

Anno V, n. 2 – 2013

---

# Storia e Politica

*Rivista quadrimestrale*



*Università degli Studi di Palermo*  
*Dipartimento di Studi Europei (D.E.M.S.)*

## Anno V n. 2 Maggio-Agosto 2013

### Ricerche/Articles

- Mario Tesini  
*Chénier tra storia e creazione artistica* 209
- Fabrizio Calorenni  
*Disordine monarchico e ordine repubblicano  
nel pensiero politico di Saint-Just* 231
- Milena Bianco  
*Democracy in America and the London Political  
Debate on Democracy* 251
- Italia Maria Cannataro  
*I mondi indigeni nella modernità di José Martí:  
problematica e critica* 290

### Interventi/Remarks

- Giorgio La Neve  
*Le molteplici conseguenze e sfaccettature  
della globalizzazione contemporanea* 316

### Recensioni/Reviews

- D. Thermes (a cura di), *Tocqueville e l'Occidente*, (C. Giurintano), G. Bottaro, *Federalismo e democrazia in America. Da Alexander Hamilton a Herbert Croly* (I. M. Cannataro), D. Caroniti, *Le radici teoriche del nuovo conservatorismo. Gli Stati Uniti d'America di Eric Voegelin e Leo Strauss* (F. Postorino), D. Lo Iacono, *Il Fascismo clandestino in Sicilia*, (M. Corselli) 333

- Dalla quarta di copertina/ Back cover** 348

# Ricerche/Articles

MARIO TESINI

## CHÉNIER TRA STORIA E CREAZIONE ARTISTICA<sup>1</sup>

*L'Andrea Chénier* di Umberto Giordano, musicato su libretto di Luigi Illica, è opera che, come si sa, appartiene al grande repertorio. Dalla sua prima rappresentazione alla Scala il 28 marzo 1896, il pubblico nei teatri di tutto il mondo ha mostrato nei suoi confronti un favore costante. E anche in Francia, ove all'argomento rivoluzionario non poteva mancare un'attenzione esigente e non priva di rischi, essa è stata oggetto di un interesse in grado di resistere al tempo (nonostante il testo in italiano, fin dall'italianizzazione del *prénom* del protagonista, nello stesso titolo). Che nel 1989 il Théâtre du Châtelet di Parigi l'avesse inserita nella stagione del Bicentenario della Rivoluzione, ha quasi valore di un riconoscimento simbolico; e più recentemente, nel dicembre del 2009, l'opera di Giordano e Illica è stata per la prima volta rappresentata all'Opéra Bastille, confermando dunque anche nel contesto francese, la sua vocazione a essere spettacolo di grande pubblico e di consolidato repertorio.

Come spesso avviene di fronte alle realizzazioni teatrali e musicali a fondamento storico, è naturale chiedersi in che misura quello che noi vediamo sulla scena rifletta la realtà degli eventi cui esse si ispirano. E a maggior ragione in questo specifico caso: poiché André Chénier non solo è figura storicamente esistita (il che alcuni appassionati di melodramma sen-

---

<sup>1</sup> Il testo riprende e sviluppa l'intervento dal medesimo titolo svolto il 23 gennaio 2013 presso la Sala del caminetto del Teatro Regio di Torino, nell'ambito di un ciclo di incontri promossi dal Dipartimento di Culture, Politica e Società dell'Università di Torino, per iniziativa e con il coordinamento di Pier Paolo Portinaro. In quella circostanza furono presentati contributi anche da Lionello Sozzi (*Chénier poeta neo-classico*) e Chiara Bongiovanni (*Il teatro della Rivoluzione*), oltre che dallo stesso Portinaro (sui temi della giustizia rivoluzionaria).

za una specifica conoscenza della storia politica e letteraria francese, potrebbero tranquillamente ignorare, visto che la creazione di personaggi di fantasia è fatto assolutamente normale e del tutto legittimo nella creazione drammatica) ma è figura di primissimo piano, sia come poeta che come sventurato protagonista dei conflitti rivoluzionari, nella loro dimensione intellettuale e politica<sup>2</sup>. «La Rivoluzione francese - ha scritto Albert Camus nell'*Uomo in rivolta* - non ha fatto nascerre alcun artista, ma soltanto un grande giornalista, Desmoullins, e uno scrittore clandestino, Sade». E se «il solo grande prosatore» [Chateaubriand] era andato in esilio a Londra «il solo poeta del suo tempo» - appunto Chénier - «essa l'ha ghiottinato» (Camus 2011: 318).

Il tema di queste pagine sarà dunque il rapporto tra *Andrea* e *André*: tra il mondo immaginario ma a fondamento storico dell'opera di Giordano e una figura non soltanto riconoscibile e definibile in termini rigorosamente storiografici, ma anche in grado di suscitare, a partire dalla sua concreta esistenza, una sorta di mito: un mito cui l'opera italiana di fine Ottocento ha offerto il significativo e senza dubbio originale contributo, oggetto principale della nostra attenzione.

Nel compiere questa operazione di raccordo alla realtà storica di un testo drammatico e musicale, non bisogna ovviamente eccedere. La filologia storica non deve 'uccidere' il godimento dell'arte. Non si andrà pertanto alla puntigliosa ricerca di incongruenze o di inverosimiglianze, in uno spirito di 'denuncia' di tutto quello che nel dramma musicale non appartiene alla storia. Nel naturale interesse per tutto quello che possiamo oggettivamente conoscere della figura di André Chénier, una qualche autonomia dobbiamo pur lasciarla ad 'Andrea'. Sarà piuttosto interessante cogliere il *denominatore comune* che indubbiamente in questo caso esiste, tra il documento storico e la creazione letteraria di Luigi Illica. Indisso-

---

<sup>2</sup> Di particolare utilità, per ricchezza di informazioni e spunti interpretativi, è risultato ai fini del presente lavoro il volume Goulemot e Tatin-Gourier 2005, cui rimando anche per ulteriori approfondimenti bibliografici. Va detto che in questo eccellente lavoro, in particolare al cap. VII "*André Chénier parmi nous*", un cenno all'opera di Illica/Giordano non sarebbe stato fuori luogo.

lubilmente legata quest'ultima (anche la forma musicale esprime in se stessa e nel suo specifico modo, valori politici e di giudizio storico) alla partitura di Umberto Giordano. E sotto questo profilo, appunto alla ricerca del 'denominatore comune', è opportuno articolare la domanda relativa all'*immagine di Chénier* in tre distinti momenti: a) i contemporanei; b) gli ascoltatori dell'*Andrea Chénier*; c) gli studiosi dell'età rivoluzionaria: ovviamente senza frapporre insuperabili barriere tra questi diversi, ma complementari accostamenti.

I contemporanei. «André Chénier quand il est mort» ha scritto Emile Faguet «était célèbre et inconnu» (Faguet 1896: 157). Sconosciuto e celebre: che significato può avere una tale contraddizione? Al momento del suo rientro a Parigi (fine 1793) che precede di pochi mesi l'arresto (il 18 ventoso anno II: 11 marzo 1794) e l'inizio dei quattro mesi e mezzo di detenzione nella prigione ubicata nell'ex convento di Saint-Lazare - dunque il periodo coincidente con l'azione del secondo, terzo e quarto quadro dell'opera - Chénier, della grande creazione poetica per la quale oggi gode di così vasta considerazione, non aveva pubblicato quasi nulla. E quel pochissimo che della sua opera in versi poteva essere conosciuto ai contemporanei, apparteneva interamente alla sfera della poesia etica e civile, di maggiore rilievo per l'importanza storica degli eventi da essa riflessi che per valori propriamente artistici, destinati a durare nel tempo. Si trattava in sostanza di due testi: *Le Jeu de Pau-me*, composizione in cui venivano celebrati i promettenti esordi della Rivoluzione nel 1789, a partire dall'atto evocato nel titolo, il giuramento della Pallacorda; e, di segno politicamente assai diverso, l'*Hymne pour l'entrée triomphale des Suisses révoltés*, ove in termini sarcastici veniva censurato un episodio di insubordinazione 'ultrarivoluzionaria' - un reggimento di soldati svizzeri a Nancy aveva massacrato i propri ufficiali e si era impadronito della cassa, ricevendo per questi atti onore e ricompensa, con pubbliche celebrazioni, dalla leadership giacobina di Parigi<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Il tema delle nuove liturgie del potere, del rapporto tra estetica e politica, è al centro della riflessione - e della polemica - di Chénier. Della grande festa organizzata, con l'approvazione e il concorso diretto di Robespierre, in omaggio ai soldati svizzeri rivoltati, erano *ordonnateurs* due figure a lui

Più dunque, come si può intuire, politica in versi, l'uno e l'altro testo, che vere e proprie composizioni poetiche. La celebrità di Chénier, tra fine 1793 e i mesi successivi, non riposava quindi su valori essenzialmente letterari. Quelli che viceversa avevano avuto un'importante circolazione tra i contemporanei erano un certo numero di scritti in prosa, di carattere giornalistico, apparsi sul *Moniteur* e sul *Journal de Paris*. A partire dal primo di essi, *Avis aux français sur leurs véritables ennemis*, ove quali autentici nemici del popolo francese erano indicati coloro che della Rivoluzione avevano fatto uno strumento per affermare il loro personale potere: "gli ipocriti", contro i quali Chénier, come udiamo nell'opera di Illica e Giordano aveva della sua penna fatto "arma feroce" [quadro III]: parole nella finzione scenica pronunciate di fronte al Tribunale rivoluzionario e che appaiono, come meglio vedremo in seguito, in ravvisabile coerenza con la realtà della Storia.

Ma fin dove si spingeva la coerenza storica del libretto di Illica? Occorre innanzitutto dire che delle tre figure protagonistiche - Chénier, Maddalena di Coigny, e il servitore, poi divenuto capo giacobino, Carlo Gérard - due sono interamente creazioni della fantasia dell'autore. Anche Maddalena: la delicata e coraggiosa eroina di Illica e Giordano, sotto il profilo della vicenda teatrale, nulla ha a che vedere con l'ispiratrice della forse più celebre poesia di Chénier, *La jeune captive*, in effetti composta proprio nella prigione di Saint-Lazare, e ispirata ad una storicamente identificabile figura femminile. Elemento importantissimo, certo, quella idealizzata relazione nel definirsi di un personaggio come Chénier, che tra realtà e invenzione mantiene un suo sostanziale equilibrio, ma solo se totalmente prescindiamo dalla reale personalità di quella concreta e storica Aimée de Coigny che, donna di mondo spregiudicata, lungi dal sacrificarsi in una morte sublimatrice, dal carcere si sarebbe salvata e avrebbe per lunghi anni prosegui-

---

strettamente legate: il pittore David (cui aveva dedicato l'inno sulla Pallacorda, salvo poi ritrattarsi e censurare "*l'atroce démence/ du stupide David qu'autrefois j'ai chanté*") e il suo stesso fratello Marie-Joseph Chénier.

to la sua sentimentalmente tumultuosa esistenza<sup>4</sup>. Gérard non presenta invece dirette connessioni con alcuna precisa figura della storia: la sua è piuttosto una rappresentazione idealtipica del sentimento rivoluzionario, colto nei suoi diversi e successivi momenti: ansia di riscatto sociale, passione per una giustizia finalmente realizzabile, disincanto infine, di fronte alla realtà del potere. Si potrebbe addirittura azzardare che Maddalena e Gérard, più che precise realtà della storia, in fin dei conti risultano 'creazioni' dello stesso Chénier, come delle proiezioni della sua personalità poetica: il primo avversario generoso e profondamente umano, così diverso dagli uomini meschini coi quali avrebbe invece dovuto confrontarsi nell'esperienza diretta degli anni di rivoluzione; la seconda, creatura del 'vecchio mondo' che riconosce le ragioni del nuovo - attraverso l'idealistica e incandescente parola di Chénier, nel celebre *Improvviso* del primo quadro - o quantomeno riconosce l'ingiustizia e soprattutto le futilità di quel vecchio ordine. «Generoso e grande» apparirà infatti Gérard a Chénier nella scena del processo [quadro III] mentre «bella, ideale come la poesia» [quadro II] era la donna «che il destin fa mia» e che si sarebbe incarnata in Maddalena, fino al tragico, comune destino di morte.

