aggettivi e vocaboli utilizzati da Pluquet per indicare il carattere «violento» e «senza moderazione» di Lutero erano tradotti fedelmente – senza omissioni o sostituzioni con termini dal significato attenuato –, ma espressioni simili erano riproposte anche nel sesto tomo, che, come detto, conteneva le riflessioni personali del letterato veneziano. Nelle pagine scritte da Contin, si poteva leggere che l'ambizione «smodata» del monaco tedesco era paragonabile a quella di Diogene e di Giulio Cesare, due personaggi che, unicamente per orgoglio e desiderio di primeggiare l'uno tra i filosofi e l'altro tra i generali romani, avevano turbato l'ordine sociale e politico. Lutero, dal canto suo, era nato «in mezzo alla teologia scolastica e per apparire grande tra i teologi e [aveva usato] l'arte di attirarsi la sequela degli spiriti irritati dall'abuso di qualche ministro» ottenendo come unico

⁴⁰ Cfr. a questo proposito anche le osservazioni di G. SCHLÜTER, *Exporting Heresiology* cit., che sintetizza il lavoro di Contin come tentativo di «firmly places Pluquet's work in the particular context of the Italian Enlightenment» (p. 174).

⁴¹ *Dizionario delle eresie* cit., t. III, 1772, p. 146. Nel tomo VI, verrà ribadito come Lutero all'inizio non immaginasse di causare uno scisma.

risultato quello di turbare «la Religione» e provocare «solo violenza»⁴². A Lutero erano poi attribuite tutte le caratteristiche proprie degli eretici, dalla «malignità» e «asprezza di spirito» alla tendenza a farsi dominare dalle passioni e, ancora una volta, dall'ambizione personale. Inoltre, veniva puntualmente condannata la «ferocia» che il riformatore aveva manifestato in occasione delle rivolte dei contadini degli anni Venti⁴³.

In sintesi possiamo notare che se Contin si dimostrava particolarmente attento e sollecito nel commentare e arricchire con proprie riflessioni l'opera di Pluquet ogni qualvolta veniva affrontato un tema vicino ai suoi specifici interessi, quando, invece, si trovava a dover trattare di Lutero agiva diversamente. Nonostante un tentativo di storicizzazione dell'esperienza luterana, non si arriva mai, infatti, a una vera e «profonda risignificazione del personaggio»⁴⁴, ma si continua, piuttosto, a proporre schemi interpretativi tradizionali, ben consolidati nella cultura italiana.

4. Conclusioni

La traduzione ha rappresentato nel corso del Settecento uno strumento di importanza fondamentale attraverso il quale anche la Chiesa ha cercato di controllare la stampa e le pratiche di lettura, sia incentivando la pubblicazione di versioni di testi ritenuti utili per combattere la diffusione di eresie e posizioni anti ecclesiastiche, sia cercando di sollecitare traduttori e stampatori a intervenire nell'adattamento – e manipolazione – di quelle parti di opere che avrebbero potuto costituire un pericolo per lettori poco “avvertiti”. Allo stesso tempo, però, come abbiamo visto per il caso di Tommaso Contin, traduttori e stampatori potevano utilizzare l'ampio spettro di strategie traduttive a loro disposizione per veicolare messaggi in tutto o – come visto – solo in parte differenti, espressione di una loro personale riflessione su questioni che potevano riguardare anche l'ambito morale o teologico.

Cercando di analizzare la questione da due punti di vista diversi, ma a loro modo complementari, e concentrando brevemente l'attenzione sul caso specifico della persistenza o mutamento di alcuni schemi interpretativi della figura e personalità di Lutero, nel presente saggio si è tentato,

⁴² Ivi, p. XIV.

⁴³ Ivi, p. 43. Il tema della ferocia ritornava frequentemente anche nelle pagine dedicate ad una descrizione delle attività di Calvino.

⁴⁴ D. MENOZZI, *La figura di Lutero* cit., p. 142.

in linea più generale, di offrire un contributo alla riflessione storiografica sull'utilità di un'analisi culturale dei processi di traduzione. E a questo proposito, quello che pare emergere come dato più significativo è l'importanza – e la necessità – di esaminare nel dettaglio i singoli progetti traduttivi, ricostruendoli nella loro complessità e soffermandosi tanto su quelle che Gideon Toury ha definito “norme preliminari e generali” (ovverosia, i principi e condizionamenti generali che possono orientare, in modo più o meno esplicito, il lavoro di traduzione in un dato clima politico e culturale)⁴⁵ quanto sulle biografie dei traduttori, che con le loro «*motivazioni*, la loro *storia*, le [...] *dipendenze economiche*, e le [loro] *idee* su ciò che deve essere comunicato ad un nuovo contesto»⁴⁶ possono condizionare in maniera rilevante i processi di circolazione di testi, idee e stereotipi attraverso le varie culture.

⁴⁵ G. TOURY, *In Search of a Theory of Translation*, The Porter Institute of Poetics and Semiotics, Tel Aviv 1980.

⁴⁶ M. ESPAGNE, *Il ruolo della traduzione nella genesi del Neoclassicismo*, in: *Traduzioni e traduttori nel Neoclassicismo*, a cura di G. CANTARUTTI, S. FERRARI, P.M. FILIPPI, Franco Angeli, Milano 2010, pp. 13-22: 21 (il corsivo è mio).

Peripezie marocchine di un ebreo illuminista a fine Settecento: il mantovano Shemuel Romanelli

Erica Baricci*

Le peripezie marocchine di Shemuel Romanelli cominciano nel 1786: il secolo dei Lumi è al suo volgere, e in capo a pochi anni l'Europa assisterà al cambiamento epocale della Rivoluzione francese. A Gibilterra un uomo – mantovano, ebreo e illuminista – si sta chiedendo che cosa fare della sua vita. È Shemuel Romanelli¹: appassionato aderente al movimento intellettuale della *Haškalâ*², è di ritorno da Londra³, dove ha frequentato un

* erica.baricci@gmail.com

¹ Per la biografia di Shemuel Romanelli (Mantova 1757 - Casale Monferrato 1814), lo studio di riferimento è quello di J. SCHIRMANN, *Shemuel Romanelli: ha-Meshorer weHa-Noded* [Shemuel Romanelli: il poeta e il vagabondo, in ebr.], in: *Le Toledot Ha-Shirà weHa-Drama Ha-Ivrit* [per una storia della poesia e del dramma ebraico, in ebr.] Gerusalemme 1979, pp. 239-301. Su di esso si basano sia Yedida K. Stillman e Norman A. Stillman in S. ROMANELLI, *Travail in an arab land. Translated from the Hebrew with introduction and notes by Y.K. Stillmann and N. Stillmann*, The University Alabama Press, Tuscaloosa and London 1989; sia Asher Salah in S. ROMANELLI, *Mašša' ba-'Arav. Visioni d'Oriente. Itinerari di un ebreo italiano nel Marocco del Settecento*, a cura di Asher Salah, Giuntina, Firenze 2006. A quest'ultimo si rimanda anche per una bibliografia esaustiva sulla biografia di Romanelli.

² La *Haškalâ* – il cosiddetto “Illuminismo ebraico” (il termine in ebraico significa più o meno “razionalismo”) – è un movimento intellettuale che nacque in Europa negli anni Settanta del XVIII secolo e durò un centinaio di anni. Essa si ispirò nei suoi fondamenti all'Illuminismo, pur mantenendo un carattere e degli obiettivi prettamente ebraici; in particolare, la *Haškalâ* puntava a promuovere lo studio delle materie profane, la pratica delle lingue europee (a scapito, soprattutto, dello Yiddish, visto che il movimento ebbe il suo epicentro in area mitteleuropea, dove la popolazione ebraica era perlopiù yiddishofona) e, di fatto, l'assimilazione sociale e culturale (non religiosa) degli ebrei. Il movimento ebbe anche un forte peso nello svecchiamento della lingua ebraica da idioma sacro della liturgia a linguaggio moderno. Non a caso, nel secolo dei “Lumi ebraici” (dunque tra Settecento e Ottocento) furono fondati molti giornali scritti in ebraico e si tentarono opere letterarie ispirate ai canoni estetici moderni della letteratura europea (in particolare il romanzo) composte nella lingua sacra. La *Haškalâ* fu anche un passaggio necessario per arrivare al Sionismo, movimento, questo, della fine del XIX secolo. Sulla *Haškalâ* e in particolare sul suo ruolo nella rinascita dell'ebraico, si veda M. HADAS LEBEL, *Storia della lingua ebraica*, trad. di V. Lucattini Vogelmann, Giuntina, Firenze 1994, pp. 97-104.

³ Sul soggiorno londinese di Romanelli, deducibile dai suoi stessi scritti, si veda l'introduzione di Asher Salah in S. ROMANELLI, *Visioni d'Oriente* cit., pp. 16-23, che delinea con

circolo di *maškîlîm*, gli illuministi ebrei⁴. Ora vorrebbe rientrare in Italia, ma non può: è senza un soldo, da Gibilterra non salpano, al momento, navi per la Penisola, e percorrere la via di terra è impossibile – significherebbe attraversare la Spagna, dove vige l’Inquisizione. Troppo pericoloso per un ebreo, persino, come osserva Romanelli stesso⁵, se travestito da cristiano.

Solo, disperato, in attesa di un miracolo, Romanelli lo trova nelle vesti di un mercante inglese che gli propone di entrare con lui in affari: costui vuole aprire un commercio in Marocco e ha bisogno di un assistente. Chi meglio di un ebreo poliglotta e avventuriero? Romanelli accetta; e così parte alla volta del Marocco insieme al mercante e al suo servo. Ma un rovescio di fortuna scompagina tutto il bel programma della compagnia dopo appena tre giorni dal loro arrivo a Tangeri. Per uno smacco subito dal Sultano ad opera della Corona inglese, tutti i cittadini britannici hanno l’ordine perentorio di abbandonare immediatamente il Regno. Il mercante quindi fa dietrofront e Romanelli si trova nuovamente da solo, senza passaporto (che ha perso!) e in una terra di cui non conosce né la cultura né tantomeno la lingua.

Romanelli, tuttavia, non è uomo da scoraggiarsi per una difficoltà; una volta rimasto solo, si organizza come meglio può, e giocando entrambe le sue carte: in quanto mantovano, si rivolge al console asburgico (visto che Mantova all’epoca è austriaca) e, in quanto ebreo, alla comunità ebraica locale, presso cui troverà soccorso, alloggio e persino lavoro.

Questo è l’inizio del *Maššà’ ba-‘Arab* (che in ebraico significa “profezia d’Arabia”), il racconto di viaggio che Romanelli, una volta rientrato in Europa, scrisse sulla sua esperienza marocchina, durata alla fine quattro anni.

1. Un ebreo mantovano tra Europa cristiana e Mediterraneo islamico

Il *Maššà’ ba-‘Arab*, scritto in ebraico e pubblicato per la prima volta a Berlino nel 1792 per i tipi della Jüdische Freischule, oltre a essere un’acuta indagine su tutti gli abitanti del Marocco – ebrei e musulmani, ma anche

fascino e precisione il contesto intellettuale della Londra ebraica di quel periodo, e ricostruisce i movimenti di Romanelli nei primi anni Ottanta del Settecento.

⁴ Letteralmente: “aderenti al movimento della *Haškalâ*”.

⁵ Le citazioni dal *Maššà’ ba-‘Arab* di Romanelli, seguono, nel numero di pagina e nella traduzione italiana, l’edizione Ibis del 2016, di mia responsabilità: S. ROMANELLI, *Peripezie e profezie d’Arabia. Le avventure di un ebreo illuminista*, a cura di E. Baricci, Edizioni Ibis, Como-Pavia 2016; per questo passo, si veda S. ROMANELLI, *Peripezie d’Arabia* cit., p. 31.

cristiani – è un avvincente racconto delle peripezie che l'autore vive: dai suoi incontri con pirati, santoni, compagni di bevute, maggiordomi, cortigiani e donne fascinosi, ai mille lavori che si inventa – predicatore di sinagoga, segretario, maestro di spagnolo, interprete, medico – fino alle numerose vicissitudini in cui si trova coinvolto: amori rischiosi, imbrogli, matrimoni, gozzoviglie e fughe precipitose.

In quanto ebreo accolto presso le comunità locali, egli vive *dall'interno* la realtà della popolazione, pur con lo sguardo del viaggiatore occidentale. È questa duplicità di prospettiva che rende il libro del Romanelli un *unicum*: nessun altro viaggiatore dell'epoca ebbe la possibilità di inserirsi così naturalmente nel tessuto sociale del luogo⁶.

Questo, insieme al notevole valore letterario dell'opera⁷, fanno del *Maššà' ba-'Arab* un testo di piacevolissima lettura e di forte interesse storico, che vide numerose ristampe nel corso dell'Ottocento⁸. Per la stessa ragione, l'opera rappresenta anche un campo di indagine assai interes-

⁶ STILLMAN, S. ROMANELLI, *Travail in an arab land*, pp. 7, 155-156; A. SALAH, S. ROMANELLI, *Visioni d'Oriente* cit., pp. 23-24. L'autore stesso sembra esserne consapevole, dal momento che dichiara apertamente, nella sua prefazione, di aver voluto scrivere il suo resoconto di viaggi per erudire gli ebrei europei su usi e costumi degli ebrei marocchini (e in parte su tutta la popolazione del Sultanato), visto che i racconti di viaggi pubblicati fino a quel momento non si occupano se non limitatamente della popolazione ebraica (S. ROMANELLI, *Peripezie d'Arabia* cit., pp. 27-28). D'altro canto, Romanelli dimostra, attraverso svariati riferimenti e precise citazioni nel corso del suo libro, di conoscere almeno alcuni dei resoconti di viaggio pubblicati nella sua epoca.

⁷ Romanelli scrive in un ebraico molto ricercato (per quanto ricco di italianismi), di stampo biblico, di cui manifesta piena padronanza, soprattutto quando adatta la lingua antica alle esigenze di una narrazione moderna. Spesso egli trasforma il senso solenne dell'originale in uno più personale e quotidiano, manipolando così la lingua sacra in senso umoristico o addirittura parodico (pratica, questa, presente sin dagli esordi della letteratura ebraica). Inoltre, come illustra Asher Salah (in S. ROMANELLI, *Visioni d'Oriente* cit., pp. 52-58), Romanelli dimostra grande maestria nella tecnica del romanzo, dosando con sapienza gli aspetti più leggeri del racconto e quelli più didattici o filosofici, al fine di trattenere l'interesse del lettore lungo tutto il volume, di capitolo in capitolo. In questo, si avverte forte l'influenza della letteratura europea moderna di cui Romanelli fu fine lettore. Il *Maššà' ba-'Arab*, infatti, entra a pieno titolo tra le opere di letteratura "europea" di viaggio, un genere che a quest'epoca si sviluppò e definì letterariamente, come un misto coerente di autobiografismo, *reportage* ed elementi finzionali atti a interessare il lettore con la loro carica avventurosa e rocambolesca. Da questo stesso punto di vista, il *Maššà' ba-'Arab* è invece da considerarsi quasi un *unicum* all'interno della letteratura ebraica prima dell'età contemporanea; numerosissimi sono infatti i racconti di viaggio composti in ebraico sin dal Medioevo, ma difficilmente risultano dotati di autentico valore letterario poiché sono perlopiù interessati a fornire informazioni tecniche sul percorso, e in genere si strutturano come pellegrinaggi verso la terra di Israele.

⁸ Si veda. S. ROMANELLI, *Travail in an arab land* cit., p. 152, n. 3.

te nell'ambito di uno studio sulla posizione dell'Italia tra Europa cristiana e Mediterraneo islamico nella prima età moderna. Infatti, per quanto Romanelli abbia come oggetto principale di interesse e trattazione le comunità ebraiche marocchine, visto che il pubblico cui si rivolge è il pubblico degli ebrei europei, egli non può non parlare del contesto in cui gli ebrei vivono e con cui si relazionano quotidianamente, che è quello musulmano: fonte di scoperta e stupore per l'autore stesso, cresciuto ed educato nella comunità ebraica mantovana⁹.

Spesso, inoltre, i fatti tipici del mondo musulmano e del tutto nuovi per il Romanelli sono spiegati attraverso gli equivalenti usi del mondo cristiano; in questo modo, e *negativo*, possiamo sia ricostruire il contesto "gentile" da cui il Romanelli proviene e che costituisce il suo immediato termine di paragone quando tratta di un altro contesto "gentile", ovvero quello islamico; sia risalire alla prospettiva con cui un ebreo italiano del XVIII secolo guardava a entrambi questi mondi nei quali visse immerso durante la sua vita.

L'esempio forse più significativo a tal proposito è il seguente. L'autore sta descrivendo l'aspetto di una moschea e si sofferma sull'uso, per lui affatto nuovo, di scandire il tempo della preghiera tramite la voce di un uomo, il *muezzin*.

La Moschea consiste in una sala lunga, con una stuoia di giunchi al suolo. Il cortile antecedente è chiuso tutt'intorno da un colonnato. Dentro c'è una fontana per le abluzioni dove ci si lava i piedi prima di entrare. Il tetto della sala è coperto da tegole verdine curve, e a lato si erge il minareto.

Il tempo della preghiera non è scandito dalle campane. Un uomo sale sul minareto in sette precisi momenti al giorno¹⁰ e prega ad alta voce, chiamando il popolo alla devozione¹¹.

⁹ Sull'ebraismo mantovano, si veda SH. SIMONSOHN, *The History of the Jews in the Duchy of Mantua*, Kiryath Sepher, Jerusalem 1977 e, per quanto riguarda gli anni dell'infanzia e della giovinezza di Romanelli, soprattutto dal punto di vista degli stimoli intellettuali che egli ricevette, si rimanda all'ampia introduzione che Salah (S. ROMANELLI, *Visioni d'Oriente* cit., pp. 10-16), dedica al contesto mantovano della seconda metà del Settecento.

¹⁰ I momenti quotidiani della preghiera sono cinque. Romanelli fa confusione e ne aggiunge due (all'alba e a mezzanotte) che sono facoltative. Anche i termini in arabo (o meglio, in dialetto marocchino) sono imprecisi: *el-mwodden* è il *muezzin*; *dhor el-luwli* è il primo richiamo alla preghiera del mezzogiorno; *el-`asar* la preghiera del pomeriggio, ed essa sarebbe la preghiera del "secondo mezzogiorno"; *el-maghreb* (a testo *el-maghrib*) quella della sera e *el-`ashā'* della notte (S. ROMANELLI, *Travail in an arab land* cit., p. 162).

¹¹ S. ROMANELLI, *Peripezie d'Arabia* cit., p. 45.

Dicendo che “il tempo della preghiera non è scandito dalle campane”, involontariamente Romanelli ci fa percepire i rumori del mondo da cui proviene, un mondo cristiano, nel quale il ritmo della quotidianità, religiosa e non, è dato per tutti, anche per gli ebrei, dai rintocchi delle campane; parallelamente, fa scoprire ai suoi lettori il fascino di un uso diverso, quello del *muezzin*, che ai tempi doveva essere qualcosa di autenticamente stupefacente per un europeo.

Nel libro del Romanelli, dunque, si confrontano e si intrecciano in maniera voluta e persino in maniera involontaria i mondi delle tre fedi monoteiste, e per di più secondo diverse angolature: innanzitutto c'è l'ebraismo italiano di Romanelli, che è la prospettiva da cui il nostro autore osserva e commenta il ben diverso ebraismo marocchino; quest'ultimo non è, tra l'altro, un blocco monolitico, ma si distingue in un ebraismo più propriamente “arabo”, che è quello degli ebrei presenti in Maghreb fin dal Medioevo, arabofoni e arabi in ogni uso e costume, e in un ebraismo più recente, quello spagnolo, delle comunità sefardite che vi si sono installate dopo l'espulsione dalla Spagna nel 1492¹².

C'è poi il mondo musulmano, che Romanelli critica aspramente per la corruzione e la decadenza rispetto a quell'Islam che nel Medioevo diede tanto sviluppo alle scienze.

Gli arabi [...] non hanno né stampa né autori. Il Corano rappresenta il loro unico oggetto di studio. Con opinioni inconsuete parlò lo Spirito Divino – ma tutto è verità! E chi solleva questioni rischia la testa.

Solo l'insegnante tiene il libro del Corano; egli scrive agli studenti un passaggio di testo su una lavagna di legno e il giorno dopo cancella il brano e ne trascrive al suo posto un altro. In tal modo non profana le parole della loro Legge strappando e gettando fogli.

E così Maometto chiuse alle spalle dei musulmani la porta delle scienze e della ricerca, per tenerli avvinti alla fede [...]

¹² Romanelli rende conto della distribuzione demografica delle due comunità ebraiche nel Sultanato, raccontandoci come, nel corso dei suoi quattro anni marocchini, egli passi da aree (come Tangeri) dove si parla anche lo spagnolo, lingua di famiglia dei sefarditi emigrati dalla fine del XV secolo, a zone (come Tetuan) di più antico insediamento, in cui l'unica lingua parlata è l'arabo e usi e costumi sono in effetti più vicini a quelli islamici. Come spesso accade nel *Maššà' ba-'Arab* dunque, riceviamo testimonianze di valore storico e antropologico sul Marocco settecentesco, nel momento in cui le peripezie di Romanelli rendono necessario riferirle. Infatti, per un italiano colto come il nostro autore, la distribuzione “etnolinguistica” degli ebrei maghrebini incide notevolmente sul suo tenore di vita poiché, avendo egli più dimestichezza con lo spagnolo, riesce anche a inserirsi di più (per esempio in prospettiva lavorativa) laddove questa sia la lingua di comunicazione.

La sapienza che i loro antichi Maestri profusero nell'astronomia, nella medicina e nell'algebra si è perduta; essi non hanno preso possesso di questa eredità, ma solo delle derivazioni anomale che queste discipline hanno generato. Remoti da ogni saggezza, spogliati di ogni conoscenza, non c'è da meravigliarsi se sono affondati nel fango delle sciocchezze che ora ti racconterò. I pazzi, gli sciocchi, coloro che si fanno prendere da scatti impulsivi, tutti i tocchi e gli storditi, costoro sono considerati dei santi in questa terra. Li onorano, li baciano in fronte, si accaparrano le loro benedizioni, li nutrono, giurano sul loro nome, li venerano da morti e li ricercano nelle disgrazie. Le loro tombe sono rifugio per i fuggitivi e la donna (che pure si copre il viso in presenza di un uomo), quasi estasiata pensa che forse riuscirà ad andare a letto con uno di loro¹³.

E infine c'è il mondo cattolico¹⁴ con tutti i suoi santi, le sue cerimonie e le sue insidie per un ebreo.

Come capita tra i cattolici, un demagogo dalla lingua svelta agita le emozioni della massa nelle piazze e racconta i miracoli di Maometto e dei suoi santi e, appena ne pronuncia i nomi, la gente si bacia le mani¹⁵.

Anche in questo caso vediamo come, per spiegare l'islam, Romanelli prenda a riferimento il cristianesimo, dandoci così informazioni sulla prospettiva con cui un ebreo italiano di fine Settecento guarda a entrambe le fedi abramitiche che dominano l'Europa e il Mediterraneo. Lo stesso accade nella citazione seguente. Dopo aver parlato dei riti propiziatori per la pioggia tipici del Marocco musulmano¹⁶, il nostro illuminista alla ventura menziona un uso dei cattolici di Spagna:

¹³ S. ROMANELLI, *Peripezie d'Arabia* cit., pp. 57-58.

¹⁴ Tranne rari episodi, come questo appena citato, Romanelli non distingue lessicalmente tra "cattolici" e "cristiani". Il termine ebraico che egli impiega normalmente, infatti, è *nosrî* che significa genericamente "cristiano". Solo eccezionalmente, come in questo passo, Romanelli impiega il termine *qaṭôliqôš*; in questo caso, visto il riferimento ai santi, sarebbe stato comunque evidente che si intenda "cristiani" nel senso di "cattolici"; lo stesso dicasi per il passo che citiamo *infra*, in cui si parla di "cristiani di Spagna" e quindi possiamo essere sicuri che si tratti di cattolici, ma non sempre è così evidente. D'altro canto, nonostante le sue allusioni ai soggiorni nei Paesi Bassi o a Londra e a Berlino, Romanelli non parla mai esplicitamente del protestantesimo.

¹⁵ S. ROMANELLI, *Peripezie d'Arabia* cit., p. 59.

¹⁶ Romanelli dà conto, nel passaggio subito precedente a questo passo sui riti della pioggia, di una credenza (ovvero che gli ebrei con le loro preghiere facciano piovere) che, come ci informano gli Stillman in nota a questo passo della loro traduzione, è effettivamente attestata anche da altre fonti (S. ROMANELLI, *Travail in an arab land* cit., p. 191, n. 45) e che trova,

Quanto a sciocchezze, i cristiani spagnoli competono proponendone una ancora più grossa. In tempo di forte siccità, trascinano per le vie la statua del loro Santo Patrono, il quale, per non vedere la propria gloria profanata e la propria effigie rovinata, intercede per il suo popolo presso il Signore – e piove che Dio la manda¹⁷.

Il mondo cristiano però è anche il contesto “gentile” da cui Romanelli proviene e che ama, quell’Europa che ha dato al mondo l’Illuminismo, e che è, a detta dell’autore, culla di civiltà, madre del Tasso, di Pope di Cervantes¹⁸, della lirica e del teatro¹⁹, delle buone maniere, delle strade lisce e sgombre, del servizio postale, delle posate in tavola.

tra l’altro, un riscontro in una celebre opera di S.Y. AGNON, *Tmol shilshom* (“Appena ieri”), in cui è menzionata la stessa credenza, ma diffusa tra i Gentili di Polonia: «... si narra che gli ebrei furono un tempo accolti con grandi onori in Polonia e che il re strinse con loro un patto, affinché pregassero per la pioggia alla sua stagione. Il re sapeva che le preghiere degli ebrei valgono a far cadere la pioggia, e ancora oggi è uso tra i cristiani di quelle contrade seminare i campi durante la Festa dei Tabernacoli, quando gli ebrei stanno pregando per la pioggia» (S.Y. AGNON, *Racconti di Gerusalemme*, trad. di E. Monselise Ottolenghi, Mondadori, Milano 19662, p. 95).

¹⁷ S. ROMANELLI, *Peripezie d’Arabia* cit., p. 138.

¹⁸ Romanelli dimostra in tutta la sua opera letteraria un notevole eclettismo in fatto di letture. Limitandoci al resoconto marocchino, riscontriamo citazioni dirette o precise allusioni a molti autori della letteratura europea, tra cui i summenzionati Cervantes, Tasso, Pope, di cui fu traduttore in ebraico, e altri.

¹⁹ Una digressione su questa parola nell’ebraico del Romanelli. Egli fa riferimento all’ambito teatrale nel capitolo V (*Peripezie d’Arabia* cit., p. 75): parlando degli strumenti musicali in Marocco, afferma che «la scienza della musica è del tutto inesistente presso i marocchini. Persino i nomi dei vari strumenti musicali della nostra Opera li lasciano attoniti». Il termine da noi tradotto con “opera” è *bamôt Yishaq*, letteralmente “gli altari di Isacco”, espressione recuperata da Amos 7:9. Il movimento della *Haskalâ*, come già accennato, fu promotore anche di un nuovo modo di intendere l’ebraico che, a detta dei *maskilim*, doveva uscire dalla sinagoga e «ir tra la gente», ovvero essere impiegato come lingua moderna per ogni ambito (scritto) della vita contemporanea. Questo ebbe come conseguenza un ampio dibattito su come svecchiare una lingua antica per renderla capace di esprimere qualsiasi concetto, e si produsse, sul piano pratico, una costellazione di neologismi, spesso forgiati sul lessico biblico e dunque farraginosi, che infatti sarebbero poi stati abbandonati a favore di altri più efficaci. Tra i termini biblici utilizzati, anche ironicamente, per intendere fenomeni della contemporaneità, c’è anche il *bamôt Yishaq* qui attestato (cfr. M. HADAS-LEBEL, *Storia della lingua ebraica* cit., p. 102), che gioca sull’estensione semantica di *bamâ* (plurale *bamôt*), “altare” e dunque “scena” e *Yishaq*, “Isacco”, la cui etimologia risale, come noto dal racconto eziologico di Gen. 17:12-15, alla radice del verbo ebraico ṣ-ḥ-q, portatrice del significato di “ridere”, in riferimento dunque all’aspetto ludico del teatro (attualmente in ebraico il termine teatro è *te’atrôn*). Romanelli dimostra di essere non soltanto un aderente alla *Haskalâ* in quanto movimento intellettuale, ma anche di conoscere, prendendone attivamente parte, il dibattito legato alla questione della lingua. La scelta di traduzione con “opera”, piuttosto

Noi europei formavamo un gruppo compatto: un giorno invitati a pranzo a casa di uno, un giorno a casa di un altro. Tutti ci sforzavamo di preparare la tavola secondo le nostre abitudini, con tanto di coperti e posate, per senso del decoro²⁰.

Oltre al senso del decoro che Romanelli esalta – creando un contrasto con arabi ed ebrei marocchini dei quali altrove è detto che mangiano per terra con le mani, pulendosele poi sulle scarpe o sulle pareti²¹ – a colpirci è sicuramente quell’atmosfera di fraterna convivialità che si intuisce esserci tra Europei che “fanno gruppo” in terra straniera, e che saranno stati per lo più cristiani²²; ma coi quali Romanelli si sente a casa, condividendo con costoro un’identità e una cultura precise.

Ciò che, insomma, preme nel pensiero e sulla lingua tagliente del Romanelli, è condannare, da fiero illuminista, la superstizione, l’ignoranza e l’irrazionalità dei popoli, in quanto causa prima della violenza tra uomini, per aderire invece a una visione cosmopolita di autentica fraternità e uguaglianza, che dovrebbero essere garantite, a prescindere dalla fede, dalla “Ragione” propria ad ogni essere umano, (almeno in potenza), anche in materia religiosa.

Gli arabi non discutono in materia di religione, né tra di loro, né *vis-à-vis* con altri popoli, per paura di essere sconfitti e sviliti nella loro fede. Non insisteranno perché qualcuno abbracci la loro fede, ma se sentono uno dire: *Sīdī Muḥammad rasūl Allāh*, ovvero “Signore Maometto, il messaggero di Allah”, anche solo per scherzo o per errore, o questi si converte, oppure viene arso al rogo – non c’è via di scampo. Questo è il loro ragionamento: chiunque pronunci una frase così, è chiaramente agitato dallo spirito divino, dunque non potrà tirarsi indietro.

che con “teatro”, è in questo caso dovuta al fatto che si sta parlando di strumenti musicali e quindi ci sembra più adatto al contesto riferirsi a un tipo di teatro in cui l’aspetto musicale sia saliente, a maggior ragione considerando che Romanelli dimostra di amare e conoscere l’opera, in quanto traduttore di molte opere di Metastasio e Maffei, e autore egli stesso di drammi musicali (E. BARICCI, *Romanelli Shemuel*, in: *Ereticopedia*, <http://www.ereticopedia.org/shemuel-romanelli>).

²⁰ S. ROMANELLI, *Peripezie d’Arabia* cit., p. 137.

²¹ Ivi, p. 54.

²² In questo caso, per esempio, possiamo immaginare che Romanelli abbia relazioni sia con cattolici sia con protestanti, poiché molti dei consoli e dei diplomatici con cui egli entra in contatto appartengono a Paesi protestanti, per quanto, come si diceva, questa sia una deduzione del lettore, poiché Romanelli non fa mai una esplicita distinzione tra le confessioni del cristianesimo.

Non saprei se abbiano recuperato questo atteggiamento dai cattolici. Questi ultimi seducono e blandiscono con doni e ricompense, ma sono puniti perché ci si prende gioco di loro. Gli altri dominano con pugno di ferro e non permettono di nominare il loro profeta invano. Entrambi hanno deviato dal buon senso, perché una religione vera governerà senza insistenza e senza lusinghe. La saggezza le darà voce e il cuore giudicherà e sceglierà²³.

Il testo, tra l'altro, prosegue così, senza un apparente connettore tra i due argomenti:

Gli ebrei stanno in piedi mentre urinano, mentre gli arabi si accucciano. Durante una carestia, un ebreo si travestì da arabo, seguì dei santoni e si votò alle loro vane abitudini. Essi non lo riconobbero, lui poté mangiare e sopravvivere. A un certo punto però doveva urinare e dimenticò di accucciarsi; e loro stabilirono che l'avrebbero messo a morte se non si fosse convertito. Nessuno fischia a casa propria – neppure gli ebrei – non per decoro o educazione, ma per superstizione: la casa diventerà sterile e non si riempirà più di nuova vita²⁴.

Questo è, infatti, il tipico modo di procedere del discorso nel *Maššà' ba-'Arab*: dopo una riflessione di carattere universale in cui esprime il suo pensiero, l'autore descrive i costumi dei marocchini, entrando, come si vede, nei più intimi dettagli, per una attitudine enciclopedica pienamente figlia della sua epoca, e spesso e volentieri concludendo con aneddoti venati di ironia.

2. Uno spirito schiettamente settecentesco

Finora, abbiamo guardato al complesso mondo del Sultanato e al suo intreccio di lingue, fedi e culture principalmente attraverso lo sguardo dell'ebreo e dell'italiano Romanelli, da cui è comunque ben difficile scindere il *côté* illuminista; proprio su questo punto vale ora la pena concentrarsi.

Lo spirito «schiettamente settecentesco» di Shemuel Romanelli, infatti, condito da arguzia e da una certa facilità alla battuta, informa tutto il testo del *Maššà' ba-'Arab* facendone, oltre a un *carnet de voyage*, un'opera di

²³ S. ROMANELLI, *Peripezie d'Arabia* cit., pp. 60-61.

²⁴ *Ibid.*

riflessione sull'essere umano, creatura dotata di sapienza e intelletto, ma spesso avvinta dai lacci dell'irrazionale e impantanata nell'ignoranza.

Gli strali dell'autore non risparmiano nessuno, siano essi musulmani, cristiani o ebrei. A questo proposito, si veda il brano seguente, in cui è descritta – e giudicata assurda – una pratica superstiziosa degli ebrei marocchini:

Tornati a casa, la madre del mio amico, in procinto di partorire, era a letto in travaglio. Diede alla luce un bambino. Ci si affrettò ad appendere rotoli iscritti con due triangoli combinati l'uno dentro l'altro, chiamati *Magen David*, con dei versetti e i nomi degli angeli che proteggono la puerpera da *Lilith*.

Con le dita tracciarono segni sulle soglie con l'argilla e la pece per spaventare i demoni, e appesero all'ingresso brandelli di stracci e bocconi sputati di azzime come offerta espiatoria del cibo che mangiavano e degli abiti che indossavano. Questa è la loro usanza in tutta la sua absurdità. Dicono che questa è la parte che spetta in sorte ad *Azazel*, e “fanno sacrifici” come un tempo si faceva coi capri; in realtà non fanno che rinforzare quel comportamento superstizioso che ho già notato in loro²⁵.

Si tratta di un rito, diffuso in realtà in tutta la Diaspora ebraica, compresa quella italiana²⁶, che consiste nel proteggere con amuleti e nomi di angeli la puerpera e soprattutto il neonato da *Lilith*, la famigerata demone della folklore ebraico²⁷.

Notiamo *en passant* che tra gli amuleti è menzionato il *magēn Davīd*, letteralmente “scudo di Davide”, noto in italiano come “stella di Davide”. Nonostante esso sia attualmente uno dei simboli più immediati dell'ebraismo, in questa veste lo è diventato assai recentemente, poiché risale al XIX secolo; a fine Settecento gli ebrei marocchini lo impiegano come segno apotropaico, mentre un ebreo italiano con le sue parole dimostra di

²⁵ S. ROMANELLI, *Peripezie d'Arabia* cit., pp. 53-54.

²⁶ Romanelli stesso, con le sue parole, dimostra di conoscere la pratica e sottintende che lo stesso valga per i suoi lettori, visto che non spiega chi sia *Lilith* e perché bisognerebbe proteggere il neonato da lei.

²⁷ Entrata nelle credenze “notturne” ebraiche già in epoca antica, probabilmente durante l'esilio babilonese (*Lilith* era in origine un demone assiro), *Lilith* appare per la prima volta menzionata in Isaia 34:14; avrà poi larghissimo sviluppo nella letteratura rabbinica e nel folklore ebraico medievale. Si credeva che la demone si avvicinasse alle culle per nuocere ai bambini; per stornare la sua presenza, si usava appendere talismani e amuleti al letto di puerpere e infanti. Sull'argomento si veda il sempre utile J. TRACHTENBERG, *Jewish Magic and Superstition. A Study in Folk Religion*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 2004 (1939), pp. 36-37.

non averlo mai visto, almeno in contesto taumaturgico²⁸. Questo è un altro esempio evidente di come la scrittura di Romanelli ci fornisca *e negativo* dati interessanti e diretti, in questo caso sull'ebraismo italiano (o più in generale europeo, considerando il pubblico a cui egli si rivolge, che è quello degli ebrei d'Europa), nel momento in cui tratta delle particolarità dell'ebraismo marocchino. La stessa rifrazione che si riscontrava nel descrivere le abitudini dell'islam tramite gli equivalenti usi cristiani, e che ci consente di avere informazioni su come un ebreo dell'epoca percepisse l'uno e l'altro monoteismo, si trova dunque anche in ambito ebraico, nelle svariate diramazioni diasporiche con cui si confronta il Romanelli.

Per quanto riguarda in particolare l'ebraismo marocchino, sia esso sefardita o maghrebino (e soprattutto, ma non esclusivamente, in questo secondo caso) l'autore manifesta sgomento di fronte a pratiche che si possono ascrivere alla ritualità comune a tutto il Mediterraneo, e a cui un ebreo mantovano, per quanto viaggiatore ed erudito come il Nostro, non poteva essere avvezzo; lo scopriamo appunto dalla sua sorpresa davanti a prefiche che si sgolano²⁹, astrologi che lanciano dadi³⁰, spose immobili come statue truccate con l'henné e segnate con la pece per scongiurare gli spiriti maligni, a cui vengono rotte uova in testa come rito propiziatorio di fertilità³¹.

Nel passo seguente, invece, Romanelli si confronta con l'antichissima tradizione mediterranea che consiste nello sputare in funzione apotropai-ca. E non ci nasconde la sua disapprovazione.

All'uscita dalla sinagoga, un giorno, trovai sulla soglia un uomo con un bicchiere in mano. Un bicchiere colmo di sputo.

Lo faceva ondeggiare verso di me perché ci sputassi dentro come facevano tutti quelli che uscivano dalla sinagoga. Mi si rivoltò lo stomaco nelle viscere, respinsi la sua mano, feci cadere il bicchiere e lo caricai di tutte le maledizioni e le ingiurie che non si trovano scritte nella *Torah*. "Scellerato! Disgraziato! Ultimo degli uomini!"

²⁸ Pur essendo noto e impiegato dagli ebrei (ma non solo) fin dall'Antichità e più o meno in tutta la Diaspora, la stella a sei punte ebbe un uso di vario tipo fino più o meno al Sionismo, essendo di volta in volta simbolo alchemico, talismano, marca di stamperie, segno identificativo famigliare, ecc. Per il *magēn Davīd* come simbolo ebraico e la sua storia, si rimanda alla ottima pagina web a esso dedicata dalla Jewish Virtual Library, dove è possibile reperire la bibliografia di base sull'argomento. <https://www.jewishvirtuallibrary.org/magen-david>.

²⁹ S. ROMANELLI, *Peripezie d'Arabia* cit., cap. IV.

³⁰ Ivi, cap. III.

³¹ Ivi, cap. V.

Venne un uomo a mediare tra di noi per placare la mia collera. Disse che era una pozione per un bambino malato. “Pozione?!” Esclamai fuori di me. “Pozione” mi rispose lui “per curare il malocchio. Forse conosci quant’è scritto nel *Talmud*, secondo cui “la maggior parte dei bambini muore per il malocchio”.

“Ma nel *Talmud* non si dice” replicai “che i bambini dovranno bere sputo come rimedio”

“Questo è il nostro uso” aggiunse.

“Uso abominevole e infetto” sentenziai.

E non potrai baciare né decantare la bellezza dei loro bimbi o bimbe: se trasgredirai alla regola, non ti molleranno finché non avrai sputato loro addosso³².

Abbiamo infine episodi dove il cipiglio razionale dell’illuminista sembra quasi sfociare in quello spirito un po’ schizzinoso del turista italiano che si confronta con le abitudini igieniche dell’estero, soprattutto quando si parla di cibo. Nella citazione seguente siamo nel *suk* di Tangeri.

Vi si vende ogni genere di mercanzia. Pochi i negozi di vestiti, molti di più quelli di spezie, ma soprattutto si vende cibo. Una sola occhiata bastò per darmi il voltastomaco. Carne arrosto, olio, sapone, burro, olive, ogni genere di prodotto: tutto finiva nello stesso posto, ovvero in due ceste di paglia che fungevano da bilancia, e tutto era preso con le dita e passato dalla mano del mercante a quella del cliente³³.

La prospettiva illuminista del Romanelli si avverte anche in altri modi, oltre alla critica delle usanze non improntate a logica e razionalità; per esempio, quando attribuisce l’origine dei problemi della società marocchina all’assenza di libri e di stampa: in questo ritroviamo l’uomo del Settecento, il secolo dell’*Encyclopédie* e dei giornali, che crede nella divulgazione della conoscenza come mezzo di emancipazione³⁴. In più di un passo, l’autore si scandalizza anche che le donne ebrae del Marocco non sappiano leggere e scrivere. Il suo ideale di una conoscenza accessibile

³² S. ROMANELLI, *Peripezie d’Arabia* cit., pp. 71-72.

³³ Ivi, pp. 38-39.

³⁴ È proprio nell’ambito della *Haskalâ* che, come si diceva, si promuovono molte testate scritte in ebraico, con l’intenzione di estendere l’uso della lingua sacra a impieghi profani e moderni. Tra tutti i giornali, si pensi a *Ha-Me’asšef* (“Il collezionista”), giornale dei *maskilim* berlinesi al cui ambiente non fu estraneo lo stesso Romanelli. Proprio da questo circolo intellettuale venne a Romanelli la spinta a scrivere il suo resoconto di viaggio, anche in questo caso con l’alto scopo educativo di rendere noto l’ebraismo marocchino agli ebrei d’Europa.

a tutti comprende dunque anche il gentil sesso, un fatto certamente non scontato e che ci fa oltretutto intuire, una volta di più, qualcosa del contesto ebraico a cui Romanelli appartiene, in cui di norma anche le donne ricevevano un'istruzione³⁵.

Inoltre, la visita alle carceri di Tangeri³⁶, con tutta la pena per le condizioni dei detenuti, oppure la descrizione della corte del Sultano³⁷, con interessanti riflessioni sui giochi di potere tra cortigiani e adulatori, tutti tenuti in scacco dal Sultano che è in grado di decidere della vita e della morte di un uomo solo con un guizzo degli occhi, sono episodi che ci ricordano quanto il Romanelli sia figlio di un secolo che comincia a interrogarsi sui diritti dell'Uomo e sui limiti di un potere assoluto – valori fondanti di quella Rivoluzione che a breve segnerà l'Europa per poi in realtà ricadere anch'essa nel Terrore e nel potere di pochi o di uno.

Dai passi finora citati, sembra forse che Romanelli si tenga sempre un po' a distanza dalle persone, e a volte le giudichi in maniera un po' sbrigativa – per quanto con ironia – e questo vale soprattutto nel caso degli arabi. In parte questo è vero: si tratta perlopiù dell'attitudine un po' paternalistica, condivisa dai viaggiatori europei dell'epoca in territori considerati “primitivi”; e non bisogna del resto dimenticare che la minoranza ebraica, in genere “tollerata” in seno all'islam marocchino, fu però anche bersaglio di numerosi episodi di violenza e di prevaricazione, alcuni dei quali sono raccontati nel *Maśśà' ba-'Arab*, soprattutto nell'ultimo capitolo³⁸. Non stupisce dunque un atteggiamento prudente, e anche critico, da parte di un ebreo verso la nazione nella quale si trova catapultato e dove, da straniero, avverte con maggiore evidenza le contraddizioni e le ingiustizie della posizione subordinata che gli ebrei hanno nella società.

Eppure la *curiositas* del nostro illuminista non ha limiti e tanto meno pudore. Due in particolare sono i canali attraverso cui l'autore entra in autentico contatto col mondo musulmano. Il primo è l'ambito linguistico: solo da quanto accenna nel suo *carnet*, possiamo dedurre che Romanelli parlasse correntemente, oltre all'italiano, l'inglese, il francese e lo spagno-

³⁵ Sull'istruzione femminile in ambito ebraico esiste un'infinita bibliografia; in questa sede si rimanda, per una panoramica sull'argomento limitata all'ambito italiano nella prima età moderna, a H. Tz. ADELMAN, *Italy, Early Modern*, in *The Encyclopedia of Jewish Women*, <https://jwa.org/encyclopedia/article/italy-early-modern>.

³⁶ S. ROMANELLI, *Peripezie d'Arabia* cit., cap. IX.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ Vedi *infra*.

lo, e probabilmente aveva conoscenza anche di tedesco e olandese³⁹. In più, scrive in ebraico, di cui dimostra una splendida padronanza. Molte delle sue notazioni di carattere glottologico ne fanno un linguista acuto. I passi in cui Romanelli fa *excursus* linguistici o etimologici non si contano, ma scegliamo la seguente citazione perché essa contiene alcuni spunti modernissimi di grande interesse:

Di ogni parola [*scil.* araba] rinvenni il suo corrispettivo nella Lingua Sacra o in spagnolo – perché anch'esso è frammisto di termini arabi, che risalgono ai tempi in cui la Spagna era sotto il dominio islamico. Comparai e accostai tutte le lingue che conoscevo per ciò in cui si assomigliavano o differivano e giunsi alla regola generale: come le acque, man mano che si distanziano dalla fonte, imputridiscono e s'intorbidiscono, così gli esseri umani, quanto più si allontanano dalla loro terra natia, tanto più intaccano e piegano la loro lingua. Il Signore disse di confondere gli idiomi di tutta la terra, "e li disperse" (Genesi 11:8). Da quel momento, le lingue si divisero e diventarono come molte teste e altrettanti punti di vista che guardano a un unico evento. Eppure, sono tutte rami che traggono origine da un solo tronco. Gli idiomi appartenenti allo stesso ramo si avviluppano e s'allacciano l'uno all'altro, attaccandosi alla stessa radice. Luogo, tempo, caso, necessità fanno protendere la punta dei loro germogli, li aprono o li ritorcono, sempre più verso l'alto, sostituendo pian piano il loro fogliame, finché gli uni diventano estranei agli altri: e le lingue più giovani non si riconoscono nelle antiche, anche se tutte scaturirono dallo stesso ventre. Le lingue differiscono o s'assomigliano per il luogo d'origine, per l'epoca in cui nacquero, o a seconda della loro distanza, più o meno ridotta, dalla comune radice.

Da una parte, assistiamo a un discorso quasi sociolinguistico, quando Romanelli valuta le lingue in qualità di "diasistemi", si direbbe oggi, ovvero di insiemi dinamici di varietà linguistiche sottoposte a variabili quali «luogo, tempo, caso, necessità»; dall'altro, notiamo l'impiego dell'immagine dell'albero per definire la genealogia di una famiglia linguistica, immagine che sarà "ufficialmente" codificata in seguito, con i Neogrammatici, per definire le relazioni tra lingue indoeuropee⁴⁰.

³⁹ Moritz Steinschneider sostiene che conoscesse dieci lingue, altri addirittura dodici (S. ROMANELLI, *Travail in an arab land* cit., p. 2).

⁴⁰ È August Schleicher (1821-1868), per la precisione, il primo a introdurre l'immagine dell'albero, nel senso però di albero genealogico, per definire i rapporti tra lingue appartenenti a una stessa famiglia. Romanelli non pensa qui a un albero genealogico, ma risulta comunque significativo come, nelle sue riflessioni linguistiche, precorra un'immagine che nacque solo a studi di indoeuropeistica comparata ormai ampiamente avviati.

Per quanto riguarda la lingua araba, Romanelli la imparerà nel giro di qualche mese, sfruttando l'appiglio, come ammette lui stesso, dell'ebraico, di cui riconosce la somiglianza. In seguito, andrà alla scuola ebraica per tradurre la Bibbia in arabo insieme ai bambini e si eserciterà infine al *suk*, per imparare i nomi della frutta e della verdura. Dopo poco, già lo troviamo al porto, a mettere a frutto la sua loquela mediando tra gli uomini di porto arabi e i marinai inglesi⁴¹. Il suo interesse per la lingua araba, insomma, lo porta senza pregiudizi a relazionarsi coi locali con i quali disquisisce di etimologie⁴². Al contrario, disapprova quegli ebrei che non apprezzano l'arabo, pur parlandolo, ed erroneamente lo considerano una versione corrotta della Lingua Sacra⁴³.

L'altro ambito in cui l'apertura del Romanelli verso i vicini arabi si fa anche interesse personale è quello dei rapporti col gentil sesso. Romanelli è un Don Giovanni: scansa ogni tentativo da parte degli ebrei di Tangeri di accasarlo, definendo il matrimonio una disgrazia; ma nello stesso tempo non disdegna la compagnia delle ragazze. Giunge al punto di travestirsi da medico liquidando la cosa con un semplice: «basta indossare un cappello e si è tutti medici secondo loro»⁴⁴, per andare a spassarsela con le contadine dei villaggi.

In particolar modo un episodio intreccia magnificamente una notazione su un uso locale (con una frecciata contro la gelosia degli uomini arabi) con un aneddoto abbastanza malandrino in cui, per ovvie ragioni, Romanelli non si attribuisce il ruolo di protagonista, anche se pare proprio una sua trovata.

La gelosia di un arabo per la sua donna è cruda come l'Inferno e possente come la morte (Cantico dei Cantici 8:6). A causa delle sue donne, un uomo brucerà di gelosia verso suo figlio, suo fratello, suo padre. E nel luogo in cui vi sono delle donne, l'uomo non può stare [...] Se non fosse stato per un caso assoluto che mi capitò a Tangeri, non avrei potuto descriverti gli abiti delle donne. Da casa mia se ne svolazzò via un pollo, che si rifugiò nella casa di un arabo, proprio nella sua camera da letto. Volendo riacciuffarlo, e in abiti europei, mi infilai clandestinamente fino lì, correndogli dietro.

Si veda a questo proposito W.P. LEHMANN, *La linguistica indoeuropea*, il Mulino, Bologna 1999 (trad. it. di A. Leoni), pp. 51-52.

⁴¹ S. ROMANELLI, *Peripezie d'Arabia* cit., cap. IV.

⁴² Ivi, cap. XII.

⁴³ Ivi, cap. IV.

⁴⁴ Ivi, p. 149.

L'uomo non era in casa e io me ne stetti là qualche minuto a scambiare due chiacchiere con la moglie, perché le arabe non si sottraggono dal parlare con gli europei. È solo la paura dei mariti che le obbliga in casa, con l'unico effetto di aumentare la loro brama. Qualsiasi privazione genera desiderio e spinge le donne sulla via dell'adulterio, alle spalle dei mariti e sotto il loro stesso naso! Uomini e donne, arabi ed ebrei che siano, quando vanno in casa d'altri, usano lasciare le scarpe all'ingresso. Ora, l'arabo torna a casa e trova all'ingresso scarpe da donna. Starà fuori ad attendere persino se lui è il padrone di casa. Si dia il caso che una donna, o una ragazza nubile, abbia messo gli occhi su un uomo e abbia organizzato un *rendez-vous* clandestino. Lui indosserà abiti da donna, si coprirà il volto, lascerà le scarpe all'ingresso e andrà a godersi l'amore. Tornato a casa, il marito se ne starà alla porta fino all'uscita dell'amante. Questi – col volto coperto dal mantello come una donna – gli passerà davanti e il marito non oserà neppure “chiederle” “chi sei e dove stai andando?”...!⁴⁵

3. Conclusioni

Romanelli fu prolifico autore e riuscì sostanzialmente a mantenersi con la penna, fatto non semplice per nessuno in nessuna epoca. In particolare, il *Maššà' ba-'Arab* fu un vero e proprio *bestseller*⁴⁶, oggetto di numerose ristampe. Il resto della produzione di Romanelli è meno noto. In parte perché si tratta soprattutto di poesia di occasione composta per committenti e mecenati, che quindi perse parte del suo senso una volta decontestualizzata – anche se si tratta di testi di autentico valore letterario e stilistico – in parte perché la morte di Romanelli (e di conseguenza la sua consacrazione come autore)⁴⁷ passò quasi del tutto inosservata presso i contemporanei, nonostante avesse raggiunto una certa fama. Questo fatto fu dovuto proprio alla “nomea” che si era creato: come scrive Lelio Della Torre, rabbino e scrittore che lo conobbe personalmente, l'attitudine alquanto irriverente e critica del Nostro, «moveva il pubblico a sdegno e recava ai credenti tanto scandalo che da alcuni luoghi fu fatto espellere dai capi della comunità»⁴⁸.

⁴⁵ *Op. cit.*, pp. 92-93.

⁴⁶ Così Salah in S. ROMANELLI, *Visioni d'Oriente* cit., p. 9.

⁴⁷ Da osservare però che il Settecento, epoca di grandissimo fermento letterario e filosofico in seno all'ebraismo, vide cadere nell'oblio la maggior parte della sua produzione e dei suoi autori. In questo senso, il successo del *Maššà' ba-'Arab* risulta ancora più significativo, e meno insolita invece la rarefazione del resto della produzione.

⁴⁸ L. DELLA TORRE, *Samuele Romanelli e i suoi scritti*, “Corriere Israelitico”, IV (1865-1866), p. 141.

Ma soprattutto, l'amara sorte che Romanelli invoca in numerosi frangenti gli fu davvero grama: quando morì, la maggior parte degli scritti inediti passò al Della Torre, al quale furono rubati, presumibilmente verso la fine degli anni Sessanta dell'Ottocento. Della Torre ebbe il tempo di pubblicare qualche sonetto e di approntare un'antologia poetica, contenuta nel manoscritto 42 del Seminario Rabbinico di Budapest. A questo manoscritto si riferiva Shirmann quando, nel 1966, scrisse un articolo⁴⁹ in cui repertoriava un centinaio di titoli di vari componimenti poetici di Romanelli. Sfortunatamente, il codice di Budapest è attualmente irrintracciabile, come introvabile risulta il microfilm un tempo conservato presso l'Istituto dei microfilm dei manoscritti ebraici di Gerusalemme, su cui si basò Schirmann⁵⁰. Una vicenda talmente incredibile, nella sua sfortuna, che forse persino Romanelli, a saperlo, sarebbe diventato superstizioso!

Ci resta comunque una buona parte dei suoi scritti: oltre ad alcuni testi preservati in manoscritto, abbiamo ciò che fu pubblicato a stampa, tra cui, degna di menzione, una *Grammatica ragionata italiana ed ebraica con trattato ed esempi di poesia* (Trieste 1799), che spiega la lingua ebraica e si chiude con un'appendice di testi letterari. Si tratta di un vero e proprio trattatello di retorica e poetica, in cui abbondano citazioni poetiche di autori ebrei del Sei-Settecento, tra cui l'autore stesso, e che è dunque anche fonte di tradizione indiretta per alcuni suoi testi altrimenti perduti.

Se dunque Romanelli, nonostante il peso che ebbe nelle lettere ebraiche tra Settecento e Ottocento, non ricevette dal mondo ebraico l'attenzione postuma che ci si attenderebbe, ancora meno egli è noto nel mondo non ebraico; ciò chiaramente è dovuto al fatto che il suo capolavoro, il *Maśśà' ba-'Arab*, per lungo tempo non fu tradotto in lingue europee, e quando lo fu, si trattò perlopiù di traduzioni parziali contenute in riviste scientifiche⁵¹. In particolare, è soltanto negli ultimi quindici anni che l'opera è stata tradotta in italiano e presentandosi, come di fatto è, come un libro *a se stante*⁵².

Questo recente interesse per il resoconto marocchino di Romanelli rende finalmente giustizia a un'opera che, se resta ovviamente ascritta alla

⁴⁹ J. SCHIRMANN, *Kovetz Shirei Shemuel Romanelli bikhtav yad* [una raccolta di poesie di Shemuel Romanelli in manoscritto, in ebr.], in: "Tarbiz", 35 (1966), pp. 373-395.

⁵⁰ Si veda Salah in S. ROMANELLI, *Visioni d'Oriente* cit., pp. 58-59.

⁵¹ Ivi, pp. 58-72, per una esauriente bibliografia a riguardo.

⁵² Rispettivamente S. ROMANELLI, *Visioni d'Oriente* cit. (2006); S. ROMANELLI, *Peripezie d'Arabia* cit. (2016).

letteratura ebraica, dati il *background* culturale e la lingua impiegata, può a mio parere considerarsi anche parte della letteratura italiana, visti il fitto intreccio di fonti letterarie in lingue “occidentali” e gli imprescindibili riferimenti al pensiero e al costume dell’Europa coeva.

A consacrare, infine, il *Maššà’ ba-‘Arab*, come un “classico”, inteso come un’opera che, pur figlia del suo tempo, riesce a espandere la sua eco di significato anche nelle generazioni successive, per fornire sempre rinnovate risposte ai quesiti e alle sfide che ogni epoca si pone, resta un ulteriore aspetto del libro, su cui finora non ci si è soffermati a dovere.

Si è infatti parlato del Romanelli illuminista; del Romanelli ebreo e italiano che osserva il mondo islamico del Marocco dalla prospettiva della società cristiana europea che conosce; e si è accennato al Romanelli letterato che scrive con sapienza un racconto di viaggi vivace, che sconfinava talvolta nel picaresco e nel *feuilleton*; non si è invece quasi trattato del Romanelli come *reporter* non solo degli aspetti più interessanti o folkloristici dell’ebraismo marocchino, ma anche di quelli più tragici.

Qualche parola merita di essere scritta su questo punto, che permette oltretutto di concludere guardando alla modernità del *Maššà’ ba-‘Arab* e al suo possibile significato nel mondo odierno, in cui parole come “Mediterraneo”, “Europa” e “confronto interreligioso” sono cariche di valenze spesso drammatiche.

Romanelli giunge nel Sultanato in un momento particolarmente difficile: il regno di Mohammad III è alla fine, e alla morte del Sultano conseguirà la presa di potere del terribile Mulay al-Yazid, uno dei figli. In questo turbolento periodo di interregno, furono perpetrate terribili azioni contro gli ebrei, saccheggi, massacri, conversioni forzate, poiché il nuovo Sultano li riteneva sostenitori del vecchio re⁵³. Romanelli rende conto di queste disgrazie nell’ultimo capitolo, il quattordicesimo, straziante quanto i precedenti sono quasi sempre ironici e scanzonati. Non mancano comunque in tutto il libro denunce contro i soprusi ai danni degli ebrei (e talvolta dei cristiani) da parte della maggioranza musulmana.

Se la storia degli ebrei marocchini è fatta di luci ed ombre, come tutta la storia della diaspora ebraica, vero è anche che, come lo storico Georges Bensoussan ha messo in luce, la storia degli ebrei nel mondo arabo, Marocco compreso, ha subito una sorta di censura, spesso anche a opera degli stessi ebrei, per cui sembra che essi si riconoscano in una storia

⁵³ S. ROMANELLI, *Peripezie d’Arabia* cit., cap. XIV.

relativamente positiva, che non corrisponde affatto a quanto attestato da testimonianze e testimoni diretti⁵⁴.

Rimandando al libro di Bensoussan e alla articolata spiegazione che egli presenta, anche a livello psicologico, di questa “rimozione”⁵⁵, ci interessa in questa sede osservare come già Romanelli noti questo fenomeno in più punti del suo libro. Tra l’altro, egli spesso osserva con indignazione come gli ebrei siano asserviti e non si permettano di ribellarsi sia perché hanno paura delle conseguenze del gesto, sia anche perché non sono abbastanza “scolarizzati” per farlo: mancando un’istruzione ad ampio respiro, non è possibile per gli ebrei marocchini conoscere altro eccetto la loro situazione, e ciò sarebbe la causa prima del loro asservimento⁵⁶. Questo è un punto su cui Bensoussan insiste molto: sarà la scuola dell’Alliance Israélite Universelle, con tutto il suo carico ideologico “post-illuministico” che, educando gli ebrei delle colonie francesi, consentirà loro di fare quello scatto di prospettiva, da servi a individui che meritano pari diritti, che nel tempo segnerà definitivamente la fine di quel mondo e modo di vivere⁵⁷.

Se dunque il Romanelli, dalla sua finestra marocchina, mostra una volta di più che tensioni e conflitti tra religioni ci sono sempre stati, mi sembra però significativo riportare anche un’ultima citazione che suggerisca come vivere per emanciparsi il più possibile da questo circolo vizioso. Una risposta che giunge dal Settecento, quindi, ma che risulta eternamente valida, anche nel mondo contemporaneo, sempre più segnato, ovunque, da intolleranza e crudeltà rivestite di ideologia e giustificazioni.

Andai col figlio del padron di casa a comprarmi un paio di scarpe. Sulla via veniva un arabo che mi diede una botta in testa. I loro modi sono davvero

⁵⁴ G. BENSOUSSAN, *Gli ebrei del mondo arabo. L'argomento proibito*, trad. di V. Lucattini Vogelmann, Giuntina, Firenze 2018, pp. 9-11.

⁵⁵ In particolare si veda il capitolo IV, *Servitù*, pp. 9-11.

⁵⁶ Per esempio nel capitolo II: «La mancanza di libri e di informazione annega i loro intelletti nel fango della sciocchezza e dell’ingenuità. Guardano le cose nuove a loro ignote come se fossero dei miracoli [...] Il lume della sapienza non li ha ancora lambiti per consumare gli errori e gli infantilismi della loro morale. Una parvenza di fede priva di buon senso snatura i loro cuori e acceca i loro occhi. Si attengono ai costumi dei loro padri e, piuttosto che tradire quelle consuetudini, trasgredirebbero la Legge di Dio» (S. ROMANELLI, *Peripezie d'Arabia* cit., p. 41) e all’inizio del capitolo XIV: «I loro intelletti sono rivestiti di uno spesso strato di fango, ma i loro cuori sono giusti. Pur miserabili, sopportano docilmente, aperti al Signore. Se la loro faciloneria è male, il loro sguardo è buono» (op. cit., p. 171).

⁵⁷ G. BENSOUSSAN, *Gli ebrei del mondo arabo* cit., pp. 25-27.

oltraggiosi. Il mio cuore ribollì e l'occhio pulsava di rabbia. Le mie viscere gridavano vendetta, ma me ne stetti zitto e mi dominai [...] Forse tra saggi si spezzerà ferro contro ferro? Forse un uomo alzerà la spada contro il suo compagno? La stupidità non ha già mietuto abbastanza vittime? I suoi morti sono migliaia su migliaia, ed essa eccita l'uomo contro l'uomo, la Nazione contro la Nazione. Guai a te, spada del fanatismo religioso! Quando mai ti acquieterai? Infilati nel tuo fodero, stai buona e taci!⁵⁸

⁵⁸ S. ROMANELLI, *Peripezie d'Arabia* cit., pp. 80-81.

Ebrei e musulmani in Sicilia nel XVIII secolo. Politica e confronto erudito

Nicola Cusumano*

Ma nell'ottavo secolo dopo la nascita di Cristo, seguì il terzo rinnovamento della Sicilia, per opera dei musulmani [...]

Vi portaron altra religione, leggi, costumi, lingua, letteratura, scienza, arti, industrie, virtù militari e genio d'indipendenza; in guisa da ritrarre, se non il raffinamento e splendore, al certo l'attività dei tempi greci

MICHELE AMARI

Nel Regno di Sicilia l'accrescimento dell'arabistica e l'apertura di una riflessione sulle comunità ebraiche isolane muovono nel Settecento lungo assi solo apparentemente estranei. Sorge prepotente un'attenzione per la storia di queste comunità che accende due controversie destinate a travalicare i confini nazionali: pur non intersecandosi direttamente e non coinvolgendo i medesimi attori sociali, tali discussioni esplicitano da un lato la dialettica tra la politica napoletana e le *élites* intellettuali urbane, dall'altro i nuovi obiettivi dell'istituto inquisitoriale dopo la sopraggiunta autonomia col taglio del cordone ombelicale che l'aveva legato alla Suprema di Spagna (non interrotti nella fase del dominio sabauda dal 1713 al 1720. Negli anni austriaci, dal 1720 al 1734, il tribunale siciliano era dipeso invece da Vienna).

Sulla più che millenaria presenza della comunità ebraica nell'isola – il primo documento che riconduce agli ebrei risale al 383 d.C.¹ –, mai più ricostituitasi dall'espulsione voluta dai sovrani spagnoli nel giugno del 1492, si rinnova l'interesse dell'Inquisizione con l'opera di Giovanni Di Giovanni, che si trova a scriverne al giro di boa del secolo², al termine di

* nicola.cusumano@unipa.it

¹ Si tratta dell'epitaffio in latino della tomba catanese di Aurelius Samohil e di sua moglie Lasie Erine (SH. SIMONSOHN, *Tra Scilla e Cariddi. Storia degli ebrei in Sicilia*, Viella, Roma 2011, p. 499).

² G. DI GIOVANNI, *L'Ebraismo della Sicilia, ricercato ed esposto da Giovanni Di Giovanni canonico della Santa Metropolitana Chiesa di Palermo; ed Inquisitor Fiscale della Suprema Inquisitione di Sicilia*, Gramignani, Palermo 1748.

una vicenda che aveva visto schiudere le condizioni di un reintegro degli ebrei a Napoli e in Sicilia. Anche quanto alla presenza arabo-musulmana, è solo nel Settecento, prima del clamore della nota *menzogna saracina* del falsario maltese Giuseppe Vella (1782-1796), che si prova a ricomporre una memoria amputata dalla carenza di fonti risalenti al periodo della dominazione, come testimoniato dal giurista Nicolò Gervasi – l'ordinatore, sotto il viceré Eustachio de Laviefeuille, dei cinque libri delle *Siculae Sanctiones* – che descriveva il periodo seguito alla conquista musulmana dell'827 come «i tempi più intrigati, ed oscuri della Storia siciliana; de' quali, o perché i nostri maggiori tutto intesi alle proprie calamità non curassero di scriverne le memorie, o perché smarrite si fussero, niun'altra contezza è fino a noi pervenuta, se non quanta da alcune brevi cronache se ne può trarre»³.

1. L'inquisitore Giovanni Di Giovanni e *L'Ebraismo della Sicilia* (1748)

L'emersione di una domanda sulla presenza degli ebrei nel Regno, innanzitutto, va spiegata entro contingenze di natura politico-religiosa, da individuare seguendo i rovesci dei provvedimenti regi relativi al reinserimento e attraverso la biografia intellettuale del Di Giovanni. Se il sorgere della sollecita attenzione storiografica di questo inquisitore riequilibrava in parte il prolungato silenzio degli studiosi, sulla storia degli ebrei dopo la cacciata permaneva comunque una caligine che, nonostante l'enorme sforzo documentario e interpretativo, non era destinata a diradersi neanche nel quadro delineato dalla storiografia ottocentesca⁴. In anni a noi più vicini gli studi interessati alle forme di cripto-giudaismo hanno interpretato la carenza di significative carte processuali per reati di fede imputati ai giudaizzanti, a partire dagli anni quaranta del Cinquecento, come la riprova della pervasività dell'azione inquisitoriale e dell'efficacia della politica delle conversioni, che avrebbero sortito la definitiva integrazione con la popolazione generale, secondo quanto sostenuto da Trasselli⁵. Anche la più recente ricostruzione

³ N. GERVASI, *Delle Leggi de' Siciliani, divisa in tre parti*, in: D. SCHIAVO, *Saggi di Dissertazioni sull'Accademia palermitana del Buon Gusto*, Pietro Bentivenga, Palermo vol. 1, 1755, p. 76. «Epoca del tutto oscura, e per difetto di scrittori sconosciuta», come avrebbe scritto Domenico Scinà (ID., *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo*, L. Dato, Palermo vol. III, 1827, p. 301).

⁴ Di Giovanni stimava in centomila, cioè un numero privo di reale fondamento, gli ebrei che lasciavano l'isola dopo l'editto di espulsione (ID., *L'Ebraismo della Sicilia* cit., p. 21).

⁵ Carmelo Trasselli ipotizzava che solo pochi ebrei lasciassero l'isola dopo l'editto:

di Zeldes, che si arresta al 1516, rafforza l'opinione che gli anni caldi della repressione inquisitoriale e delle condanne dei neofiti fossero quelli del primo ventennio del XVI secolo – prima dell'espulsione, infatti, per la Sicilia non si può parlare di una politica di conversione di massa⁶ –, a cui faceva seguito il rallentamento dell'azione del Tribunale⁷ (nel 1537 l'Inquisitore Generale Arnaldo Albertini condannava 35 giudaizzanti al carcere a vita e alla confisca dei beni. Dieci anni dopo a Palermo, nell'autodafé del 1547, su 36 condannati solo 5 erano giudaizzanti)⁸.

Alla storia dell'ebraismo siciliano riconduce la prima vittima dell'Inquisizione menzionata dalle fonti, Eulalia Tamarit, una donna originaria di Saragozza che il diciotto agosto 1487, «perché Ebreja», era stata rilasciata «al braccio secolare», secondo quanto ricordato nel 1744 dall'inquisitore Antonino Franchina nel suo *Breve rapporto del Tribunale della SS. Inquisizione di Sicilia*⁹.