Del tutto diverso, ovviamente, il discorso relativo a Chénier (*Andrea*, ovviamente). C'è a questo proposito un paradosso che va messo nel dovuto rilievo: nello spostarsi dal mondo dei

---

<sup>4</sup> Come scrive Maria José Vilalta, «Maddalena ... non assomiglia per niente alla bella cortigiana intrigante che André conobbe durante il confino a Saint-Lazare, Françoise-Aimée de Franquetot de Coigny (1769-1820), scrittrice di stile libertino e donna con un lungo elenco di relazioni amorose. Al contrario di Maddalena, scampò alla ghigliottina poiché riuscì a corrompere una delle guardie e a farsi rilasciare con il suo amante, il conte di Montrond, che sposò quando venne a sapere della morte del marito, il duca di Fleury, in esilio» («Storia, rivoluzioni e persone in conflitto. A proposito di Andrea Chénier», in *Vinculos de Historia*, n. 2, 2013, pp. 275-285, testo che può leggersi online, la cit. a p. 282). Negli anni dell'Impero e poi della Restaurazione, Aimée de Coigny, avrebbe appartenuto alla cerchia di relazioni creatasi attorno a Talleyrand. Il saggio della Vilalta è, a mia conoscenza, l'unico specifico tentativo di analisi dell'opera di Illica e Giordano alla luce degli eventi storici che essa presuppone. Trae del resto origine da una conferenza introduttiva alla rappresentazione dell'*Andrea Chénier* promossa dall'università di Barcellona: un'occasione dunque parallela a quella da cui scaturisce il presente lavoro.

contemporanei al pubblico dell'*Andrea Chénier*, si verifica come un rovesciamento di immagine. Se nella Parigi del 1794, il poeta non poteva essere conosciuto e ammirato, nell'economia del melodramma è soprattutto quest'ultimo ad occupare la scena e a suscitare la commozione del pubblico. Un poeta tuttavia animato da idee e da passioni politiche. Quali esattamente? È una domanda che dal contesto dell'opera non trova una precisa risposta. Fino al punto di un possibile equivoco: quello di considerare Chénier come un leader rivoluzionario travolto dalla ulteriore radicalizzazione dell'anno II e dall'affermarsi di una nuova classe dirigente di estrazione giacobina. Nella sostanza: uno Chénier *girondino*. È questa, va detto subito un'impressione che per quanto storicamente fallace, risulta del tutto legittima alla lettura del libretto e all'ascolto dell'opera<sup>5</sup>. Le stesse parole di Maddalena («Eravate possente»: quadro II) inducono a vedere in Chénier una figura di lì a poco tempo prima ai vertici del movimento rivoluzionario. La stessa appassionata perorazione del primo quadro offre l'immagine di un idealista, sinceramente partecipe delle istanze allora diffuse di trasformazione sociale, con una punta di anticlericalismo *XVIII<sup>e</sup> siècle* («Là un prete nelle nicchie dei santi ...»). L'adesione alla causa rivoluzionaria e l'ostilità al Terrore, nell'estate del 1794, potevano benissimo corrispondere all'appartenenza alla frazione contraddistinta in passato da toni accesamente repubblicani (per quanto temperati dal prioritario sostegno alla libertà economica e del commercio e dalla costante ostilità alla 'dittatura' di Parigi sul resto della Francia), ala sinistra dell'Assemblea legislativa tra 1791 e 1792, alleati di Danton e Robespierre nel determinare la caduta della monarchia ma divenuti moderati dopo il settembre 1792 di fronte alla nuova ondata di estremismo rivoluzionario, epurati infine dalla Convenzione e dopo qualche mese ghigliottinati, tra maggio e ottobre 1793. Eppure nonostante le apparenze, e nonostante l'affermazione di Lamartine nella sua celebre *Hi-*

---

<sup>5</sup> Cfr. ad esempio il titolo del saggio, peraltro interessante, di Guanti, 2003: 103-122.

*stoire des Girondins*, pubblicata alla vigilia del 1848<sup>6</sup>, il poeta ghigliottinato non soltanto non fu mai girondino, ma per i capi della Gironda avrebbe sempre manifestato la più vigorosa avversione.

Come avrebbe del resto mostrato, con dovizia di citazioni, il maggiore esponente della storiografia repubblicana (di orientamento dantonista) Alphonse Aulard. In un saggio dal titolo *André Chénier homme politique*, che se non vado errato, non è stato oggetto di attenzione da parte della più recente letteratura relativa a Chénier, Aulard ci rappresenta uno Chénier non soltanto distante da tutte le correnti rivoluzionarie affermatesi dopo l'avvento della Repubblica, ma in modo particolare sprezzante nei confronti dei maggiori esponenti girondini. In essi arrivava a vedere «la feccia la vergogna [*la lie et la honte*] della specie umana». Vergniaud, il più brillante oratore parlamentare della Gironda, altro non era per lui che «un retore pomposo»; Brissot «infetta con il sangue e con il fango le prime pagine del *Patriote français*». Non si salvava neppure Condorcet: grand'uomo fino a quando aveva frequentato il 'club del 1789' e aveva con convinzione sostenuto gli sforzi riformatori della monarchia ma che ora era andato «maestosamente ad assidersi tra Brissot e Marat» (Cfr. Aulard 1893:103).

Chi era dunque Chénier *homme politique*<sup>7</sup>? Certamente un uomo dell'89, ma di tendenze assolutamente moderate: un difensore della monarchia (che avrebbe voluto riformata in senso costituzionale, all'inglese), fino all'ultimo devoto ammiratore del re Luigi XVI, alla cui salvezza avrebbe cercato, con grave personale rischio, di operare nei giorni del processo davanti alla Convenzione, collaborando tra l'altro direttamente con Malesherbes alla stesura della memoria difensiva. Insomma *un royaliste constitutionnel*: nel linguaggio degli anni della rivoluzione, *un fogliante*<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> «André Chénier, âme romaine, imagination attique, que son courageux patriotisme avait enlevé à la poésie pour le jeter dans la politique, avait été emprisonné comme Girondin», in: Goulemot - Tatin-Gourier, 2005: 135.

<sup>7</sup> E' da notare che lo stesso titolo *André Chénier homme politique* che abbiamo ritrovato in Aulard, era stato dato da Sainte-Beuve alla *Causerie* del 19 maggio 1851 [Sainte-Beuve, s.d., 144-169].

<sup>8</sup> Anche se, va osservato, Chénier teneva molto a rivendicare una sua indipendenza rispetto ai 'partiti': dichiarandosi «ni Jacobin ni Feuillant» ma

Nulla di tutto questo traspare nell'opera di Illica/Giordano. Tra le fonti ispiratrici di Illica - «autore di uno dei più riusciti libretti originali nel panorama operistico del tempo, basato su documenti storici, anziché su un preesistente lavoro letterario» (Streicher 2004) - c'era indubbiamente più Lamartine che Aulard. Alieno dal conferire agli slanci di idealismo e di passione romantica (al centro dell'opera: nel testo, nella musica così come nell'interpretazione di tante celebri voci tenorili<sup>9</sup>) un valore politico, colui che alla fine dell'Ottocento era stato insignito alla Sorbona della simbolica funzione di titolare dell'appena istituita cattedra d'*Histoire de la Révolution française* (cfr. Furet 1988), in Chénier era portato a vedere «uno di quei monarchistes limitati e ciechi» [*bornés et aveugles*] (Aulard 1893:104), rimasti fedeli al Re anche «après la trahison»: a differenza di altre eminenti figure del movimento rivoluzionario (gli stessi Danton e Marat, ad esempio) che non ostili in una prima fase al mantenimento dell'istituto monarchico, sia pure totalmente depotenziato, avevano, dopo Varennes, assunto decise e definitive posizioni repubblicane.

L'*Inno agli svizzeri*, come si è visto una delle poche composizioni in versi pubblicate e dunque note ai contemporanei, per Aulard null'altro era che la condanna moralistica di ciò che ci si ostinava a vedere soltanto come spirito di insubordinazione e di violenza: in una parola la testimonianza di una vera e propria «inintelligence de la Révolution». Il suo autore poteva essere definito, con riferimento al celebre personaggio di Molière, «un Alceste fogliante»<sup>10</sup>: in altri termini, potremmo tradurre, «un moralista conservatore». Assai distante, è appe-

---

«simplement constitutionnel» (*Oeuvres complètes*, 1955: 794, cit., nel contesto di una fine analisi, da Y. Citton, 2005: 8 della versione online).

<sup>9</sup> Il ruolo di Andrea Chénier è stato sostenuto sulla scena dai più celebri interpreti del XX secolo: da Beniamino Gigli a Mario del Monaco; da Franco Corelli a Luciano Pavarotti a Plácido Domingo, per limitarci ad alcuni tra i nomi più noti, che tra l'altro hanno tutti lasciato testimonianza discografica dell'incisione completa dell'opera.

<sup>10</sup> Aulard 1893: 104. Sainte-Beuve, cui Aulard sembra per tanti aspetti – e come si è visto, fin dal titolo – implicitamente rispondere, aveva descritto Chénier come un “Alceste lyrique” (Sainte-Beuve, s.d.:153).

na il caso di rimarcarlo, dall'appassionato ma anche politicamente lucido, eroe romantico del melodramma italiano.

Se nei giorni della Rivoluzione il poeta era, al di fuori di ristretti circoli familiari e amicali, pressoché sconosciuto, protagonista visibile di quelle vicende risultava invece uno Chénier *journaliste*. È l'autore più direttamente percepibile dai contemporanei, diverso non soltanto - come già si è osservato - da quello degli appassionati del melodramma, ma anche della quasi totalità dei lettori dei secoli successivi, i quali hanno privilegiato l'opera poetica rispetto all'opera in prosa, e anche, potremmo aggiungere, dallo Chénier della maggior parte degli studiosi che si sono a lui interessati, più attenti a temi di storia e di critica dell'opera letteraria che di storia politica. Si tratta dunque, ai nostri giorni e per riprendere il già citato paradosso di Emile Faguet, di uno Chénier per molti aspetti ancora «celebre e sconosciuto», ma in una prospettiva rovesciata rispetto a quella dei suoi contemporanei: conosciamo il poeta e non il giornalista (quello che potremmo considerare, assieme al suo antagonista Camille Desmoulins, uno dei primi fondatori del giornalismo politico, in un senso moderno).

Al momento dunque della pubblicazione del suo primo e già ricordato articolo dal titolo *Avis au peuple français sur ses véritables ennemis*, apparso il 28 agosto 1790 sul *Journal de la société de 1789, journal hebdomadaire* di cui Condorcet era direttore, Chénier poteva a giusto titolo affermare di «sortir de l'obscurité» e di far udire per la prima volta ai francesi «[sa] voix inconnue» (*Oeuvres en prose de A.C.*, 1872: 36). La sede dell'articolo non era casuale: si trattava dell'organo della *Société de 1789*, club ispirato ai principi di fedeltà all'Ottantanove e alla moderazione politica, cui fin dalla fondazione aveva aderito, mandando la propria iscrizione da Londra, ove si trovava in servizio diplomatico avventizio. Della *Société* facevano parte pressoché tutti gli uomini che in quella prima fase della Rivoluzione egli «ammirava e rispettava» (Goulemot - Tatin-Gourier 2005: 25): Sieyès, La Fayette, Bailly, Mirabeau, Talleyrand, Condorcet ... L'iniziale adesione di Chénier alla causa della rivoluzione aveva già dunque in sé i germi degli sviluppi futuri, nelle fasi di radicalizzazione repubblicana e giacobina. Mai venne meno in lui una certa intonazione anglofila del suo

pensiero: «André - osservava Aulard, con evidente scarsa simpatia politica ma anche con un riconoscimento alle doti di carattere di Chénier - est un monarchiste de l'école de Mounier et de Malouet, avec cette différence qu'il a plus de courage que Mounier et plus de candeur que Malouet» (Aulard 1893: 94). Si trattava dunque di un'inclinazione politica ove a posizioni di principio si legavano qualità di carattere e anche un robusto senso pratico (normalmente non associato alla natura dei poeti). L'ammirazione per le istituzioni inglesi derivava del resto in lui più che "dall'averle intuite [*dévinés*] nelle pagine di Montesquieu e di Delorme" (cfr. Aulard, *ibidem*) dall'averle viste in modo efficace funzionare nel corso del suo soggiorno londinese, tra 1788 e 89. A queste idee sarebbe rimasto coerente quando, dopo Varennes, la parte moderata del club dei giacobini, a seguito di una scissione da essa operata, si sarebbe unita alla Società dell'89 dando vita al gruppo cosiddetto dei Foglianti (*Società degli amici della Costituzione avente sede ai Foglianti*)<sup>11</sup>.