C. TRASELLI, *Sull'espulsione degli ebrei in Sicilia dopo l'espulsione*, in: *Annali della Facoltà di Economia e Commercio di Palermo*, 8 (1954), pp. 3-22. Sui numeri forniti da Trasselli, Braudel, Milano e altri esprime perplessità Ariel Toaff. Cfr. A. TOAFF, *Gli ebrei siciliani in Italia dopo l'espulsione. Storia di un'integrazione mancata*, in: *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia fino all'espulsione del 1492*, Atti del V convegno internazionale, Palermo 15-19 giugno 1992, Ministero per i Beni Culturali e Ambientali - Ufficio centrale per i Beni Archivistici, Roma 1995, pp. 382-396. Di Trasselli cfr. pure *Da Ferdinando il Cattolico a Carlo V. L'esperienza siciliana 1475-1525*, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2 voll., 1982, in particolare vol. 1, pp. 165-170. Sull'ebraismo in Sicilia al momento dell'espulsione cfr. N. ZELDES, «*The Former Jews of this Kingdom*»: *Sicilian Converts After the Expulsion, 1492-1516*, Brill, Leiden-Boston 2003; F. RENDA, *Gli ebrei prima e dopo il 1492*, in: *Italia Judaica. Gli ebrei in Sicilia fino all'espulsione del 1492* cit., pp. 31-54; ID., *La fine del giudaismo siciliano. Ebrei marrani e Inquisizione spagnola prima, durante e dopo la cacciata del 1492*, Sellerio, Palermo 1993.

⁶ Simonsohn, che valuta in una percentuale del 5% il numero degli ebrei che lasciarono la Sicilia dopo l'editto, osserva che coloro che decisero di convertirsi al cristianesimo costituivano un quinto della popolazione ebraica dell'isola, che al momento dell'espulsione va stimata in venticinquemila persone. Si trattava, dal punto di vista demografico, della «più grande comunità italiana e una delle maggiori in Europa», che da sola superava più della metà dell'intera popolazione ebraica italiana (ID., *Tra Scilla e Cariddi* cit., pp. 502-505). Renda valuta tra i 35 e i 50 mila gli ebrei siciliani al momento dell'espulsione (ID., *Gli ebrei prima e dopo il 1492* cit., p. 35).

⁷ Cfr. N. ZELDES, «*The Former Jews of this Kingdom*» cit.; cfr. pure F. D'AVENIA, *From Spain to Sicily after the Expulsion: Conversos between Economic Networks and the Aristocratic Elite*, "Journal of early modern history", 22 (2018), pp. 1-25.

⁸ Per l'autodafé del 1537 cfr. M.S. MESSANA, *Inquisitori, Negromanti e streghe nella Sicilia moderna (1500-1782)*, Sellerio, Palermo 2007, p. 596. L'autodafé del 1547 è in F. RENDA, *L'Inquisizione in Sicilia: i fatti, le persone*, Sellerio, Palermo 1997, p. 78.

⁹ A. FRANCHINA, *Breve rapporto del Tribunale della SS. Inquisizione di Sicilia*, Antonio Epiro, Palermo 1744, p. 44. Le informazioni su Eulalia Tamarit, riportate da Zeldes, erano già in: V. LA MANTIA, *Origini e vicende dell'Inquisizione in Sicilia*, "Rivista Storica Italiana", 3 (1886), ristampa Sellerio, Palermo 1977, p. 26.

Al diffuso antigioudaismo di matrice spagnola riconducono due manoscritti provenienti dalle carte inquisitoriali che si conservano alla Biblioteca Comunale di Palermo, concernenti le nomine cinquecentesche degli inquisitori del Regno, il vescovo di Cefalù Reynaldo (Reginaldo) Montoro e Giovanni Escalambro, alias Sgalambro, *utriusque juris doctor*, «entrambi dell'insigne Ordine de' Predicatori». «Prescelti a governare e piantare questo S. Tribunale» dall'arcivescovo di Palencia e Grande Inquisitore Diego de Deza il 15 luglio 1500, «sul principio del loro governo» – come si legge – si erano dati «all'estirpazione totale della setta Giudaica», dal momento che «una gran quantità degli ebrei per non restar soggetti al discacciamento, che di essi ne fece il Pio re Ferdinando [...], finsero farsi cattolici abiurando loro setta, e tingendosi coll'acque sagrosante del Battesimo»¹⁰. Anche Zeldes, che conferma in questo modo le testimonianze che erano state di Rocco Pirri e Antonio Mongitore, considera che l'Inquisizione in Sicilia nasceva con le nomine di Montoro e di Giovanni Sgalambro da Lentini, che decretavano l'abolizione della precedente Inquisizione con l'avvio ufficiale del nuovo tribunale distrettuale dell'isola dipendente dalla Suprema¹¹. Gli ebrei, così recita il manoscritto, a eccezione di coloro che nel 1501 si erano presentati spontaneamente agli inquisitori per confessare i propri «errori» – per i quali «ne riceverono l'assoluzione» – «in non poco numero, mostrandosi renitenti, o si occultarono, o se ne fuggirono chi in Calabria, in Napoli, e chi in Barberia, quali poi [...], inciamparono in potere del Tribunale, e pagarono la pena meritata de' loro errori»¹².

Dopo gli anni Quaranta del Cinquecento l'eresia giudaizzante, che non ha più il carattere di urgenza della precedente azione repressiva, restava comunque centrale nella polemica teologica della Suprema. Dopo l'arrivo in Sicilia di Luis de Paramo nel 1586 – l'inquisitore spagnolo che vi sarebbe rimasto per più di vent'anni intensificando l'attività del Tribunale e il suo primato entro il quadro giurisdizionale del Regno – nel Seicento toccava al teatino Girolamo Matranga, docente del seminario vescovile di Palermo e, dal 1640, per un quarantennio “Qualificatore” del Sant'Uffizio, mettere in guardia più che dalle eresie luterane (per la gran parte ormai debellate),

¹⁰ Biblioteca Comunale di Palermo, *Notizie di Rainaldo Montoro, vescovo di Cefalù, e Giovanni de Sgalambro, inquisitori*, segn. QqF39, Tribunale del S. Ufficio, ff. 163r-164r.

¹¹ N. ZELDES, *The Former Jews of This Kingdom* cit., p. 128. La stessa opinione è in F. RENDA, *L'Inquisizione in Sicilia* cit., p. 210. Su questo cfr. pure J.A. LLORENTE, *Historia crítica de la Inquisición en España*, 4 voll., Hyperion, Madrid 1981, vol. 1, p. 251.

¹² Biblioteca Comunale di Palermo, *Notizie di Rainaldo Montoro, vescovo di Cefalù, e Giovanni de Sgalambro, inquisitori* cit., ff. 163r-164r.

da maomettani, scismatici, ebrei e streghe¹³. I «Maghi Saraceni» e le «licenze moresche», per bocca del teatino, insieme con le fattucchiere e le «scorrerie de' Circoncisi, nimici giurati di Christo», che con tutto lo sforzo «cercano far guadagni, non meno con le usure, che col' disprezzo della fede», andavano combattuti con il massimo vigore dall'Inquisizione, a cui toccava preservare integra nell'isola la vera fede, corrosa dalle insidie di negromanti, superstiziosi e bestemmiatori¹⁴.

Un discorso che nel XVIII secolo, a pochi anni dalla soppressione dell'Inquisizione, mostrava ancora di avere coerenza: chinato alla logora semantica degli inquisitori, si rinnovava adesso ad opera del già ricordato Antonino Franchina, che dopo avere rievocato il nemico comune incarnato dai «seguaci della Luterana Setta» e dai «Professori della Legge Mosaica», chiosava circa i meriti storici sortiti dal Tribunale nell'isola lungo tre secoli di attività, in un ultimo tentativo di sostenere le ragioni dell'esistenza: «che vigilanza non ha usata per estirpare l'Ebraismo? Al certo, se non in pubblico, almeno in privato si avrebbero erette le Sinagoghe, e gran numero di anime si avrebbe privato del frutto del Sangue di Gesù Cristo: onde coì fulmini di più sentenze ne ha molti consegnati alla morte, e così questa Inquisizione ha tenuto esiliata da quest'isola la mosaica superstizione»¹⁵.

Quanto a Giovanni Di Giovanni, appena quattro anni dopo Franchina con la sua opera si trovava a interpretare le più alte istanze di un accurato lavoro di ricognizione delle fonti e del rigore metodologico, qualità che lo rendono senza tema di smentita il primo storico dell'ebraismo siciliano. Più articolato mi pare sia, in relazione al nostro interesse specifico, il discorso sulle implicazioni dell'antigiudaismo di colui che già Rosario Gregorio definì come «il Muratori di Sicilia». Se nel lavoro di Simonsohn questa

¹³ G. MATRANGA, *Racconto dell'Atto pubblico di Fede celebrato in Palermo a diciassette di marzo dell'anno che ancora dura. Scritto dal Padre D. Girolamo Matranga Chierico Regolare Palermitano, Qualificatore e Consultore del Sant'Uffizio in questo Regno d'ordine del Tribunale*, N. Bua, stampatore del Tribunale della Santa Inquisizione, Palermo 1658. Su di lui cfr. C. DOLLO, *Modelli scientifici e filosofici nella Sicilia spagnola*, Guida, Napoli 1984, pp. 85 e ss. Inoltre G. MATRANGA è inoltre autore de *Le solennità lugubri e liete in nome della fedelissima Sicilia nella Felice e Primaria Città di Palermo Capo del Regno celebrate in due tempi*, Colicchia, Palermo 1666 (su quest'opera cfr. R. CANCELILA, *Palcoscenici del mondo nella Palermo barocca. L'universalismo della monarchia spagnola*, Palermo University Press, Palermo 2018).

¹⁴ Come ha scritto Corrado Dollo su Matranga, «più che alle straniere heresie l'occhio era rivolto a indigeni poco mansueti e desiderosi di evasione per vie "illicite"» (C. DOLLO, *Modelli scientifici e filosofici nella Sicilia spagnola* cit., p. 87).

¹⁵ A. FRANCHINA, *Breve rapporto del Tribunale della SS. Inquisitione di Sicilia* cit., p. 43.

componente rappresenta una pregiudiziale insormontabile («raramente, o mai, sono citate le pubblicazioni di chiara tendenza antiebraica, come l'*Ebraismo della Sicilia* del Di Giovanni»)¹⁶, nel contributo di Giarrizzo¹⁷ essa non è considerata appieno nei suoi collegamenti con le polemiche che agitano il contesto erudito italiano che non è immune dall'utilizzo di alcuni dei più violenti *cliché* antiebraici, a cui non sono estranei né i “muratoriani” né l'indirizzo del pontificato di Benedetto XIV che vi fa da sfondo (1740-1758)¹⁸. Utilizzati reiteratamente da predicatori e neofiti tra tardo Medioevo e prima età moderna, nel Settecento questi temi vengono adeguati strumentalmente alla nuova lotta da sostenere in funzione apologetica, che Roma indirizza contro la velenosa aggressione “dell'empietà” e il vasto fronte dei suoi nemici, in un cruciale passaggio che – come già accaduto in passato in altri momenti di difficoltà – comporta da parte della Chiesa l'inasprimento normativo verso la comunità e l'intensificazione del suo discorso in funzione anti giudaica. È tra tardo Seicento e i primi decenni del nuovo secolo che si raffina in realtà una retorica ascrivibile all'onda lunga della costruzione di un «“lessico del pregiudizio” e della discriminazione»¹⁹, modellato dalla fucina del neofita livornese e professore di Sacra Scrittura Paolo Sebastiano Medici (1671-1738), e che emerge anche dalla prosa del Di Giovanni²⁰.

¹⁶ SH. SIMONSOHN, *Tra Scilla e Cariddi* cit., *Introduzione*, p. 14.

¹⁷ G. GIARRIZZO, *Il primo storico dell'ebraismo siciliano: Giovanni Di Giovanni*, “Archivio Storico per la Sicilia Orientale”, 3 (2000), pp. 25-48. Su Di Giovanni cfr. inoltre G. DI FAZIO, *Di Giovanni, Giovanni, Dizionario Biografico degli Italiani* (d'ora in avanti DBI), Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1960-, 40, 1991, e N. CUSUMANO, *Giovanni Di Giovanni, Dizionario storico dell'Inquisizione*, a cura di A. Prosperi e V. Lavenia, Edizioni della Scuola Normale Superiore, Pisa 2009, vol. 1, pp. 481-482.

¹⁸ A metà secolo Benedetto XIV rilanciava la strategia anti giudaica facendo leva su uno dei più feroci stereotipi anti giudaici, quello dell'accusa di infanticidio rituale (*Beatus Andreas*, 1755): su questo cfr., anche quanto alle prospettive del pontificato lambertiniiano, N. CUSUMANO, *Ebrei e accusa di omicidio rituale nel Settecento. Il carteggio tra Girolamo Tartarotti e Benedetto Bonelli (1740-1748)*, Unicopli, Milano 2012.

¹⁹ M. CAFFIERO, *Storia degli ebrei nell'Italia moderna. Dal Rinascimento alla Restaurazione*, Carocci, Roma 2014, p. 13.

²⁰ Probabilmente le carte di Medici conservate all'Archivio del Seminario arcivescovile di Firenze possono fornire qualche indicazione sulla sua rete di relazioni. Documenti su Medici sono pure alla Biblioteca Nazionale di Firenze, *Poligrafo Gargani*, 1127, schede 39, 42-44, 193-204. Su di lui cfr. L. SARACCO, DBI, 73, 2009; F. PARENTE, *Il confronto ideologico tra l'ebraismo e la Chiesa in Italia*, in: *Italia Judaica*, Multigrafica, Roma 1983, pp. 365-370; M. CAFFIERO, *Gli ebrei italiani dall'età dei lumi agli anni della Rivoluzione*, in: *Storia d'Italia. Annali 11, Gli ebrei in Italia*, a cura di C. VIVANTI, II, *Dall'emancipazione a oggi*, Einaudi, Torino 1997, pp. 1103 e ss.; EAD., *Alle origini dell'antisemitismo politico: l'accusa di omicidio*

Dopo aver pubblicato nel 1736 lo scritto intitolato *De divinis Siculorum officis tractatus*, centrato sulla storia delle liturgie siciliane, che gli era valso il plauso di Muratori e di Benedetto XIV, nel 1741 lo studioso siciliano aveva iniziato a reggere il seminario arcivescovile di Palermo con un chiaro indirizzo antigesuitico e filo-giansenista. Non sarà qui opportuno riprendere la polemica feroce che precede la pubblicazione dell'*Ebraismo della Sicilia*, quando Di Giovanni si era trovato al centro della tempesta suscitata dal primo tomo, dei cinque progettati, del *Codex Diplomaticus Siciliae*, con cui aveva voluto smentire l'origine apostolica della Chiesa palermitana riconducendola al Patriarcato di Costantinopoli (1743)²¹. Ne era venuto fuori dapprima con l'appoggio del filo-giansenista fiorentino Giuseppe Querci, poi con la difesa da parte dell'erudito toscano Giovanni Lami sul suo periodico "Novelle letterarie"²², che era allora interessato a un progetto che tenesse insieme la revisione di alcune storie diocesane finalizzata a svelare l'insussistenza dei racconti sulle loro origini apostoliche. Dopo Lami, anche il fronte giansenista romano di Giovanni Gaetano Bottari veniva sensibilizzato a favore della battaglia del Di Giovanni, la cui opera era stata proibita dal Senato palermitano²³. Gli strumenti critici e metodologici di indirizzo maurino-muratoriano gli avevano qui consentito di smantellare l'impianto legendario che riconduceva ai primi secoli della Chiesa della capitale del Regno, in un'operazione che anche altrove riscuoteva consenso.

Nel 1754 Girolamo Tartarotti si muoveva per svelare l'infondatezza di

rituale nel Sei-Settecento tra autodifesa degli ebrei e pronunciamenti papali, in: *Le radici cristiane dell'antisemitismo politico (fine XIX-XX secolo)*, a cura di G. Miccoli, C. Brice, Ecole Française de Rome, Roma 2003, pp. 29-36; EAD., *Battesimi forzati. Storie di ebrei, cristiani e convertiti nella Roma dei papi*, Viella, Roma 2004, pp. 36-42; EAD., *Il grande mediatore. Tranquillo Vita Corcos, un rabbino nella Roma dei papi*, Carocci, Roma 2019.

²¹ Il primo volume del *Codex Diplomaticus Siciliae* era dedicato a Silvio Valenti Gonzaga, il segretario di Benedetto XIV che da giovane aveva indirizzato Di Giovanni verso gli studi di teologia e la carriera sacerdotale.

²² "Novelle Letterarie", 7 giugno 1743. Le "Novelle Letterarie" tornavano su Di Giovanni, questa volta in relazione all'*Ebraismo della Sicilia*, soltanto nel 1752, definendo il volume «opera assai stimabile, per essere del tutto veritiera», "Novelle Letterarie", tomo XIII, p. 92.

²³ Biblioteca dell'Accademia Nazionale dei Lincei e Corsiniana di Roma, *Lettere autografe del canonico Giovanni Di Giovanni scritte ai m.ri Pierfrancesco Foggini e Gio. Bottari dai 30 7bre 1744 ai 8 7bre 1752, lettere n. 16*, segn. 32E14. In una di queste missive, nell'ottobre del 1748 Di Giovanni comunicava a Bottari la sua nomina a Inquisitor Fiscale in Sicilia: «L'interesse che ella ha della mia persona mi fa parteciparle la notizia della promozione, che s'è degnato fare questo Inquisitor Gen.le mons. Bonanno della mia persona alla carica d'Inquisitor Fiscale della Sup.ma Inquisizione del Santo Uffizio. Siccome ella gode d'ogni mio vantaggio, mi persuado, che gradirà questo avviso» (ivi, f. 17r-v).

parte delle tradizioni legate a un'altra Chiesa locale²⁴: il «demolitore di leggende» di Rovereto, che a metà secolo aveva legato la sua notorietà a una polemica sulla superstizione stregonesca²⁵, riprendeva il discorso già sviluppato nel 1743 con il *De origine ecclesiae tridentinae*, quando aveva contestato l'origine apostolica della Chiesa di Trento²⁶. E assumeva ora posizioni ancora più coraggiose sul culto di Adalpreto, che era stato vescovo oltre che santo. Nella polemica agiografica, nella critica alla santità dubbia, finivano per intrecciarsi la dimensione religiosa e quella politica, un groviglio intricato che portava in superficie i concreti interessi in gioco, il ruolo dei riformatori e quello del fronte degli storici che difendevano le istanze delle chiese locali. Ma colpisce di più, tra le analogie legate alle vicende che coinvolgono Di Giovanni e il grande intellettuale di Rovereto, una singolare e tutt'altro che scontata convergenza sull'accusa di omicidio rituale ebraico, che pare tenere assieme i “muratoriani” sul territorio nazionale, come si vedrà più avanti.

Deluso dell'esito del suo ambizioso progetto di storia ecclesiastica, Di Giovanni preferiva gettarsi in una nuova intrapresa, su cui faceva affidamento per il proprio riscatto di studioso. Il lavoro sulla storia degli ebrei in Sicilia usciva a Palermo dai torchi di Gramignani nel 1748, lo stesso anno della sua nomina a *Fiscale* – «vi degnaste portarmi al grado, da me certamente non meritato d'Inquisitor Fiscale», scriveva rivolgendosi all'Inquisitore Generale Pietro Bonanno, vescovo di Patti, a cui dedicava l'opera –, un incarico che nell'organigramma del Tribunale equivaleva alla funzione di magistrato accusatore, che collaborava con gli inquisitori locali (nel 1750 diveniva poi inquisitore *Provinciale*). Dieci anni prima della pubblicazione dell'*Ebraismo* il breve di Clemente XII *Cum nobis potissima et summa cura* aveva riconosciuto il Sant'Uffizio siciliano come autonomo e nominato Inquisitore Generale Pietro Galletti, il candidato del sovrano (3 ottobre 1738). Il lavoro sulle comunità siciliane, oltre a riflettere il nuovo corso del Tribunale, intendeva rappresentare una risposta alla diffusa irrequietezza del Senato palermitano e del clero, che traeva origine dalla decisione di Carlo III di Borbone di riammettere gli ebrei nel Regno, col

²⁴ G. TARTAROTTI, *Lettera intorno alla santità e martirio di Alberto vescovo di Trento*, in: ID., *Memorie antiche di Rovereto e de' luoghi circonvicini*, Cargnoni, Venezia 1754.

²⁵ ID., *Del Congresso notturno delle Lammie libri tre di Girolamo Tartarotti roveretano*, Giambattista Pasquali, Rovereto [ma Venezia] 1749.

²⁶ ID., *De origine ecclesiae tridentinae et primis eius episcopis dissertatio*, D. Tabacco, Venetiis 1743.

bando che il 3 febbraio 1740 aveva fornito esplicite indicazioni distribuite in trentasette articoli sulla «natione ebrea» (Di Giovanni dichiarava di essere stato motivato a scrivere l'opera per mettere in guardia dal pericolo insito nei provvedimenti favorevoli al rientro)²⁷. Una questione, quella del reintegro, che sin dal principio era stata tutt'altro che scontata nei suoi esiti, anche a causa della sfiducia degli stessi ebrei, come osservato dal benedettino Giovanni Evangelista Di Blasi in relazione al bando del sovrano («sapendo gli ebrei i mali, che sofferti aveano dagli spagnoli, era malagevole lo attirarveli»)²⁸.

Sullo sfondo del lavoro di Di Giovanni v'era il dibattito su un provvedimento che, in realtà, nel settembre 1746 era stato revocato dal proclama reale che interpretava la linea antiebraica di Bernardo Tanucci, e che l'anno successivo toccava al viceré Laviefeuille estendere alla Sicilia²⁹. Il volume di Di Giovanni giungeva ad annunciare l'assoluta sconvenienza di ogni ipotesi di riammissione, data dalla certezza dell'inimicizia degli ebrei verso i cristiani, come asserito nella sua dedica a Bonanno: «con sode ragioni chiaramente il dimostrerò, che non ha avuto il cristianesimo, ne teme giammai di havere setta tanto a se contraria, e tanto pregiudiziale, di cui ha bisogno di sempre guardarsi, quanto quella della cieca superba e ostinatissima nazione giudaica». Secondo Di Giovanni anche in Sicilia la «natione ebrea» aveva manifestato nella sua storia una sostanziale attitudine al vizio e al peccato, «male abituati nelle iniquità» essi erano sempre ritornati «per così dire, quali cani al vomito, col ricondursi all'antiche ribal-

²⁷ In una missiva da Napoli, il 23 aprile del 1740, Tanucci scriveva a Bartolomeo Corsini: «il conte di Prades [...] soprattutto vuole ebrei, i quali aspetta da tutte le parti come quelli aspettano il Messia» (B. TANUCCI, *Epistolario*, I, 1723-1746, a cura di R.P. Coppini, L. Del Bianco, R. Nieri, prefazione di M. D'Addio, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1980, p. 388. La citazione è in G. GIARRIZZO, *Il primo storico dell'ebraismo siciliano: Giovanni Di Giovanni* cit.).

²⁸ G.E. DI BLASI, *Storia cronologica dei viceré luogotenenti e presidenti del Regno di Sicilia*, Solli, Palermo 1790-1791, 5 voll. La citazione è tratta qui dall'edizione palermitana del 1842 (p. 562).

²⁹ Il primo tomo delle *Siculae Sanctiones* riportavano l'editto di Carlo, che era stato ripubblicato il 30 luglio 1747: «Entrò naturalmente in questo utilissimo progetto la Nazione Ebraea, perché creduta abile ad esercitare, e ad insegnare l'arte del traffico, e fu perciò da noi con nostro grazioso editto de' 3 febbraio 1740 invitata [...]; ma l'esito ha deluso in questa parte le nostre speranze, mentre que' pochi Ebrei qua venuti senza fondi, senza capitali, senza credito, e non con altra qualità, o talenti per il negozio, che quelli della consueta loro avidità di arricchirsi per via delle straordinarie usure, e di altri illegittimi mezzi, sono anzi riusciti di forte ostacolo all'accrescimento del commercio, e d'incomodo, e di peso, e di scandalo a' nostri popoli» (ivi, p. 562).

derie»³⁰. Tra la conversione degli ebrei, aggiungeva, da sostenere soltanto «quand'eglino rifiutano la loro Religione, come malvagia, ed abbracciano la nostra, come buona e santa», e i non pochi siciliani che avevano dimostrato come «all'esterminio spirituale degli Ebrei deve sempre andare congiunto il temporale», il percorso da seguire era quello della persuasione al «Santo Battesimo», stabilito da Agostino, Cassiodoro e Lattanzio, perché «se col sangue, se co' tormenti, se con le mali arti vogliamo difendere la religione, già ella non resta difesa, ma deformata, ed imbrattata».

Nella prima parte, il volume descriveva le modalità della presenza ebraica, i riti delle comunità, i rapporti con le autorità, l'espulsione, il neofitismo e «alcune notizie degli stessi ebrei dopo il loro discacciamento dalla Sicilia» che riprendevano la questione legata al salvacondotto che li aveva autorizzati ai traffici commerciali nella città di Messina, concesso da Carlo II d'Asburgo nel maggio del 1695 e seguito poi dalla disposizione austriaca del 1728 (Carlo VI)³¹. La seconda parte dell'opera passava in rassegna la storia di tutte le comunità dell'isola e chiudeva con un paragrafo sugli ebrei di Pantelleria, Malta e Gozo. Le fonti indicate nel volume conducono all'archivio del Senato di Palermo e a documenti della Regia Cancelleria, del Protonotaro e delle Pragmatiche del Regno. Non compaiono invece indicazioni sulle carte segrete dell'archivio inquisitoriale, che pure Di Giovanni dovette avere consultato. Circa i temi e i riferimenti al dibattito erudito coevo, essi paiono mutuati dalle controversie tra l'apolo-

³⁰ G. DI GIOVANNI, *L'Ebraismo della Sicilia* cit., p. 173.

³¹ Dopo Carlo II (1695), la questione del reintegro era stata posta il 9 ottobre 1728 da Carlo VI d'Asburgo, entrato in possesso della Sicilia, che col porto franco di Messina aveva incoraggiato gli ebrei a tornare con un salvacondotto finalizzato a rilanciare i traffici commerciali. Col bando era stato loro richiesto di «portare per segno tutto il cappello foderato al di sotto di color giallo» e alle donne «un velo del medesimo colore in testa». Si concedeva agli ebrei una sinagoga, ma erano esclusi «dal salvo condotto» tutti coloro che «dopo aver ricevuto nel Regno di Sicilia il santo battesimo, apostatassero dalla nostra santa fede cattolica» (il bando si trova tra i documenti raccolti da Di Giovanni, che sono custoditi alla Biblioteca Comunale di Palermo, segn. QqH52a). Sulle Pragmatiche che attraverso il reintegro degli ebrei intendevano restituire a Messina il suo ruolo commerciale e sull'istituzione nel 1739 del Supremo Magistrato di Commercio, cfr. V. SCIUTI-RUSSI, *Il Supremo Magistrato di Commercio in Sicilia*, "Archivio Storico per la Sicilia Orientale", LXIV (1968), pp. 253-300; G. RAFFIOTTA, *Il supremo magistrato del commercio in Sicilia (1739-1747)*, Denaro-La Fauci, Palermo 1953. Cfr. inoltre, per il Regno di Napoli e per una bibliografia, G. CARIDI, *Una riforma borbonica bloccata: il supremo magistrato di commercio nel Regno di Napoli (1739-1746)*, "Mediterranea – Ricerche storiche", anno VIII (aprile 2011), pp. 89-124 e R. AJELLO, *Il problema della riforma giudiziaria e legislativa nel Regno di Napoli durante la prima metà del secolo XVIII*, Jovene, Napoli 1968.

getica cattolica e la polemistica d'oltralpe e filo-protestante. *L'Ebraismo*, infatti, intendeva rapportarsi in esplicito contrappunto polemico con lo studio sulla storia ebraica del teologo inglese Humphrey Prideaux³² e soprattutto con l'*Histoire des Juifs* dell'ugonotto francese Jacques Basnage de Beauval, apparsa nella sua prima edizione di Rotterdam nel 1706-1707, opere ponderose, che non contenevano cenni alcuni relativamente all'e-braismo siciliano, che era stato pur rilevante e per dimensione storica e per componente demografica. È che Basnage, e con lui Johann Cristoph Wagenseil, lo studioso luterano che aveva aperto prospettive filo-semite nei territori dell'Impero, erano divenuti da decenni il bersaglio polemico degli eruditi di area cattolica alle prese col rilancio della propaganda anti-giudaica. Tra questi v'era il francescano trentino Benedetto Bonelli, che nel 1747 pubblicava una *Dissertazione apologetica sul martirio del beato Simone da Trento*, focalizzata sulla storia dell'infante di cui una lunga tradizione agiografica aveva descritto l'omicidio per mano ebraica. Se Bonelli sosteneva la realtà storica e la fondatezza delle fonti che riconducevano alla pratica magico-religiosa dell'infanticidio rituale, cioè dell'accusa rivolta agli ebrei di uccidere i bambini cristiani per prelevarne il sangue e impastarlo nelle azzime e nel cibo dei riti di *Pesach*, contro questa credenza si erano scagliati i due autori protestanti³³. Anche Di Giovanni si accostava

³² H. PRIDEAUX, *Histoire des Juifs et des peuples voisins. Depuis la décadence des royaumes d'Israël et de Juda jusqu'à la mort de Jesus Christ*, 5 voll., Henri du Sauzet, Amsterdam 1722 (l'opera ebbe numerose edizioni e in Italia fu tradotta nel 1738 dal veneziano Giambattista Pasquali).

³³ Su questi due autori, cfr. N. CUSUMANO, *Ebrei e accusa di omicidio rituale* cit., *passim*. La prima edizione dell'opera di Jacques Basnage de Beauval uscì con il titolo *L'histoire et la religion des Juifs, depuis Jesus-Christ jusqu'à présent, pour servir de supplément et de continuation à l'histoire de Joseph*, chez Reinier Leers, Rotterdam 1706-1707, 5 voll. Su quest'opera, L. SEGAL, *Jacques Basnage de Beauval's Histoire des Juifs: Christian Historiographical Perception of Jewry and Judaism on the Eve of the Enlightenment*, "Hebrew Union College Annual", LIV (1983) pp. 303-324 e M. SILVERA, *Un contributo alla ricognizione delle fonti de l'Histoire des Juifs di Jacques Basnage: la lettura de Las Excelencias de los hebreos di Ysaac Cardoso*, "Storia della storiografia", XXI (1992), pp. 63-90. Su Basnage cfr. ancora E.A. MAILHET, *Jacques Basnage théologien, controversiste, diplomate e historien: sa vie et ses écrits*, H.H. Champion, Paris 1976 (ediz. orig. 1880) e il più recente J. BASNAGE, *Corrispondenza da Rotterdam (1685-1709)*, edito con Introduzione e note a cura di M. Silvera, APA-Holland University Press, Amsterdam 2000. Su Wagenseil, e per una bibliografia, cfr. F. PARENTE, *La Chiesa e il «Talmud». L'atteggiamento della Chiesa e del mondo cristiano nei confronti del «Talmud» e degli altri scritti rabbinici, con particolare riguardo all'Italia tra il XV e XVI secolo*, in: *Storia d'Italia. Annali 11: Gli Ebrei in Italia*, t. I, *Dall'Alto Medioevo all'età dei ghetti*, Einaudi, Torino 1996, pp. 627-628, e P. BLASTENBREI, *Johann Christoph Wagenseil und seine Stellung zum Judentum*, H. Fisher Verlag, Erlangen 2004.

a questo argomento, spostando per un attimo il focus dell'*Ebraismo della Sicilia* dalle comunità isolate a Trento, attraverso la descrizione del martirio di Simonino che era stato comprovato, a suo dire, dall'autorità di Paolo Medici e dallo stesso Bonelli (l'episodio di Trento era riportato nel ventiquattresimo capitolo dell'*Ebraismo*, intitolato *Dell'empietà e misfatti degli ebrei*). Questo episodio, con lo spazio che gli veniva concesso nel volume, non aveva alcuna attinenza diretta con le vicende legate alle comunità siciliane, che non erano state coinvolte in accuse di infanticidi rituali. Lo scritto del Di Giovanni celebrava però il prestigio di Medici e soffiava come un mantice per rianimare uno dei più antichi stereotipi rivolti agli ebrei. Così come nell'*Ebraismo* faceva la sua comparsa la macabra storia di una crocefissione di un fanciullo cristiano per mano degli ebrei, che si credeva avvenuta a Messina nel 1347, nel medesimo anno dello scoppio della peste. Questo episodio cruento, sebbene svoltosi «molto tempo prima», avrebbe avuto un ruolo nella scelta di cacciare la «cieca insieme, e perfida nazione». Di Giovanni accreditava così l'infanticidio rituale ebraico di un peso che in Sicilia non aveva avuto, giungendo a porlo – in un'interpretazione forzatamente causale – all'origine della grande espulsione degli ebrei siciliani (trent'anni prima, nel 1725, lo stesso argomento era stato utilizzato dal gesuita Vincenzo Aprile)³⁴. Né ometteva di menzionare un caso di profanazione dell'ostia che sarebbe avvenuto a Catania nella Pasqua del 1513 e che riconduceva a un ebreo convertito (in questo caso recuperava le carte dell'archivio del Senato etneo).

Dagli ambienti dell'erudizione critica di area muratoriana giungeva ancora un sostanziale avallo di tradizioni storiche e agiografiche che riconducevano ai temi dell'intolleranza antiggiudaica, ma tale circostanza sorprende solo in parte. L'antigiudaismo del XVIII secolo, che recuperava dai secoli di passaggio tra il Medioevo e la prima età moderna gli episodi di accusa del sangue testimoniati dalle cronache, va valutato anche nella sua riallocazione entro il grande urto frontale che coinvolge Roma e le forze della modernità. C'è una resistenza, con ogni certezza, in alcuni ambienti dell'erudizione italiana settecentesca, rispetto all'estensione del discorso critico anche sui culti risalenti a episodi di infanticidi rituali ebraici, non solo nel fronte degli apologeti, ma anche tra coloro che portano avanti le istanze innovatrici della ricerca storica. Del resto, l'«evidenza» dell'omicidio rituale ebraico così come palesato dalle fonti risulta essere anche per

³⁴ V. APRILE, *Della cronologia universale della Sicilia libri tre*, nella stamperia di G. Bayona, Palermo 1725, p. 251.

il grande modenese un elemento insormontabile rispetto all'operazione di revisione agiografica (egli pubblicava questa tipologia di fonti nei *Rerum Italicarum Scriptores*). E seguono Muratori, su questo, studiosi come Tartarotti e il vescovo di Brescia Angelo Maria Querini, che percorrono così una via opposta a quella degli eruditi di area protestante che avevano provato ad assolvere gli ebrei dall'infamante accusa, senza dubbi residui³⁵.

Di Giovanni moriva nel 1753, ad appena due anni dalla nomina che lo aveva designato Giudice di Monarchia, mentre si apriva la stagione del riformismo tanucciano. Il suo contributo sugli ebrei non era destinato a vivere una stagione di consensi. Nell'Ottocento, secolo che vedeva fiorire la monumentale operazione dei fratelli Bartolomeo e Giuseppe Lagumina e l'interesse della storiografia tedesca per l'ebraismo siciliano³⁶, se «la lezione positivista del Di Giovanni e il culto del documento, che ne riscattarono l'opera» erano fatte proprie dagli storici palermitani della Società Siciliana per la Storia Patria³⁷, molto meno trasporto suscitava il suo utilizzo di stereotipi antiggiudaici, che non potevano avere fortuna nel contesto filo-semita del XIX secolo e in un autore come Isidoro La Lumia, che partecipava alle insurrezioni antiborboniche acceso da un nazionalismo anti-napoletano di ispirazione risorgimentale. Nei «suoi» ebrei, non in quelli del Di Giovanni (per La Lumia questi aveva scritto *L'Ebraismo della Sicilia* «essendo Inquisitor Fiscale della Santa Inquisizione», dunque non si sarebbero potute scorgere in lui «larghe e liberali vedute»)³⁸, rifluiva la luce del mito di una Sicilia tollerante, estranea alle persecuzioni

³⁵ Su questo mi permetto di rinviare ancora al mio *Ebrei e accusa di omicidio rituale nel Settecento* cit., in part. per la posizione di Muratori cfr. pp. 57 ss.