Se questa concreta esperienza politica fosse nota, e in quali termini, al librettista e al compositore dell'*Andrea Chénier*, è questione che si presta a congetture diverse. Può essere al riguardo interessante confrontare un passo dell'originaria versione di Illica (nella scena del processo davanti al Tribunale rivoluzionario) con il testo definivo musicato da Giordano. Si tratta della lettura dei capi di imputazione da parte dell'accusatore pubblico, una delle numerose figure storiche messe in

---

<sup>11</sup> La crisi e la scomparsa dei Foglianti avrebbe coinciso «con la rapida ascesa dei girondini, incarnazione di ciò che essi detestavano – la repubblica e la Guerra». Cfr. Halévi 1988: 319-325. L'adesione al principio della necessità storica di una rivoluzione, nel senso di una svolta costituzionale, in Francia non venne mai revocata da Chénier: anche tra i suoi scritti politici vi sono testimonianze pubbliche di rilievo in tal senso: la *Lettre* all'abbé Raynal, in occasione della pubblica 'palinodia' del vecchio militante della causa dei Lumi di fronte agli eccessi della Rivoluzione, da Chénier rimproverato per quella che poteva apparire sconfessione di tutta la sua precedente opera, e una corrosiva ripulsa delle *Reflections*: in verità non uno degli scritti migliori di Chénier che nell'occasione, come sottolineato da Sainte-Beuve, si sarebbe mostrato nei confronti di Burke «ingiusto e veramente ingiurioso» (Sainte-Beuve, s.d.:159).

scena o citate nell'opera (tra parentesi quadra le parti omesse):

Fouquier-Tinville: Andrea Chénier [poeta, giornalista  
Costui violento] scrisse contro [agli uomini  
de] la Rivoluzione. Fu soldato con Dumouriez ...

Il pubblico (*con grido d'orrore*): E' un traditor!

Chénier: (*a Fouquier-Tinville*) Tu menti!<sup>12</sup>

Ciò che si deve anzitutto osservare è che l'originaria versione del libretto presenta un assai più preciso riferimento alla storia. La cancellazione del doppio riferimento (poeta, giornalista) nulla toglie alla prima apposizione (all'ingresso dell'imputato, il pubblico ha appena commentato «Ecco il poeta ...», e per tutto il corso dell'opera, in tali termini Chénier è definito e descritto), elide invece l'importante attività 'giornalistica' dell'imputato, quella effettivamente nota ai contemporanei e che poteva ampiamente giustificare, in quei tempi, la traduzione in giudizio ed un sommario verdetto di condanna (attività oltretutto senz'altro definibile, dal punto di vista degli accusatori, come violenta e costantemente rivolta agli «uomini della Rivoluzione», anche se non contro la Rivoluzione in se stessa).

Certo, possiamo apprezzare la sicura intuizione artistica di Giordano: dal punto di vista sia musicale che drammatico, quel *giornalista* declamato da Fouquier-Tinville sarebbe stato un vero e proprio anticlimax. Ma è vero anche che la credibilità storica ne risulta in qualche modo penalizzata. Diverso è invece il discorso per quanto concerne Dumouriez. André *non fu* soldato con Dumouriez: ma in questo caso il riferimento è, paradossalmente, dal punto di vista storico, preciso, addirittura filologico. *Soldato con Dumouriez* era stato il fratello Louis-Sauveur, militare di carriera: e al processo, come le fonti attestano, si operò davvero una confusione: forse in buona fede e tale da non suscitare una meraviglia eccessiva, nel clima tumultuoso di quelle condanne.

---

<sup>12</sup> Pagannone 2003: 53.

Il richiamo alla figura del generale, che ad un certo momento sarebbe apparso come una sorta di braccio armato della leadership girondina, non poteva che rafforzare l'idea che l'assassinio legale di Chénier, appena due giorni prima la caduta di Robespierre il 9 Termidoro (27 luglio 1794), costituisse episodio ritardato e residuale della liquidazione dei deputati e sostenitori della Gironda, avvenuta sei mesi prima. L'idea espressa da Lamartine aveva dunque un fondamento, e se gli ascoltatori storicamente informati dell'*Andrea Chénier* si figurano anch'essi, non foss'altro per l'insistito richiamo a Dumouriez (nella perorazione del giacobino Mathieu; nella stesura dell'atto d'accusa da parte di Gérard; e appunto nella lettura di esso da parte di Fouquier-Tinville), uno Chénier di più accesi sentimenti rivoluzionari, un sorta di sostenitore intellettuale della Gironda, si tratterebbe certo di una incongruenza biografica e storica, non tale tuttavia da inficiare equilibrio ed effetto drammatico dell'opera.

L'azione degli ultimi tre quadri è concentrata nelle settimane che precedono Termidoro. Esse coincidono con l'apogeo del potere di Robespierre, culminante con il Grande Terrore e con la festa dell'Essere supremo. Chénier (André come Andrea) è da qualche mese a Parigi. Ignoriamo le ragioni del rientro in una città "ove tutto è periglio per [lui]", secondo l'amicale rimprovero del poeta Roucher (altra figura storica, di breve ma significativo risalto nell'opera e che nella realtà avrebbe condiviso il destino dell'amico, sulla stessa carretta e sul patibolo). Da più di un anno Chénier non aveva pubblicato nulla, anche se - come osserva Faguet - l'intenzione di riprendere la penna appariva testimoniata da diversi appunti e testi inediti. In uno dei quali Chénier sembra offrirci, in terza persona, il suo proprio ritratto. Alla luce degli avvenimenti successivi, e delle sue successive, postume composizioni poetiche, è una pagina davvero impressionante: «Egli è stanco di condividere l'onta di questa folla immensa che, altrettanto quanto lui, aborrisce in segreto ma approva o incoraggia, quantomeno per il suo silen-

zio, uomini atroci e azioni abominevoli. La vita non vale un tanto obbrobrio»<sup>13</sup>.

E ancora, in quello che forse è il più noto tra i testi in prosa di Chénier e che ha come titolo *Les autels de la peur*.

Alcuni popoli antichi avevano elevato templi e altari alla Paura. Noi non li abbiamo ancora del tutto imitati a Parigi, ma poiché in ogni tempo si è dagli uomini profondamente religiosi osservato che il cuore è il vero altare su cui la Divinità si compiace di essere adorata, e che l'adorazione interiore vale mille volte meglio di tutte le pompe di un culto magnifico, affidato a poche mani e circoscritto in certi luoghi da una consacrazione apposita, noi possiamo dire che mai la Paura ebbe più autentici altari di quanti non ne abbia oggi a Parigi e che mai fu onorata da un culto più universale; che questa intera città è il suo tempio; e che tutte le persone dabbene ne sono divenute pontefici: a lei quotidianamente rendendo il sacrificio del loro pensiero e della loro coscienza<sup>14</sup>.

Non si trattava soltanto di una bella pagina ove sarcasmo e passione civile producono un rilevante effetto retorico: essa è anche una dichiarazione programmatica - e premonitrice - da leggersi assieme a quelli che costituiscono il vertice della poesia civile di Chénier, quei Giambi, miracolosamente sopravvissuti, nella loro fragile fattura di carta e di inchiostro, alla vasta e antropofaga prigione di Saint-Lazare. E sono pagine che avrebbero esercitato un'influenza notevole sulla letteratura e sulla cultura del secolo successivo: proprio *Les autels de la peur* avrebbe dato come titolo Anatole France a un breve romanzo *feuilleton*, apparso in nove puntate nel corso del 1884: testo verosimilmente noto a Illica e Giordano (mentre successivo all'*Andrea Chénier* è il maggiore romanzo a tema rivoluzionario di Anatole France, *Les dieux ont soif*, pubblicato nel 1912, ove si ritrova l'intonazione anti giacobina e antirobespierrista che contraddistingue, in forme ovviamente diverse ma in una sostanziale assonanza, l'opera verista di Giordano).

---

<sup>13</sup> Frammento dal titolo "Sur lui même" in *Oeuvres en prose de A.C.*, 310

<sup>14</sup> *Oeuvres en prose de André Chénier*, nouvelle édition ... par L. Becq de Fouquières 1872 (tuttora comunemente considerata la migliore edizione disponibile degli scritti politici di Chénier), p. 69 e s. (mia traduzione).

Di quei conflitti, Chénier sarebbe stato vigorosa, ed anche militante espressione. Non aveva torto Aulard nell'affermare che «En tout cas il ne faut pas se le représenter comme un mouton bêlant» (insomma, un moralista inoffensivo: quella della pecora condotta al macello era una metafora da Chénier riferita a se stesso in una delle liriche della prigione)<sup>15</sup>, lungi dall'essere «le doux poète» inconsapevolmente stritolato dagli ingranaggi della storia e della politica, egli era sul fronte della storia e della politica (per quanto secondo Aulard sostenitore di una causa irrevocabilmente, e giustamente, condannata) un autentico protagonista: «C'était un homme de combat, sans faiblesses et sans pitié» (Aulard 1893: 105 e s).

Qui risiede, mi sembra, il *comune denominatore* tra lo Chénier della Storia e quello della creazione artistica, nell'ambito dell'opera verista italiana. Che in questo caso corrisponde a una realtà profonda, proprio su un terreno - quello delle passioni veementi rappresentate sulla scena - sovente rimproverate al melodramma (spade sguainate e retorica del sacrificio, il tutto accompagnato da declamazione e acuti squillanti ...). Il coraggio di Chénier sulla scena è esattamente quello delle fonti storiche. Così come confermato dalla sua eredità letteraria: sia nelle pagine in prosa che nelle composizioni in versi a tema politico, il colore dominante è quello di un'indignazione che prorompe nell'invettiva e nel sarcasmo. Si ha decisamente l'impressione di una familiarità di Illica e di Giordano con l'opera letteraria di Chénier. Nella storia come nell'opera è costante l'impressione di un atteggiamento di sfida nei confronti del potere e del destino, riconducibile forse anche a quell'«esprit gascon» eredità degli anni giovanili, in cui, congiunta all'*esprit levantin* della nascita, si è talvolta vista la ra-

---

<sup>15</sup> *Quand au mouton bêlant la sombre boucherie/Ouvre ses cavernes de mort,/Pâtres, chiens et moutons, toute la bergerie/Ne s'informe plus de son sort. [...] J'ai le même destin. Je m'y devais attendre./Accoutumons-nous à l'oubli./Oubliés comme moi dans cet affreux repaire,/Mille autres moutons, comme moi,/Pendus aux crocs sanglants du charnier populaire,/seront servis au peuple roi,* in *Oeuvres poétiques de A.C.*, t. II, 1932: 254 e s.

dice della personalità intellettualmente ribelle e politicamente quasi temeraria di Chénier<sup>16</sup>.

Certo, nell'opera teatrale risulta con minore evidenza la caratteristica, altrettanto importante, di Chénier analista delle passioni, in particolare di quella "microfisica della paura" alla cui osservazione, e denuncia, egli si sarebbe dedicato nella Parigi del Terrore (se dovessimo pensare nel XX secolo a una figura comparabile di uomo di lettere, analista della paura nel contesto di un sistema totalitario, verrebbe forse alla mente il nome di Vaclav Havel)<sup>17</sup>. Ciò che invece la trasposizione artistico-musicale consente di cogliere della personalità di Chénier è la pre-romantica - e da lui adattata alle forme classicheggianti della sua poetica - pulsione di morte. È un tema ricorrente nei suoi versi: «Je regarde la tombe, asile souhaité/Je souris à la mort volontaire et prochaine [...] la mort des nos maux ce remède si doux»<sup>18</sup>: qui, ancora una volta, l'André

---

<sup>16</sup> "Nato a Costantinopoli", secondo il celebre atto d'accusa come ricompreso nell'opera, Chénier aveva passato infanzia e adolescenza presso Carcassonne.

<sup>17</sup> In particolare alla sua ormai classica riflessione su *Il potere dei senza potere* (1990, Milano: Garzanti).

<sup>18</sup> L'accettazione di un tragico destino, nella vita privata come in quella pubblica, sembra contraddire uno dei requisiti fondamentali dell'azione politica, da Machiavelli in poi: quella di governare gli eventi. In tal senso va visto il giudizio ricorrente nel corso del XIX secolo su Chénier politico: era in fondo sua «l'entière responsabilité d'avoir attiré sur lui les foudres de l'histoire qu'il défiait [...] Défier l'histoire, c'est se condamner à en être victime. André Chénier prométhéen devait nécessairement périr à l'image de son modèle. Aux dieux de l'antiquité a succédé la déesse Histoire et ses châtements» (Goulemot - Tatin-Gourier 2005: 130, con riferimento alle grandi compilazioni ottocentesche, a partire dalla voce *Chénier* del *Grand dictionnaire Larousse du XIX<sup>e</sup> siècle*). La gloria letteraria avrebbe, per i posteri, compensato quella radicale insipienza politica: è in fondo l'immagine che il teatro lirico, nell'opera di Illica/Giordano, sostanzialmente recepiva. Ed è quanto anche Sainte-Beuve, pur da una prospettiva diversa aveva rilevato: «Ce qui l'anime et le dirige, ce n'est pas la pensée d'un politique supérieur, ambitieux et généreux, qui veut arriver au pouvoir et l'arracher des mains d'indignes adversaires». Il suo sentimento è «surtout moral: c'est la haine de l'homme intelligent contre les brouillons, de l'homme d'esprit contre la sottise [...] C'est le dédain d'un stoïcien passionné et méprisant contre la tourbe de ceux qui suivent le torrent populaire et qui flagornent aujourd'hui la multitude comme ils auraient hier adulé les rois» (Sainte-Beuve s.d.:158). Attitudine psicologica che tuttavia non va assolutizzata: lo stesso Sainte-Beuve evidenziava un passo (tratto dall'*Avis aux français*) ove l'idea di un possibile successo politico, per quanto improbabile, era tuttavia presente. L'azione di smascheramento

Chénier della Storia e l'Andrea Chénier del melodramma, che vedrà quest'ultimo all'ultima scena, nella morte «il trionfo dell'amor», sembrano veramente coincidere.

La personalità intellettuale di Chénier è contrassegnata da uno spirito accentuatamente individualistico. Che in lui ci fosse una costante diffidenza nei confronti del popolo è un fatto che gli è stato più volte rimproverato: sciocca adulazione [*une flagornerie pour les sots*] era per lui l'idea che tutti gli uomini fossero nati con una stessa dose di buon senso, talenti, capacità. Sotto questo profilo, pensiero religioso e pensiero illuministico sembravano riprodurre la medesima illusione: «Helvétius si sarebbe rammaricato - gli capitò di scrivere con la sua ricorrente ironia - se avesse saputo di essere stato anticipato in questo dai primi autori del cristianesimo» (in Faguet 1902: 22) .

Ma soprattutto era nei confronti delle folle, dei grandi assembramenti popolari ispirati a passioni e pulsioni sociali e politiche che andava la sua più esplicita avversione. Che il melodramma riflette: quando in una già ricordata scena, vede sul ponte Peronnet, attorno ai membri del Comitato di salute pubblica, accalcarsi la folla, così prorompe: «l'eterna cortigiana/vi si schiera per curvar la fronte/al nuovo Dio [...]» [*Quadro secondo*].

È costante in Chénier polemistica la denuncia del pericolo che *esprit de parti e agitation de la rue* (i.e. l'insurrezione) si sostituissero alla «*délibération passionnée mais méthodique des représentants de la Nation*» fino a costituire «un nouveau arbitraire» fatto di proscrizioni, perquisizioni domiciliari, inquisizioni, dal moltiplicarsi delle delazioni. Parrebbe a tratti di udire l'eco di alcuni passi del *Vieux cordelier* dell'infelice Camille: senza tuttavia che Chénier, a sua volta un tempo vitt-

---

dei falsi amici del popolo non era soltanto sfida tragica: «*Se come io spero ancora, essi soccombono sotto il peso della ragione, sarà stato onorevole di aver contribuito, anche fosse per poco, alla loro caduta. Se trionfano, si tratta di gente dai quali è preferibile venire impiccati che considerati amici*» (cit. *ivi*: 151 e s., mia traduzione e mia sottolineatura: esiste dunque il problema, in rapporto all'azione storica di Chénier, di cogliere in un'unica sintesi il momento dell'audacia, certo il più visibile, con quello di una razionalità politica latente).

ma dei sarcasmi di Desmoulins<sup>19</sup>, dovesse, come il suo maggiore avversario nell'agone giornalistico della Rivoluzione, rimproverarsi un passato da *procureur de la lanterne*.

Sarebbe eccessivo, sulla base di quanto detto finora, ascrivere Chénier al campo della controrivoluzione o dei nostalgici dell'Ancien Régime. Ma il rifiuto di ogni radicalismo rivoluzionario è in lui intransigente. Tra l'intimidazione quotidiana del linguaggio rivoluzionario (di cui è uno dei primi a cogliere la peculiarità, aprendo la strada al *Du fanatisme de la langue révolutionnaire* di La Harpe e all'*Essai sur les révolutions* di Chateaubriand: cfr. Goulemot – Tatin-Gourier 2005: 68 e 203).

La *hybris* popolare era costantemente oggetto del suo sarcasmo e della sua collera. In modo addirittura eccessivo? Tale era il parere di Aulard, che citiamo per un'ultima volta: «sul teatro classico della vita» il popolo era stato da lui relegato a una parte di comprimario «per occupare il vuoto degli spazi profondi dietro alle colonne ioniche». Mai a queste comparse «avrebbe fatto l'onore di toccare la mano callosa o di ascoltare la rauca e lamentosa voce»: «Ce poète ne comprit pas cette poésie»<sup>20</sup>.

Non è questa la sede per concludere se ci sia in questo giudizio del grande professore repubblicano, una qualche ingiustizia<sup>21</sup>. Illica e Giordano, in una delle pagine più famose dell'opera danno risalto a momenti della poetica di Chénier ove si esprime partecipazione alle sofferenze del popolo (*Varcai*

---

<sup>19</sup> Già sulle *Révolutions de France et de Brabant* aveva censurato «l'ouvrage de je ne sais quel Chénier qui n'est pas le Chénier de Charles IX!» (allusione al fratello Marie-Joseph, militante giacobino e autore teatrale, all'epoca assai più celebre di André); nel maggio del 1792, sulla *Tribune des patriotes*, Desmoulins avrebbe presentato André Chénier come «un hypocrite d'humanité, plus sanguinaire que Marat» (cit. in Goulemot – Gourier-Tatin, 2005: 164 e 210). Su questi temi ed anche in relazione del complesso rapporto tra i due fratelli Chénier, cfr. Buisson 1990.

<sup>20</sup> «Luigi Filippo l'avrebbe accontentato» era l'ironico commento di Aulard, che a proposito della difesa da parte di Chénier del suffragio censitario, aggiungeva: «on croit entendre déjà le plat langage de la réaction de 1849» (Aulard 1893: 95 e 97).

<sup>21</sup> I tentativi di salvare Luigi XVI condotti da Chénier venivano severamente giudicati, «sans vouloir excuser en rien l'odieux assassinat judiciaire dont le journaliste-poète fut la victime» (*ivi*: 103).

degli abituri l'usico ..., quadro primo)<sup>22</sup>. Ma certo la prospettiva del 'popolo sovrano' che poteva all'occasione, e se necessario, divenire il popolo in armi, gli era totalmente estranea: prima ancora che espressione di *hybris popolare* essa celava gli intenti mistificatori di ipocriti ambiziosi. Per censurare lo stato di cose che suscitava la sua incontenibile rivolta morale, non vi erano accenti per lui di eccessivo vigore. Quello che si esprime negli anni culminanti della rivoluzione è un autentico «lyrisme de la colère» (Goulemot - Tatin-Gourier, 2005:121): a tale genere vanno ascritte, ad esempio, l'ode sulla morte di Marat o quella celebrativa del sacrificio di Charlotte Corday<sup>23</sup>. Testi evidentemente non pubblicabili: negli ultimi mesi della sua vita, proscrizione, clandestinità e prigionia lo condannavano e una «écriture de libération et non de communication» (*ivi*: 115), sempre attenta peraltro a raggiungere, in questa poetica dell'attualità che prendeva forma nelle odi e nei giambi, «un sapiente equilibrio tra il richiamo all'antichità, la confidenza lirica e la violenza della satira» (*ivi*: 97).

Era in definitiva la sua idea della Rivoluzione che veniva a esprimersi dall'insieme della sua opera poetica. Dietro la mistica del popolo e del progresso (di cui i frammenti del poema incompiuto *Hermès*, solo apparentemente apolitico, avevano costituito denuncia<sup>24</sup>) Chénier vedeva delinearsi nuovi e più oppressivi poteri, forme di dominio ancora più pervasive e

---

<sup>22</sup> Nell'*Hymne à la Justice*, i versi «Foudroyés sous le coup d'un pouvoir arbitraire/Des cris non entendus, des funèbres sanglots» ne sono l'evidente matrice.

<sup>23</sup> Al centro, ancora una volta, il tema della sublimazione del sacrificio. Charlotte è rappresentata nel momento in cui indifesa ma sicura di sé, compare davanti ai suoi giudici: «Quand à leur tribunal, sans crainte et sans appui/Ta douceur, ton langage et simple et magnanime,/Leur apprend qu'en effet, tout puissant qu'est le crime,/Qui renonce à la vie est plus puissant que lui» (*Oeuvres poétiques*, 230).

<sup>24</sup> In *Hermès* veniva rigettata la visione incrollabilmente ottimistica della storia che, in quella stessa congiuntura, avrebbe ispirato l'*Esquisse* di Condorcet. Per Chénier, come hanno osservato Goulemot e Tatin-Gourier, urgente era «un vero e proprio smantellamento dei *topoi* rivoluzionari: la celebrazione del progresso, l'autocelebrazione dei rivoluzionari attraverso l'identificazione agli eroi della storia antica, le manipolazioni linguistiche fatali al 'pensiero libero', alla sicurezza e al diritto delle persone» (Goulemot e Tatin-Gourier 2005:12).

implacabili. La società dei giacobini, anticipando un tema che nella storiografia del XX secolo - in Augustin Cochin reinterpretato da Furet - avrebbe assunto una rilevanza notevole, gli appariva una sorta di pervasiva *chaîne électrique autour de la France*, quasi «un État dans l'État», ispirata a nuove tecniche di conquista e di incremento del potere, comparabile, «eccezion fatta di talenti e capacità ... alla Società dei Gesuiti»<sup>25</sup>.

Non si può che ammirare il coraggio, la franchezza assoluta che lo portava a indicare per nome tutti coloro di cui denunciava gli abusi (come quando sulla questione degli svizzeri di Châteauevieux avrebbe pubblicamente sfidato Collot d'Herbois determinando una reazione di questi al club dei giacobini che aveva il valore di una premonizione<sup>26</sup>) e, laddove gli era possibile pubblicare, ad apporre la propria firma a tutti i suoi scritti (cfr. Guitton 2004: 412).

È dunque il giornalista - e non il poeta - che il Tribunale rivoluzionario giudica e manda alla ghigliottina il 25 luglio 1794 (7 luglio 1794), a meno di quarantott'ore dalla caduta di Robespierre. L'esecuzione sarebbe avvenuta alla periferia di Parigi, alla barriera del Trono rovesciato ove nei mesi del Grande Terrore avvenivano le esecuzioni, troppo numerose per essere ancora contenute nella cornice di Place de la Révolution.

All'inizio dell'Ottocento, il terreno ove era stata scavata una gigantesca fossa comune, fu acquistato dai discendenti di alcune tra le vittime, affinché divenisse il cimitero memoriale di Picpus. Lì si trova la *plaque de marbre* incastonata nel muro di cinta, alla cui inaugurazione - fine Ottocento - avrebbero assistito (sorprendentemente assieme) Anatole France e Charles Maurras. L'uno interprete della tradizione rivoluzionaria e

---

<sup>25</sup> *Oeuvres en prose de A.C.*, 125 e 311.