³⁶ B. LAGUMINA, G. LAGUMINA, *Codice diplomatico dei Giudei della Sicilia*, Società Siciliana per la Storia Patria, Palermo 1884-1895. In particolare Bartolomeo Lagumina si mostrava duro nel giudizio su Di Giovanni, sia per l'orientamento antiggiudaico sia per la spregiudicatezza con cui aveva trattato le fonti. L'interesse per la storia degli ebrei siciliani nel contesto della cultura tedesca nasceva con l'importante lavoro di L. ZUNZ, *Geschichte der Juden in Sizilien*, in: *Zur Geschichte und Literatur*, Berlin 1845 (trad. ital. *Storia degli ebrei in Sicilia*, "Archivio storico siciliano", IV (1879), pp. 69 ss.). Per tutto, cfr. N. BUCARIA, *Tra storia e leggenda: gli ebrei in Sicilia*, in: *Ebrei e Sicilia*, a cura di N. Bucaria, M. Luzzati, A. Tarantino, Regione Siciliana. Assessorato dei Beni Culturali Ambientali e della Pubblica Istruzione, Flaccovio editore, Palermo 2002, pp. 17-30.

³⁷ A. COCO, *Le minoranze ebraiche in Sicilia*, in: *Diversità e minoranze nel Settecento*, a cura di A. Postigliola, M. Formica, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2006, p. 150, che riprende la citazione da N. BUCARIA, *Tra storia e leggenda: gli ebrei in Sicilia* cit., p. 20.

³⁸ I. LA LUMIA, *Gli ebrei siciliani*, in: *Studi di storia siciliana*, Virzi, Palermo 1883 (ripubblicato, con un'introduzione di F. Giunta, Edizioni della Regione siciliana, Palermo 1969, vol. II, p. 318).

antiebraiche volute dalla Spagna, che erano state mal sopportate dalla popolazione isolana. Lo studio di La Lumia, intitolato *Gli ebrei siciliani* (1867), partiva dalla lettura delle medesime fonti Di Giovanni, ma per pervenire a conclusioni opposte: lontano dal raccontare il giubilo di chi con l'espulsione si era liberato di una presenza molesta, come un secolo prima aveva fatto l'inquisitore, egli ricordava un «popolo muto, costernato, piangente» e quei leali cittadini «che teneano allora i seggi municipali in Palermo» – tra cui il pretore Francesco Patella – che avevano sostenuto una battaglia per impedire l'espulsione, e menzionava la delibera dei membri del *Sacro Regio Consiglio* che aveva dichiarato surrettizie le lettere reali sulla cacciata (documenti che erano stati «naturalmente taciuti dal Di Giovanni»)³⁹.

L'argomento della tolleranza affiorava prepotentemente da una più avvertita lettura della storia siciliana ed era impugnato per rivelare la natura di ciò che era stato il suo concreto apporto: occorreva mostrare al parlamento di Torino la “modernità” dell'isola – scriveva La Lumia in una lettera a Michele Amari – che con gli arabi, prima di altri, già nel Medioevo aveva innalzato la politica e la cultura italiana⁴⁰.

2. La storia dei musulmani in Sicilia: tra passione erudita e *arabica impostura*

Nella seconda metà del XVIII secolo, al tentativo di fondare gli studi di ebraistica con il regio visitatore delle chiese e badie di patronato regio Giovannangelo De Ciocchis e soprattutto in forza della spinta che promana dal vescovo di Catania Salvatore Ventimiglia (la cui biblioteca personale conteneva quattro Bibbie in ebraico e numerosi commentari rabbinici), e che nel 1772 dotava la stamperia del seminario etneo di caratteri ebraici per la stampa giunti da Firenze (un progetto che abortiva, tanto che per il

³⁹ Nel 1492 il Senato palermitano aveva presentato a Ferdinando una petizione per provare ad arrestare l'espulsione, nella quale era detto che gli ebrei erano «perfectissimi cristiani» (il documento è riportato in V. LA MANTIA, *Origini e vicende* cit., p. 25).

⁴⁰ A. COCO, *Le minoranze ebraiche in Sicilia* cit., p. 151. Sull'origine dell'islamistica siciliana nell'Ottocento e sui temi che preparano il terreno alla storiografia di Amari, cfr. A. DE SIMONE, *Salvatore Cusa arabista siciliano del XIX secolo*, in: *La conoscenza dell'Asia e dell'Africa in Italia nei secoli XVIII e XIX*, Istituto Universitario Orientale, Napoli 1984, pp. 593-617.

decollo di questa disciplina si doveva aspettare l'Ottocento)⁴¹, fa riscontro a Palermo l'istituzione dei due insegnamenti di ebraico e greco presso la costituenda Regia Accademia, nel clima di rinnovamento degli studi che segue l'espulsione della Compagnia di Gesù del 1767. Più tarda l'attenzione per l'arabistica, a cui nella capitale si giunge ad opera di Francesco Tardia, bibliotecario del Senato palermitano⁴², Rosario Gregorio e di un allievo di quest'ultimo, quel Salvatore Morso⁴³ che nel 1797 avrebbe ereditato dall'abate Vella la cattedra di lingua araba che monsignor Alfonso Airoidi aveva da poco istituito presso la Regia Accademia (Vella vi insegnò per quasi un decennio, a partire dal 1785, ma sulla scia dell'*arabica impostura* era stato costretto a lasciare l'insegnamento che aveva «indegnamente occupato», come ricordato poi da Domenico Scinà).

Dunque attorno al Ventimiglia si era agglutinato a Catania l'interesse per lo studio della cultura ebraica. Promotore di una *renovatio* del seminario dei chierici, con la stamperia il vescovo aveva inteso rilanciare lo studio delle lingue classiche e aggirare le difficoltà di reperimento dei volumi. Accanto a tali concrete contingenze, all'origine della necessità di avere propri torchi v'erano motivazioni di carattere controversistico, dal mo-

⁴¹ A. COCO, *Le minoranze ebraiche in Sicilia* cit., pp. 147-154; l'insegnamento dell'ebraistica nell'ateneo catanese toccava ai primi dell'Ottocento all'ecclesiastico Francesco Corsaro (ivi, pp. 149-150). Tra i volumi donati dall'arcivescovo Ventimiglia alla Biblioteca dell'Università v'era stato un «Pentateuco Ebraico con la parafrasi Caldaica» stampato a Lisbona nel 1491, come testimoniato dal bibliotecario della Ventimigliana Francesco Strano (F. STRANO, *Catalogo ragionato della biblioteca Ventimilliana esistente nella regia Università degli studij di Catania, disposto dal canonico bibliotecario Francesco Strano*, Tipografia della Regia Università degli Studi, Catania 1830, p. 2). L'importanza di questo volume era già stata ricordata da Scipione Maffei nella sua Verona illustrata. Su Strano cfr. M.C. CALABRESE, *La biblioteca di Francesco Strano, accademico gioenio (1766-1831)*, «Bollettino Accademia gioenia di scienze naturali», 319 (1982), pp. 118-146 e EAD., *Francesco Strano intellettuale catanese (1766-1831)*, in: *La Sicilia nel Settecento*, Atti del Convegno di studi tenuto a Messina nei giorni 2-4 ottobre 1981, Università degli Studi di Messina, Facoltà di lettere e filosofia, Centro di Studi Umanistici, Messina 1986.

⁴² Francesco Tardia (1732-1778), già prefetto degli Studi, dal 1773 fu rettore del seminario dei nobili di Palermo e poi bibliotecario della Biblioteca del Senato. Su di lui cfr. D. SCINÀ, *Prospetto della storia letteraria di Sicilia nel secolo decimottavo* cit., t. II, 1825, pp. 263-64.

⁴³ Su Salvatore Morso (1766 -1828), che collaborò con Rosario Gregorio nella stesura del *Rerum Arabicarum quae ad historiam Siculam spectat ampla collectio* (Reale Stamperia, Palermo 1790), cfr. la voce di I. BRUNO per il DBI, 77, 2012. È Morso ad aiutare Strano a «dilucidare» alcuni codici arabi inviati a Palermo «per mezzo di persone fide» (F. STRANO, *Catalogo ragionato della biblioteca Ventimilliana* cit., p. 3). Sull'arabistica a Palermo cfr. A. DE SIMONE, *L'insegnamento di Lingua araba nell'Università di Palermo (1785-1980)*, in: EAD., *Nella Sicilia "araba" tra storia e filologia*, Luxograph, Palermo 1999, pp. 61-121.

mento che l'accesso ai testi di teologia in originale era condizione essenziale allo sviluppo dell'arte critica in funzione apologetica. Come emergeva dalla prefazione del docente di greco Sebastiano Zappalà a una grammatica stampata per gli studenti del seminario nel 1771, dove era detto che lo studio del greco, ma anche dell'ebraico, era necessario «homini theologo hac nostra tempestate»⁴⁴. Qualche anno prima, nel 1764, l'ottavo tomo degli *Opuscoli di Autori Siciliani* era uscito a Palermo con una *Descrizione della Sicilia cavata da un libro arabico di Sherif Elidris*, manoscritto già posseduto da Pietro Carrera e ora nelle mani di Domenico Schiavo, con la prefazione e le note di Tardia. Quest'ultimo, che per rendere «più aggradevole» lo studio ricordava come non si fosse «risparmiata spesa, o fatica, ma si ànno usati anche i caratteri arabi» – l'opera su cui aveva lavorato era la traduzione del manoscritto fatta da Domenico Macrì, come rilevato più tardi da Michele Amari –, poneva la questione dell'uso di tale lingua per la comprensione del Nuovo e dell'Antico Testamento, dal momento che le versioni arabe dei testi sacri erano state eccezionalmente importanti per chiarirne alcuni passi, spesso più dei «vastissimi commentarj» cristiani. Si trattava, inoltre, di considerare «l'uso profittevole di essa araba lingua nella materia medica, e matematica», per non dire dei vantaggi che «trar si potrebbero dallo studio di questa lingua, qualor fosse ne' nostri paesi promosso e coltivato» per «ben diciferare tanti, e sì vari punti dell'Ecclesiastica Storia, a cui vanno attaccati [sic] i costumi de' Cristiani Orientali, i riti e i dogmi di quelle Chiese»⁴⁵.

Del resto, il corredo di conoscenza delle lingue, non solo di quelle classiche, appagava le nuove suggestioni della sensibilità antropologica e assecondava consumi culturali non più assertivamente orientati alle quinte del sapere scolastico e all'erudizione barocca. L'affermazione di un gusto rinnovato per una lettura che era ora allargata, ed “estensiva” nella sua pratica, interessa pure la biografia intellettuale di Ventimiglia, massone e di sensibilità filo-giansenista, oltre che ultimo Inquisitore Generale del Sant'Uffizio di Sicilia (1776-1782). Questi nutriva un dinamico interesse per quel nutrito filone di *livres philosophiques* che era massicciamente rappresentato nella sua biblioteca. Letteratura proibita e clandestina, forse incamerata con l'ausilio del circuito latomistico, ma con ogni evidenza al

⁴⁴ Si trattava della *Grammatica et precipui idiotismi Linguae Graecae* (cfr. G. BALDACCI, *La città e la circolazione del sapere. Cultura, editoria e istruzione nella Catania del XVIII e XIX secolo*, Bonanno editore, Acireale-Roma 2012, p. 37).

⁴⁵ *Opuscoli di Autori Siciliani*, Pietro Bentivenga, Palermo 1764, tomo VIII, pp. 273-275.

centro delle riflessioni presso la dimora del vescovo, come ricordato negli anni trenta dell'Ottocento dall'ex funzionario della Repubblica Cisalpina, il giacobino rousseouista Giovanni Gambini⁴⁶.

Tornando ai musulmani in Sicilia, a interrogarsi su di loro, dopo gli studi cinquecenteschi e secenteschi di Tommaso Fazello e Agostino Inveges⁴⁷, era stato nel 1756 Domenico Schiavo nel primo tomo di *Saggi di Dissertazioni sull'Accademia palermitana del Buon Gusto*⁴⁸. Lo studioso, riformatore di orientamento muratoriano, tendeva qui ad attenuare il quadro della "rovina" apportata al patrimonio culturale isolano. Vero che con l'arrivo «de' perfidi maomettani» si erano visti «non sol cambiati i Chiostrì in combriccole, i sacri tempi in meschite [...], i Monasteri delle Vergini in lupanari, ma destrutti ancora i più sontuosi Palagi, poste in conquasso, e in rovina i più superbi Edifizj, e quello che più a noi rilieva, brugiate le più pregevoli Librerie, e gli Archivj più copiosi», eppure – osservava Schiavo – non si potevano approvare le conclusioni dei «saggi nostri maestri» che avevano riflettuto «sull'ignoranze de' Saraceni e sulla letteratura affatto spenta in quei tempi colla Cristiana religione nella Sicilia» (come nel caso di Rocco Pirri e Antonio Mongitore). Schiavo, che si rifaceva a Inveges e Giovan Battista Caruso⁴⁹, rammentava al lettore

⁴⁶ Nelle sue *Memorie* del 1837 Gambini aveva inoltre ricordato come i numerosi libri di «contrabbando» fossero stati introdotti a Catania dal vescovo (per tutto, cfr. il mio *Libri e culture in Sicilia nel Settecento*, New Digital Press, Palermo 2016, pp. 13 ss.). Per un profilo di Ventimiglia rinvio alla mia voce *Salvatore Ventimiglia, Dizionario storico dell'Inquisizione* cit., vol. 3, pp. 1660-1661.

⁴⁷ Il primo a scriverne era stato il domenicano Tommaso Fazello nel *De rebus siculis decades duae* (Panormi, apud Ioannem Matthaëum Maidam et Franciscum Carraram, 1558), che aveva rivolto la sua attenzione agli etimi della topografia isolana di derivazione musulmana. Quanto ad Agostino Inveges, negli *Annali della felice città di Palermo* (1650) si era occupato della storia dell'età «saracena» ispirandosi ad alcune cronache di Abū'l-Fidā' e Shihāb al-Dīn.

⁴⁸ Tra le opere di Domenico Schiavo (1718-1773) vanno ricordate: *Saggio sopra la storia letteraria, e le antiche Accademie della città di Palermo*, in: *Saggi di Dissertazioni sull'Accademia palermitana del Buon Gusto* cit.; *Memorie per servir alla storia letteraria di Sicilia*, Palermo, nella Stamperia de' Santi Apostoli, per Pietro Bentivenga, 2 voll., 1756; *Breve relazione di tutte le antiche fabbriche rimaste nel litorale di Sicilia, composta per comodo dei dotti viaggiatori*, in: *Opuscoli di Autori Siciliani*, vol. IV, 1761, pp. 100-127. Il fratello di Domenico Schiavo, Michele, il maggiore rappresentante del partito inquisitoriale nell'isola, lasciò un manoscritto intitolato *Del Tribunale della Santissima Inquisizione in Sicilia*, che è custodito alla Biblioteca Comunale di Palermo (segn. QqD47), con cui fornì informazioni bio-bibliografiche e un prezioso elenco di nomi degli inquisitori siciliani.

⁴⁹ Caruso ne aveva scritto nell'*Historiae saraceno-siculae varia monumenta* (ex Typograph. Regia Francisci Cichè, Panormi 1720) e nella *Bibliotheca historica Regni Siciliae* (typis Francisci Cichè, Panormi 1723, 2 voll.).

come «presso i Saraceni» fossero «fiorite allora le belle arti, le scienze, e la più scelta erudizione»: non ci si doveva stupire, insomma, «se ne' tempi per l'Italia tutta, e per le più colte Province assai rozzi, ed ignoranti gli Arabi soli, comechè barbari, stati fossero i più scienziati Dottori», e che con i loro studi «sostenuto avessero il cadente Palagio della sapienza, e delle lettere, che nelle pubbliche scuole de' Saraceni riacquistarono in quei sgraziatissimi secoli l'antico loro splendore»⁵⁰.

Né si trattava di restituire il senso di un'esperienza storica che aveva coinvolto l'isola marginalmente, di intrattenersi cioè «in sole notizie generali degli Arabi Africani», ma di riflettere su «quelli venuti in Sicilia», piuttosto non «meno sapienti, e delle belle lettere al sommo invaghiti»⁵¹. Gli arabi, soprattutto a Palermo, erano stati cultori, anche se «superstiziosi», degli studi coranici. Il riferimento alla superstizione non è qui da intendere nel modo in cui il termine sarebbe entrato a breve nell'utilizzo comune, cioè nella sua accezione laica, filtrata dalla cultura delle *Lumières* e riferita a credenze irrazionali e “anti-moderne”. Con tale termine, piuttosto, egli si riferiva ancora all'erronea adesione a pratiche e discorsi di matrice, appunto, “superstiziosa” e sacrilega, secondo un'interpretazione legata alla pubblicistica cattolica di metà secolo, volta a definire una pericolosa contiguità con l'area ereticale. Non ancora depotenziata dall'epistemologia illuministica, che da lì a poco avrebbe denunciato gli abusi della credulità svelandone un'arcaica e ormai insostenibile derivazione, l'accusa di “superstizione” coinvolgeva pure gli ebrei, i cui riti anche in Sicilia, come si è già ricordato, intorno alla metà del secolo avevano sollevato le attenzioni inquisitoriali.

Dunque, sui musulmani di *Sigilliya* per Schiavo si poteva confermare ciò che era stato scritto sulle città nordafricane alla fine del Quattrocento circa la considerazione avuta per «lo studio della mercatura, delle arti liberali, e della storia»⁵². Antiquario «pieno di gentilezza e di non volgare erudizione» (Scinà), in corrispondenza tra gli altri con Paolo Maria Paciaudi, Giovanni Lami, Angelo Calogerà, Giovanni Bianchi e Jean-Jacques Barthélemy, personaggio tra i più rilevanti degli anni centrali del secolo, il canonico Schiavo è la vera e propria chiave di volta per comprendere la delicata e cruciale fase di trapasso dalle librerie private alle biblioteche

⁵⁰ D. SCHIAVO, *Saggi di Dissertazioni sull'Accademia palermitana del Buon Gusto* cit., vol. I, pp. XVIII-XX.

⁵¹ Ivi, p. XX.

⁵² Ivi, p. XXIV.

pubbliche, la fondazione delle quali è da lui perorata a viva voce⁵³. Egli è inoltre l'autore del primo giornale locale palermitano, le *Memorie per servire alla storia letteraria di Sicilia* (1756), che in forza dei rapporti tenuti col circuito culturale fiorentino proiettava i collaboratori del periodico in un più ampio panorama “nazionale”⁵⁴. È in questo quadro allargato, quello delle colonie dell'accademia colombaria fiorentina e dei sodali di Anton Francesco Gori⁵⁵, che si colloca l'intervento di Schiavo, volto a una narrazione aurorale del Medioevo siciliano, che con gli arabi aveva ridato slancio alla cultura e che, a partire da quel sedime, con i normanni aveva visto fiorire il primo Regno e le prime istituzioni rappresentative sul continente europeo. Si trattava di sostenere la storia della “nazione” e le prerogative della legislazione siciliana, ma entro un orizzonte in cui non era messa in discussione la lealtà al sovrano, ciò che sarà sottoposto alla tensione dei sommovimenti degli anni ottanta del secolo e soprattutto a partire dalla domanda di un “re proprio” negli anni siciliani della monarchia, ma a opera di un'altra generazione di intellettuali (Schiavo muore nel 1773), le cui tendenze anti-napoletane troveranno poi approdo nell'esperienza costituzionale del 1812 e nella successive rivolte separatiste.

Quale sia il sentimento di Schiavo, del resto, è reso esplicito dalla sua *Descrizione della solenne acclamazione, e del giuramento di fedeltà prestato al Re di Sicilia Ferdinando Borbone* (1760)⁵⁶: ripercorreva qui, appunto, la storia dell'acclamazione e del giuramento di fedeltà «posto in pratica da'

⁵³ D. SCHIAVO, *Ragionamento recitato nella Sala Senatoria di Palermo per la creazione della pubblica libreria*, in: *Opuscoli di Autori Siciliani*, vol. VIII, 1764, pp. 109-180. Nel 1764 Schiavo riconosceva alla produzione «de' valorosi oltremontani», a eccezione di tutto ciò che si opponeva «a' dommi santissimi di nostra cattolica fede e l'abuso che scongiatamente ne fa taluno», l'importanza nel «dilucidare l'umana mente nelle cognizioni più astruse delle filosofiche idee e nelle vere cagioni del naturale diritto» (cfr. N. CUSUMANO, *Libri e culture in Sicilia nel Settecento* cit., p. 14).

⁵⁴ M. VERGA, *Per una storia delle accademie di Palermo nel XVIII secolo. Dal «letterato» al professore universitario*, “Archivio Storico Italiano”, 157, 5 (1999), pp. 453-536.

⁵⁵ Nel 1752 Anton Francesco Gori dedicava a Schiavo una *Dissertazione sopra il dio de' mulini*, pubblicata nel secondo tomo delle *Memorie di varia erudizione della Società Colombaria Fiorentina*, «per i molti favori che avete fatto a me e alla Società nostra Colombaria Fiorentina, la quale sommamente si pregia, che la vostra Palermitana Accademia del Buon Gusto sia sua prima colonia, fondata colle istesse sue leggi e istituti» (A.F. GORI, *Memorie di varia erudizione della Società Colombaria Fiorentina*, G.P. Fantechi e compagni, Livorno 1752, pp. 207 ss.).

⁵⁶ D. SCHIAVO, *Descrizione della solenne acclamazione, e del giuramento di fedeltà prestato al Re di Sicilia Ferdinando Borbone composta dal dott. Domenico Schiavo*, Pietro Bentivenga, Palermo 1760.

Nostri Siciliani verso i propri Monarchi», e si soffermava sulla cerimonia del 13 aprile 1760, quando a Palermo alla presenza del viceré Fogliani e dei rappresentanti dei tre bracci del Regno e delle maggiori autorità del paese era stato pronunciato il solenne giuramento, in una celebrazione che aveva avuto «principio da' Re Normanni» e che era proseguita «fino a' giorni nostri». Anche quanto all'orientamento culturale, negli anni a seguire, con gli *Opuscoli di Autori Siciliani*, animati da Schiavo insieme con i fratelli Salvatore Maria e Giovanni Evangelista Di Blasi, entrambi benedettini, si apriva lo scenario di una lotta che appare di retroguardia dinanzi alla prepotente affermazione della cultura d'oltralpe⁵⁷. Lo esprime bene nel 1775 la polemica di Salvatore Maria contro gli enciclopedisti che, scaturita inizialmente dallo scivolone del lemma «Palerme» nell'*Encyclopédie* (la capitale era stata qui descritta come una «Ville détruite de la Sicile» a seguito di un terremoto), apriva la via a uno scontro frontale contro l'intero progetto culturale dei *philosophes*⁵⁸.

Dopo Schiavo l'urgenza di ridefinire criticamente la storia dei musulmani è fatta propria da Rosario Gregorio, il più importante erudito nella Sicilia del XVIII secolo⁵⁹, che si trova «per lo zelo di smascherare il Vella» a studiare dapprima «l'arabico dassè solo con la grammatica d'Erpenio e il dizionario di Golius», come ricorderà Amari⁶⁰. Se Vella mette «in piedi la più clamorosa fabbrica del falso dell'Europa settecentesca»⁶¹,

⁵⁷ Sugli *Opuscoli* cfr. M. GRILLO, *Salvatore Di Blasi e gli «Opuscoli di Autori Siciliani»*, «Archivio storico per la Sicilia orientale», 74 (1978), pp. 739-759. Il periodico uscì in venti tomi dal 1758 al 1778 (solo il primo dei quali pubblicato a Catania, tutti gli altri a Palermo); dal 1788 al 1796, col nome di *Nuova Raccolta di Opuscoli di Autori Siciliani*, uscirono poi altri nove volumi.

⁵⁸ N. CUSUMANO, *Libri e culture in Sicilia nel Settecento* cit., pp. 15-16.

⁵⁹ Su di lui, a cui sorprendentemente non è stato ancora rivolto un lavoro monografico, cfr. *Nota introduttiva a Rosario Gregorio*, in: *Illuministi italiani, VII. Riformatori delle antiche repubbliche, dei ducati, dello Stato pontificio e delle isole*, a cura di F. VENTURI, G. TORCELLAN, G. GIARRIZZO, Ricciardi, Milano-Napoli 1965, pp. 1135-1155; A. SAITTA, *Introduzione a R. Gregorio, Considerazioni sopra la storia di Sicilia*, Edizioni della Regione Siciliana, Palermo 1972-1973, 3 voll., I, pp. 7-28, pubblicato successivamente in ID., *Momenti e figure della civiltà europea. Saggi storici e storiografici*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 1994, vol. III, pp. 229-250; cfr. inoltre G. GIARRIZZO, *Gregorio, Rosario*, DBI, 59, 2002. Un contributo è in L. GAZZÈ, *Rosario Gregorio. Carteggi (1783-1809)*, Archivio di Stato. Quaderni (studi e strumenti), Palermo 2017.

⁶⁰ M. AMARI, *Storia dei musulmani in Sicilia*, La Monnier, Firenze, 1854 vol. I. La citazione è in L. GAZZÈ, *Rosario Gregorio. Carteggi (1783-1809)* cit., p. 28.

⁶¹ Cfr. il recente volume di D. SIRAGUSA, *Lo storico e il falsario. Rosario Gregorio e l'arabica impostura (1782-1796)*, FrancoAngeli, Milano 2019, p. 11. Sulla querelle, oltre al classico D. SCINÀ, *Degli studi delle cose arabiche, e del falso codice arabo*, in: ID., *Prospetto*

Gregorio è colui che per primo apre uno squarcio nella rete intessuta dall'abate maltese, nelle maglie della quale era caduto l'ignaro Alfonso Airoidi, arcivescovo di Eraclea e per un quarantennio, dal 1778, presidente del Tribunale di Regia Monarchia, solido assertore della politica regalista in campo ecclesiastico. Nel fermento legato a questa vicenda, *monsignor Monarchia* (Airoidi), dapprima principale patrocinatore di Vella, fornisce l'impulso all'esplorazione storica della Sicilia musulmana e agli studi di arabistica, iniziando a raccogliere in prima persona i reperti, soprattutto le monete che costituiranno la prestigiosa collezione del monetario arabo-siculo.

Era stato Caracciolo, intervenuto nel 1783 per la nomina di Gregorio a canonico della cattedrale di Palermo, a indirizzare lo studioso verso la Sicilia musulmana. Una prospettiva storiografica che per Gregorio era «utile per sapere quale incremento e quale progresso ebbero le scienze nelle mani degli Arabi, i quali le sostennero nel X secolo, mentre esisteva fra noi la massima oscurità»⁶². Due anni dopo, nel 1785, Airoidi finanziava lo studio di Gregorio volto a rischiarare l'epoca «oscurissima dei Saraceni», ma avevano intanto già iniziato a dipanarsi le opache trame di Vella, che si era cimentato in una immaginosa traduzione di un manoscritto arabo del X secolo ritrovato presso l'abazia benedettina di San Martino delle Scale (il *Codice Martiniano*), contenente, a suo dire, il carteggio tra i principi nordafricani e gli emiri di Sicilia. Negli anni a venire, è cosa nota – e su cui non sarà il caso qui di indugiare –, toccava a Gregorio e a studiosi e arabisti di fama internazionale rivelare le imposture del maltese e i falsi manoscritti⁶³. Lo storico stampava a Palermo opere importanti che, nel mutato clima politico, adesso sfavorevole al falsario, contribuivano a smascherare la frode, quali le *Rerum Arabicarum quae ad historiam Siculam spectant ampla*

della storia letteraria di Sicilia, Tipografia Reale di Guerra, Palermo 1827, vol. III, pp. 269-383, cfr. F. BENIGNO, *Le menzogne dell'abate Vella*, in: *Atlante della letteratura italiana*, a cura di S. LUZZATTO, G. PEDULLÀ, vol. II. *Dalla Controriforma alla Restaurazione*, a cura di E. IRACE, Einaudi, Torino 2011, pp. 789-796; A. BAVIERA ALBANESE, *Il problema dell'arabica impostura dell'abate Vella*, "Nuovi quaderni del Meridione", I (1963), 4, pp. 395-428; C.M. CEDERNA, *Imposture littéraire et stratégies politiques. Le Conseil d'Égypte des Lumières sicilienne à Leonardo Sciascia*, H. Champion, Paris 1999; T. FRELLER, *The Rise and Fall of Abate Giuseppe Vella. A Story of Forgery and Deceit*, PIN-Pubblikazzjonijiet Indipendenza, Malta 2001.

⁶² G. GIARRIZZO, *Gregorio, Rosario*, DBI, cit.

⁶³ Vella pubblicava dapprima un *Codice diplomatico di Sicilia* (6 voll., 1789-1792) e successivamente il primo volume del *Libro del Consiglio d'Egitto* (1793). Nel 1796 veniva condannato a quindici anni di reclusione.

collectio (1790) e, nel 1791-1792, la *Bibliotheca scriptorum qui res in Sicilia gestas sub Aragonum imperio retulere*. Gregorio tornava sui musulmani, nel biennio 1805-1807, con i quattro tomi delle sue *Considerazioni sopra la storia della Sicilia*, centrate sulla più ampia questione della “nazione siciliana”, attraverso l’elaborazione di una riflessione che principiava dalla conquista islamica.

Col riformatore moderato Gregorio (fedele sino alla fine dei suoi giorni, come osservato da Giarrizzo, al processo di unificazione istituzionale dei Regni di Sicilia e di Napoli) i tempi erano giunti definitivamente a maturazione, di fatto, per lo svincolamento della narrazione sulla Sicilia musulmana dal giogo degli approcci confessionali, uno stigma che pesava dagli anni delle polemiche controversistiche e, come si è osservato, in forza dei pronunciamenti secenteschi dell’inquisitore Matranga. Svuotata dall’interno dalle politiche riformatrici borboniche e dall’iniziativa dell’indomita Maria Carolina e dal “partito austriaco” a corte, l’Inquisizione, che con l’autonomia da Madrid si era trasformata in uno dei tribunali che confliggevano tra loro entro il quadro giuridico del Regno, con Caracciolo e con l’acquiescenza dallo stesso Inquisitore Generale Ventimiglia si avviava verso la sua definitiva abolizione⁶⁴. Pochi anni, peraltro, separavano la soppressione del 1782 da quell’epocale cambiamento che, attraverso i convulsi accadimenti rivoluzionari in terra di Francia, avrebbe condotto gli ebrei all’emancipazione e al riscatto civile.

Quanto al discorso sui musulmani, al rigore storiografico del giudizio che era stato formulato da Gregorio – di ben altra pregnanza rispetto al più limitato intervento di Schiavo – si accostava al principio del XIX secolo l’economista termitano Niccolò Palmieri, tra i principali esponenti del partito aristocratico-costituzionale (alla Costituzione del 1812 dedicava un *pamphlet*)⁶⁵. Venuto fuori dalla forgia del pensiero economico agrario di

⁶⁴ Nonostante le alterne vicende che condussero alla soppressione, sulla quale l’Inquisitore Generale convergeva col viceré Caracciolo, ma solo dopo aver perso la battaglia decisiva per mantenere l’inviolabilità del “segreto” nel processo inquisitorio, Ventimiglia, come ricordato dal confratello massone Friedrich Münter, si sarebbe mostrato prudente soltanto per non indispettire la curia romana, in realtà intimamente convinto della necessità dell’abolizione (su questo, e sulla fine dell’Inquisizione in Sicilia, cfr. V. SCIUTI-RUSSI, *Inquisizione spagnola e riformismo borbonico fra Sette e Ottocento. Il dibattito europeo sulla soppressione del «terrible monstre»*, Leo S. Olschki, Firenze 2009).

⁶⁵ Su Palmieri rinvio a I. FAZIO, *Palmieri, Niccolò*, DBI, 80, 2014, pp. 590-593. Cfr. inoltre G. GIARRIZZO, *Cultura e economia nella Sicilia del Settecento*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 1992, *passim*, e A. CRISANTINO, *Introduzione agli «Studii su la storia di Sicilia» di Michele Amari*, Associazione no profit Mediterranea, Palermo 2010, *passim*.

Paolo Balsamo, Palmieri giudicava positivamente la dominazione araba, pur non esitando a scorgere la sostanziale miseria del paesaggio agricolo e i limiti dei «Saracini», molto avanti nelle «scienze fisiche» ma «digiuni» nelle «politiche e morali discipline»:

L'odio solito nascere da chi professa religioni fra loro discordi o contrarie, il mal talento nutrito sempre dalle genti conquistate contro i loro conquistatori fecero credere lungo tempo in Europa, che gli Arabi fossero stati solo un popolo spinto dal fanatismo a propagare con le armi le credenze del Corano, nel rimanere poi barbaro e nemico di ogni arte o scienza⁶⁶ [...]. Quando lo studio delle lingue orientali si diffuse in Europa, ed uomini sommi si diedero a rovistare le grandi biblioteche e mettere in luce gli scritti degli Arabi, che in esse si conservano (e pur sono i bricioli dell'araba letteratura), si conobbe essere stati i Saracini particolarmente dall'XI al XII secolo, la nazione più colta del mondo, e che per essi le scienze rinacquero in Europa. Né i Saracini siciliani furono da meno degli altri⁶⁷ [...]. E se, per conoscere se prospera e ricca sia stata allora la Sicilia, ci facciamo ad indagare in quale stato era l'agricoltura, ch'è stata e sarà sempre la fonte principale della ricchezza di quest'isola, non troveremo alcun argomento che ci porti a supporla assai estesa e prospera⁶⁸.

Dopo l'unificazione dei due regni nel 1816, Palmieri, amareggiato dalla mortificazione della tradizione costituzionale del suo paese, reagiva con un lavoro polemico scritto nel 1822 e pubblicato solo postumo a Losanna nel 1847, con la curatela di Michele Amari⁶⁹. Negli anni precedenti a Palermo il marchese Vincenzo Mortillaro, lessicografo e arabista che era stato allievo di Scinà e Morso, dopo feroci polemiche era stato sostituito da Giuseppe Caruso nella cattedra di arabo (1841). Amari, lontano da quelle contese – «in quel tempo io non sapea neppur l'alfabeto arabo» –, di lì a poco incominciava ad appassionarsi alla storia dei musulmani (giunto a Parigi nel 1842, con la frequentazione delle lezioni di De Sacy e con Toussaint Reinaud). Maturava, quindi, un disegno che intendeva porre i musulmani all'origine del percorso di germinazione della nazione siciliana, che aveva avuto concreto avvio coi normanni: ai primi il merito dell'avanzamento sul piano materiale e dell'agricoltura, ma agli uomini del nord quello del

⁶⁶ N. PALMIERI, *Storia di Sicilia*, presso la Società Libreria, Palermo 1864, p. 433.