<sup>26</sup> Nella seduta ai Giacobini del 4 aprile 1792, Collot d'Herbois aveva definito Chénier e Roucher (i due poeti erano dunque solidali anche nell'azione politica) «rhéteurs glacés» dalla «sagesse d'eunuques», meritevoli di essere tradotti davanti ai tribunali (all'epoca non esisteva ancora il Tribunale rivoluzionario) come «lâches calomnieux» (Goulemot - Tatin-Gourier 2005: 32). Parole che non avrebbero intimidito Chénier: in una «Réponse à Collot d'Herbois» apparsa sul *Journal de Paris* del 10 aprile 1792, affermava di avere «démasqué et dénoncé à la France entière une poignée d'effrontés saltimbanques» (*Oeuvres en prose de A.C.*, 155: con palese riferimento al passato di attore ambulante del leader giacobino, futuro influente membro del Comitato di salute pubblica).

socialista, l'altro di quella conservatrice e monarchica: entrambi ammiratori di Chénier e destinati ad essere - su opposti versanti - tra i maggiori interpreti dell'intellettualità francese, nei primi decenni del ventesimo secolo.

Accanto alla lapide commemorativa di André Chénier, un analogo segno ricorda altre vittime: le sedici religiose di Compiègne, protagoniste del dramma di Bernanos destinato anch'esso ad una trasposizione operistica, assai diversa per epoca di composizione e per linguaggio musicale dall'opera verista di Giordano, ma anch'essa di ambientazione rivoluzionaria e riferita proprio a quegli stessi giorni: *Les dialogues des carmélites* di Francis Poulenc. Testimoni le une, queste religiose - alcune molto giovani e altre molto vecchie ma tutte figlie del passato religioso e aristocratico di Francia - come l'altro, il poeta figlio dell'età classica e dell'età delle *Lumières*, non soltanto del primato della coscienza di fronte a una violenza pubblica (e in quella particolare congiuntura storica, pressoché incontrastata) ma anche di quel sottile e imprevedibile filo che lega alcune vite umane a una sorta di misteriosa sopravvivenza nell'arte, e in particolare - come in questo caso - nella musica e nel teatro lirico.

### Bibliografia

- AULARD FRANÇOIS-ADOLPHE, 1893, *André Chénier homme politique* in *Études et leçons sur la Révolution française, Première série*, F. Alcan: Paris, pp. 93-108
- BUISSON GEORGES, 1990, "André Chénier au temps de la réaction des «indulgents»", *Cahiers de l'Association internationale des études françaises*, vol. 42. pp. 221-244
- CAMUS ALBERT, 2011 [1951], *L'homme révolté*, Paris: Gallimard.
- CHÉNIER ANDRÉ, 1955, *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard: Paris
- CHÉNIER ANDRÉ, 1932, *Oeuvres poétiques de A. C.*, 2 voll., Garnier: Paris.
- CHÉNIER ANDRÉ, 1872, *Oeuvres en prose de A. C.*, Nouvelle édition revue ... par L. Becq de Fouquières, Paris: Charpentier.

- CITTON YVES, 2005, *André Chénier et la dynamique constituante des affects* in Pascal Jean-Noël (éd.) *Lectures d'André Chénier*, Presses universitaires de Rennes: Rennes
- FAGUET EMILE, 1902, *André Chénier*, Paris: Hachette.
- FURET FRANÇOIS, 1988, *Rivoluzione alla Sorbona*, in F. Furet – M. Ozouf, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milano: Bompiani, pp.946-964
- GUANTI GIOVANNI, 2003, *Andrea Chénier, o la carriera di un girondino*, in *Andrea Chénier*, Fondazione Teatro La Fenice di Venezia: Venezia, pp. 103-122
- GUITTON EDOUARD, 2004, *André Chénier de la Révolution à la Terreur: l'homme sans peur* in *Travaux de littérature. Les Grandes Peurs, 2. L'Autre* (a c. di Madeleine Bertaud), Droz: Ginevra, pp. 411-420
- GOULEMOT JEAN M. - TATIN-GOURIER JEAN-JACQUES, 2005, *André Chénier. Poésie et politique*, Paris: Editions Minerve.
- HALÉVY RAN, 1988 *Foglianti*, in F. Furet – M. Ozouf, *Dizionario critico della Rivoluzione francese*, Milano: Bompiani, pp. 319-325
- PAGANNONE GIORGIO, 2003, *Andrea Chénier, libretto e guida all'opera*, in *Andrea Chénier*, Fondazione Teatro La Fenice di Venezia: Venezia, pp. 11-72
- SAINTE-BEUVE CHARLES-AUGUSTIN, s.d., *Causeries du lundi*, quatrième édition revue et corrigée, Tome quatrième, Paris: Garnier frères.
- STREICHER JOHANNES, 2004, *Luigi Illica, Dizionario biografico degli italiani*, vol. 62, Istituto dell'Enciclopedia italiana: Roma
- VILALTA MARIA JOSÉ, 2013, "Storia, rivoluzioni e persone in conflitto. A proposito di Andrea Chénier". *Vinculos de Historia*, 2, pp. 275-285

### Abstract

## CHÉNIER TRA STORIA E CREAZIONE ARTISTICA

### (CHÉNIER BETWEEN HISTORY AND ARTISTIC CREATION)

*Keywords:* André Chénier, French revolution, Italian opera, Umberto Giordano, Luigi Illica

In the international opera repertoire, Andrea Chénier by Umberto Giordano, on libretto by Luigi Illica, is perhaps the most performed work based on French revolutionary history. The article addresses the problematic relationship between the fictional characters, as we find them in the theatrical text, and their historical reality. In particular, the attention is focused on the leading role of the opera, the well known poet André Chénier, guillotined in 1794 on the eve of

Thermidor. The paper aims to offer a more complex representation of his personality: not only as a *homme de lettres* destined to aposthumous celebrity, but also, especially for his contemporaries, as a journalist and intellectual *engagé* involved in all major conflicts and ideological issues of the revolutionary years.

MARIO TESINI

Dipartimento di Lettere, Arti, Storia e Società  
Università degli Studi di Parma  
mario.tesini@unipr.it

EISSN 2037-0520

FABRIZIO CALORENNI

DISORDINE MONARCHICO E ORDINE REPUBBLICANO  
NEL PENSIERO POLITICO DI SAINT-JUST

*1. Introduzione*

Uno degli aspetti, che caratterizza il pensiero politico di Saint-Just, è senza dubbio la contrapposizione tra i concetti di disordine monarchico e ordine repubblicano. La crisi definitiva della monarchia offrì, infatti, al giovane pensatore giacobino non solo la possibilità di criticare aspramente un passato ormai totalmente in contrasto con la Rivoluzione, ma anche l'occasione di presentare una teoria politica che associava indiscutibilmente l'idea di Repubblica al concetto di ordine assoluto ben assimilabile con le prerogative politiche poste ormai come imprescindibili dalla Rivoluzione. Dal suo punto di vista questo cambiamento politico radicale rappresentava il momento in cui il disordine monarchico doveva essere sostituito da un nuovo ordine repubblicano ispirato da principi pienamente democratici e dal diritto naturale.

Per comprendere l'importanza dell'evento e il ruolo politico di primo piano svolto da Saint-Just nel condannare politicamente e moralmente la monarchia e nel consacrare la repubblica come unico modello politico attuabile, credo sia opportuno ripercorrere brevemente le tappe principali che portarono alla crisi della monarchia e alla conseguente condanna del monarca.

Dopo i fatti di Varennes del 21 giugno 1791, che avevano incrinato irreversibilmente il delicatissimo rapporto tra la Corona, la classe dirigente rivoluzionaria e le masse popolari, la questione di una nuova concezione della sovranità e del suo collocamento furono gli argomenti che animarono il dibattito e la riflessione politica. La sovranità del monarca ormai era definitivamente in declino e dalle giornate di ottobre 1789 al 21 giugno 1791 il nuovo sovrano, il popolo, ne aveva di fatto

sostituito la figura e le funzioni<sup>1</sup>. Il 10 agosto 1792, inoltre, bloccò qualsiasi tentativo di conciliazione tra la Corona e la Rivoluzione e sancì l'inizio della fase radicale del momento rivoluzionario caratterizzato dall'azione diretta dei sanculotti e dal dirigismo dei giacobini.

Per gli schieramenti più radicali la presa delle Tuileries ebbe una duplice valenza: da un lato, rappresentò l'esercizio diretto della sovranità popolare<sup>2</sup>, direttamente alternativa al suo alter-ego incarnato nella persona del re, dall'altro, pose concretamente il problema del cambio istituzionale. Su questo aspetto determinante per lo sviluppo dell'intero processo rivoluzionario si concentra l'analisi di Albert Soboul, il quale nel porre l'accento sull'importanza di questa data, mette in evidenza come l'azione insurrezionale sia da considerarsi l'atto con cui la sovranità sacra e inviolabile del re, sancita dalla Costituzione del 1791, venne sostituita da una nuova concezione di sovranità, fondata sull'azione diretta delle masse popolari e concepita come l'unica forma possibile per dare concretezza alla nascente repubblica<sup>3</sup>. Attraverso la pratica della democrazia diretta, il popolo concentrò su di sé le funzioni principali del potere sovrano: legiferare, rendere giustizia, esercitare il potere esecutivo e cambiare la forma di Stato e di governo. Come ricorda sempre Soboul, per le sezioni popolari «la sovranità risiede nel popolo, riunito nelle sue assemblee di sezione ed esercitante la totalità dei suoi diritti»<sup>4</sup> e, in quanto tale, il suo esercizio non poteva essere condizionato da nessuna restrizione o vincolo. Riprendendo e interpretando la lettera del *Contrat social*<sup>5</sup>, i sanculotti non concepivano alcuna separazione del potere sovrano e cercavano di conciliare il regime rappresentativo attraverso

---

<sup>1</sup> Cfr. Viola (1989:149)

<sup>2</sup> *Ivi*: 110

<sup>3</sup> Soboul (1968: 10)

<sup>4</sup> Soboul (1959: 87)

<sup>5</sup> «Dico dunque che la sovranità, non essendo che l'esercizio della volontà generale, non può mai alienarsi, e che il sovrano, essendo solo un ente collettivo, non può essere rappresentato che da se stesso; il potere può, sì, essere trasmesso, ma non la volontà», Rousseau (1997:35 [1762])

l'esercizio del diritto di sanzione, ovvero il controllo diretto sugli eletti e sul loro operato<sup>6</sup>.

Davanti a tale spinoso problema, gli unici che seppero trovare una certa sintesi tra le richieste del movimento e le esigenze della media borghesia furono i giacobini, i quali, sposando in pieno il principio della "politica pubblica", intesa come momento di totale trasparenza e di completa manifestazione della virtù rivoluzionaria, cercarono di realizzare un legame costruttivo tra il loro club, i rappresentanti alla Convenzione e le sezioni popolari<sup>7</sup>. I giacobini e in particolare i montagnardi, a differenza dei girondini, i quali ormai erano politicamente implicati con la politica della Corona, concepivano se stessi come un gruppo attivo, impegnato a ispirare e a difendere l'azione politica delle masse. Seguendo questa direttrice politica, le eminenti personalità montagnarde come Robespierre e Saint-Just, specialmente dopo la dichiarazione di guerra all'Austria dell'aprile 1792, tentarono di dar vita a una teoria politica improntata sull'austerità e il moralismo di stampo rousseauiano<sup>8</sup> legata a un'azione di governo volta alla completa affermazione del nuovo regime repubblicano.

Definito in maniera irrevocabile il trasferimento della sovranità dalla Corona al popolo e sancita l'importanza della rappresentanza politica per l'esercizio di tale potere, il dibattito tra girondini e montagnardi si concentrò sul problema della sorte di Luigi XVI, prendendo, sin dalle prime battute, i toni e le modalità di un vero e proprio scontro politico. I primi, infatti, pur essendo consapevoli della delicata posizione del monarca, cercarono in un primo momento di rinviare il processo chiedendo un appello al popolo sull'eventuale annullamento dell'inviolabilità del re, espressa nella Costituzione del 1791<sup>9</sup>, dimenticando «il carattere censitario di quella Costituzione»<sup>10</sup>. I secondi, invece, pur

---

<sup>6</sup> Soboul (1959:102-107)

<sup>7</sup> Cfr. Hunt (1989:46-47)

<sup>8</sup> Cfr. Vovelle (1999:158)

<sup>9</sup> «CAPITOLO SECONDO- SEZ. PRIMA. ART. 2 La persona del re è inviolabile e sacra; il suo unico titolo è *re dei Francesi*», Saitta (1975:261)

<sup>10</sup> Soboul (1996:224)

richiamandosi alla proclamazione della Repubblica avvenuta il 22 settembre 1792, e manifestando un'unità d'intenti sulla condanna a morte del re, dimostrarono alcune divergenze sul ruolo della Convenzione e sulle modalità del processo. Se Marat, infatti, si pronunciò favorevolmente per la costituzione di un tribunale politico in seno alla Convenzione nazionale<sup>11</sup>, il gruppo dirigente montagnardo, e in particolare Robespierre e Saint-Just, espresse una posizione diversa e più articolata, che verteva essenzialmente sulla centralità politica della Convenzione, unica e sola espressione della volontà generale.

Tuttavia, per meglio comprendere la valenza dei discorsi di Saint-Just in merito alla condanna a morte del re e alla fondazione del nuovo ordine repubblicano, si ritiene opportuno ripercorrere brevemente le fasi più importanti dell'istruttoria che precedette il processo al monarca.

Il primo ottobre 1792 una deputazione del *Comité de surveillance de la Commune de Paris*, ritenuto responsabile dei massacri di settembre<sup>12</sup>, presentò alla Convenzione una lista che dimostrava l'esistenza di carte compromettenti, riguardanti il pieno coinvolgimento della Corona nell'organizzazione della fuga di Varennes<sup>13</sup>. Le conseguenze politiche furono immediate. Il governo girondino fu costretto, anche sotto la spinta dei montagnardi, a istituire una commissione *ad hoc* per esaminare tutti i documenti presentati dal *Comité de surveillance*.

La *Commission des Vingt-quatre*, composta in maggioranza da girondini e presieduta da Barbaroux, fu organizzata in dodici uffici, ognuno dei quali aveva il compito di analizzare e catalogare l'ingente quantità di documenti presentati alla Convenzione<sup>14</sup>. In un clima generale molto acceso caratterizzato dalle preoccupazioni di Roland per il montare delle

---

<sup>11</sup> Viola (1989:152)

<sup>12</sup> Soboul (1996:209-213)

<sup>13</sup> Cfr. Soboul (1989:45)

<sup>14</sup> Questo è l'elenco fatto da Valazé il 4 ottobre 1792: «Ils n'ont pu faire encore qu'un inventaire très sommaire de ces papiers! Ils consistent dans 95 cartons, 6 boîtes dont une de 54 pieds cubiques, 20 grands portefeuilles, 34 registres, 7 liasses de papiers et plusieurs autres milliers de feuilles renfermées dans des sacs à blé», *Ivi*: 48.

attività delle sezioni popolari<sup>15</sup> e dalle richieste delle stesse sezioni e dei giacobini di processare immediatamente il re<sup>16</sup>, il 6 novembre 1792 Valazé lesse il rapporto definitivo della *Commission des Vingt-quatre* in cui venivano riconosciuti i crimini di Luigi XVI. Sebbene debole e in parte poco organico, il rapporto del deputato girondino metteva in evidenza i limiti procedurali legati all'inviolabilità prevista dalla Costituzione e concludeva in maniera esplicita che il monarca poteva essere dichiarato solo decaduto<sup>17</sup>.

Consci di questo problema, i convenzionali incaricarono nello stesso periodo il *Comité de législation* di risolvere la questione. Con il rapporto letto il 7 novembre Jean Mailhe, deputato girondino dell'Haute Garonne, affrontò le questioni della giudicabilità e della procedura da adottare, ribadendo che la fuga di Varennes rappresentava non solo la manifestazione del rifiuto da parte del re dell'ordine istituzionale dell'89 e di conseguenza l'ammissione della sua colpevolezza, ma anche la fine delle sue prerogative<sup>18</sup>. Da queste considerazioni Mailhe prese lo spunto per affrontare il tema della procedura. Secondo l'esponente girondino, l'unico luogo deputato a giudicare il monarca era la Convenzione, in quanto era espressione massima della Repubblica francese<sup>19</sup>. In questo modo veniva riconosciuto politicamente e definitivamente il principio della sovranità popolare, che manifestava la sua forza e la sua autorità attraverso la rappresentanza politica. Il giudizio della Convenzione era dunque il giudizio del popolo; il giudizio della Repubblica.

Tuttavia, nella Convenzione si sollevarono voci a critica della posizione di Mailhe. La più significativa fu quella del girondino Morisson, il quale, richiamandosi ai principi della

---

<sup>15</sup> *Ivi* : 48-49.

<sup>16</sup> *Ivi* : 50-53.

<sup>17</sup> «S'il était possible de décrire le cercle que je viens de décrire, il est incontestable que la loi serait en contradiction avec la raison universelle ; et votre devoir serait de faire disparaître cette contradiction choquante. Ainsi, jamais, ni sous aucun prétexte, le ci-devant roi ne peut échapper à une autre peine que la déchéance», *ivi* : 57.

<sup>18</sup> *Ivi* : 59-61.

<sup>19</sup> «La Convention nationale représente entièrement et parfaitement la République française», *ivi*, p. 62.

giustizia distributiva, sostenne l'impossibilità di giudicare il re<sup>20</sup>. Secondo Morisson, infatti, al di là dell'inviolabilità prevista dalla Costituzione, che ancora regolava la vita politica e sociale della Francia, non esisteva un articolo del codice penale o una legge specifica che prevedesse l'incriminazione del monarca. Se la Rivoluzione era l'espressione della superiorità della legge, allora essa non poteva non tener conto di questi limiti<sup>21</sup>. Per queste ragioni – concluse Morisson – la Convenzione poteva proclamare solamente la decadenza di Luigi XVI<sup>22</sup>.

## 2. Il disordine monarchico

Alle tesi di Morisson, il 13 novembre 1792 Saint-Just rispose pronunciando un discorso, semplice nella struttura ma articolato nei contenuti, in cui pose la questione della colpevolezza del re e la necessità di giudicarlo per il reato di tradimento e per tirannia. Inoltre, il teorico giacobino tenne a sottolineare come la condanna del re dovesse essere considerata il momento centrale il passaggio definitivo dal disordine politico e morale, generato dalla monarchia, al nuovo ordine, rappresentato dalla repubblica.

La questione si aprì con una riflessione molto importante riguardante la tipologia del diritto su cui poggiare la procedura da applicare all'intero impianto accusatorio. Da studioso del diritto e consapevole della supremazia del diritto rivoluzionario sul diritto costituzionale, Saint-Just rilevò con forza che Luigi XVI, in quanto usurpatore e straniero, non poteva essere giudicato secondo la legge civile ma solo

---

<sup>20</sup> *Ivi*: 66.

<sup>21</sup> *Ivi*: 67.

<sup>22</sup> «La Convention nationale devait donc commencer par prononcer sur la déchéance de Louis XVI; mais convaincue avec raison qu'il ne peut exister de liberté, de prospérité publique, là où il existe des rois, elle a prononcé l'abolition de la royauté; dès lors la déchéance a été prononcée de droit; dès lors il n'existe plus de rois; et, je l'espère bien, jamais, non jamais, ils ne souilleront la terre de la République française», *Ivi*: 70.

attraverso l'applicazione del diritto dei popoli<sup>23</sup>. Il processo rappresentava quindi per la repubblica nascente il primo passo da compiere per rivendicare la piena legittimità giuridica e politica. La rottura definitiva con il passato monarchico e la realizzazione di una nuova Francia democratica e repubblicana, oltre a necessitare di un'unità d'intenti di tutti i membri dell' "io comune", trovavano di conseguenza il loro atto fondativo nel processo e nella condanna a morte del re-tiranno<sup>24</sup>. Il giudizio, che la Convenzione era chiamata a pronunciare nei confronti di Luigi XVI, assumeva per Saint-Just un significato strettamente politico e in quanto tale non poteva essere formulato attraverso le leggi vigenti, perché si rifacevano ai falsi principi della Costituzione del 1791<sup>25</sup>. Le motivazioni di questa posizione risiedevano nell'analisi critica rivolta da Saint-Just al rapporto tra il re e il popolo insito nella stessa Costituzione. Secondo il giovane teorico giacobino, Luigi XVI era l'espressione di quella coercizione e di quel dominio che per molti anni avevano afflitto il popolo francese e per queste ragioni il patto sociale tra il re e il popolo era da considerarsi nullo<sup>26</sup>. Inoltre, questa lontananza giuridica del re dal suo popolo, rendeva lo stesso un estraneo al corpo sociale e in quanto tale non poteva essere giudicato secondo una procedura ordinaria, ma doveva essere giudicato esclusivamente da un tribunale politico, la Convenzione, attraverso una procedura politica basata sul diritto politico

---

<sup>23</sup> «[...] je dis que le roi doit être jugé en ennemi, que nous avons moins à la juger qu'à le combattre et que, n'étant plus rien dans le contract qui unit les Français, les formes de la procédure ne sont point dans le loi civile, mais dans la loi du droit des gens», Saint-Just (2004:476 [11/1792])

<sup>24</sup> «Les mêmes hommes qui vont juger Louis ont une République à fonder: ceux qui attachent quelque importance au juste châtement d'un roi ne fonderont jamais une République. Parmi nous, la finesse des esprits et des caractères est un grand obstacle à la liberté», *ivi*: 477.

<sup>25</sup> *Ivi*: 478.

<sup>26</sup> «Le pacte est un contract entre les citoyens, et non point avec le gouvernement: on n'est pour rien dans un contract où l'on ne s'est point oblige. Conséquemment Louis, qui ne s'était pas oblige, ne peut pas être jugé civilment; ce contract était tellement oppressif, qu'il obligeait les citoyens, et non le roi: un tel contract était nécessairement nul, car rien n'est légitime de ce qui manque de sanction dans la morale e dans la nature», *ivi*: 478-479.

delle genti<sup>27</sup>. Sulla base di tutte queste motivazioni di natura teorica e politica il giudizio ordinario, allora, che doveva scaturire dalla presenza dei rapporti di giustizia, base della legge civile e della sua applicazione<sup>28</sup>, non poteva essere applicato a chi con la sua azione aveva sempre cercato di distruggerle.

La volontà di chiudere definitivamente con la monarchia fu riproposta da Saint-Just il 26 dicembre 1792, durante la ripresa del processo a Luigi XVI. In risposta alle tesi articolate da De Sèze, il quale ribadiva il significato della Costituzione del '91, vista come «un pacte nouveau d'alliance entre la nation et Louis»<sup>29</sup>, e rimarcava l'importanza del principio della responsabilità ministeriale<sup>30</sup>, che, secondo il difensore del monarca, rappresentava una garanzia prevista dall'ordinamento per evitare che si potessero verificare abusi da parte della Corona<sup>31</sup>, il rappresentante giacobino articolò una vera e propria requisitoria, nella quale pose l'accento su due aspetti ben precisi: i crimini commessi dal re e la necessità di giustiziarlo per realizzare definitivamente il passaggio del potere sovrano nelle mani del popolo. Ripercorrendo le tappe della Rivoluzione, dalla convocazione degli Stati generali fino alla rivolta del 10 agosto, Saint-Just mise in evidenza tutti gli atteggiamenti subdoli del re per destabilizzare l'azione rivoluzionaria portata avanti dall'Assemblea nazionale e rafforzare il suo potere assoluto.

Imaginez – scrive Saint-Just – la tyrannie d'un seul dans un grand État où les ordres sont abolis, et dans lequel la puissance législative est dominée par le prince. Les crimes de la tyrannie sont quelquefois si finement tissus, qu'on n'en pénétre que longtemps

---

<sup>27</sup> «Citoyens, le tribunal qui doit juger Louis n'est point un tribunal judiciaire: c'est un conseil, c'est le peuple, c'est vous; et les lois que nous avons à suivre sont celles du droit des gens», *ivi*: 481.