⁶⁷ Ivi, p. 127.

⁶⁸ Ivi, p. 129.

⁶⁹ N. PALMIERI, *Saggio storico e politico sulla costituzione del Regno di Sicilia*, S. Bonamici e Compagni, Losanna 1747.

passaggio alla nuova statualità e del definitivo inserimento dell'isola nella cultura italiana⁷⁰. Erano, indubbiamente, le sue certezze liberali e lo stesso indirizzo anticlericale a condurlo verso la storia dei musulmani di Sicilia. Egli era mosso dalla necessità di condannare il dominio prolungato e dispotico dei romani, la degenerazione dei bizantini e la Chiesa medievale, visti tutti in continuità tra loro, temi che, com'è noto, venivano convogliati verso un separatismo antinapoletano che guardava indietro per individuare nella rivolta del Vespro del 1282, rappresentata con le sfumature appassionate della “nazione” e del “popolo”, una rivoluzione accostabile a quella francese. Era da qui che si dipanava un'altra straordinaria storia.

⁷⁰ F. BENIGNO, *Visioni e revisioni della storia di Sicilia*, in: F. BENIGNO, C. TORRISI (a cura di), *Rappresentazioni e immagini della Sicilia tra storia e storiografia*, S. Sciascia editore, Caltanissetta-Roma 2003, p. 16. Come scrive A. Nef, Amari «sul periodo islamico e sull'epoca normanna, individua [...] un primo momento di autonomia regionale ed un secondo momento di integrazione dell'isola nel contesto italiano»: EAD., *Fortuna e sfortuna di un tema: la Sicilia multiculturale*, in: F. BENIGNO, C. TORRISI (a cura di), *Rappresentazioni e immagini* cit., p. 153.

Luterani in viaggio nel Mezzogiorno del Settecento: un incontro oltre gli stereotipi

Sebastiano Martelli*

Nella seconda metà del Settecento «il baricentro del viaggio in Italia, che aveva avuto il suo vertice isolato in Roma ancora per tutto il Seicento» e in parte anche per i primi decenni del Settecento, si sposta verso il Mezzogiorno: il cambio si ha con von Riedesel, allievo di Winckelmann, «il cui libro Goethe durante il suo viaggio custodisce “in seno come breviario o talismano”. Il viaggio in Italia ormai si inoltra verso il Mediterraneo e certamente la *Italienische Reise* è il testo più celebre che sancisce questa inversione di rotta e disegna una nuova geografia del Bel paese»¹. Ma occorre ricordare che l'opera di Goethe vede la luce trent'anni dopo e che già negli anni Ottanta, cioè a ridosso del suo viaggio, vengono pubblicate opere importanti di altri viaggiatori tedeschi che segnalano la svolta verso il Mezzogiorno d'Italia, che contempla uno “sguardo” diverso dei viaggiatori, i quali mettono in discussione pregiudizi, stereotipi, paradigmi culturali ed etnici che in precedenza gravavano sulla letteratura odeporica tedesca².

I viaggiatori tedeschi³, più di altri viaggiatori europei del *Grand Tour*,

* smartelli@unisa.it

¹ C. DE SETA, *L'Italia del Grand Tour. Da Montaigne a Goethe*, Electa, Napoli 1992, p. 218; ID., *L'Italia nello specchio del «Grand Tour»*, in: *Storia d'Italia*, Annali vol. 5, *Il Paesaggio*, Einaudi, Torino 1982, pp. 127-263; ID., *L'Italia nello specchio del Grand Tour*, Rizzoli, Milano 2014.

² C. DIPPER, *Das politische italienbild der Spätäufklärung*, in: K. HEITMANN, T. SCAMARDI, *Deutsches Italienbild und italienisches Deutschland-bild im 18. Jahrhundert*, De Gruyter, Tubinga 1993, pp. 7-25.

³ Per una sintesi bibliografica sui viaggiatori tedeschi in Italia nel Settecento, cfr. L. TRESOLDI, *Viaggiatori tedeschi in Italia 1452-1870*, vol. I, Bulzoni, Roma 1975, pp. 41-80; E.G. FAZIO, *Tedeschi in Italia nel Settecento. Bio-bibliografia descrittiva*, CIRVI, Moncalieri 2006. Cfr. anche C. CONSOLINI, *Fondi bibliografici tedeschi concernenti la letteratura di viaggio*, in “*Problemi*”, 86, settembre-dicembre 1989, pp. 306-315. Sui viaggiatori tedeschi nelle regioni del Mezzogiorno cfr. T. SCAMARDI, *Viaggiatori tedeschi in Puglia nel Settecento*, Schena, Fasano 1988; ID., *Viaggiatori tedeschi in Calabria. Dal Grand Tour al turismo di massa*, Rubbettino, Soveria Mannelli 1998; AA.Vv., *Viaggiare per sapere. Percorsi scientifici in Italia e Germania nel XVIII e XIX secolo*, a cura di E. Agazzi, “*Il confronto letterario*”, 25 (1997). Non solo per le informazioni bibliografiche ma anche per la complessiva indagi-

evidenziano come tra gli anni Settanta e Ottanta del Settecento il «dialogo da pari a pari» tra gli intellettuali italiani e quelli oltremontani⁴ – che una comune base culturale, alimentata dalla circolazione delle idee illuministiche, consentiva in materia di filosofia, filologia e delle «scienze solide» e sperimentali – si andasse rafforzando non solo grazie ai libri e alle riviste ma anche ai viaggi, che diventano momenti significativi del dialogo. Tra l'altro, emerge in alcuni una conoscenza non superficiale della cultura illuministica meridionale, da Genovesi a Galiani, da Filangieri a Galanti, Pagano, Grimaldi; un intreccio di relazioni con l'intellettualità napoletana veicolato anche dal circuito massonico; uno sguardo sulla realtà del Regno che palesa peculiarità assai significative.

1. I *transfert* culturali italo-tedeschi

Un ventennio, quello degli anni Settanta-Ottanta, che segna a un tempo l'età di papa Ganganelli (Clemente XIV) e di papa Braschi (Pio VI), in cui l'Illuminismo via via relativizza «l'appartenenza alla religione cattolica o luterana»⁵, come confermano gli studi recenti sui *transfert* culturali tra Italia e Germania e le vicende di personaggi attivi tra Roma, Napoli, Pavia, Brescia, Venezia, tra gli altri: Fontana, Amaduzzi, Bertola, De Felice, Bianchi, Jacquier, Boscovich, questi ultimi esponenti importanti della ricezione italiana di Newton. È il tempo delle collaborazioni incrociate con articoli e recensioni di studiosi protestanti e cattolici; a

ne storico-critica resta utile riferimento il volume di H. TUZET, *La Sicilie au XVIII^e siècle, vue par les voyageurs étrangers*, P.H. Heitz, Strasbourg 1955, trad. it., *Viaggiatori stranieri in Sicilia nel XVIII secolo*, Sellerio, Palermo 1988.

⁴ Cfr. A. MOZZILLO, *Passaggio a Mezzogiorno. Napoli e il Sud nell'immaginario barocco e illuminista europeo*, Leonardo, Milano 1993, pp. 453-54. Per lo studio della letteratura del *Grand Tour* nel Mezzogiorno i lavori di Mozzillo restano pionieristici e fondamentali: *Viaggiatori stranieri nel Sud*, Edizioni di Comunità, Milano 1964, nuova ediz. 1982; *Il giardino dell'iperbole. La scoperta del Mezzogiorno da Swinburne a Stendhal*, Nuove Edizioni, Napoli 1985; *La frontiera del Grand Tour. Viaggi e viaggiatori nel Mezzogiorno borbonico*, Liguori, Napoli 1992; *Passaggio a Mezzogiorno. Napoli e il Sud nell'immaginario barocco e illuminista europeo* cit.; *Archivi del Sud. Suggestioni di una società rimossa*, Franco Di Mauro Editore, Sorrento-Napoli 2003. Cfr. anche *La Campania e il Grand Tour. Immagini, luoghi e racconti di viaggio tra Settecento e Ottocento*, a cura di R. Cioffi, S. Martelli, I. Cecere, G. Brevetti, L'Erma di Bretschneider, Roma 2015.

⁵ G. CANTARUTTI, *Illuminismo, protestantesimo e transfert culturale fra Italia e "Germania"*. *Tre assi di rilevezione*, in: *Illuminismo e protestantesimo*, a cura di G. Cantarutti e S. Ferrari, Franco Angeli, Milano 2010, p. 107.

cominciare dalle riviste romane, le “Effemeridi letterarie” e l’“Antologia romana”, nelle quali consistente è la presenza di Amaduzzi e che aprono le porte a studiosi protestanti, mentre dai paesi protestanti arrivano «imprescindibili lumi» nelle materie che non erano praticate nelle accademie italiane, facendo venir meno le barriere confessionali attraverso la comune «volontà di una informazione/fruizione di “scienze utili”» e l’annullamento delle «differenze confessionali nel segno dei lumi»⁶. Sul versante dei paesi e della cultura protestante una identica apertura con collaborazioni, traduzioni, recensioni: significative sono le presenze su periodici come quelli di Göttingen, “Allgemeine Historische Bibliothek” e “Göttingische Anzeigen”, o il “Journal des Savans d’Italie”, “I Giornali di Berna”, l’“Excerptum”, il “Tableau raisonné de l’histoire littéraire du dix-huitième siècle”, creati da un personaggio che gli studi degli ultimi anni stanno facendo emergere come uno straordinario protagonista, cioè Bartolomeo De Felice⁷, promotore e realizzatore dell’*Encyclopédie d’Yverdon* e al centro di una rete di collaborazioni e di scambi in cui le barriere tra cattolici e protestanti sono abbattute in nome dei paradigmi illuministici⁸.

Una rete di collaborazioni e scambi tra città e centri culturali italiani con quelli d’Oltralpe, cui via via le relazioni massoniche forniscono un supporto sempre più significativo, destinato a infittirsi negli anni Ottanta del Settecento. Naturalmente, tutto questo non significa che fossero scomparsi la vigilanza e gli interventi della censura o meglio delle censure, come hanno dimostrato gli studi di Patrizia Delpiano⁹.

⁶ Ivi, p. 117. Cfr. anche *Il Settecento tedesco in Italia. Gli Italiani e l’immagine della cultura tedesca nel XVIII secolo*, a cura di G. CANTARUTTI, S. FERRARI, P.M. FILIPPI, il Mulino, Bologna 2001; E. TORTAROLO, *La ragione interpretata: la mediazione culturale tra Italia e Germania nell’età dell’Illuminismo*, Carocci, Roma 2003; G. CANTARUTTI, *Fra Italia e Germania. Studi sul transfert culturale italo-tedesco nell’età dei Lumi*, BUP, Bologna 2013; *Traduzione e transfert nel XVIII secolo*, a cura di G. Cantarutti e S. Ferrari, Franco Angeli, Milano 2013.

⁷ Cfr. S. FERRARI (a cura di), *Fortunato Bartolomeo De Felice. Un intellettuale cosmopolita nell’Europa dei Lumi*, Franco Angeli, Milano 2016; cfr. anche ID., *Il rifugiato e l’antiquario. Fortunato Bartolomeo De Felice e il transfert italo-elvetico di Winckelmann nel secondo Settecento*, Osiride, Rovereto 2008; C. DONATO, *Fortunato Bartolomeo De Felice e l’edizione di Yverdon dell’Encyclopédie*, “Studi settecenteschi”, 16 (1996), pp. 273-396.

⁸ Sui rapporti di De Felice con gli ambienti culturali napoletani cfr. A.M. RAO, *Fortunato Bartolomeo De Felice e Napoli*, in: *Fortunato Bartolomeo De Felice. Un intellettuale cosmopolita nell’Europa dei Lumi* cit., pp. 13-34.

⁹ Cfr. P. DELPIANO, *Il governo della lettura. Chiesa e libri nell’Italia del Settecento*, il Mulino, Bologna 2007; EAD., *Liberi di scrivere. La battaglia per la stampa nell’età dei Lumi*, Laterza, Roma-Bari 2015.

Nella odeporica tedesca, gli anni Ottanta concentrano una quantità e qualità dei protagonisti che non ha riscontro non solo nel Settecento: la presenza di Goethe ha spesso finito con l'oscurare quella di altri non secondari viaggiatori, che addirittura negli stessi anni e mesi, tra il 1785 e il 1787, incrociano i loro percorsi tra Venezia, Roma, Napoli, Sicilia: Münter, Meyer, Riedel, Bartels, Heeren¹⁰. Tra di essi, sicuramente Bartels – il cui profilo intellettuale, culturale ben rappresenta gli aspetti più significativi di questa peculiare *travel literature* germanica – è colui che ha lasciato una delle testimonianze più interessanti.

Johann Heinrich Bartels si forma nell'Università di Göttingen, centro importante della cultura illuministica¹¹; segue corsi di filologia classica, storia antica, storia dell'arte e archeologia, ma anche di «scienze solide» e di fisica, come pure i seminari che August Ludwig Schlözer tiene sulla letteratura di viaggio; suoi compagni di studio a Göttingen sono Meyer e Riedel, quest'ultimo è il destinatario delle *Lettere sulla Calabria e la Sicilia* (*Briefe über Kalabrien und Sizilien*) che Bartels pubblica in tre volumi tra il 1787 e il 1792.

Gli studi apparsi in anni recenti in Germania su questa università, sulla sua biblioteca che negli anni Ottanta del Settecento aveva già un patrimo-

¹⁰ Cfr. S. MARTELLI, *Oltre la capitale. Il viaggio di Johann Heinrich Bartels nel Mezzogiorno di fine Settecento*, in: *Il viaggio a Napoli tra letteratura e arti*, a cura di P. SABBATINO, ESI, Napoli 2012, pp. 309-311; T. SCAMARDI, «I Calabresi sono uomini come noi». *Johann Heinrich Bartels, un massone di Amburgo nella Calabria della fine del Settecento*, in: *Viaggio nel Sud*, vol. III, *Il profondo Sud: Calabria e dintorni*, a cura di E. Kanceff, R. Rampone, Slatkine-CIRVI, Genève 1993, pp. 305-343; E.G. FAZIO, *Tedeschi verso le Calabrie nel Settecento. Passaggio alla ricerca di sé e dell'«altro»*, ivi, pp. 75-84; T. SCAMARDI, *Viaggiatori tedeschi in Calabria* cit., pp. 109-148; ID., *Introduzione e Note*, in: J.H. BARTELS, *Lettere sulla Calabria*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, pp. 5-15, 237-269. Cfr. anche *Viaggiatori stranieri in Provincia di Catanzaro*, a cura di C. Carlino, Rubbettino, Soveria Mannelli 1988, pp. 17 ss.; M. BELLER, *La Sicilia nella letteratura tedesca di viaggio del Settecento*; E.G. FAZIO, *Tedeschi in Sicilia nel Settecento*, in: *Viaggio nel Sud*, vol. I, *Viaggiatori stranieri in Sicilia*, a cura di E. Kanceff, R. Rampone, Slatkine-CIRVI, Genève 1992, pp. 69-79, 81-107; J. REES, W. SIEBERS, *Erfahrungsraum Europa-Reisen politischer Funktionsträger des Alten Reichs 1750-1800*, BNV-Berliner Wissenschafts-Verlag GmbH, Berlin 2005, pp. 327-335.

¹¹ Cfr. L. MARINO, *I maestri della Germania. Göttingen 1770-1820*, Einaudi, Torino 1975; R. VIERHAUS, *Göttingen. Die modernste Universität im Zeitalter der Aufklärung*, in: *Stätten des Geistes. Große Universitäten Europas von der Antike bis zur Gegenwart*, hrsg. von A. Demandt, Böhlau, Köln-Weimar-Wien 1999, pp. 245-256; T. BISKUP, *The University of Göttingen and the Personal union, 1737-1837*, in: *The Hanoverian Dimension in British History, 1714-1837*, edited by B. Simms, T. Riotte, Cambridge University Press, Cambridge 2007, pp. 128-160; A. SAADA, *Assurer l'excellence d'une communauté universitaire au XVIII^e siècle: l'exemple de Göttingen au 18^e siècle, "Dix-huitième siècle"*, 41, 1 (2009), pp. 302-318.

nio di 150 mila volumi¹², sulla rivista, che era diretta emanazione dell'Università, "Göttingische Anzeigen", rivelano che ci troviamo di fronte al più importante centro di elaborazione e circolazione dell'Illuminismo tedesco, ma rivelano anche quale attenzione venisse rivolta ai protagonisti dell'Illuminismo italiano, e specificamente a quello napoletano, con acquisti delle loro opere attraverso soprattutto una testa di ponte a Venezia, Amadeo Svaier¹³, mercante e console tedesco al centro di una rete di rapporti con intellettuali tedeschi e italiani. Consistenti e significative sono le acquisizioni librerie dall'Italia a Göttingen negli anni tra il 1780 e il 1791, anno della sua morte, tra cui opere di Verri, Condillac, Carli, Fusi, Algarotti, Denina; per quanto riguarda gli illuministi meridionali, Filangieri, Francescantonio Grimaldi, Ferdinando Galiani, Pagano, Palmieri, Galanti, Tommasi; non mancano periodici letterari come l'"Antologia romana", le "Efemeridi letterarie" di Roma, il "Giornale de' Letterati" di Pisa, il "Giornale d'Italia", la "Raccolta ferrarese di opuscoli scientifici e letterari" di Venezia, i "Monumenti antichi" di Roma, la "Biblioteca oltremontana" di Torino. A questo va aggiunto che alcune delle opere acquisite vengono recensite sulla rivista dell'università, "Göttingische Anzeigen"¹⁴; da segnalare, fra le altre, le recensioni alla *Scienza della legislazione* di Filangieri, ai *Saggi politici* di Pagano, alla *Nuova descrizione storica e geografica delle Sicilie* di Galanti, oltre a opere di Verri, Carli e Denina; e prima ancora le collaborazioni alla «Allgemeine Historische Bibliothek», prestigiosa rivista

¹² Cfr. S. FERRARI, *Heyne, Svaier e il libro italiano a Göttingen nel secondo Settecento*, in: *Il libro. Editoria e pratiche di lettura nel Settecento*, a cura di L. Braidà, S. Tatti, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2016, pp. 315-316; si rinvia anche alla ricca bibliografia proposta nel saggio sulla biblioteca di Göttingen.

¹³ Svaier è uomo colto, con una ricca biblioteca personale di libri e manoscritti, stimato dalla intellettualità non solo veneziana, diventa riferimento per le acquisizioni librerie di Göttingen, ma anche per i viaggiatori tedeschi in Italia, tra essi il gruppo di Göttingen, compreso lo stesso Bartels, che lo incontra nel 1786 durante il suo viaggio. Significativi la intensa corrispondenza di Svaier con intellettuali tedeschi e il flusso delle acquisizioni di libri pervenute a Göttingen suo tramite dal 1780 al 1791, anno della sua morte. Cfr. S. FERRARI, *Heyne, Svaier e il libro italiano a Göttingen nel secondo Settecento* cit., pp. 318-324; ID., *Amadeo Svaier (1727-1791): un mercante erudito nella Venezia del Settecento*, in: «*I buoni ingegni della Patria.*» *L'Accademia, la cultura e la città nelle biografie di alcuni Agiati tra Settecento e Novecento*, a cura di M. Bonazza, Accademia Roveratana degli Agiati, Rovereto 2002, pp. 51-85; ID., *Libri, storia e Altertumswissenschaft. Amedeo Svaier e gli eruditi danesi a Venezia sul finire del Settecento*, "Analecta Romana Instituti Danici", XXVIII (2001), L'Erma di Bretschneider, pp. 135-152.

¹⁴ Cfr. S. FERRARI, *Heyne, Svaier e il libro italiano a Göttingen nel secondo Settecento* cit., pp. 324-325.

storica, sulla quale già nel 1767 pubblica l'illuminista cattolico Amaduzzi. Il discorso ovviamente va allargato al quadro complessivo della circolazione nei paesi tedeschi di autori e testi del Settecento meridionale – da Vico a Genovesi, Galiani, Filangieri, Galanti, Grimaldi, Pagano, Tommasi – attraverso un riscontro delle traduzioni, di articoli, recensioni, segnalazioni, lettere¹⁵.

Questo è l'ambiente universitario in cui si forma Bartels, che ha acquisito un bagaglio di conoscenze di notevole spessore, in cui cultura classica e cultura illuministica sono compresenti e interagiscono fortemente. Bartels, appena completato il percorso universitario, nel 1785 si mette in viaggio verso l'Italia: Venezia, Roma, Napoli, ma con un progetto ben chiaro fin

¹⁵ F. VENTURI, *Gaetano Filangieri*, in: *Illuministi italiani*, vol. V, *Riformatori napoletani*, Ricciardi, Milano-Napoli 1962, pp. 640-645; P. BECCHI, *Vico e Filangieri in Germania*, Jovene, Napoli 1986; A. TRAMPUS, *La genesi e la circolazione della «Scienza della legislazione»*. Saggio bibliografico, "Rivista storica italiana", 117 (2005), pp. 323-325, 333; P. BECCHI, *Aspetti e figure della recezione di Filangieri in Germania*, in: AA.VV., *Gaetano Filangieri e l'Illuminismo europeo*. Introduzione di A. Villani, Guida, Napoli 1991, pp. 213-245; A. TRAMPUS, *La traduzione settecentesca di testi politici: il caso della «Scienza della legislazione» di Gaetano Filangieri*, "International Journal of Translation", VI (2002), pp. 20-44; P. BECCHI, K. SEELMANN, *Gaetano Filangieri und die europäische Aufklärung*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2000; A. TRAMPUS, *Linguaggi della politica e lessico costituzionale: Filangieri e i traduttori tedeschi*, in: ID., *Diritti e costituzione. L'opera di Gaetano Filangieri e la sua fortuna europea*, il Mulino, Bologna 2005, pp. 85-126; V. FERRONE, *La società giusta ed equa. Repubblicanesimo e diritti dell'uomo in Gaetano Filangieri*, Laterza, Roma-Bari 2003; ID., *Storia dei diritti dell'uomo. L'Illuminismo e la costruzione del linguaggio politico dei moderni*, Laterza, Roma-Bari 2014, pp. 278 ss.; L. DE ROSA, *Galiani e il commercio dei grani*, in: ID., *Economisti meridionali*, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli 1995, pp. 145 ss.; F. VENTURI, *Francescantonio Grimaldi*, in: *Riformatori napoletani* cit., pp. 515 ss.; ID., *Le «Lezioni di commercio» di Antonio Genovesi. Manoscritti, edizioni e traduzioni*, "Rivista storica italiana", LXXII (1962), 3, pp. 522-526; S.A. REINERT, *Emulazione e traduzione: la genealogia occulta della «Storia del commercio»*, in: *Genovesi economista. Nel 250 anniversario dell'istituzione della cattedra di «Commercio e Meccanica»*, Atti del Convegno di Studi di Napoli del 5-6 maggio 2005, a cura di B. Iossa, R. Patalano, E. Zagari, Napoli, Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, 2007, pp. 181 ss.; F. VENTURI, *Giuseppe Maria Galanti*, in: *Riformatori napoletani* cit., pp. 965-966, 990; A. TRAMPUS, *La cultura italiana e l'«Aufklärung»: un confronto mancato?*, in: *Il Settecento tedesco in Italia* cit., pp. 90-93; M. ALLEGRI, *Gli italiani e il «Parnaso Alemanno»: traduzioni, traduttori e polemiche anti-francesi*, ivi, pp. 124-125; R. E. UNFER LUKOSCHIK, *Prolegomeni allo studio del transfert culturale tra Italia e Germania nelle riviste del Settecento italiano*, ivi, pp. 372-373; M. MAFRICI, Introduzione a G.M. GALANTI, *Scritti sull'Italia moderna*, a cura di M. Mafrici, Di Mauro Editore, Cava de' Tirreni 2003, pp. 9-21; A.M. RAO, *Fortune e sfortune della «Descrizione delle Sicilie» di Giuseppe Maria Galanti*, in: *Tra res e imago. In memoria di Augusto Placanica*, a cura di M. Mafrici, M.R. Pelizzari, Pubblicazioni dell'Università degli Studi di Salerno, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, vol. I, pp. 523-540; S. MARTELLI, *Oltre la capitale. Il viaggio di Johann Heinrich Bartels nel Mezzogiorno di fine Settecento* cit., pp. 318-330.

dall'inizio: visitare la Calabria, in genere, come si sa, evitata dai viaggiatori del *Grand Tour* per puntare via mare verso la Sicilia. Già da Göttingen si è affiliato alla massoneria, ma è a Roma, grazie alla frequentazione intensa con Münter, che la sua adesione si rafforza; come altrettanto affiliati alla massoneria sono i suoi compagni di studio (Meyer, Heeren, Riedel) che viaggiano in Italia e nel Sud negli stessi anni. Non meraviglia allora che durante il soggiorno a Napoli egli incontri i gran maestri delle logge massoniche (Naselli d'Aragona, Paolo Di Sangro, Francesco Pignatelli) ma anche alcuni tra gli intellettuali affiliati: Filangieri, Pagano, Longano, Delfico, Forges Davanzati, Pimentel Fonseca, Cirillo, Di Gennaro, Baffi, Stile, Albanese, Jerocades, Vairo, Mazzacane, Mastelloni, Caracciolo, Tommasi, Cotugno, Poli¹⁶. Prima di incamminarsi verso la Calabria Bartels fa visita a Filangieri¹⁷.

¹⁶ Sulla massoneria a Napoli cfr. A.M. RAO, *La massoneria nel regno di Napoli*, in: *La Massoneria, Annali 21*, a cura di G.M. Cazzaniga, Einaudi, Torino 2006, pp. 513 ss.; cfr. anche G. GIARRIZZO, *Massoneria e Illuminismo nell'Europa del Settecento*, Marsilio, Venezia 1994, pp. 275-297; ID. (a cura di), *I Liberi Muratori di Napoli nel secolo XVIII*, Società Napoletana di Storia Patria, Napoli 1998; E. CHIOSI, *Lo spirito del secolo. Politica e religione a Napoli nell'età dell'Illuminismo*, Giannini, Napoli 1992, pp. 45-78; E.E. STOLPER, *La Massoneria settecentesca nel regno di Napoli*, "Rivista massonica" (diversi articoli nelle annate dal 1974 al 1978); ID., *Freemasonry in Naples in the Eighteenth Century*, "AQC", XCIII (1980), pp. 77-97; T. PEDIO, *Massoni e giacobini nel Regno di Napoli nella seconda metà del Settecento*, Montemuro, Matera 1975; C. FRANCOVICH, *Storia della Massoneria in Italia. Dalle origini alla Rivoluzione francese*, La Nuova Italia, Firenze 1989, pp. 381-434; G. CHIARINI, *Editti, proscrizioni e abiure: la massoneria a Napoli*, in: *Gothold Ephraim Lessing e i suoi contemporanei in Italia*, a cura di L. Ritter Santini, Vivarium, Napoli 1997, pp. 161-77; A.M. RAO, *Illuminismo e massoneria: Antonio Jerocades nella cultura napoletana del Settecento*, in: *Le passioni dello storico. Studi in onore di Giuseppe Giarrizzo*, a cura di A. Coco, Edizioni del Prisma, Catania 1999, pp. 481-510; R. DI CASTIGLIONE, *La massoneria nelle Due Sicilie e i «fratelli» meridionali del '700*, 5 voll., Gangemi, Roma 2006-2011. Cfr. anche A.A. MOLA, *Storia della massoneria italiana. Dalle origini ai nostri giorni*, Bompiani, Milano 1992; AA.VV., *Antonio Jerocades nella cultura del Settecento*, Introduzione di L.M. Lombardi Satriani, Falzea Editore, Reggio Calabria 1996; F. BARRA, *Antonio Jerocades. Biografia di un intellettuale meridionale*, Editrice Ferraro, Napoli 2007; A.M. RAO, *Comprendere il Settecento: Illuminismo e Massoneria*, in: ID., *Lumi riforme rivoluzione. Percorsi storiografici*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2011, pp. 49-64; G.M. CAZZANIGA, *Massoneria e Illuminismo*, in: ID., *La religione dei moderni*, ETS, Pisa 1999, pp. 89-103. Sul circuito letterario massonico cfr. anche: A.A. MOLA (a cura di), *Massoneria e letteratura attraverso poeti e scrittori italiani*, Bastogi, Foggia 1987; G.M. CAZZANIGA, G. TOCCHINI, R. TURCHI, *Le Muse in loggia. Massoneria e letteratura nel Settecento*, Unicopli, Milano 2002; C. FARINELLA, *Massoneria e letteratura dai Lumi a Napoleone*, in: *Atlante della letteratura italiana*, vol. II, Einaudi, Torino 2011, pp. 819-824.

¹⁷ Sull'incontro di Bartels con Filangieri a Cava de' Tirreni cfr. S. MARTELLI, *Oltre la capitale. Il viaggio di Johann Heinrich Bartels nel Mezzogiorno di fine Settecento* cit., pp. 322-323.

2. Il progetto culturale del viaggio di Bartels

Ma quali sono gli indicatori progettuali del viaggio programmato da Bartels, tra cui la decisa volontà di attraversare la Calabria, regione considerata a rischio dai viaggiatori del *Grand Tour* e sulla quale grazie innanzitutto ai viaggiatori si è accumulata una letteratura densa di stereotipi assai negativi, che Bartels fin dall'inizio mette nel conto e la cui verifica pone tra gli obiettivi del suo viaggio, che al ritorno racconterà nei tre volumi di *Briefe uber Kalabrien und Sizilien*¹⁸, sulla base di consistenti appunti e diari stesi durante il viaggio? Ovviamente la sete di conoscenza, tipica di una formazione illuministica europea, è il motore primo del progetto del viaggio di Bartels.

Ricerca la conoscenza vera dell'uomo è cosa troppo importante per me e la mia formazione, e poi mi è troppo cara l'idea di poter contribuire un po' ad estirpare pregiudizi che disonorano l'umanità [...] e così, chissà?, liberare forse tanta gente da un giogo insopportabile¹⁹.

Tra le motivazioni non manca il desiderio di capire come mai regioni del Sud un tempo tra «le più feconde della nostra bella Europa» oggi alimentano solo «racconti frammentari e storie di uomini che vivono allo stato di natura, storie che riempiono di orrore l'umanità». Riferendosi alle discussioni avute con i suoi compagni di studio a Göttingen ricorda che avevano provato a spiegare il tutto attraverso la teoria «stadiale»²⁰ – che, come è noto, nella cultura germanica precede e poi si innesta in quella vichiana – che però non può esaurire la necessità di capire illuministicamente il ruolo che nella decadenza hanno avuto «la posizione», il «mutato sistema politico», «il governo delle regioni e delle città».

¹⁸ J.H. BARTELS, *Briefe über Kalabrien und Sizilien*, Johann Christian Dieterich, Göttingen 1787-1792; la parte relativa alla Calabria è stata tradotta da Teodoro Scamardi: J.H. BARTELS, *Lettere sulla Calabria*, cit.; le citazioni che seguono sono tratte, salvo diversa indicazione, da questa edizione.

¹⁹ J.H. BARTELS, *Lettere sulla Calabria*, cit., p. 40.

²⁰ Sulla teoria «stadiale» cfr. R.L. MEEK, *Social science and the ignoble savage*, Cambridge University Press, Cambridge 1976, trad. it., *Il cattivo selvaggio*, Il Saggiatore, Milano 1981; Id., *Smith, Turgot e la teoria dei "quattro stadi"*, in: *L'economia classica. Origini e sviluppo*, a cura di R. Faucci, E. Pesciarelli, Feltrinelli, Milano 1976, pp. 103-109; I. HONT, *The language of sociability and commerce. Samuel Pufendorf and the theoretical foundations of the "Four-Stades Theory"*, in: *The language of political theory in early-modern Europe*, edited by A. Pagden, Cambridge University Press, Cambridge 1987; M.L. PESANTE, *La teoria stadiale della storia e l'analisi economica per Adam Smith*, "Annali della Fondazione Luigi Einaudi", XXIX (1995), pp. 249-285.

Ma tutto questo non era ancora sufficiente, occorreva, per Bartels, verificare direttamente come fosse stato possibile che «una delle province più felici dell'Europa», per il clima, il mare, un tempo sede della civiltà magno-greca, «fosse potuta cadere così in basso dalla vetta in cui si trovava»; per sciogliere «questo triste enigma» non restava che gettarvi «uno sguardo» dentro: «man mano che mi avvicinavo alla Calabria, questo desiderio diventava sempre più pressante»²¹. Ma c'è di più: nel progetto del viaggio un capitolo fondamentale riguarda il terremoto del 1783 che aveva devastato gran parte della regione e causato trentamila morti; Bartels vuole conoscere di persona gli effetti di quel terribile evento naturale»: «come potesse succedere che un mal di pancia della terra annientasse in un attimo opere dell'umanità che avevano richiesto secoli di lavoro, seppellendo gli esseri umani sotto le macerie delle loro opere»; una tragedia che «supera tutte le calamità naturali di cui siamo a conoscenza»²². Anche qui emerge la sua formazione nella prestigiosa università di Gottinga, dove nei percorsi di studio coesistevano filosofia e filologia classica con le scienze naturali e sperimentali.

Bartels ha molto chiaro che per affrontare il viaggio occorre indispensabile una preliminare conoscenza geografica, storica, sociale e politica del territorio, in questo caso del Regno di Napoli, non solo della capitale:

Ogni viaggiatore prima di accingersi al viaggio dovrebbe avere una conoscenza generale del paese, per lo meno dovrebbe conoscerne la geografia, l'ordinamento politico, la storia²³.

In coerenza con questa dichiarazione, egli dedica le prime quattro “lettere” (capitoli) ai preparativi del viaggio e soprattutto a una densa analisi della storia e della geografia della Calabria, ma anche al quadro politico istituzionale e alle condizioni socio-economiche di Napoli e del Regno in generale.

Il soggiorno napoletano consente a Bartels di verificare e approfondire la sua conoscenza di temi e autori del riformismo illuminista napoletano, in particolare Genovesi, Filangieri, Galanti: si vedano le pagine dedicate alla legislazione e all'amministrazione della giustizia, di cui l'autore sottolinea la «confusione» parossistica, un sistema che è all'origine di «ingiusti-

²¹ J.H. BARTELS, *Lettere sulla Calabria* cit., pp. 31-32.

²² Ivi, p. 32.

²³ Ivi, p. 27.

zie, illegalità, disordine; reati che si attribuiscono «comunemente al cattivo carattere della nazione» e che «sono invece il frutto dell'amministrazione della giustizia o, piuttosto, dell'ingiustizia». Un sistema che nelle province ha ricadute negative moltiplicate col sovrapporsi di diritti, competenze, abusi tra le istituzioni e le figure feudali e i rappresentanti del governo centrale, creando un vero e proprio *monstrum*. I tempi della giustizia si allungano all'infinito, segnando il destino dei contendenti popolari che «vengono spremuti fino al midollo». A Napoli frequenta il tribunale e vi trascorre molte ore per osservare il funzionamento della giustizia, quella varia umanità di giudici e avvocati, sui quali esercita spesso una efficace satira, presentandoli come protagonisti quasi di una «sceneggiata», funzionale a una confusione che favorisce «malcostume», corruzione e ingiustizie a danno dei più deboli.