<sup>28</sup> «Juger c'est appliquer la loi. Une loi est une rapport de justice: quel rapport de justice y a-t-il de commun entre Louis et le peuple français, pour le ménager après sa trahison?», *ivi*: 480.

<sup>29</sup> Soboul (1989:137)

<sup>30</sup> «CAPITOLO SECONDO- SEZ. QUARTA. ART. 6 – In nessun caso l'ordine del re, verbale o scritto, può sottrarre un ministro alla responsabilità», Saitta (1975:266)

<sup>31</sup> Soboul (1989:138)

après la marche impénétrable<sup>32</sup>.

Questo tentativo di approfittare della debolezza dello Stato era stato sventato dal popolo sovrano, il quale, con l'insurrezione del 10 agosto, colpì al cuore il complotto della corona e sconfisse definitivamente i nemici della Nazione. Il re, colpevole di tradimento, era stato già giudicato dal popolo, spetta ai suoi rappresentanti eseguire la condanna e fondare definitivamente la Repubblica<sup>33</sup>. La sua morte rappresentava, quindi, l'unica via praticabile per rafforzare il processo rivoluzionario tramite il quale si poteva affermare l'"ordine morale" sull'"ordine politico"<sup>34</sup>. Nel secondo discorso, inoltre, Saint-Just cercò di rimarcare l'inutilità di appellarsi alla volontà popolare per giudicare il monarca, motivando la sua posizione con l'esposizione di due elementi strettamente legati alla definitiva affermazione della repubblica. In primo luogo, il ricorso diretto alla volontà popolare avrebbe significato tradire il mandato elettorale e avrebbe svilito la funzione rivoluzionaria della Convenzione<sup>35</sup>; in secondo luogo, questo procedimento avrebbe messo sott'esame la stessa Rivoluzione, in quanto il re avrebbe potuto con l'intrigo e la menzogna ingannare il popolo e di conseguenza sfuggire alla giustizia rivoluzionaria, che era vista da Saint-Just come una delle garanzie per la conservazione del nuovo ordinamento repubblicano<sup>36</sup>.

Alla luce di quanto espresso nei suoi due discorsi, si può affermare che per Saint-Just la repubblica, intesa come la diretta manifestazione della Natura, rappresenta la realizzazione dell'"ordine morale", retto dai *mœurs* rigenerati dalla Rivoluzione, contrapposto al disordine generato dall'"ordine politico", caratterizzato dalla forza, dalla coercizione e dalla completa corruzione dell'individuo e delle istituzioni, con cui il

---

<sup>32</sup> Saint-Just (2004:504 [12/1792])

<sup>33</sup> *Ivi*: 513-514.

<sup>34</sup> «L'ordre moral est comme l'ordre physique: les abus disparaissent un moment, comme l'humidité de la terre s'évapore; les abus renaissent bientôt, comme l'humidité retombe des nuages. La révolution commence quand le tyran finit», *Ivi*: 515.

<sup>35</sup> *Ivi*: 512.

<sup>36</sup> *Ivi*: 513.

pensatore giacobino intende la monarchia. Il completo e definitivo passaggio dall'“ordine politico” all'“ordine morale” può essere sancito storicamente solo attraverso il giudizio e la condanna a morte del re, visto come l'incarnazione piena del tradimento e della tirannia<sup>37</sup>.

### 3. L'ordine repubblicano

Ma quali caratteristiche deve avere l' “ordine morale”? Quali devono essere i principi ispiratori del nuovo patto sociale? A queste domande Saint-Just risponde nelle sue due opere teoriche, *Du droit social ou Principes du droit naturel*<sup>38</sup> e *Institutions républicaines*, scritte tra il 1791 e il 1794, nelle quali, oltre a ribadire la necessità di trovare un principio di unità per tutto il popolo, elabora un elemento teorico originale, il “trinomio repubblicano”, composto dai principi di *indépendance*, *égalité* e *possession*, che può essere considerato il fulcro della sua teoria repubblicana.

Il primo elemento, l'*indépendance*, svolge un ruolo primario per la formazione della società, in quanto permette lo svolgimento di una vita armoniosa volta ad evitare scontri fra i membri del corpo sociale. Tuttavia, sottolinea Saint-Just, affinché l'*indépendance* possa affermarsi, è necessario che questa sia strettamente legata alle regole della convivenza civile, concepite dal teorico montagnardo una diretta emanazione della Natura<sup>39</sup>. L'*indépendance* è infatti quell'ele-

---

<sup>37</sup> Saint-Just (2004:483 [11/1792])

<sup>38</sup> I recenti studi su quest'opera di A. Quennedey riportati nell'articolo, *Note philologique sur le manuscrit de Saint-Just faussement intitulé “de la nature”*, in “*Annales historiques de la Révolution française*”, Paris, A. Colin 2004, n. 351, hanno dimostrato che il titolo originale dell'opera è *Du Droit Social ou principes du droit naturel*. Si ricorda che nelle ultime edizioni a stampa è stato utilizzato ancora il titolo «*De la nature, de l'état civil, de la cité ou les règles de l'indépendance, du gouvernement*». Chi scrive accetta le precisazioni filologiche della Quennedey.

<sup>39</sup> «Pour la règle civile soit légitime, il ne faut point qu'elle émane de la loi politique, car alors le système de la domination fait le droit. Alors les relations civiles ne sont plus des contrats par essence ou par leur propre fait, mais des obligations résultantes d'une volonté étrangère», Saint-Just (2004: 1060 [1791-92])

mento che caratterizza le leggi principali che regolano la vita dei membri dell' "io comune"<sup>40</sup>. In questo contesto i bisogni e le affezioni sono gli elementi che spingono gli individui a vivere in una società regolata da un contratto fondato sulle regole del diritto naturale totalmente diverso dal concetto tradizionale di contratto politico, che per Saint-Just è la più chiara espressione della forza e della coercizione e, quindi, dell'ordine politico. Su questo punto Saint-Just è molto chiaro:

On voit que les hommes, se traitant eux-même en ennemis, ont tourné, contre leur indépendance sociale, la force qui n'était propre qu'à leur indépendance extérieure ou collective, que cette force par le contrat social est devenue complexe et une arme à une portion du peuple pour opprimer le peuple entier, en même temps qu'il est en armes pour résister à la conquête. Si tel est l'objet du contrat social de conserver l'association, les hommes dans ce sens sont considérés comme les bêtes sauvages qu'il a fallu dompter; en effet par le contrat tous vivent armés contre chacun comme une troupe d'animaux de diverses espèces inconnus l'un à l'autre et tous prêts de se dévorer. La sûreté de tous est dans l'anéantissement de chacun au lieu qu'elle se trouve si simplement dans leur indépendance<sup>41</sup>.

Per Saint-Just una repubblica si fonda, allora, sull'azione di un controllo sociale volto a regolare il necessario rapporto che deve instaurarsi tra i cittadini e gli organi del governo<sup>42</sup>. Il contratto pensato da Saint-Just, dunque, non dà origine ad una gerarchia di poteri, con al vertice un re o un'assemblea, ma riguarda direttamente la relazione dei cittadini e ha un carattere prettamente sociale e non politico<sup>43</sup>. Inoltre, esso punta al rispetto dell'*indépendance* del popolo sovrano e non può esistere se non all'interno della *Cité républicaine*, l'unico luogo politico e reale in cui si realizzano i dettami della Na-

---

<sup>40</sup> «Cette indépendance a ses lois sans lesquelles chaque être languirait seul sur la terre. Ces lois sont leurs rapports naturels, ces rapports sont leurs besoins et leurs affections; selon la nature de leur intelligence ou de leur sensibilité, les animaux plus ou moins s'associent», *ivi*: 1044.

<sup>41</sup> *Ivi*: 1045.

<sup>42</sup> *Ivi*: 1045-1046.

<sup>43</sup> *Ivi*: 1051.

tura<sup>44</sup>. L'azione dell'*indépendance*, tuttavia, si manifesta anche nelle relazioni interpersonali, che per Saint-Just assumono una dimensione giuridicamente particolare rispetto all' "ordine morale"<sup>45</sup>, definito stato dei bisogni o stato civile, all'interno del quale si concretizzano gli altri due elementi specifici: la *possession* e l'*égalité*<sup>46</sup>.

I concetti di *possession*<sup>47</sup> e *propriété*<sup>48</sup>, strettamente legati tra loro, sono visti dal teorico montagnardo come «règle invariable et solide de l'état civil. Cette règle est la propriété et la possession. La loi sociale n'est autre chose que la propriété, la loi civile est la possession»<sup>49</sup>. Pur operando una distinzione di natura teorica tra i due termini, questi formano per Saint-Just un'unica condizione politica e sociale che interessa tutti gli individui che vivono in armonia con i principi della Natura. Il termine possessore, allora assume un significato così ampio da superare la stessa dimensione materiale della proprietà e dell'usufrutto dei beni ascrivibili allo Stato<sup>50</sup>, e si lega in maniera indissolubile alla dimensione del cittadino inteso come membro indipendente del corpo sociale sottomesso alla legge sociale<sup>51</sup>. Schematicamente possiamo dire che con il termine

---

<sup>44</sup> «J'ai appelé vie sociale celle des hommes réunis par un contrat écrit, autrement on ne m'aurait pas entendu, mais ce que nous appelons contrat social n'est qu'un contrat politique. Le contrat social est le rapport naturel de l'homme à l'homme, le contrat politique est le rapport raisonnable d'un à tous, de tous à un; les hommes dans l'état de la nature menaient la vie sociale, leur principe était l'amour; dans la vie politique, les hommes mènent la vie sauvage, leur principe est la force», *ivi*, : 1081-1082.

<sup>45</sup> «L'homme et ses besoins étant inséparables et la règle de ses besoins étant mixte parce qu'elle l'embrasse lui-même, la règle civile dans tous les engagements doit être calquée sur la règle sociale. L'une et l'autre étant confondues, le nœud social en est plus resserré et la société qui subsiste d'elle-même, comme je l'ai dit par un principe naturel, est liée dans toutes ses parties par la règle civile», *ivi* : 1061.

<sup>46</sup> Cfr. Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (d'ora in poi solo Encyclopédie), (1751-1765:415, t. V)

<sup>47</sup> Cfr. Encyclopédie, (1751-1765:165-166, t. XIII)

<sup>48</sup> *Ivi*: 491.

<sup>49</sup> Saint-Just (2004:1066 [1791-92])

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> «si dans la loi sociale, l'homme est propriétaire de soi-même et possesseur de son champ, la loi civile doit régler l'usage de sa propriété et de sa possession sans les altérer», *ibidem*.

*possession* Saint-Just intende la proprietà individuale, mentre con il termine *propriété* indica l'insieme delle proprietà individuali facenti parte del corpo sovrano. L'unione di tutte le proprietà individuali genera, a sua volta, il demanio pubblico, definito diversamente *empire*, che ha come sua caratteristica principale la totale inalienabilità. Lo Stato ha, tuttavia, la facoltà di confiscare la proprietà di un cittadino privato per far fronte alle necessità d'interesse generale, come ad esempio l'equa distribuzione delle terre per il mantenimento del giusto equilibrio sociale<sup>52</sup>. Nello sviluppo del concetto di *possession* si può notare, allora, come la legge sociale, norma generale e fondante, è accompagnata dalla legge civile, la quale decifra e applica i principi fondamentali della Natura alla realtà delle relazioni e dei bisogni degli individui.

Quest'operazione si completa con la presenza del terzo elemento, l'*égalité*. Richiamandosi all'armonia del corpo umano<sup>53</sup>, Saint-Just mette in relazione l'effettivo godimento della *propriété* e della *possession* con la piena realizzazione dell'*égalité* senza la quale lo "ordine morale" si trasforma in "ordine politico", in cui tutte le relazioni sono caratterizzate dall'azione corruttrice delle passioni e hanno il loro fondamento nella forza. Nel momento in cui gli uomini, comportandosi tra loro come nemici, non tengono nella giusta considerazione il ruolo fondamentale svolto dall'azione dell'*égalité*, essi pongono le basi per la stipulazione del contratto politico contrario ai dettami della Natura e di conseguenza volto a instaurare il dominio e la coercizione. La mancanza di unità fra gli elementi del "trinomio" crea debolezza sia all'interno della *Cité* sia nella natura stessa dell'uomo, il quale diviene vulnerabile all'avanzata della

---

<sup>52</sup> «Si la nécessité publique exigerait le sacrifice de sa possession, elle ne lui serait point ravie, mais elle serait changée contre le signe. Celui qui aurait moins pourrait exiger de celui qui a plus, parce que la possession est inviolable, parce qu'il faudrait partager tous les ans et que ces vicissitudes du partage des terres feraient périr leur fécondité», *ivi*, p. 1077.