Dalle pagine di Bartels, grazie alla lettura già da Göttingen e poi durante la permanenza in Italia degli autori del riformismo illuminista meridionale e la conoscenza diretta con l'esperienza del viaggio, emerge che egli ha ben chiara la convinzione di alcuni snodi negativi alla base della condizione del Regno: «l'ordinamento feudale», l'«oppressione e l'avidità della piccola nobiltà», la «moltitudine di monaci voraci», la «condotta del sovrano e del governo».

Bartels esplicita i testi della letteratura europea di viaggio nel Sud che hanno rappresentato anche per lui una fonte ineludibile: Riedesel, *Reise durch Sizilien und Großgriechenland* (1771); Pilati, *Voyages en differents pays de l'Europe* (1777); Abbé de Saint-Non, *Voyage pittoresque* (1781); Swinburne, *Travels in the Two Sicilien* (1783); Brydone, *A Tour trough Sicily and Malta* (1773); ma sottolinea subito le sue riserve e la sua distanza rispetto a queste fonti o perché come Riedesel e Swinburne hanno percorso itinerari e visitato parti della Calabria diverse dalle sue o, come Pilati, ne danno una descrizione assai sommaria; giudica «eccellenti» le opere di Riedesel e di Brydone sulla Magna Grecia e la Sicilia, ma non manca di rilevarne anche certi limiti, ad esempio il «carattere romantico»²⁴ che Brydone conferisce ad alcuni aspetti della realtà del Mezzogiorno profondo, come il brigantaggio. Per quel che concerne il Saint-Non, si tratta di «un'opera straordinaria, splendida!», ma le stampe ivi contenute sono «più belle che fedeli e corrispondenti al vero. Solo raramente vi trovate considerazioni sulla forma di governo, il carattere della nazione, il commercio,

²⁴ Ivi, p. 41.

l'attività produttiva e via dicendo; e, quando ciò si verifica, si tratta sempre di considerazioni francamente superficiali»; per questo, conclude l'autore, «credo [...] di avere seguito una via del tutto nuova»²⁵.

Gli autori e i testi citati da Bartels, cui andrebbero aggiunti Winckelmann e Volkmann²⁶, segnalano gli slittamenti culturali e ideologici del viaggio in Italia nella seconda metà del Settecento²⁷: paese della tradizione classica, della natura mediterranea, ma anche paese reale da scoprire, *in primis* il Mezzogiorno, non più soltanto «epicentro» della «mitica Ellade» o «paese dell'incognito, dominato da leggende di briganti, ingombro di oscure foreste, funestato da terribili epidemie» [...] una confusa e sconfinata landa»²⁸ verso cui solo i viaggiatori «più audaci» avranno l'ardire di muovere, ma un Sud reale di cui conoscere la natura e la storia, le civiltà del passato e il vissuto quotidiano di una umanità spogliata dei miti e degli stereotipi.

Tutto ciò richiede uno sguardo del viaggiatore capace di muoversi con una filiera di riferimenti culturali molto più ampia: una sintonizzazione sulla circolazione delle idee e sulla elaborazione politico-culturale in corso nel Regno meridionale che consenta al viaggiatore una conoscenza del quadro istituzionale, civile, economico della capitale e delle province ed insieme una sensibilità sociologica e antropologica verso il mondo popolare con cui entra in contatto. Ma non basta la conoscenza della letteratura del *Grand Tour* e soprattutto della storia del territorio e delle condizioni del profondo Sud, per Bartels occorre soprattutto superare pregiudizi e luoghi comuni di cui è portavoce gran parte della letteratura odepórica, a cominciare proprio da quella tedesca:

Io sono stato in massima parte privo di tutti quei pregiudizi coi quali in genere i nostri viaggiatori tedeschi affrontano un viaggio in Italia. Essi infatti credono, ed è questa la fonte di tanti giudizi errati, di recarsi in un paradiso abitato da diavoli²⁹.

²⁵ Ivi, pp. 22-23.

²⁶ J.J. VOLKMANN, *Napoli e i suoi dintorni*, Prefazione di L. Ritter Santini, trad., note e saggio di G. Chiarini, La scuola di Pitagora, Napoli 2010.

²⁷ Cfr. A. MOZZILLO, *Passaggio a Mezzogiorno* cit., pp. 442-461; G. CHIARINI, *Vedi Napoli con gli occhi di Winckelmann e il cuore di Lutero*, in: J.J. VOLKMANN, *Napoli e i suoi dintorni* cit., pp. 291-333; E. GUAGNINI, *Il viaggio, lo sguardo, la scrittura*, Edizioni Università di Trieste, Trieste 2010.

²⁸ C. DE SETA, *L'Italia nello specchio del «Grand Tour»*, in: *Storia d'Italia*, Annali vol. 5, *Il Paesaggio* cit., pp. 229-244; ID., *L'Italia nello specchio del Grand Tour*, cit., pp. 251-299.

²⁹ J.H. BARTELS, *Lettere sulla Calabria* cit., p. 26.

Tra le opere cui Bartels allude c'è quella di Archenholtz, *England und Italien* (1785), molto critica nei confronti dell'Italia, messa a confronto con un paese come l'Inghilterra, che ebbe una notevole circolazione³⁰. Ma, sottolinea Bartels, «le cose non stanno così»:

Ho viaggiato per l'Italia in lungo e in largo e ho conosciuto la nazione dal mendicante a chi abita nei palazzi, e, ad onor del vero e per un senso di gratitudine per tutto il bene di cui ho beneficiato, devo dire che in generale ho imparato ad apprezzare e ad amare gli Italiani tanto che credo che chi si accanisce con tanto impegno a svilire la nazione, come di recente hanno fatto taluni scrittori di viaggio, sia semplicemente persona ignara del paese e della gente, o giudice di parte che intende esaltare altre nazioni a discapito di quella italiana, o persona che persegue scopi privati, o persona non degna di fede perché non ha saputo servirsi dei propri occhi e ha seguito il giudizio altrui. È ignobile la leggerezza con la quale ci si comporta nei confronti del buon nome di un'intera nazione come hanno fatto con tutta evidenza taluni scrittori tedeschi³¹.

C'è quindi un «terzo motivo» che egli pone all'origine del suo viaggio nel profondo Sud, ed è quello di abbattere i pregiudizi che circolano nei paesi tedeschi e in tutta Europa sugli italiani e in particolare sui napoletani e i meridionali in genere, alimentati soprattutto dalla letteratura di viaggio; si tratta, sottolinea Bartels, di «idee disumane»³². Giudizi e pregiudizi che si amplificano man mano che il viaggiatore supera la frontiera tra Roma e Napoli e poi quella tra la capitale e il profondo Sud; una posizione che alcuni anni dopo codificherà un altro viaggiatore tedesco: «La gente diventa peggiore man mano che si scende a Sud [...]; man mano che si procede verso il Sud [...] il nostro viaggiatore troverebbe certamente la feccia dell'umanità e il massimo della depravazione»³³. È innegabile che questi giudizi sono «molto influenzati» da «convinzioni religiose» e stereotipi; nella «componente di denigrazione» intervengono anche fattori anticattolici di «indirizzo protestante»³⁴.

³⁰ Cfr. A. FLIRI, *Johann Wilhelm von Archenholtz*, in: *Viaggi e viaggiatori del Settecento in Emilia e in Romagna*, vol. II, a cura di G. Cusatelli, il Mulino, Bologna 1986, pp. 635-637.

³¹ J.H. BARTELS, *Lettere sulla Calabria* cit., p. 26.

³² Ivi, p. 32.

³³ K.F. BENKOWITZ, *Reise von Glocou nach Sorrent*, Friedrich Maurer, Berlin 1804, vol. III, pp. 324-325, in: D. RICHTER, *Visioni del Sud. Scritti interculturali 1988-2018*, Centro di Cultura e Storia Amalfitana, Amalfi 2019, p. 189.

³⁴ G. CUSATELLI, *I viaggi italiani dei tedeschi nel XVIII secolo*, in: *La letteratura di viaggio*.

Ma proprio la dialettica contrastiva all'interno della stessa cultura tedesca, significativamente evidenziata da Bartels, dovrebbe indurre a maggiore cautela e a non considerare una «lettura stereotipata» tutta la letteratura odeporica sul Mezzogiorno, un capitolo della «storia del pregiudizio antimeridionale»³⁵; senza contare che la «tendenza» a una «specializzata collezione di *topoi* e di stereotipi», di cui la letteratura di viaggio è anche una «inesausta fucina», può costituire materia di studi innovativi³⁶.

Coerente con l'immagine del «viaggiatore filosofo» illuminista, «intendendo con questo termine un atteggiamento di imparzialità nei confronti dell'oggetto della sua osservazione»³⁷, Bartels insiste molto sull'analisi di questi pregiudizi sui calabresi sia che essi appartengano ai viaggiatori stranieri sia che vengano creati e alimentati dagli stessi italiani; e infatti introduce subito il tema del ruolo che l'opinione pubblica regnicola ha nella formazione di pregiudizi e stereotipi. Egli, infatti, è convinto che un ruolo addirittura preponderante in questi pregiudizi verso i calabresi sia di matrice napoletana:

È a Napoli infatti che considerano quel proprio vicino poco più che alla stregua di un selvaggio intento solo a devastare, rubare ed uccidere, meritevole più del nostro odio che della nostra compassione³⁸.

Man mano che Bartels si inoltra nel territorio calabrese, va decrittando e smentendo una serie di stereotipi accumulati dalla odeporica del *Grand Tour*: la rassegnazione e il fatalismo, la pigrizia, lo stato «selvaggio, brutale e incolto» degli strati popolari; tutti aspetti che egli attribuisce a «un complesso di cause storico-sociali, mai a dati etnici o climatici»³⁹. In alcune

Storia e prospettive di un genere letterario, a cura di M.E. D'Agostini, Guerini e Associati, Milano 1987, p. 93.

³⁵ A. DE FRANCESCO, *La palla al piede. Una storia del pregiudizio antimeridionale*, Feltrinelli, Milano 2012; ID., *Introduzione* a R.M. DELLI QUADRI, *Nel Sud Romantico. Diplomatici e viaggiatori inglesi alla scoperta del Mezzogiorno borbonico*, Guida, Napoli 2012, pp. 13-14.

³⁶ A. PLACANICA, *La capitale, il passato, il paesaggio. I viaggiatori come «fonte» della storia meridionale; Lo stereotipo del meridionale e il suo uso nel Settecento napoletano*, in: ID., *Scritti*, a cura di M. Mafrici, S. Martelli, Rubbettino, Soveria Mannelli 2004, vol. III, pp. 25-40, 65-86. Cfr. anche G. GALASSO, *L'altra Europa. Per un'antropologia storica del Mezzogiorno d'Italia*, Guida, Napoli 2009, pp. 151-198; A. BRILLI, *Un paese di romantici briganti. Gli italiani nell'immaginario del Grand Tour*, il Mulino, Bologna 2003, pp. 26-36.

³⁷ A. FLIRI, *Italia «paradiso abitato da diavoli». Topoi e pregiudizi sull'Italia nei viaggiatori tedeschi del Settecento*, «Il confronto letterario», IV (1987), 8, p. 272.

³⁸ J. H. BARTELS, *Lettere sulla Calabria* cit., p. 33.

³⁹ T. SCAMARDI, *Viaggiatori tedeschi in Calabria* cit., p. 128.

realtà della regione dove aveva attecchito una attività agricola ed economica moderna la popolazione mostra evidenti segni di cambiamento nella propria condizione materiale e nella mentalità anche per quanto riguarda la tolleranza religiosa, tanto che:

non avrebbero mai condannato uno straniero che in viaggio non si fosse attenuto a [...] convenzioni [imposte dalla religione cattolica] [...]. Non evitavano la nostra compagnia, temendo fossimo degli eretici e non ci chiedevano impauriti, come il parroco di Castrovillari, se appartenessimo anche noi all'unica chiesa da cui solo può venire la salvezza⁴⁰.

La notevole cultura classica, parte significativa della sua formazione a Göttingen, emerge con forza, ma è solo una componente della filiera di indicatori culturali che veicolano il suo sguardo: Omero, Virgilio, Strabone, Livio, Orazio, Seneca; non sorprende il privilegiamento dell'arte greca per la sua «suprema bellezza unita alla più nobile semplicità»; le rovine, in particolare quelle causate dal terremoto, gli procurano un senso di sbigottimento e di pietà di fronte allo spettacolo della violenza della natura e di «profonda malinconia» nel contemplare i resti delle antiche città del passato, che introducono «riflessioni pessimistiche sul destino dell'uomo»⁴¹.

Le pagine sui paesi distrutti dal terremoto che Bartels visita sono una testimonianza di notevole efficacia e suggestione, in cui, tra l'altro, l'autore rivela una conoscenza di prima mano della pubblicistica sul terremoto del 1783: Dolomieu, Hamilton, Sarconi, Vivenzio, Torcia, Zupo, Grimaldi, gli scritti dell'Accademia delle Scienze di Napoli.

Ne deriva una visione complessiva dell'evento sismico che si accosta a quella moderna lettura del terremoto «in idea» – secondo la ricostruzione e la lettura che ne fece Augusto Placanica in *Il filosofo e la catastrofe* e in tanti altri scritti collegati – dalla quale emerge il contrasto tra l'ideologia illuministica della ragione investigante e gli «arcani della natura», tra il terremoto «sconosciuto e dissolutore» e l'«ottimismo della razionalità e della perfettibilità», tra «le speranze umane, garantite e allietate dalla natura, e la consapevolezza della loro frustrabilità ad opera di quella natura stessa»⁴².

⁴⁰ J.H. BARTELS, *Lettere sulla Calabria* cit., p. 130.

⁴¹ T. SCAMARDI, *Viaggiatori tedeschi in Calabria* cit., p. 137.

⁴² A. PLACANICA, *Il filosofo e la catastrofe. Un terremoto del Settecento*, Einaudi, Torino 1985, pp. 227-228; ID., *L'Iliade funesta. Storia del terremoto calabro-messinese del 1783*, Casa del libro Editrice, Roma 1982; ID., *Goethe tra le rovine di Messina*, Sellerio, Palermo 1987; ID., *Scritti* cit., vol. II, pp. 21-449.

Nessun viaggiatore europeo del *Grand Tour* degli anni Ottanta-Novanta ha dedicato tanta attenzione al terremoto del 1783, rivelando, tra l'altro, una conoscenza di gran parte della pubblicistica sull'evento, cui aggiunge le testimonianze raccolte durante il viaggio direttamente dalla voce degli abitanti. Emblematiche le pagine dedicate a Seminara, fiorente centro di oltre settemila abitanti di cui più della metà era rimasta vittima sotto le macerie:

Stavamo cacciando spensierati quando ad un tratto sentimmo sotto di noi un fragore come di un tuono e intorno a noi tutto un subbuglio tanto che fummo scaraventati da una parte all'altra e non riuscimmo a stare in piedi in cima alla montagna. Cademmo a terra e ci aggrappammo saldamente ai tronchi degli alberi, gridando e pregando. Quand'ecco che all'improvviso vedemmo sollevarsi dalla città una densa nuvola di polvere e della città in basso non si riusciva a scorgere più nulla. Restammo a lungo per terra storditi, e non sapevamo se eravamo vivi o morti. Sotto di noi continuava il rimbombo del tuono e credevamo che stesse per sopraggiungere il Giorno del Giudizio e aspettavamo di sentire la voce del Giudice Supremo. Alla fine la terra si calmò. Io ero ancora per terra stordito, ignaro di quello che era successo intorno a me quando il mio amico mi scosse. Cercammo di scendere giù in città, ma la strada era distrutta e i campi all'intorno squarciati. Ci trovammo di fronte a fiumi che non conoscevamo e vedemmo monti là dove prima non c'erano mai stati e intanto non riuscivamo a trovare la città. Ancora non sapevamo cosa fosse successo quando vedemmo fiamme sollevarsi dalla città verso il cielo e udimmo orribili lamenti. Lungo la strada per terra gente apparentemente priva di vita e ci inoltravamo fra le rovine senza sapere dove ci trovavamo. Vagammo per ore e ore con le case che ci crollavano addosso e tutto all'intorno incendi; sentimmo urla e pianti e alla fine capimmo che la città era stata distrutta da un terremoto. Ci mettemmo a cercare le nostre case senza riuscire a trovarle. Ad ogni minuto che passava aumentava la nostra infelicità. Stavo cercando la mia casa – disse uno – e solo dopo mi accorsi che le fiamme che divampavano intorno a noi stavano consumando quel poco che ancora restava di essa. Mi precipitai per salvare il salvabile e vidi emergere da un cumulo di pietre le gambe di mio figlio rimasto schiacciato sotto le macerie. Avrei voluto rimuovere le pietre ma da solo non ce la facevo e non trovai nessuno che mi aiutasse. Lì accanto trovai subito dopo mia moglie morta che abbracciava il bimbo che teneva al seno, e anche lui era morto. Di tutta la mia famiglia ero rimasto solo io⁴³.

⁴³ J.H. BARTELS, *Lettere sulla Calabria* cit., pp. 199-200.

Case e terreni scaraventati a distanza, fiumi prosciugati, formazione di laghi, una regione che ha cambiato «completamente aspetto»; una realtà ambientale in cui è difficile orientarsi per gli stessi abitanti avendo essi perso i punti di riferimento, il campanile, il profilo delle colline e delle montagne. Un terremoto che non ha fatto distinzioni di classi e di ceti: «nobili, borghesi e contadini, laici e religiosi, tutti egualmente vittime». Eppure, in mezzo a queste sofferenze «l'uomo riesce a trovare la forza per non perdersi d'animo» e a praticare gesti di bontà e generosità; in tal modo il «calabrese rozzo e selvaggio» appare superiore «nei confronti del civile europeo che lo guarda in genere con tanto disprezzo.»⁴⁴

Bartels si confronta con le teorie sulla sismogenesi che dopo il devastante terremoto di Lisbona del 1755 avevano alimentato una significativa produzione scientifica oltre che filosofica e letteraria; e lo fa con gli strumenti della formazione acquisita a Göttingen ma sempre con grande cautela ed equilibrio. Nello stesso tempo è distante dalle elaborazioni letterarie e filosofiche sul mito della caduta e della rinascita come pure da quelle di Salfi e Pagano sul terremoto come occasione che «rievoca il corso eterno delle nazioni segnato dalle catastrofi» e ricostruisce «il trapasso da un'originaria ferinità all'umanità resa civile»⁴⁵, recuperando Vico e Boulanger. Non trascura di indagare e rappresentare gli aspetti psicologici, antropologici, religiosi, insomma la percezione dell'evento, i segni premonitori, l'incrocio con le credenze popolari, le reazioni psicologiche che egli cataloga per sesso, età e appartenenza sociale.

Alcune fonti orali così descrivono l'arrivo della «maledizione» del terremoto: «era notte fonda, una pioggia soffocante cadeva dal cielo, i venti ululavano spaventosamente, il rimbombo della terra durò a lungo e noi rimanemmo come inebetiti nella più grande disperazione». «Il terrore agì in particolare sul sistema nervoso [...] alcuni rimasero a lungo in uno stato di spossatezza ed erano scossi violentemente dalla minima cosa; altri rimasero per molto tempo come paralizzati»; altri «persero per molto tempo la memoria», in ognuno un «certo stordimento»; alcune persone, rimaste sotto le macerie, «ebbero la sensazione di essere ubriache», in una sorta di «stato di ebrezza». E poi gli episodi di amore materno e di solidarietà; i cadaveri di uomini e donne mostrano una diversa reazione al momento della tragedia: i primi «una resistenza disperata», le donne «un senso di profonda disperazione».

⁴⁴ Ivi, pp. 203-205.

⁴⁵ A. PLACANICA, *Il filosofo e la catastrofe* cit., p. 180.

In questo quadro Bartels riesce sempre a mantenere vivo un laico sguardo illuministico sia rispetto alle rappresentazioni colte che a quelle popolari: né indulge in «fantasie mitopoietiche», né si spinge verso mitografie e fondamentalismi illuministici, il terremoto come «capovolgimento sociale»⁴⁶. Circa episodi di sciacallaggio di violenza e barbarie verificatisi in occasione del terremoto, egli ritiene che anche da questa casistica emerga una realtà non diversa da quella che si verifica in altri paesi europei alle prese con eventi tragici come quello del terremoto del 1783. Dunque il calabrese non è *diverso, altro* rispetto al resto dell'umanità: e quindi si conferma «l'unicità della natura umana», il «viaggiatore civilizzato», venuto dal Nord, non è diverso dal calabrese «barbaro e primitivo»⁴⁷.

La Cassa Sacra, istituita nel 1784 per affrontare l'emergenza del terremoto, fu sicuramente un provvedimento di notevole significato del governo borbonico, all'insegna dell'ideologia illuministica e del riformismo più avanzato di Genovesi e dei suoi allievi, del regalismo anticuriale che nell'ultimo ventennio aveva accentuato il contrasto con l'egemonia della Chiesa cattolica e che ora perviene a un'operazione più eversiva. L'adesione di Bartels a questo provvedimento è decisa: «La Cassa Sacra è una di quelle istituzioni che fanno onore al governo napoletano [...] una delle istituzioni più vantaggiose per il paese»; un provvedimento radicale che ha consentito di sopprimere conventi e monasteri, di espropriare e incamerare possedimenti e beni ecclesiastici da utilizzare in varie forme per «migliorare le tristi condizioni» in particolare dei ceti popolari; ha anche «tarpatto un po' le ali» a monaci, preti, vescovi che «lascia[ti] in pace di succhia[re] il sangue del paese» quando «ciò non indeboliva lo stato», ora che si vive un «momento di miseria generale» e «lo stato giace esausto» è bene che «li spremano come si sprema un limone»⁴⁸.

3. Il clero e la chiesa sotto le lenti di Bartels

Se il clero, sottolinea Bartels, avesse «minimamente a cuore il bene dell'umanità», superando l'egoismo che lo caratterizza, dovrebbe «fare causa comune col governo e favorire le sue intenzioni invece di sobillare il popolo e blaterare di ingiustizia, disprezzo della religione», di accanimento

⁴⁶ A. PLACANICA, *Scritti cit.*, vol. II, pp. 21-449.

⁴⁷ T. SCAMARDI, *Viaggiatori tedeschi in Calabria cit.*, pp. 143-144.

⁴⁸ J.H. BARTELS, *Lettere sulla Calabria cit.*, pp. 208-213.

nei confronti della Chiesa e dei suoi rappresentanti, mettendo in atto una sottrazione su larga scala delle proprietà della Chiesa per destinarle al governo e ai suoi ministri. Confessa di provare «disgusto» per questo boicottaggio a fronte di una istituzione «benefica» come la Cassa Sacra, ma nello stesso tempo a queste affermazioni di evidente matrice luterana e illuministica fa seguire alcune interessanti considerazioni sociali e politiche sui provvedimenti adottati, evidenziandone limiti e conseguenze di non poco conto che hanno inciso fortemente proprio sui ceti popolari: il devolvere i fondi della Cassa per compensare i preti della mancata riscossione delle decime; ma soprattutto pastoie burocratiche ed errori nella ricostruzione, in cui avrebbe dovuto avere ruolo prioritario la strategia di «rimuovere i principali ostacoli» per rimettere in moto «l'attività dell'uomo, e di rendere più sicure le condizioni di vita e di salute della popolazione». Di qui l'utilizzazione di fondi «per prosciugare i laghi e portare la gente fuori dalle baracche, dove molti ci stanno già rimettendo la vita». Ma l'osservazione ancora più interessante riguarda uno dei punti centrali della strategia politica messa in campo dalla Cassa Sacra: la soppressione dei conventi e l'incameramento dei beni ecclesiastici; una operazione importante e «vantaggiosa», ma improvvisata, non adeguatamente preparata tanto da creare gravi «inconvenienti»:

Diversi paesi e città vivevano spesso della presenza nelle vicinanze di questi ricchi conventi – vi si portavano i frutti della campagna e loro facevano circolare il denaro. Se, come si è fatto sinora, si portano via loro i monaci, è come se si portasse via loro il pane e li si facesse precipitare nella più profonda miseria⁴⁹.

In tal modo si è aggravata una condizione di miseria per i ceti popolari, dai quali provengono «grida di dolore» che le autorità dovrebbero ascoltare. Altra grave conseguenza della soppressione dei conventi riguarda l'istruzione dei giovani di cui «nessuno più si occupa»; certo, sottolinea Bartels, si trattava spesso di «istruzione fratesca», ma almeno i ragazzi imparavano «a leggere e scrivere». A tre anni dal sisma nessuna promessa governativa è stata mantenuta di creare «nuove scuole» che sostituiscano quelle dei conventi, sottolinea Bartels, raccogliendo il giudizio di esponenti locali:

⁴⁹ Ivi, pp. 208-211.

«Il governo – mi dicevano – avrebbe promesso di abolire i conventi per creare nuove scuole. Sono passati tre anni e non è successo nulla. I ragazzini se ne vanno in giro senza educazione; noi non sappiamo come occuparli e temiamo che crescano come le bestie. Potete facilmente immaginarvi che razza di selvatici diventeranno, e poi ci si meraviglia che queste regioni, un tempo abitate dagli uomini più civili della terra, ospitino oggi un popolo così primitivo⁵⁰».

Non diversamente Galanti, nel suo *Giornale di viaggio in Calabria*, frutto del viaggio in Calabria nel 1792 come “visitatore” incaricato dal Re: nelle sue relazioni inviate al Re e al ministro Acton valuta le conseguenze della soppressione dei luoghi pii e dei monasteri, «in sé stessa salutare per un corpo politico», ma improvvisata, senza valutare tempi e modalità, e soprattutto senza approntare strumenti e strutture sostitutivi, cosicché interi paesi, in particolare i ceti popolari, sono stati «privati [...] di certi vantaggi, che nell’antico sistema ritraevano dai beni che i loro maggiori avevano consagrati al culto religioso»⁵¹. Galanti raccoglieva l’«eco di tensioni nascenti dal venir meno dei redditi integrativi e delle locazioni vantaggiose assicurati dalla Chiesa alle famiglie contadine»⁵².

Gli edifici dei luoghi pii sono stati lasciati rovinare, «la provincia ha perduto forse la metà delle sue industrie che si esercitavano in buon parte delle chiese». Insomma, la Cassa Sacra ha finito per accrescere la miseria e la «grandissima alterazione» provocata dal terremoto, «come una specie di sifone ha portato via da’ paesi quel denaro che gl’individui religiosi vi spendevano»⁵³. Una denuncia – questa sui proventi dei luoghi pii che prima si spendevano in provincia e che ora vengono dirottati a Napoli «in virtù del regime di sequestro» – che raccoglie un’opinione diffusa dei «calabresi interessati»⁵⁴ che riferisce anche Bartels, sia pure accompagnata da dubbi.

Le considerazioni abbastanza convergenti di Bartels e Galanti sulla Cassa Sacra evidenziano, tra l’altro, che entrambi attingono agli stessi informatori locali, tema questo rilevante per i risvolti che assume come cartina di tornasole per capire l’evoluzione del quadro sociale, politico e

⁵⁰ Ivi, pp. 208-209.

⁵¹ G.M. GALANTI, *Giornale di viaggio in Calabria (1792)*, Edizione critica a cura di A. Placanica, SEN, Napoli 1981, p. 305.

⁵² A. PLACANICA, *Galanti e la Calabria (1792)*, in: G.M. GALANTI, *Giornale di viaggio in Calabria (1792)* cit., p. 50.

⁵³ G.M. GALANTI, *Giornale di viaggio in Calabria (1792)* cit., pp. 352-353.

⁵⁴ A. PLACANICA, *Galanti e la Calabria* cit., p. 49.

culturale, in particolare delle *élites* locali nel mentre ci si avvicina alla rottura rivoluzionaria di fine secolo.

A distanza di un decennio dal viaggio di Bartels e di un quinquennio da quello di Galanti, un altro viaggiatore tedesco, Georg Arnold Jacobi, avrebbe rilevato acutamente il fallimento dell'operazione, in particolare sulle terre appartenenti agli ordini religiosi, messa in campo con la Cassa Sacra:

Questa intenzione generosa ha sortito l'effetto opposto. Il clero conduceva in questa regione una vita sontuosa distribuendo il superfluo. Esso doveva risparmiare il contadino per conservarselo per evitare che il proprio campo restasse incolto. Ora dei possidenti assenti interessati solo all'aumento del loro capitale hanno saputo accaparrarsi l'amministrazione di questi beni e il povero calabrese dovrà ora patire più di prima dovendo arricchire col proprio sudore questi uomini rapaci e dovendo nutrire i loro servi. E così ingenti somme che un tempo restavano in loco affluiranno ora a Catanzaro e a Napoli, mentre la metà delle terre un tempo di proprietà dei conventi resta incolta⁵⁵.

Insomma, questi viaggiatori tedeschi, nel mentre plaudevano da un punto di vista politico, sociale, ideologico, economico alla istituzione della Cassa Sacra, rilevavano contestualmente i limiti di applicazione della importante riforma e le conseguenze sul piano economico-sociale, quelle che Augusto Placanica con uno studio condotto su una sterminata documentazione archivistica inedita ha fatto emergere in tutta la loro dimensione⁵⁶.

Ciò che colpisce maggiormente in Bartels è la intuizione di alcuni snodi politico-sociali del quadro delle province meridionali, una visione in cui convergono la formazione a Göttingen, la conoscenza di alcune opere dei riformatori illuministi meridionali, l'esperienza del viaggio e la sua peculiare capacità di interloquire con tutti gli strati sociali con cui viene a contatto durante il viaggio. Tutto ciò veicolato da uno sguardo aperto, che forza continuamente le barriere degli stereotipi e gli consente di entrare nelle stratificazioni sociali e antropologiche oltre a decifrare i meccanismi

⁵⁵ G.A. JACOBI, *Briefe aus der Schweiz und Italien an das väterliche Haus nach Düsseldorf geschrieben*, bei Johann Friedrick Bohn, Lübeck und Leipzig, 1797, vol. II, pp. 108 ss., in T. Scamardi, *Viaggiatori tedeschi in Calabria*, cit., pp. 144-145.

⁵⁶ Cfr. A. PLACANICA, *Cassa Sacra e beni della Chiesa nella Calabria del Settecento*, Università degli studi di Napoli, Napoli 1970; ID., *Alle origini dell'egemonia borghese in Calabria. La privatizzazione delle terre ecclesiastiche (1784-1815)*, Società Editrice Meridionale, Salerno-Catanzaro 1979.

politico-istituzionali. Non vi è dubbio che la complessiva visione di Bartels è nel segno dell'assolutismo illuminato: il degrado delle province è dovuto al persistere delle strutture feudali e al disinteresse del governo centrale, non tanto per colpa del re ma dei suoi ministri e funzionari che non lo informano sullo stato reale della regione; l'interesse del Re e dei sudditi è visto a contrasto con quello dei baroni e della nobiltà in genere, sia che essa risieda sul posto sia se trasferita a Napoli, che considera la proprietà terriera esclusivamente come rendita da sfruttare parassitariamente.

Emerge qui chiaramente il ruolo degli informatori locali, convinzioni che Bartels rielabora all'interno di una più organica visione della condizione del Regno, sottolineando negativamente peculiarità e ruolo della piccola nobiltà di paese, la modesta borghesia dei galantuomini, parassita e «stracciona», evidente anche laddove si pone il problema di come la Calabria e l'intero Mezzogiorno possano uscire da questa condizione di arretratezza; quali prospettive per la Calabria come per tutto il Regno: non progetti utopistici di rivolta come quello di Tommaso Campanella ma, da illuminista moderato, una progettualità riformatrice voluta da un monarca illuminato e messa in campo da governanti in grado di realizzarla per competenze e qualità etiche.

Se nella rappresentazione dell'amministrazione della giustizia focalizzata nella capitale erano evidenti le tracce di Filangieri, molto più evidenti sono i toni galantiniani nei giudizi sul clero, sulla nobiltà e sul grande convitato di pietra, la feudalità: lo strabordante numero di monaci e preti e il loro peso nella società meridionale, una pleora di ecclesiastici, sottolinea Bartels, «lussuriosi, voraci ed avari» che, soprattutto nelle province «rosicchiano i proventi dei contadini; tra la voracità dei possidenti e degli intendenti feudali e quella della Chiesa ben poco resta ai contadini». Per Bartels «in nessun altro paese al mondo, come in Calabria, si possono sperimentare le conseguenze nefaste del sistema feudale. Dove ci sono i baroni, lì la miseria e la povertà sono più diffuse» e per i sudditi è «la condizione peggiore»⁵⁷.

Senza appello il giudizio sulla nobiltà: il nobile che in genere vive a Napoli quando «ha finito di scialacquare il suo patrimonio, ecco che se ne torna sulle sue terre come una spugna strizzata che, per inzupparsi di nuovo, succhia tutto il liquido che trova, per potersene poi tornare tutto tronfio nella capitale»; appena rientra in Calabria «fa di tutto per attivare

⁵⁷ J.H. BARTELS, *Lettere sulla Calabria* cit., p. 232.

l'inventiva delle persone al suo servizio al fine di promuovere nuove pressioni fiscali e di aumentare le imposte. Egli considera le risorse del suo feudo inesauribili». Più volte Bartels sottolinea la «tendenza della ricca nobiltà a trasferirsi nella capitale», mentre aggiunge con una notazione perspicace: in provincia resta quella che egli chiama la «piccola nobiltà», che ora, non potendosi «nutrire delle briciole della ricca nobiltà», sprema i contadini «in tutti i modi possibili»⁵⁸.

Chiaramente Bartels in questa definizione della piccola nobiltà aggrega la borghesia dei galantuomini, di cui il mondo contadino avverte il fiato sul collo, e, come sappiamo, la combatterà schierandosi con la Santa Fede e con la Monarchia al passaggio del 1799. Sembra quasi una profezia sul 1799 il giudizio con cui Bartels chiosa la sua analisi delle condizioni sociali e politiche del Regno meridionale: «io stesso ho sentito affermare che l'intimo senso di oppressione e di spietato maltrattamento con cui la piccola nobiltà deruba i cittadini delle loro forze migliori sarebbe già arrivato ad un grado tanto elevato da doversene aspettare le più tristi conseguenze». Un giudizio chiaramente maturato grazie ai contatti con l'intellettualità napoletana che già a metà degli anni Ottanta avvertiva i segni evidenti di un logoramento del progetto riformatore che Bartels fa proprio con evidente convinzione alla luce della sua esperienza di viaggio nelle province del Mezzogiorno, sottolineando il ruolo che la «piccola nobiltà» e la borghesia dei galantuomini hanno nella società meridionale e che potranno avere nella rottura prevedibile dell'assetto politico istituzionale.

Non molto diverso il quadro sociale rilevato da Galanti nel suo viaggio in Calabria pochi anni dopo: una piccola nobiltà che anche nelle «miserabili patrie» della provincia «affetta pretese» aristocratiche e «disprezzo insultante» verso il ceto civile; i «sedicenti galantuomini» che «affettuano un certo predominio sulla giustizia» e cercano di allargare il loro spazio sociale a danno dei ceti popolari, mentre «la classe degli agricoltori e della plebe è contata per niente»; cosicché «le oppressioni del popolo sono in ragione composta de' nobili, de' civili, de' baroni, i quali gravitano l'uno sull'altro». Aggiungasi che l'amministrazione della giustizia – dove «tutto è rilasciatezza e corruzione» – e quella dei comuni «si reggono secondo il capriccio di pochi potenti»; mentre «la nazione non ha consistenza politica» e lo stato «è privo della sua vera forza». Sono tra i tanti segni di «un corpo gravemente malato, pieno di ulcere e di piaghe» che rischia di deflagra-

⁵⁸ Ivi, pp. 232-233.

re: «Una picciola scintilla sarà capace di destare un grande incendio nelle Calabrie, tanto più che la miseria vi è grandissima»⁵⁹.

Sui rischi di logoramento in atto del quadro sociale, economico e istituzionale, di cui paventa esiti catastrofici alimentati dal vento della Rivoluzione francese, Galanti anche nelle sue relazioni di viaggio in Puglia e Abruzzo, tra il 1791 e il 1793, richiama l'attenzione del governo borbonico sottolineando la necessità di riforme urgenti⁶⁰.

La criminalità nelle campagne «trova la sua linfa, il suo *humus* nel perverso meccanismo di un sistema feudale caratterizzato dall'assenteismo dei baroni e dall'avidità dei loro intendenti», che per accrescere il proprio profitto senza diminuirne le rendite del signore vessano in ogni modo il contadino e, quando nulla hanno più da strappargli, lo istigano al furto e alla rapina:

Il contadino è la spugna che assorbe l'acqua solo per darla al suo signore. Questi, che nulla sa dell'indulgente moderazione né di tante altre norme di prudenza, sprema la spugna fino all'ultima goccia, e quando la sua forza non basta più a cavarne fuori tutto il possibile, la stende sotto la pressa affinché non ne resti neppure una goccia, anzi neanche una traccia di umidità⁶¹.

Ecco, conclude Bartels, il perché di tanti «scheletri umani», masnadieri e assassini, «che per sedare la fame attendono in agguato tra i cespugli l'occasione di una qualche ribalderia». In tal modo «il contadino si riprende con la forza quel pane che con la forza gli si toglie dalla bocca».

Se è possibile accostare a Galanti i giudizi di Bartels sulla feudalità, sull'amministrazione della giustizia, sui limiti della Cassa Sacra e sulle concrezioni del sistema istituzionale e del suo degradato decentramento nelle province, come pure sulla progettualità del cambiamento nell'orizzonte dell'assolutismo illuminato, la distanza emerge nello sguardo freddo, nella

⁵⁹ G.M. GALANTI, *Giornale di viaggio in Calabria (1792)* cit., pp. 349-350, 143, 326-327. Su questi aspetti della rappresentazione della provincia calabrese nel *Giornale di viaggio*, cfr. A. PLACANICA, *Galanti e la Calabria* cit., pp. 9-67; si rinvia anche ai saggi di Placanica su Galanti contenuti nei voll. I e III degli *Scritti* cit. Cfr. anche *l'Introduzione* e le *Note* di Luca Addante a G.M. GALANTI, *Giornale di viaggio in Calabria*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.

⁶⁰ Cfr. S. MARTELLI, *I "Giornali di viaggio in Abruzzo" (1791, 1793) di Giuseppe Maria Galanti*, in: *Viaggiatori dell'Adriatico. Percorsi di viaggio e scrittura*, a cura di V. Masiello, Palomar, Bari 2006, pp. 23-54.

⁶¹ J.H. BARTELS, *Briefe über Kalabrien und Sizilien*, traduzione dall'edizione del 1791, in: A. MOZZILLO, *Passaggio a Mezzogiorno* cit., p. 516.

visione pessimistica che segna il realismo e lo «storicismo gradualistico»⁶² con cui Galanti analizza i ceti popolari, essendo interessato prioritariamente alle caratteristiche del territorio, alla realtà sociale ed economica, allo «stato politico», cioè agli elementi strutturali e funzionali delle istituzioni, al ruolo decisivo della feudalità e della Chiesa. Per Galanti lo «stato infelice» della Calabria non è rilevabile solo dall'oppressione e dalla miseria che attanagliano i ceti popolari, ma anche dal loro «squallore» antropologico: costumi «rozzi e barbari», criminalità diffusa soprattutto nei paesi di montagna, dove prevalgono «rozzezza del carattere», «selvatichezza», «ferocia»; «gente facinorosa» e ubriachezza e libertinaggio «vi sono comuni», la «violenza» contrassegna anche i rapporti amorosi; la religione è «una vera superstizione». Ma per Galanti l'aspetto più evidente di questa «miseria antropologica» del popolo calabrese è quello del lutto, il macrosegno è il colore «nero», dai vestiti indossati da uomini e donne per più tempo al nero degli ambienti chiusi dove si consumano i rituali del lutto:

Quando muore alcuno nella casa si piagne e sta chiuso tre giorni delle porte e finestre. Si accompagna il morto con urli e pianti. Si rinnova il pianto al termine del mese e dell'anno. Si tengono pagate le persone a questo uso [...]. Vi sono paesi dove la vedova colla chioma sciolta e ricadente sugli omeri deve stare uno, due e tre giorni fissa su di una sedia in mezzo di una stanza chiusa. I parenti e gli amici si portano a darle compagnia ed a piangere. Come entrano le donne le strappano i capelli, e questi capelli servono ad ornare la bara del morto. In altri paesi la vedova fino a tre anni non sorte di casa, né per un anno apre le finestre⁶³.

Questa «forte incomprendione» di Galanti verso «l'identità» storico-culturale e antropologica del popolo calabrese in parte è veicolata dalle élites locali, che «in questi anni vanno consumando il distacco antropologico dalla società d'origine», ma soprattutto dai paradigmi illuministici che portano il nostro viaggiatore a rifiutare un passato/presente «barbaro», in cui è immerso il calabrese «d'indole rozza e feroce», estraneo alla civiltà moderna⁶⁴. Una «riduzione della Calabria a Caos [...] risultato di quel processo di straniamento della natura e di rimozione del diverso che porta a delegittimare l'identità altrui: è uno degli aspetti dell'Illuminismo»; una rappresentazione della regione «chiusa alla civiltà e alla ragione [...], frut-

⁶² A. PLACANICA, *Galanti e la Calabria* cit., pp. 52-53.

⁶³ G.M. GALANTI, *Giornale di viaggio in Calabria* cit., pp. 125, 159, 177, 252, 349.

⁶⁴ A. PLACANICA, *Galanti e la Calabria* cit., pp. 54-58.

to di quella *felix culpa* dell'Illuminismo che è l'incomprensione del diverso, ma anche dell'illuministica irrefrenabile tensione verso il progresso, per l'estensione della luce e del bene su tutto e su tutti. La denuncia vuole ottenere risultati di civiltà e di avanzamento, e le relazioni del Galanti sono, per questo aspetto propositivo, la traduzione delle idee del nostro riformatore in strumento di governo, in progetto di rigenerazione»⁶⁵.

Diversamente, Bartels è sollecitato da una formazione culturale europea, tedesca in particolare, in cui già circolano slarghi di sensibilità e di immaginario che tendono ad allargare i territori dell'Illuminismo, pur riconoscendosi e restando entro i suoi confini; questa distanza emerge soprattutto circa lo sguardo che egli rivolge ai ceti popolari e al suo universo esistenziale. Uno sguardo che segnala che nella transizione dall'Illuminismo all'epoca romantica entra in campo il popolo: il *Bildungsreise* «non solo è connotato da nuove modalità di percezione del paesaggio e dell'arte, non solo è definito da una maggiore sensibilità per se stesso dell'individuo viaggiante, ma anche da una nuova attenzione per il popolo», il *Bildungsreise* in Italia diventa anche «viaggio verso il popolo»⁶⁶.

In questa transizione della letteratura di viaggio nella seconda metà del Settecento Bartels è il primo viaggiatore del *Grand Tour* che non considera i ceti popolari «come semplice oggetto di osservazione e di descrizione»; superando barriere e stereotipi costruiti non solo dalla letteratura di viaggio, egli si pone in una posizione di ascolto dando la parola a uomini «abituati (e condannati) da un tempo immemorabile al silenzio (della solitudine, della paura e della diffidenza) consegnano alla cultura "colta" la loro visione del mondo»⁶⁷; i «muti della storia» parlano e il loro discorso non è solo «una rappresentazione» della loro condizione, ma qualcosa che colpisce «per il suo cuore e la sua intelligenza»⁶⁸.

Bartels si pone su «un piano d'uguaglianza», egli «rinviene i tratti di una grande umanità in un popolo in cui altri hanno visto e vedranno soltanto la degradazione della miseria e dell'oppressione». È il primo viaggiatore a registrare, accanto alla percezione lucida dell'oppressione, alcuni elemen-

⁶⁵ Ivi, pp. 58-59.

⁶⁶ D. RICHTER, *Visioni del Sud. Scritti interculturali* cit., p. 181. Richter ricorda quanto Goethe da Venezia scrive alla signora von Stein: «L'idea principale, che qui sempre di nuovo mi si ripresenta, è il popolo [...]. Il popolo mi interessa infinitamente» (*ibid.*).

⁶⁷ D. SCAFOGLIO, *Viaggiatori stranieri in Calabria (1767-1792)*, in: *Miscellanea di studi storici*, Università degli studi della Calabria-Dipartimento di storia, vol. II, 1982, pp. 176-177.

⁶⁸ L.M. LOMBARDI SATRIANI, *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*, Sellerio, Palermo 1979, pp. 16-17, 27, 31; D. Scafoglio, *Viaggiatori stranieri in Calabria*, cit., p. 177.

ti fondamentali dell'ethos di una società «arretrata», che egli testimonia attraverso l'osservazione e il racconto di episodi significativi, di gesti, di disponibilità, di accoglienza, di solidarietà: dal mantello offerto perché si coprisse dal freddo della notte, al cibo, allo scusarsi di non poter fare altro; egli «sa porsi su un piano di parità coi propri interlocutori, tanto che non di rado da intervistatore diventa intervistato»⁶⁹:

Incalzano con domande sul motivo del viaggio, sui progetti, sulla patria d'origine, ecc. E ad ogni risposta aumenta lo stupore. Se poi il forestiero è attento e risponde con sincerità ottiene subito fiducia [...]. Ho tentato di soddisfare la curiosità della gente, per quanto mi è stato possibile, e in cambio mi hanno concesso la loro piena confidenza⁷⁰.

4. La scoperta del popolo di Calabria

Siamo a una vera e propria anticipazione di quel paradigma della moderna antropologia novecentesca dell'«osservazione partecipata» o «partecipante» per usare la definizione di Malinowski, quella che Carlo Levi ed Ernesto De Martino a metà del Novecento riprendono dall'antropologia di Frazer e Lévy-Bruhl e applicano con strumenti e finalizzazioni diverse, l'uno nella originale scrittura narrativa del *Cristo si è fermato a Eboli*, l'altro nelle straordinarie inchieste sul mondo contadino meridionale confluite in *Sud e magia*, *Morte e pianto rituale*, *La terra del rimorso*, *La fine del mondo*. Bartels sembra anticipare questo paradigma, per la “intensità relazionale”, per la reciprocità degli sguardi, per la curiosità etnografica che muove la sua rappresentazione del popolo calabrese fino ad avvicinarsi a quell'umanesimo etnografico consistente nello scorgere nei “selvaggi”, nei “diversi”, nell' “altro” una comune essenza di umanità⁷¹.

Bartels torna più volte sullo stereotipo del calabrese «barbaro e brigante»: ironizza sul modello iconografico di rappresentazione del popolano calabrese, a cominciare da quello che aveva fatto il giro dell'Europa proposto da molti viaggiatori del *Grand Tour*; ribalta lo stereotipo che ne è alla base:

⁶⁹ T. SCAMARDI, *Viaggiatori tedeschi in Calabria* cit., p. 122.

⁷⁰ J.H. BARTELS, *Lettere sulla Calabria* cit., in T. Scamardi, *Viaggiatori tedeschi in Calabria* cit., p. 123.

⁷¹ Cfr. V. ESPOSITO, *Antropologia, critica, riflessività in Ernesto De Martino*, in: “Materiali”, 1, 2007, pp. 73-97; ID., *Ernesto De Martino, una figura antica ma attuale*, in: “Materiali”, 3, 2017, pp. 7-36.

Vi confesso in tutta sincerità che sinora non ho incontrato una sola persona la cui fisionomia mi facesse pensare che dietro quel volto si celasse un brutale assassino. Eppure se c'è un paese in cui la vera fisionomia di una persona sia stata così spesso poco stravolta dall'arte della simulazione e dall'ipocrisia, è proprio questo: qui l'uomo è rimasto in sostanza uomo di natura, primitivo, non civilizzato⁷².

Evidenti sono i recuperi rousseauiani. Attraversando le rovine provocate dall'immane catastrofe del terremoto, e soprattutto a contatto con l'umanità calabrese che ha ancora impresso nel volto, il terrore e il dolore per i tanti lutti, Bartels declina unitariamente la dimensione antropologica e umanitaria e quella sociale e politica illuministica del suo sguardo:

Cercare anche qui l'uomo; condividere il suo dolore; studiare il modo in cui riesce a farsi coraggio; conoscere le azioni promosse e da promuovere da parte del governo a vantaggio di quegli infelici⁷³.

E in questa rappresentazione Bartels in qualche modo si accosta alla mitografia e all'immaginario romantico del popolare, ma il suo sguardo, i suoi giudizi sulla società calabrese, le sue indicazioni politiche sono tutti all'interno della cultura illuministica, ovviamente con le sottolineature dell'*Aufklärung* tedesca, come la polemica contro la chiesa cattolica e il conseguente anticlericalismo luterano, ma gestiti quasi sempre con grande equilibrio.

Concludendo le sue pagine dedicate al viaggio in Calabria, mentre sta per imbarcarsi per Messina, così annota rivolgendosi ai suoi amici destinatari delle sue *Lettere*:

Credo di avervi mostrato uomini che meritano un destino migliore di quello toccato loro in sorte sinora. Uomini da cui si potrebbe ricavare molto, ma che ora, purtroppo, sono rozzi, abbandonati ed oppressi [...]. Ora sono in procinto di imbarcarmi al sorgere del sole per Messina. Mentre attendo, sono molto teso [...]. Quello che sono costretto a dare a questo paese fortunato, è un addio, e probabilmente un addio per sempre, e voi sapete quanto sia triste questo presentimento. Ma più che a questa sensazione voglio lasciare spazio a un'altra sensazione: sento di aver avuto, rispetto a tanti miei amici, la grande fortuna d'aver visitato e di avere imparato ad apprezzare questo magnifico paese⁷⁴.

⁷² J.H. BARTELS, *Lettere sulla Calabria* cit., in T. Scamardi, *Viaggiatori tedeschi in Calabria*, cit., p. 127.

⁷³ J.H. BARTELS, *Lettere sulla Calabria* cit., p. 32.

⁷⁴ Ivi, p. 235.

Viaggiando tra Napoli e Salerno, Bartels apprende che il 26 aprile del 1784 – quindi solo due anni prima del suo viaggio – in una piazza di Salerno era stato giustiziato Angelo Duca, detto Angiolillo. Bartels invita a riportare la scelta di vita di Angiolillo alle condizioni dei ceti subalterni del Regno meridionale, che vivono nell'«oppressione», nello «schiavismo», venendo loro «sottratti tutti i mezzi di sostentamento», tormentati dalla fame, dalle imposte, senza lavoro; «cosa gli resta da fare? – Rubare ed uccidere; oppure, come dicono qui, “andare alla montagna”». Angiolillo, benché capo d'una banda di briganti, è «degnò del nome di un grande, nobile uomo, un nome che i posteri avrebbero pronunciato con ammirazione, se la provvidenza gli avesse assegnato il ruolo di un uomo di stato o lo avesse posto a capo di un esercito». All'origine della sua scelta banditesca c'è la ribellione ai soprusi di un duca, che una giustizia giusta avrebbe potuto risolvere a sua favore ma questo non accade, sottolinea Bartels, «in questa terra di schiavitù», dove un processo tra i protagonisti di classi sociali così abissalmente diverse sarebbe diventato «il mezzo più sicuro per ucciderlo con un lento, straziante veleno».

Sulle tracce della figura di Angiolillo la cultura illuministica di Bartels subisce una curvatura significativa verso quelle correnti preromantiche che si dispiegano in Germania a partire dagli anni Settanta con il movimento dello *Sturm und Drang* e danno inizio al Romanticismo europeo; tra i paradigmi di questa nuova poetica, oltre a quello di un nuovo sentimento della natura, vi è la figura del ribelle, dell'*outlaw* che Schiller codifica nel personaggio di Karl Moor di *Die Räuber (I masnadieri)*, dramma pubblicato nel 1781: figura di ribelle solitario ed eroico divenuto subito paradigma non secondario dello *Sturm und Drang*, in cui l'anelito alla libertà s'incarna nella scelta della lotta contro il dispotismo, l'oppressione, la tirannide, l'immoralità, lungo percorsi letterari e ideologici che coniugano Rousseau con Shakespeare, Klopstock, Herder, Goethe giovane.

Alcune espressioni di Bartels, che sembrano curvate all'onda in arrivo della letteratura romantica sull'*outlaw*, in realtà non sono estranee alla cultura del riformismo illuminista, a cominciare da Filangieri, che non usa parole diverse nell'analisi della condizione dei ceti popolari del Regno a fronte dell'amministrazione della giustizia e del suo «obbrobrioso sistema [...] avanzo dell'antica barbarie», in cui i «feudatari conservano ancora la criminale giurisdizione» e l'«infelice accusato» non ha alcuna «speranza» nella «giustizia de' giudici»⁷⁵.

⁷⁵ G. FILANGIERI, *La scienza della legislazione*, vol. III, a cura di F. Toschi Vespasiani, Centro di Studi sull'Illuminismo europeo “G. Stiffoni”, Venezia 2003, pp. 166-171.

Ad Angiolillo, come a tanti altri dei ceti subalterni che incappano nelle maglie della giustizia, non resta che “andare alla montagna” e iniziare la sua lotta contro la nobiltà, il clero e l’ingiustizia. Una identità del brigante calabrese diversa da quella proposta da gran parte della letteratura del *Grand Tour* nel Settecento e anche oltre, a cominciare da Patrick Brydone, che nel suo *A Tour through Sicily and Malta* del 1773 ne disegna un profilo con un «misto di spirito cavalleresco e di ferocia», da cui Bartels prende le distanze, collegando la figura alle condizioni del mondo contadino, sottoposto a un dominio feudale feroce, senza ombra di diritti, a sfruttamento e angherie che alimentano la criminalità nelle campagne, per cui la scelta brigantesca è quasi obbligata:

Non resta loro altra scelta che o cercare di tirare avanti vendendo il frutto che magari non hanno ancora nemmeno seminato [...] o procacciarsi con la forza quel pane che con la forza è stato loro strappato di bocca.

Angiolillo diventa brigante, non ha altra scelta, poiché la «vendetta» era nelle mani del duca e l’«ingiustizia» in quelle del tribunale, dove, considerato il «diverso peso politico che, in questa terra di schiavitù, l’uno aveva in rapporto all’altro, tale rapporto risulterebbe simile a quello esistente fra me e un verme, sollevato con le dita per esser meglio schiacciato», e in questo stato di cose «l’ingiustizia poteva essere punita solo con l’ingiustizia stessa». Costituita la sua banda, Angiolillo ingaggia una vera e propria guerra contro i soprusi delle classi dominanti, a cominciare dal clero di cui «spesso ne smascherava i membri come impostori e ne metteva a nudo le debolezze». Con la sua banda cercava non solo di vendicare i torti subiti dai deboli, ma anche di procurare loro sostegni tolti ai possidenti. Tutto questo senza spargimento di sangue, mai con «infami, subdole frodi» o rapine, aggressioni, omicidi. Si aggirava per i paesi, «sentiva di una qualche prepotenza, interveniva di persona e faceva rapidamente giustizia»; difendeva perfino «la piccola nobiltà contro le oppressioni dei ricchi». Per questo egli «era più amato che temuto». Diverse sono le azioni contro il clero e i monasteri più ricchi per farsi consegnare cibo da destinare ai poveri e per smascherare i loro vizi. Svolse azioni positive perfino nei confronti del governo, riferendo di lacune e corruzioni tra le forze dell’ordine.

Bartels riporta una serie di episodi che ha raccolto lungo il suo viaggio: le coperture che ha da parte dei contadini ma anche da parte della piccola nobiltà, per convenienza o perché più aperta alle idee in circolazione dell’Illuminismo; proprio un esponente di questa piccola nobiltà – di cui

fanno parte sicuramente anche gli informatori di Bartels – viene «citato in giudizio dal vescovo» per aver offerto «vitto e alloggio» ad Angiolillo; informato di questa vicenda il brigante si presenta a casa del vescovo e pretende che venga servito un pranzo a lui e ai suoi uomini; poi pretese del denaro che «divise fra i poveri proprio davanti agli occhi del vescovo»; come ultima beffa preannuncia al vescovo la sua intenzione di recarsi a Napoli per denunciarlo, avendogli «dato da mangiare».

Sulla particolare avversione di Angiolillo contro il clero Bartels si sofferma con più episodi e particolari, e qui sicuramente la cultura protestante e illuminista gioca un qualche ruolo. Angiolillo molto spesso «si autoinvitava presso i ricchi monasteri, e, se scopriva qui o là un vescovo dedito segretamente ai piaceri dell'amore, additava pubblicamente al mondo la sua vergogna»; ciò naturalmente «gli tirò addosso [...] l'odio e la persecuzione del clero». Compiva anche gesti di difesa e protezione nei confronti dei viaggiatori stranieri – come quello compiuto nei confronti del fratello del suo amico Heeren – anche punendo gli uomini della sua banda se avessero commesso furti o altre azioni riprovevoli. Insomma, Angiolillo «in realtà non era un brigante di stampo comune», a un certo punto pensava anche di incontrare il re e «gettarsi ai suoi piedi, consegnargli la sua spada e offrirgli i suoi servizi, stanco ormai del suo eterno vagare e sdegnato del disordine che egli stesso arrecava allo stato».

In questa ricostruzione della figura del brigante a questo punto Bartels si lascia prendere la mano tanto che quest'ultima sequenza sembra tratta da un poema cavalleresco. Ma la fine di Angiolillo è ormai vicina: Bartels grazie ai suoi informatori può anche raccontare la cattura del brigante quando, ferito, si nasconde in un canneto. Il prevedibile epilogo delle sue gesta si era consumato due anni prima, quando Angiolillo era stato catturato e giustiziato in una piazza di Salerno senza alcun processo; e il nostro viaggiatore così conclude:

era stata L'INGIUSTIZIA a spingerlo verso la triste necessità di farsi brigante, e contro L'INGIUSTIZIA egli rivolse il suo ultimo atto d'accusa, prima di una morte sciagurata⁷⁶.

Le pagine di Bartels su Angiolillo si affiancano alle testimonianze di altri intellettuali europei: Vivant Denon in una lettera del 1783, quando

⁷⁶ Le citazioni da Bartels sulla vicenda di Angiolillo sono la traduzione da *Briefe über Kalabrien und Sizilien*, Johann Christian Dieterich, Göttingen 1791, pp. 138-284.

Angiolillo è ancora vivo, ne disegna un profilo innervato nella mitografia popolare che circolava nel regno: «fiero, coraggioso, generoso», «riformatore degli abusi», raddrizza i torti subiti dai ceti popolari. La seconda lettera di Vivant Denon comunica in Francia la morte del ribelle: «Troppo imbarazzante la morte per il governo napoletano». Joseph Gorani nei suoi *Mémoires* (1793), opera all'insegna delle sue idee politiche repubblicane e giacobine, vede in Angiolillo un perfetto ribelle sociale, un rivoluzionario che a Napoli dovrebbe guidare «una rivoluzione del tipo di quella svoltasi in Francia». Per Dumas negli anni Sessanta dell'Ottocento Angiolillo rappresenta il «vero bandito socialista»⁷⁷.

Hobsbawm, sulla scorta anche di Croce⁷⁸ – che nel 1892 dedica ad Angiolillo una agile monografia – nel disegnare il profilo del «bandito sociale» che si contraddistingue innanzitutto per il processo di identificazione operato dai ceti subalterni a lui vicini su basi di solidarietà e di identità – vendicatore di torti, difensore della giustizia e dall'equità sociale, campione del popolo – ritiene che Angiolillo realizza «una perfetta corrispondenza con quel modello ideale», insomma – sostiene Hobsbawm – Angiolillo è «l'esempio forse più puro di banditismo sociale»⁷⁹.

In Germania l'opera di Bartels ebbe un notevole successo a cominciare dall'apprezzamento di Goethe, ma una fortuna specifica ebbero le sue pagine dei *Briefe* dedicate al brigante Angiolillo da cui prese spunto Christian August Vulpius, che nel 1798 pubblica un romanzo popolare, *Rinaldo Rinaldini der Räuberhauptmann*, incentrato sulla figura di un brigante chiaramente ispirata dal ritratto di Angiolillo proposto da Bartels, un romanzo che ebbe un successo straordinario non solo in Germania, con traduzioni, rifacimenti, imitazioni, riproposte in molti paesi europei, compresa l'Italia, per tutto l'Ottocento e fino agli anni Trenta del Novecento⁸⁰.

⁷⁷ Sulla circolazione della figura e del mito di Angiolillo nella cultura italiana ed europea tra Settecento e Ottocento, cfr. S. MARTELLI, *Il mito del brigante tra Settecento e Ottocento: dalla letteratura di viaggio al romanzo popolare*, in: *I briganti del Lazio e l'immaginario romantico*, a cura di Francesca e Vincenzo De Caprio, LuoghInteriori, Città di Castello 2016, pp. 39-69.

⁷⁸ B. CROCE, *Angiolillo (Angelo Duca) capo dei banditi*, Pierro, Napoli 1892; una successiva riscrittura in Id., *La rivoluzione napoletana del 1799. Biografie, racconti, ricerche*, Laterza, Bari 1912; si veda ora l'edizione critica a cura di C. Cassani, Bibliopolis, Napoli 1998, pp. 427-455.

⁷⁹ E.J. HOBBSBAWM, *I ribelli. Forme primitive di svolte sociali*, Einaudi, Torino 2002, pp. 20-22; Id., *I banditi. Il banditismo sociale nell'età moderna*, Einaudi, Torino 1971, p. 37-38, 123-129..

⁸⁰ Sulle riedizioni, traduzioni, rifacimenti che il romanzo di Vulpius ha avuto in tutta Europa, cfr. S. MARTELLI, *Il mito del brigante tra Settecento e Ottocento: dalla letteratura di viaggio al romanzo popolare* cit., pp. 58-69.



Indice dei nomi

A

- Abbé de Saint-Non
 vedi Saint-Non, Jean-Claude
 Richard de
Abū'l-Fidā, 179
Acton, John-Francis-Edward, 205
Addante, L., 209
Adelman, H. Tz., 155
Agazzi, E., 187
Agdollo Sceriman, Gregorio,
 23, 24
Agnon, S.Y., 149
Agostino d'Ipbona, 17, 172
Airoldi, Alfonso, 177, 183
Ajello, R., 172
al-Ma'mūn, 112
al-Mahdī, 86, 88
Albanese, Giuseppe, 193
Albani, B., 13
Albertini, Arnaldo, 165
Alcaraz Gómez, J.F., 120
Alemany Peiró, A., 121
Alembert, Jean-Baptiste Le
 Rond, detto D', 106-107, 114
Alfano, G., 87
Alfieri, F., 24
Alfonso VI, re di Castiglia
 e di León, 115
Alfonso X il Saggio, re di
 Castiglia e di León, 31, 111
Alfonzetti, B., 108, 113
Algarotti, Francesco, 191
Alighieri, Dante, 112-113
Allegri, M., 192
Alterio, Mario, 22
Álvarez-Junco, J., 122
Amaduzzi, Giovanni
 Cristofano, 188-189, 192
Amari, Michele, 163, 176, 178,
 182, 184-185
Ambrosetti, G., 18
Amores Fuster, M., 105-106, 108
Amos, profeta, 149
André, François, 10
Andreose, A., 67
Andrés y Morell, Carlos, 103,
 121
Andrés y Morell, Juan, 101,
 105-125
Angiolillo *vedi* Duca, Angelo,
Antoniutti, Pietro, 133
Aprile, V., 174
Aradra Sánchez, R.M., 108
Archenholtz, Johann Wilhelm
 von, 198
Aristotele, 112
Arnaud, Eugène, 60
Arteaga, Esteban, 9, 115-116
Assemani, Giuseppe, 120
Assmann, J., 98

Aubert, R., 23
 Auerbach, E., 107
 Aullón De Haro, P., 101, 103-104
 Azor, Juan, 23
 Azoulay, V., 51
 Azria, R., 62

B

Bacone, Francis, 106
 Baffi, Pasquale, 193
 Bailey, A.G., 130
 Baldacci, G., 178
 Balsamo, Paolo, 185
 Barbieri, Carlo, 131
 Barbieri, Giammaria, 112, 115
 Barcia, F., 65-67, 69, 73-74, 78, 80
 Bargagnati, Silvestro, 131
 Baricci, E., 10, 143-144, 150
 Barra, F., 193
 Barrio Gozalo, M., 33
 Bartels, Johann Heinrich, 11,
 190-209, 211-217
 Barthélemy, Jean-Jacques, 70,
 119, 180
 Basnage de Beauval, Jacques, 173
 Bassaglia, Giammaria, 136
 Batllori, M., 101, 109, 116, 119, 122
 Battisti, L., 65
 Baviera Albanese, A., 183
 Becchi, P., 192
 Beckmann, J., 23
 Beins, 52, 60
 Benedetto XIV, Lambertini,
 Prospero Lorenzo, papa, 11,
 21, 168-169
 Benigno, F., 183, 186
 Benkowitz, Karl Friedrich, 198
 Bensoussan, G., 160-161

Bentivenga, Pietro, 164, 178,
 179, 181
 Bertola, Aurelio, 188
 Bettinelli, Giuseppe, 136
 Bettinelli, Saverio, 108, 113, 118,
 136
 Bevilacqua, A., 101, 104
 Bianchi, Giovanni, 180, 188
 Biasori, L., 18
 Billy, Jacques, 20-21
 Biskup, T., 190
 Blastenbrei, P., 173
 Boccaccio, Giovanni, 83, 85-89,
 92, 98-99, 113
 Bodoni, Giambattista, 103
 Boillet, D., 67
 Bona, Vincenzo, 137
 Bonacina, Martino, 23
 Bonanno, Pietro, 169-171
 Bonazza, M., 191
 Bonelli, Benedetto, 173-174
 Bonne, Gaspard de, 56
 Bosco, M., 8, 29, 41, 45-46
 Boscovich, Ruggero Giuseppe,
 188
 Bosone da Gubbio, 86
 Bottari, Giovanni Gaetano, 169
 Boucheron, P., 51
 Bouhaïk-Gironès, M., 51-52
 Boulanger, Nicolas-Antoine,
 202
 Bourbon, Étienne de, 92
 Bouteroue, Denis de, 60-61
 Braidà, L., 132, 191
 Brétéché, M., 66
 Brevetti, G., 188
 Brice, C., 169
 Brillì, A., 199
 Broggio, P., 13

Broglia, Carlo, 56
 Brun-Durand, Justin, 59
 Bruni, F., 113
 Bruno, I., 177
 Brunori, L., 115
 Brydone, Patrick, 196, 215
 Bucaria, N., 175
 Bufacchi, E., 67
 Bunes Ibarra, M.Á., 39
 Burghesio, Caffarelli-Borghese, Scipione, 19
 Burke, P., 130
 Burlamacchi, Fabrice, 80
 Burnett, C., 102
 Burriel, Andrés Marcos, 120-121
 Bustaffa, F., 15

C

Cabrera, Francesco, 19-20
 Caffiero, M., 77, 168
 Caille, André, 59
 Calabrese, M.C., 177
 Calandrini, Bénédicte, 80
 Calemard, Marc-Antoine, 55
 Calogerà, Angelo, 180
 Caminer, Elisabetta, 139
 Campanella, Tommaso, 207
 Cancila, R., 167
 Cantarutti, G., 128, 142, 188-189
 Caracciolo, Domenico, 183-184,
 Caracciolo, Francesco, 193
 Caridi, G., 172
 Carlo II d'Asburgo, re di Spagna, 172
 Carlo II, re d'Inghilterra, 67
 Carlo III di Borbone, re di Spagna, 120-121, 170
 Carlo Magno, imperatore, 116
 Carlo VI d'Asburgo, imperatore, 172
 Carminati, C., 67
 Carolus Franciscus a Breno, 22
 Carpanetto, D., 5
 Carrera, Pietro, 178
 Caruso, Giovan Battista, 179
 Caruso, Giuseppe, 185
 Casalegno, A., 91
 Casini, P., 111
 Casiri, Miguel, 110, 116, 120-122
 Cassani, C., 217
 Cassiodoro, Flavio Magno Aurelio, 172
 Castagnino, A., 10, 127, 137,
 Castelnau-L'Estoile, C. de, 13
 Castro, Paolo, 23
 Cazzaniga, G.M., 193
 Cecere, I., 188
 Cederna, C.M., 183
 Celada Ballanti, R., 9, 83
 Cerdá y Rico, Francisco, 121
 Cervantes, Miguel de, 35, 149
 Cervone, Antonio, 137
 Chaix, G., 62
 Chambers, Ephraim, 131
 Chamier, Daniel, 55-56, 58-60
 Chaunu, P., 50
 Chesworth, J., 102
 Chevrel, Y., 130
 Chiarini, G., 193, 197
 Chiosi, E., 193
 Chouet, Jacques, 65
 Chouet, Pierre, 65, 70, 73-74, 78
 Chouet, Pietro, *vedi* Chouet, Pierre
 Christin, O., 51, 62
 Cicerone, Marco Tullio, 104

Cini, M., 128
 Cioffi, R., 188
 Cirillo, Giuseppe Pasquale,
 193
 Clemente VIII, Ippolito
 Aldobrandini, papa, 18-19
 Clemente XII, Corsini Lorenzo,
 papa, 170
 Clemente XIV, Ganganelli,
 Giovanni Vincenzo Antonio,
 papa, 188
 Coco, A., 175, 177, 193,
 Cointre, A., 130
 Colagrossi, E., 98
 Coleman, P., 136
 Colombo, E., 29, 117
 Colombo, Francisco, 34
 Colonitz *vedi* Kollinitsch
 Condillac, Étienne Bonnot de,
 104, 123, 191
 Conforto, Lazaro, 37
 Consolini, C., 187
 Contin, Tommaso Antonio,
 134-141
 Coppini, R.P., 171
 Corsaro, Francesco, 177
 Corsini, Bartolomeo, 171
 Corti, G., 24
 Cosimo III,
 granduca di Toscana, 69
 Coton, Pierre, 55
 Cotugno, Domenico, 193
 Crescimbeni, Giovanni Mario,
 105
 Crisantino, A., 184
 Cristellon, C., 23
 Croce, Benedetto, 217
 Cubillas, Catalina de, 37
 Cubillas, Simón de, 37

Cusano, Nicola, 111
 Cusatelli, G., 198
 Cusumano, N., 10, 163, 168, 173,
 181-182
 Cybo, Innocenzo, 27

D

D'Addio, M., 171
 D'Avenia, F., 165
 D'Errico, G.L., 7, 13, 15-16,
 19-20
 D'Huisseau, Isaac, 57
 Dainotto, R.M., 101, 107-108,
 111-112, 119
 Daireaux, L., 51
 Dakhlija, J., 7, 34
 Dan, Pierre, 32-33
 Danna, C., 97
 De Caprio, F., 217
 De Caprio, V., 217
 De Ciocchis, Giovannangelo,
 176
 De Felice, Fortunato
 Bartolomeo, 188-189
 De Francesco, A., 199
 De Gennaro, Giuseppe Aurelio,
 193
 De Martino, E., 212
 De Ponivalle, Carlo, 134-135
 De Rosa, L., 192
 De Sacy, Antoine-Isaac
 Silvestre, 185
 De Scorraille, R., 18
 De Seta, C., 187, 197
 De Simone, A., 176-177
 Debbagi Baranova, T., 51-52
 Del Bianco, L., 171
 Delfico, Melchiorre, 193

Della Torre, Lelio, 158-159
 Delli Quadri, R. M., 199
 Delpiano, P., 5, 105, 129-130, 189
 Denina, Carlo, 106, 113, 123, 191
 Denon, Dominique Vivant,
 216-217
 Deregnaucourt, G., 50
 Desgraves, L., 51
 Deza, Diego de, 166
 Dhona, Christoph von, 65
 Dhona, famiglia, 65
 Dhona, Frederik von, 65
 Di Blasi, Giovanni Evangelista,
 171, 182
 Di Blasi, Salvatore Maria, 182
 Di Carlo, Luigi, 38
 Di Castiglione, R., 193
 Di Fazio, G., 168
 Di Giovanni, Giovanni, 10-11,
 163-164, 167-176
 Di Riccio, A., 108
 Di Sangro, Paolo, 193
 Diana, Antonio, 22
 Diderot, Denis, 103, 107
 Dieterich, Johann Christian,
 194, 216
 Dingel, I., 52
 Diogene, 140
 Dollo, C., 167
 Dolomieu, Déodat de, 200
 Dompnier, B., 52, 61
 Donato, C., 189
 Donelli, F., 23
 Donoso, I., 101
 Du Favre, 56, 60
 Duca, Angelo, 214-217
 Duhamelle, C., 62
 Dumas, Charles, 217
 Dumont, M., 52

E

Eire, C.M.N., 130
 Erasmo da Rotterdam, 84
 Erine, Lasie, 163
 Erpenius, Thomas, 119
 Escalambro, alias Sgalambro,
 Giovanni, 166
 Eschenburg, Johann Joachim,
 85
 Espagne, M., 142
 Esposito, V., 212
 Eustache de Vinay, 55

F

Farinella, C., 193
 Fasces, Giacomo, 139
 Fassò, L., 80
 Faucci, R., 194
 Fazello, Tommaso, 179
 Fazio, E.G., 187, 190
 Fazio, I., 184
 Federico II di Svevia,
 imperatore, 112
 Fenolliet, Pierre de, 56, 58
 Ferdinando di Borbone,
 re di Sicilia, 166, 176, 181
 Ferdinando VI di Borbone,
 re di Spagna, 120-121
 Fernández, E., 35
 Fernández, I., 32
 Fernández, P., 101
 Ferrari, S., 128, 142, 188-189, 191
 Ferrone, V., 104, 107, 192
 Fichet, Alexandre, 58
 Figurat, 56
 Filangieri, Gaetano, 188,
 191-193, 195, 207, 214
 Filippi, P.M., 142, 189

- Filippo V di Borbone,
 re di Spagna, 35, 37
 Fiorentino, Giovanni, 85
 Fiorilla, M., 87
 Firpo, L., 66
 Fiume, G., 30, 32-33, 40
 Flasch, K., 89
 Fliri, A., 198-199
 Floridablanca, José Moñino,
 conte di, 118, 121
 Flückiger, F., 52
 Foa, J., 51
 Fogliani Sforza d'Aragona,
 Giovanni, 182
 Fontana, Gregorio, 188
 Fontenay, M., 31
 Formica, M., 108, 113, 117, 175
 Fortis, Alberto, 134
 Fosi, I., 73
 Fouqueray, H., 60
 Fragnito, G., 129
 Franchina, Antonino, 165, 167
 Franco Llopis, B., 30
 Francovich, C., 193
 Frazer, James George, 212
 Freller, T., 183
 Frisé, A., 100
 Fusi, Francesco, 191
- G**
- Galanti, Giuseppe Maria, 188,
 191-192, 195, 205-206, 208-211
 Galasso, G., 199
 Galiani, Ferdinando, 188,
 191-192
 Galletti, Pietro, 170
 Gallo, V., 67
 Gambini, Giovanni, 179
- Garaventa, R., 83
 Garbo, Gian Francesco, 137, 139
 García Gabaldón, J., 101, 105
 García-Arenal, M., 109, 117
 Garret, A., 129
 Garret, William (o Guillermo), 44
 Gatta, Francesco, 36
 Gazzè, L., 182
 Gemayel, N., 120
 Genovesi, Antonio, 188
 Gervasi, Nicolò, 164
 Giacomo I Stuart,
 re d'Inghilterra, 41
 Giarrizzo, G., 168, 171, 182-184,
 193
 Gibbon, Edward, 123
 Gilles, P., 56
 Gimma, Giacinto, 105, 113
 Ginzburg, C., 18
 Giobbe, 94
 Giofalese, Babich di Jspahan, 24
 Giofalese, Stefano, 24
 Giovanni di Tournes
vedi Tournes, Jean de
 Giovanni XXII, Angelo
 Giuseppe Roncalli, papa, 22
 Girard, A., 110
 Giulio Cesare, 140
 Giulio II, Rovere,
 Giuliano della, papa, 22
 Giunta, F., 175
 Goethe, Johann Wolfgang von,
 187, 190, 211, 214, 217
 Goeze, Johann Melchior, 85
 Golius, Jacobus, 119, 182
 Gonzáles Castro, E., 31
 Gorani, Joseph, 217
 Gori, Anton Francesco, 181
 Gracián, Jerónimo, 34, 41

Grassi, L., 67
 Gray, R., 24
 Gregorio IX, Conti di Segni,
 Ugolino dei, papa, 41
 Gregorio, Rosario, 167, 177, 182
 Grillo, M., 182
 Grimaldi, Francescantonio, 188,
 191-192, 200
 Grosso, Agostino, 56
 Guagnini, E., 197
 Guasti, N., 9, 101, 103
 Guerini, Pier Francesco, 78
 Guidi, M., 128
 Guillén, F.P., 40
 Guimerán, Felipe, 44

H

Hadas-Lebel, M., 149
 Haedo, Diego de, 35, 39
 Hall, Joseph, 70
 Hamilton, A., 102
 Hamilton, William, 200
 Harris, S., 130
 Heeren, Arnold Hermann
 Ludwig, 190, 193, 216,
 Heitmann, K., 187
 Herbelot de Molainville,
 Barthélemy d', 110, 119
 Herder, Johann Gottfried, 214
 Heredia, Ignacio de, 118
 Hershenzon, D., 34, 40, 45
 Hervieu-Léger, D., 62
 Heyberger, B., 117
 Hobsbawm, E.J., 217
 Hont, I., 194
 Hottinger, Johann Heinrich,
 110, 119
 Hübsch, B., 51

Hume, David, 123
 Hunter, I., 136
 Hyde, Thomas, 110, 119

I

Imbruglia, G., 128
 Infelise, M., 66, 136-137
 Innocenzo XI, Odescalchi,
 Benedetto, papa, 8, 15, 17, 25
 Inveges, Agostino, 179
 Iossa, B., 192
 Isacco, 149

J

Jacobi, Georg Arnold, 206
 Jacobo Billi *vedi* Billy, Jacques
 Jacquier, François, 188
 Jalla, J., 49
 Jané, O., 32
 Jansenio, Cornelio
 (Cornelius Otto Jansen
 o Cornelis Otto Jansen,
 italianizzato in Giansenio), 19
 Jedin, H., 23
 Jens, W., 83
 Jerocades, Antonio, 193
 Jones, William, 119
 Jütter, S., 101

K

Kaiser, W., 31, 34, 45
 Kanceff, E., 190
 Kappler, É., 51, 53, 55-60
 Kennedy, F., 130
 Klopstock, Friedrich Gottlieb,
 214

Kollinitsch, Leopold Karl von,
25-26

Kolonitz, Leopold Karl von
vedi Kollinitsch, Leopold

Karl von

König, Eva, 85

Krumenacker, Y., 8, 49

Küng, H., 83

Kuschel, K.-J., 97

L

La Lumia, Isidoro, 175-176

La Mantia, V., 165, 176

Lachmann, Karl, 83

Lagumina, Bartolomeo, 175

Lagumina, Giuseppe, 175

Lambertini, Prospero Lorenzo,

vedi Benedetto XIV

Lami, Giovanni, 169, 180

Latour, B., 51

Lattanzio, Lucio Cecilio

Firmiano, 172

Laurea, Brancati da, Lorenzo, 27

Laurens, Honorat du, 56

Laursen, J.C., 136

Lavenia, V., 168

Laviefeuille, Eustachio de, 164, 171

Le Bras, G., 27

Le Clerc, Jean, 80

Le Féron, Gilles, 54-55

Leander, vescovo di Siviglia,
san, 22

Léger, Jean, 55

Lehmann, W.P., 157

Lehner, U.L., 105

Leone XII, Annibale della

Genga Sermattei, papa, 23

Leppin, V., 52

Lesdiguières, François
de Bonne de, 56

Lessing, Gotthold Ephraïm,
83-93, 97-98

Lessing, Karl Friedrich, 83, 86

Leti, Gregorio, 8-9, 65-71, 73-81

Levi, C., 212

Lévy-Bruhl, Lucien, 212

Li Gotti, E., 101

Lilith, 152

Lill, R., 23

Livio, Tito, 200

Llampillas, Francisco Javier,
115, 118

Llorente, J.A., 166

Locke, John, 70

Lomas Cortés, M., 30

Lombardi Satriani, L.M., 193, 211

Longano, Francesco, 193

Loop, J., 102

Lopez, F., 118

Losada, Gabriel Gómez de, 35,
43-44

Louis XIV *vedi* Luigi XIV

Lucattini Vogelmann, V., 143, 161

Luigi XIV, re di Francia, 54, 67

Luria, K., 50, 63

Lutero, Martin, 83, 127-128,
132-134, 140-141

Luzzati, M., 175

Luzzatto, S., 183

Lynden, Ottone Federigo,
conte di, 122

M

Machiavelli, Niccolò, 110

Machielsen, A.H., 67

Macri, Domenico, 176

- Maffei, Scipione, 113, 150, 177
 Mafrici, M., 192, 199
 Mailhet, E.A., 173
 Malinowski, Bronislaw, 212
 Mamachi, Tommaso Maria, 131
 Maometto, 30, 86, 109, 147-148, 150
 Marchesi, Antonio, 56
 Marchetti, Giovanni, 130
 Maria Carolina, 184
 Marino, L., 190
 Marracci, Ludovico, 8, 15-16, 25
 Martelli, S., 11, 187-188, 190, 192-193, 199, 209, 217
 Martin, P., 50
 Martínez Torres, J.A., 36
 Martino V, Colonna Ottone
 o Oddone, papa, 22
 Martysheva, L., 51
 Masdeu, Juan Francisco, 118
 Masiello, V., 209
 Massignon, L., 88
 Massimi, M., 29
 Masson de Morvilliers, Nicolas, 118
 Mastelloni, Emanuele, 193
 Matranga, Girolamo, 166-167, 184
 Mauss, M., 27
 Mayans y Siscar, Gregorio, 108, 120-122
 Mayans y Siscar, Juan Antonio, 119, 121-122
 Mazzacane, Carlo, 193
 Medici, Paolo Sebastiano, 168, 174
 Meek, R.L., 194
 Melchisedech, 83, 87, 92
 Melosi, L., 67
 Melzi, Gaetano, 135
 Mendoza, Escobar y Mendoza, Antonio, 22
 Menozzi, D., 127, 134, 141
 Mercier, Louis-Sébastien, 103
 Meregalli, F., 101
 Merino, P., 44
 Messana, M.S., 165
 Mestre Sanchís, A., 108, 120-121
 Metastasio, Pietro, 150
 Miccoli, G., 169
 Micheli, Barthélemy, 70
 Minuti, R., 117, 128
 Miralles, E., 32
 Mohammad III, sultano, 160
 Mola, A.A., 193
 Molina Melià, A., 18
 Mombelli, D., 104
 Moneta, Francesco, 65, 73
 Mongitore, Antonio, 166, 179
 Monselise Ottolenghi, E., 149
 Montaigne, Michel de, 130
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat de, 108, 116, 118, 123
 Montoro, Reynaldo (Reginaldo), 166
 Moor, Karl, 214
 Mordacchini, Carlo, 103
 Mori, M., 107
 Morso, Salvatore, 177, 185
 Mortillaro, Vincenzo, 185
 Moubarac, Y., 88
 Mozzillo, A., 188, 197, 209
 Mulay al-Yazid, sultano, 160
 Muñoz, Juan Bautista, 121
 Münter, Friedrich, 184, 190, 193
 Muratori, Ludovico Antonio, 112-113, 123, 169, 175,
 Musil, Robert, 100

N

Nagy, P., 51
Naselli d'Aragona, Diego, 193
Nathan il Saggio, 9, 90, 92-95, 98
Navarro Pastor, S., 101
Navarro, de Azpilcueta, Martín,
dottor, 22
Nederman, C.-J., 136
Negruzzo, S., 19
Nieri, R., 171
Nolasco, Pedro, 41
Núñez García, L., 106

O

O'Malley, J., 130
Ockley, Simon, 110
Odde De Triors, C., 51
Omero, 200
Orazio Flacco, Quinto, 200
Orsi, Giovanni Giuseppe, 113
Ortolani, Giuseppe Emanuele,
104
Ortolani, M., 50
Oz-Salzberger, F., 129

P

Paasch, K., 52
Pagano, Francesco Mario, 188,
191-193, 202
Pallavicino, Pietro Sforza, 140
Palmieri, Giuseppe, 191
Palmieri, Niccolò, 184-185
Paolo di Tarso, santo, 71
Paramo, Luis de, 166
Parente, F., 168, 173
Pascal, Blaise, 18
Pasquali, Giambattista, 170, 173

Pasta, R., 132, 137
Patalano, R., 192
Patella, Francesco, 176
Pedullà, G., 183
Pelizza, A., 45
Pelizzari, M.R., 192
Pelli Bencivenni, Giuseppe, 132
Pérez Bayer, Francisco, 121
Peron, G., 67
Perrin, M.-Y., 51
Perrodile, Victor de, 137
Perrone, L., 127
Pesante, M.L., 194
Pesciarelli, E., 194
Petit, Jean, 59
Petrarca, Francesco, 112-113
Piemond, Eustache, 59
Pignatelli, Francesco, 193
Pignatelli, G., 130
Pilati, Carlo Antonio, 196
Pimentel Fonseca, Eleonora,
193
Pio VI, Braschi Giannangelo,
papa, 188
Pirri, Rocco, 166, 179
Pitassi, M.C., 73
Pizzorusso, G., 13
Pla, Joaquín, 119
Placanica, A., 200, 205-206, 209
Placial, C., 130
Pluquet, François-André-Adrien,
134-141
Po-Chia Hsia, R., 130
Pococke, Edward, 110, 112, 119,
123
Poli, Saverio, 193
Pomara Saverino, B., 14, 30
Pont-de-Beauvoisin,
Marcellin de, 52, 56, 60

Pope, Alexander, 149
 Postigliola, A., 175
 Povero, C., 52-53
 Preto, P., 134-136
 Prideaux, Humphrey, 173
 Procaccioli, P., 67
 Prodi, P., 16-17, 27
 Prospero, A., 18, 168

Q

Quadrio, Francesco Saverio, 105
 Querci, Giuseppe, 169
 Querini, Angelo Maria, 175
 Quintana, Manuel, 36
 Quondam, A., 87

R

Radici, Vincenzo, 137-138
 Raffiotta, G., 172
 Ragon, P., 51
 Rampone, R., 190
 Rao, A.M., 189, 192-193
 Ratto, Pedro, 36,
 Rávago, Francisco de, 120-121
 Raynal, Guillaume-Thomas
 François, 103, 123
 Raynaud, Théophile, 19
 Rees, J., 190
 Reginaldo, da Piperno, 22
 Reimarus, Elise, 84-85
 Reimarus, Hermann Samuel,
 83-84
 Reinaud, Toussaint, 185
 Reinert, S.A., 192
 Reinhard, W., 17, 62
 Remer, Julius August, 84
 Renda, F., 165-166

Richter, D., 198, 211
 Riedesel, Johann Hermann von,
 187, 196
 Ritter Santini, L., 193, 197
 Robertson, William, 123, 133
 Rocca, A., 29
 Rodríguez Mediano, F., 109
 Rodríguez Sánchez de León,
 M.J., 105-106, 108
 Romanelli, Samuele
 vedi Romanelli, Shemuel
 Romanelli, Shemuel, 10, 143-162
 Romei, D., 65, 67, 73, 78
 Rousseau, Jean-Jacques, 214
 Rubbi, Andrea, 119
 Rublack, H.-C., 62
 Ruiz Bejarano, B., 30

S

Sabbatino, P., 190
 Said, E.W., 101
 Saint-Non, Jean-Claude
 Richard de, 196
 Sairo, Gregorio, 22
 Saladino, sultano, 9, 87, 89-90,
 92-94, 98
 Salah, A., 143, 145-146, 158-159
 Sales, Francesco da, 56, 131
 Salfi, Francesco Saverio, 202
 Samohil, Aurelius, 163
 Sanna, M., 107
 Saracco, L., 168
 Sarconi, Michele, 200
 Sarmiento, Martín, 120
 Sarpi, Paolo, 65, 136, 140
 Scafoglio, D., 211
 Scamardi, T., 187, 194, 206,
 212-213,

- Scandellari, S., 108
 Scheib, O., 52
 Schiavo, Domenico, 164, 178-182, 184
 Schiavo, Michele, 179
 Schiller, Friedrich,
 Schilling, H., 62
 Schindling, A., 62
 Schirmann, J., 143, 159
 Schleicher, August, 214
 Schlüter, G., 136, 140
 Schmalzgrueber, Franz, 23
 Schmidt, H.R., 62
 Schmitt, Carl, 16
 Schultens, Albert, 110, 119
 Scinà, D., 164, 177, 180, 182, 185
 Sciuti-Russi, V., 172, 184
 Scotto, Francesco, 75
 Seelmann, K., 192
 Segal, L., 173
 Seneca, Lucio Anneo, 200
 Serrano, Tomás, 118
 Sforza Pallavicini, Pietro, 19
 Sgalambro *vedi* Escalambro,
 Giovanni
 Shagrir, I., 86
 Shakespeare, William, 214
 Shihāb al-Dīn, 179
 Shirmann, J., 159
 Siebers, W., 190
 Signorotto, G., 15
 Silva y Mendonça, Lourenço da, 24
 Silvera, M., 173
 Simiz, S., 51
 Simonino di Trento, 174
 Simonsohn, Sh., 146, 163, 165, 167-168
 Simonutti, L., 128
 Siragusa, D., 102, 182
 Sisto IV, (Rovere, Francesco della), papa, 22
 Soccio, P., 114
 Solé, J., 61
 Solfaroli Camillocci, D., 9, 65, 73
 Sorrel, C., 50
 Sosa, Antonio de, 35
 Spanheim, Frédéric, 65
 Spini, G., 66
 Stagl, J., 70
 Steinschneider, Moritz, 156
 Stillmann, N.A., 143
 Stillmann, Y.K., 143
 Stolper, E.E., 193
 Strabone, 200
 Strano, Francesco, 177
 Suárez, Francisco, 17-19
 Suffren, Claude, 55
 Svaier, Amadeo, 191
 Swinburne, Henry, 196
 Szczech, N., 51-52
- T**
 Taliani, R., 89
 Tamarit, Eulalia, 165
 Tanucci, Bernardo, 171
 Tarantino, A., 175
 Tardia, Francesco, 177-178
 Tarruel, C. 32
 Tartarotti, Girolamo, 169-170, 175
 Tasso, Torquato, 149
 Taveneaux, R., 50
 Thoma Schiara, Antonio, 22
 Thomas, D., 102
 Timoteo I, 86, 88, 99
 Tinguely, F., 68
 Tiraboschi, Girolamo, 9, 105-107, 113, 115, 118-119, 122-123

Toaf, A., 165
 Tocchini, G., 193
 Toderini, Giambattista, 116
 Toledo, Francisco, cardinale, 22
 Tolosani, Antoine, 59
 Tommasi, Donato, 191-193
 Torano, Giovan Francesco, 38
 Torcellan, G., 182
 Torcia, Michele, 200
 Tortarolo, E., 129, 189
 Tortorelli, G., 132
 Toschi Vespasiani, F., 214
 Tournes, Jean de, 69
 Toury, G., 142
 Trabelsi, S., 40
 Trachtenberg, J., 152
 Trampus, A., 192
 Tran-Gervat, Y.-M., 130
 Trasselli, C., 164-165
 Turbet-Delof, G., 40, 42
 Turchi, R., 193
 Turrettini, François, 80

U

Ugolino, da Orvieto, 23
 Unfer Lukoschik, R.E., 192
 Urbano VIII, Barberini, Maffeo
 Vincenzo, papa, 19
 Urzainqui, I., 105

V

Vairo, Giuseppe, 193
 Valcárcel, C., 101
 Valenti Gonzaga, Silvio, 169
 Valera, Cipriano, 34
 Valla, Lorenzo, 84
 Valle, Carlo A., 137

Van Kley, D.K., 102
 Veca, S., 107
 Vella, Giuseppe, 164, 177,
 182-183
 Venier, O., 50
 Ventimiglia, Salvatore, 176-179,
 184
 Ventura, A., 98
 Venturi, F., 134, 182, 192
 Verga, M., 113, 181
 Vezzosi, Antonio Francesco,
 134-135
 Vico, Giambattista, 107, 114,
 123, 192, 202
 Vidondo, Ignacio, 42-43
 Vierhaus, R., 190
 Vierra Machado, Francisco, 36
 Villani, A., 192
 Villani, S., 67
 Vincent, B., 7
 Virgilio, Publio Marone, 200
 Visceglia, M.A., 15
 Vismara, P., 117
 Vivanti, C., 168
 Vivenzio, Giovanni, 200
 Vizcaíno Pérez, V., 31
 Volkmann, Johann Jacob, 197
 Voltaire, François-Marie
 Arouet, detto, 89, 103, 109,
 114, 123
 Vulpius, Christian August, 217

W

Wagenseil, Johann Cristoph, 173
 Wanegffelen, T., 62
 Weibel, P., 51
 Winckelmann, Johann Joachim,
 106, 187, 197

Indice dei nomi

Z

Zaccaria, Francesco Antonio,
113, 119

Zagari, E., 192

Zanardi, A., 136

Zappalà, Sebastiano, 178

Zecchi, Luigi, 137

Zeldes, N., 165-166

Zeron, C., 29

Ziegler, W., 62

Zilio-Grandi, I., 98

Zorzi, Alessandro, 103

Zuliani, Federico, 77

Zunz, L., 175

Županov, I.G., 117

Zupo, Nicola, 200

Introduzione <i>Dino Carpanetto, Patrizia Delpiano</i>	5
<i>Nihil esse respondendum</i> : il “silenzio istituzionale” come fonte di nuovi diritti identitari in Età Moderna <i>Gian Luca D’Errico</i>	13
1. Un emblematico silenzio sul caso di “battesimo superstizioso” nei Balcani	14
2. Francisco Suárez, la peste, la confessione epistolare e la dissimulazione di Roma	17
3. Casistica, sacramenti e <i>nihil esse respondendum</i>	20
4. “Persona”, “identità” e “territorio”	25
Schiavitù del corpo e schiavitù dell’anima. Apostasia e riscatto dei <i>captivi</i> nel Mediterraneo moderno <i>Michele Bosco</i>	29
1. Schiavi, <i>captivi</i> , <i>alfaques</i>	31
2. Le condizioni di vita in schiavitù e l’affannosa ricerca del riscatto	33
3. L’Ordine della Mercede e la “via religiosa” alla redenzione	41
4. Tra carità cristiana e interessi politico-nazionali	45
Les conférences théologiques entre catholiques et protestants en Dauphiné et dans les vallées vaudoises au XVII ^e siècle <i>Yves Krumenacker</i>	49
1. Les conférences théologiques: présentation d’ensemble	51
2. La raison d’être des conférences	55

Nella crisi delle culture confessionali: gli occhiali di Gregorio Leti <i>Daniela Solfaroli Camillocci</i>	65
1. La rivalutazione storiografica di Leti	66
2. L'anticlericalismo nella polemica contro l'Inquisizione	71
3. Vedere l'Italia fuori dall'Italia	78
La riscoperta della "parabola dei tre anelli": <i>Nathan il Saggio</i> di Lessing <i>Roberto Celada Ballanti</i>	83
1. Lo sfondo storico del <i>Nathan</i>	84
2. Tracce storiche della novella dei tre anelli	85
3. La parabola dei tre anelli in <i>Nathan il Saggio</i>	89
4. Conclusioni	98
Juan Andrés y Morell e le origini arabe della civiltà europea <i>Niccolò Guasti</i>	101
1. Tra storia filosofica e sensibilità erudita	103
2. «Le lettere arabe» e la nascita della civiltà europea	109
3. Il paradigma arabista e la costruzione della «nazione» spagnola	116
4. Conclusioni: l'arabismo <i>anti-philosophique</i> di Andrés	122
Traduzioni e circolazione degli stereotipi confessionali nell'Italia settecentesca <i>Alessia Castagnino</i>	127
1. Chiesa e traduzioni nel Settecento	129
2. Un traduttore dalla «grandissima curiosità intellettuale»	134
3. La traduzione italiana del <i>Dictionnaire des hérésies</i> di François Pluquet	138
4. Conclusioni	141
Peripezie marocchine di un ebreo illuminista a fine Settecento: il mantovano Shemuel Romanelli <i>Erica Baricci</i>	143
1. Un ebreo mantovano tra Europa cristiana e Mediterraneo islamico	144
2. Uno spirito schiettamente settecentesco	151
3. Conclusioni	158

Ebrei e musulmani in Sicilia nel XVIII secolo. Politica e confronto erudito <i>Nicola Cusumano</i>	151
1. L'inquisitore Giovanni Di Giovanni e <i>L'Ebraismo della Sicilia</i> (1748)	164
2. La storia dei musulmani in Sicilia: tra passione erudita e <i>arabica impostura</i>	176
Luterani in viaggio nel Mezzogiorno del Settecento: un incontro oltre gli stereotipi <i>Sebastiano Martelli</i>	187
1. I <i>transfert</i> culturali italo-tedeschi	188
2. Il progetto culturale del viaggio di Bartels	194
3. Il clero e la chiesa sotto le lenti di Bartels	203
4. La scoperta del popolo di Calabria	212
Indice dei nomi	219

Per i PDF dei volumi della Collana della Società di Studi Valdesi al momento disponibili si veda la sezione "Pubblicazioni-Collana storica" del sito della Società di Studi Valdesi (www.studivaldesi.org).

- 1A. Arturo Pascal, *Le Valli valdesi negli anni del martirio e della gloria (1686-1690). Parte prima - "Le Valli durante i prodromi della persecuzione generale (Ottobre 1685 - Aprile 1686)"*
- 1B. Arturo Pascal, *Le Valli durante la guerra di sterminio Franco-Sabauda (1686). Parte seconda - "Estratti di articoli del Bollettino sulla storia valdese, 1957-1968"*
- 1C. Arturo Pascal, *Le Valli durante la prigionia dei valdesi. Parte terza - "Le Valli durante la prigionia dei valdesi" (1686)*
- 1D. Arturo Pascal, *Le Valli durante l'esilio dei valdesi. Parte quarta - "Le Valli durante l'esilio dei valdesi" (1687-1689)*
- 1E. Arturo Pascal, *Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690 - Vol. 1 «Dalla conquista del colle del Pis al ritiro sul castello della Bastiglia». Parte quinta - "Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690"*
- 1F. Arturo Pascal, *Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690 - Vol. 2 (parte 1) «Dal ritiro sul castello della Balsiglia alla riconciliazione con il duca di Savoia - 15 nov. 1689 - 4 giu. 1690». Parte quinta - "Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690"*
- 1F. Arturo Pascal, *Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690 - Vol. 2 (parte 2) «Dal ritiro sul castello della Balsiglia alla riconciliazione con il duca di Savoia - 15 nov. 1689 - 4 giu. 1690». Parte quinta - "Le Valli durante la guerra del rimpatrio dei valdesi 1689-1690"*
- 1G. Arturo Pascal, *La prigionia dei ministri valdesi 1686-1690*
- 1H. Arturo Pascal, *La Riforma in Val Perosa secondo l'epistolario del governatore Pietro Turta 1575-1591. Il rimpatrio e le richieste delle decime ecclesiastiche 1689-1690*
6. Teofilo G. Pons, *Dizionario del dialetto valdese della Val Germanasca*
7. A. Armand-Hugon, E.A. Rivoire, *Gli esuli valdesi in Svizzera (1686-1690)*
8. Osvaldo Coisson, *I nomi di famiglia delle Valli valdesi*
9. Aa.Vv., *I Valdesi e l'Europa*
10. Aa.Vv., *Il glorioso rimpatrio dei Valdesi. Storia - Contesto - Significato*
11. *Dall'Europa alle Valli valdesi. Atti del Convegno «Il Glorioso Rimpatrio, 1689-1989». A cura di A. de Lange*
12. Giorgio Rochat, *Regime fascista e chiese evangeliche*
13. Marie Bonnet, *Tradizioni orali delle Valli valdesi del Piemonte. A cura di Arturo Genre*
14. Giorgio Spini, *Studi sull'evangelismo italiano tra otto e novecento*
16. Aa.Vv., *Dalle Valli all'Italia. 1848-1998. I Valdesi nel Risorgimento*
17. *Una resistenza spirituale. «Conscientia» 1922-1927. A cura di D. Dalmas e A. Strumia*
18. *La Bibbia, la coccarda e il tricolore. I valdesi fra due Emancipazioni 1798-1848. A cura di Gian Paolo Romagnani*
19. Emanuele Fiume, *Scipione Lentolo 1525-1599. «Quotidie laborans evangelii causa»*

20. *L'annessione sabauda del Marchesato di Saluzzo. Tra dissidenza religiosa e ortodossia cattolica. Secc. xvi-xviii.* A cura di Marco Fratini
21. *Essere minoranza. Comportamenti culturali e sociali delle minoranze religiose tra medioevo ed età moderna.* A cura di Marina Benedetti e Susanna Peyronel
22. Samuele Montalbano, *Ermanno Rostan cappellano militare valdese 1940-1943*
23. *Piero Jahier: uno scrittore protestante?* A cura di Davide Dalmas
24. Marina Benedetti, *Il «santo bottino». Circolazione di manoscritti valdesi nell'Europa del Seicento*
25. *Libri, biblioteche e cultura nelle Valli valdesi in età moderna.*
A cura di Marco Fratini
26. *I tribunali della fede continuità e discontinuità dal medioevo all'età moderna.*
A cura di Susanna Peyronel
27. *Con o senza le armi. Controversistica religiosa e resistenza armata nell'età moderna.*
A cura di Pawel Gajewski e Susanna Peyronel Rambaldi
28. *Héritage(s). Formazione e trasmissione del patrimonio culturale valdese.*
A cura di Daniele Jalla
29. Michaela Valente, *Contro l'Inquisizione. Il dibattito europeo (secc. xvi-xviii)*
30. Gabriel Audisio, *Migranti valdesi. Delfinato, Piemonte, Provenza (1460-1560) / Migrants vaudois. Dauphiné, Piémont, Provence*
31. *Giovanni Calvino e la Riforma in Italia. Influenze e conflitti.*
A cura di Susanna Peyronel Rambaldi
32. Antonio Mastantuoni, *Bilychnis. Una rivista tra fede e ragione 1912-1931*
33. *Il Protestantismo italiano nel Risorgimento. Influenze, miti, identità.*
A cura di Simone Maghenzani
34. *Predicazione, eserciti e violenza nell'Europa delle guerre di religione (1560-1715).*
A cura di Gianclaudio Civale
35. Dino Carpanetto, *Nomadi della fede. Ugonotti, ribelli e profeti tra Sei e Settecento*
36. Martino Laurenti, *I confini della comunità. Conflitto europeo e guerra religiosa nelle comunità valdesi del Seicento*
37. *Federalismo e Resistenza. Il crocevia della "Dichiarazione di Chivasso" (1943).*
A cura di Susanna Peyronel Rambaldi e Filippo Maria Giordano
38. *La Grande guerra e le chiese evangeliche in Italia (1915-1918).*
A cura di Susanna Peyronel Rambaldi, Gabriella Ballesio e Matteo Rivoira
39. Luca Pilone, *«Radici piantate tra due continenti». L'emigrazione valdese negli Stati Uniti d'America*
40. *Identità valdesi tra passato e presente.* A cura di Susanna Peyronel Rambaldi
41. *Predicazione e repressione. Processi e letteratura religiosa.*
A cura di Andrea Giraudo e Matteo Rivoira
42. *Verso la Riforma. Criticare la chiesa, riformare la chiesa (xv-xvi secolo).*
A cura di Susanna Peyronel Rambaldi
43. *Firenze nella crisi religiosa del Cinquecento (1498-1569).* A cura di Lucia Felici
44. *Maggio 1218: il colloquio di Bergamo. Un dibattito agli inizi della storia valdese.*
A cura di Francesca Tasca

Finito di stampare il 18 novembre 2020 - Stampatre, Torino





Punto di raccordo tra l'Europa protestante e il Mediterraneo musulmano, la cattolicissima penisola italiana costituisce in questo libro il luogo di osservazione per riflettere sui rapporti tra religioni nell'Europa della tarda età moderna. I vari contributi qui raccolti, opera di storici tout court, storici della letteratura, storici della filosofia, storici del libro, offrono una ricostruzione di taglio multidisciplinare intessuta di incontri tra cattolici, protestanti, ebrei, musulmani, eretici per ogni chiesa. Si intrecciano, tra storia intellettuale e storia sociale, vicende di individui che sono in primo luogo esseri umani capaci di uscire dai recinti di appartenenza per entrare in mondi aperti. Le relazioni fra le confessioni, tuttavia, non sono qui lette soltanto in termini di "connessioni" e "ibridismi": non mancarono infatti radicate opposizioni e pregiudiziali incomprensioni, che restarono come retaggio di una divisione risalente al XVI secolo.

Questo volume, approvato dal la-
torato, beneficia di un contributo
fisciale di **raggio-calcolatore**
gratuito (non commerciale) Esente
da I.V.A. (DPR 26 ottobre 1973,
n. 635, art. 3, lett. d) Esente da
bolli e accantonamento (DPR
6 ottobre 1976, n. 637, art. 4, l. 9).

ISBN 978-88-6898-303-1



€ 25,00