<sup>53</sup> «Le corps social rassemble au corp humaine, tous ses ressorts concourent à une harmonie que si la propriété n'est point respectée. Dans l'état social la possession ne sera point respectée. Dans l'état civil, on n'y connaîtra point l'égalité, et l'état deviendra tout à coup politique ou sauvage», *ivi*, p. 1061.

corruzione rappresentata dallo “ordine politico”<sup>54</sup>.

Tuttavia, la piena realizzazione del patto sociale necessita non solo la piena applicazione dei principi che compongono il “trinomio repubblicano”, ma anche la presenza delle istituzioni, le quali, dice Saint-Just

ont pour objet de mettre l’union dans les familles, l’amitié parmi les citoyens, de mettre l’intérêt public à la place de tous les autres intérêts, d’étouffer les passions criminelles et de rendre la nature et l’innocence la passion de tous les cœurs et dans les infants même une résistance légale et facile à l’injustice, de forcer les magistrats et la jeunesse à la vertu, de donner le courage et la frugalité aux hommes, de les rendre justes et sensibles, de les lier par des rapports généreux, de mettre ces rapports en harmonie en soumettant le moins possible aux lois de l’autorité, les rapports domestiques et la vie privée du peuple<sup>55</sup>.

Le istituzioni repubblicane sono infatti lo strumento mediante il quale l’ “ordine morale”, retto dai principi della Natura, resiste al decadimento e alla trasformazione in ordine politico; esse reggono e difendono il contratto sociale e garantiscono l’azione equilibrata e armonica del “trinomio repubblicano”<sup>56</sup>. L’obiettivo del patto sociale, ispirato dalla Natura, è dunque quello di rispettare e difendere il “trinomio repubblicano” dai tentativi di coercizione e dominio.

On voit – scrive Saint-Just – que les hommes se traitant eux-même en ennemis ont turné contre leur indépendance sociale, la force qui n’était propre qu’à leur indépendance extérieure et collective, que cette force, par le contrat social, est devenue une arme à une portion du peuple pour opprimer le peuple entier sous pretext de le défendre contre ses membres et contre des ennemis étrangers contre lui-même<sup>57</sup>.

L’importanza di questi due discorsi e delle sue opere teoriche per la costruzione di un ordine repubblicano

---

<sup>54</sup> *Ivi*: 1062.

<sup>55</sup> Saint-Just (2004:1089 [1793-94])

<sup>56</sup> *Ivi*: 1092.

<sup>57</sup> *Ivi*: 1093.

contrapposto al disordine monarchico è messa in evidenza anche da Miguel Abensour, il quale pone al centro di questa contrapposizione la dicotomia emancipazione-dominazione. Secondo Abensour, infatti, il discorso del 13 novembre 1792 non è solo un atto d'accusa alla monarchia, ma rappresenta l'atto fondativo del nuovo ordine repubblicano che ha distrutto l'intera metafisica su cui si reggeva l'istituzione monarchica<sup>58</sup>. Nel considerare, allora, il re un tiranno, Saint-Just sottolinea la necessità di emancipare definitivamente la Francia dalla dominazione originata dall'usurpazione perpetuata dai monarchi ai danni del popolo, il quale è l'unico e il solo depositario del potere sovrano. Basandosi, infatti, sul rapporto diretto tra la forza e la legge politica, elementi peculiari dell' "ordine politico", il pensatore montagnardo, sempre secondo Abensour, considera la monarchia come la massima espressione della lunga storia della dominazione caratterizzata dalla continua violazione dei diritti fondamentali e dalla distruzione dell'unità dello stato sociale, base su cui si fonda l'*indépendance* degli individui<sup>59</sup>. Il rifiuto della monarchia corrisponde, allora, al rifiuto dei nemici della *Cité*, ossia del luogo in cui il "trinomio repubblicano" si contrappone alla dominazione e alla schiavitù degli individui. Per Saint-Just, la fine della monarchia rappresenta quindi l'affermazione di una nuova realtà istituzionale, l'"ordine morale", sulla dominazione e sul potere dell'Uno monarchico, incarnato nell'"ordine politico", che ha condizionato l'intera esistenza del genere umano. La morte del re diventa, allora, necessaria non solo per espiare i crimini commessi nell'esercizio delle sue funzioni, ma soprattutto per i crimini collegati al suo essere monarca e alla sua natura di usurpatore. Solo la morte, infatti, può innescare quest'azione emancipatrice che, slegata da qualsiasi presunzione di inviolabilità, può definitivamente fondare la repubblica<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> Cfr. Abensour (2004:52)

<sup>59</sup> *Ivi*, : 56-57.

<sup>60</sup> *Ivi* : 62.

#### 4. Conclusioni

Dall'analisi dei discorsi e dell'opera *Du Droit social* emerge chiaramente la volontà di Saint-Just di considerare il processo e la condanna di Luigi XVI come il vero momento formativo della repubblica e del suo concetto stesso. Saint-Just mette in evidenza, infatti, come la morte del re sia il passaggio necessario per garantire al popolo francese la completa rigenerazione e la totale autodeterminazione. La differenza tra monarchia e Repubblica allora non riguardava solo una questione meramente istituzionale ma era anche una questione legata ad una rappresentazione simbolica. La monarchia era ormai considerata in antitesi con la Rivoluzione.

Il regime monarchico, che era stato considerato fino a Varennes l'unico potere capace di garantire l'unità politica e territoriale dello Stato francese, diventava così la piena manifestazione di un disordine politico e morale nettamente contrapposto ai valori e ai principi della Rivoluzione. Falliva così quella che Jean Bart ha definito la «*démocratie royale*», ovvero quel tentativo di dar vita a un regime ibrido tra monarchia e repubblica, epurato dalla nefasta presenza dell'aristocrazia nobiliare, e concepito come unico modello istituzionale capace di assicurare la coesione tra i membri della Nazione, distrutto dal sentimento controrivoluzionario del monarca<sup>61</sup>. Il colpo fu duro e provocò un vero e proprio senso di smarrimento nelle coscienze più sensibili. Il palese atto di tradimento mise in evidenza l'enorme distanza esistente fra i rappresentanti del popolo, intenti a cambiare e migliorare la nazione, e il re impegnato solo a mantenere le sue prerogative di sovrano assoluto. La Francia doveva dunque considerarsi una repubblica, ma come ricorda Jaurès:

l'idea di Repubblica era tutta nuova. Tutti comprendevano bene che non poteva trattarsi né d'una Repubblica come quella della Gre-

---

<sup>61</sup> Cfr. Bart (1993: 122-123)

cia e di Roma, fondate sulla schiavitù, né una Repubblica aristocratica come quella di Ginevra. Anche l'esempio di un nuovo paese come l'America non poteva essere invocato. Si trattava dunque di creare una Repubblica senza precedenti: e la maggioranza dei rivoluzionari indietreggiava davanti a questa impresa incerta e oscura. Ecco perché l'Assemblea decise di mettere fuori causa Luigi XVI e si preparò pian piano a restituirgli il potere alla condizione che egli volesse accettare nel complesso la Costituzione riveduta. Ma, malgrado tutto, la scossa fu forte: e si può dire che da quel giorno il re e la monarchia non hanno più un sol errore da commettere. La sospensione dell'autorità reale è, di fatto, un primo esperimento del regime repubblicano. L'idea di Repubblica è posta. Alcuni grandi spiriti cominciarono a formularla nettamente: e se il popolo non è ancora nettamente repubblicano, almeno è pronto a seguire fino alla Repubblica il movimento della Rivoluzione<sup>62</sup>.

Il problema dell'affermazione del modello repubblicano fu quindi vissuto dai rivoluzionari come un'esigenza politica molto importante. È solo grazie al contributo di grandi teorici come Condorcet, Robert e Lavicomterie, che l'idea di repubblica assunse la dignità di forma di stato, oltre a quella di governo, necessariamente democratico e caratterizzato dalla presenza della rappresentanza politica<sup>63</sup>.

Da questi elementi si denota nel pensiero politico di Saint-Just la sua estrema vicinanza con il repubblicanesimo francese di matrice rivoluzionaria. Come dimostra infatti Raymonde Monnier, il repubblicanesimo francese, oltre a manifestare elementi del tutto originali, prima fra tutte la centralità del diritto naturale, presenta alcuni chiari ed evidenti punti in comuni e con l'umanesimo civile e il repubblicanesimo «classico» teorizzati negli ultimi cinquant'anni dalla Scuola di Cambridge<sup>64</sup>. Uno di questi aspetti che accomuna la tradizione repubblicana francese a quella anglosassone è appunto il tirannicidio, inteso come uno dei momenti principali e necessari per l'affermazione della forma repubblicana. Già tra il 1790 e il 1791 Lavicomterie aveva affermato che la presenza di un re impediva la realizzazione stessa del termine perché tutti i re,

---

<sup>62</sup> Cfr. Jaurès (1954: 371-372), Vol. II

<sup>63</sup> Monnier (2005: 68-88)

<sup>64</sup> Monnier (2003: 87)

in quanto despoti, consideravano gli individui non cittadini ma schiavi e quindi non garantivano la piena realizzazione della libertà, che rappresenta uno degli aspetti più importanti del messaggio repubblicano<sup>65</sup>. Con questo importante e significativo riferimento Raymonde Monnier vuole soffermarsi su due elementi importanti. Da un lato, si mette in evidenza che la questione del tirannicidio e la sua relazione con il repubblicanesimo non riguarda esclusivamente il giacobinismo, ma essa è una costante presente fin dalle prime battute della Rivoluzione. Dall'altro lato, si sottolinea che la resistenza alla tirannide e il conseguente tirannicidio si legano indissolubilmente per la realizzazione e la difesa della libertà del cittadino, concepito come elemento del sovrano e parte attiva della *Cité*, ovvero l' "ordine morale" retto dal diritto naturale<sup>66</sup>.

In conclusione, si può affermare che nel pensiero politico di Saint-Just la condanna della monarchia e la morte del re non presentano solo una connotazione storica, ma assumono una valenza politica necessaria per l'affermazione di un ordine repubblicano che, strutturato secondo i principi del "trinomio", è, per il teorico giacobino, l'unica forma politica e istituzionale capace di garantire la rigenerazione e la completa emancipazione dell'individuo.

### *Bibliografia*

ABENSOUR MIGUEL, 2004 *Lire Saint-Just*, in: "Saint-Just. Œuvres complètes", a cura di Miguel Abensour e Anne Kupiec, Paris : Gallimard.

BART JEAN, 1993, *Aspects constitutionnels du cheminement de l'idée républicaine*, in M. VOVELLE «Révolution et République: l'exception française», Paris : Éditions Kimé.

*Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 1751-1765, Paris.

---

<sup>65</sup> *Ivi* : 109-114.

<sup>66</sup> *Ivi* : 116.

- HUNT LYNN, 1984, *Politics, Culture and Class in the French Revolution*, Berkeley, University of California Press, trad. ital., 1989 *La Rivoluzione francese. Politica, cultura, classi sociali*, Bologna: il Mulino.
- JAURÈS JEAN, 1939, *Histoire socialiste de la Révolution française*, Paris: Édition sociales internationales, a cura di A. Mathiez, trad. ital., 1954, *Storia socialista della Rivoluzione francese*, Milano: Edizioni Coop. del Libro Popolare.
- MONNIER RAYMONDE, 2003, *Républicanisme et révolution française*, in: «French Historical Study», vol. 26, Durham.
- MONNIER RAYMONDE, 2005, *Républicanisme, Patriotisme et Révolution française*, Paris : L'Harmattan.
- QUENNEDEY ANNE, 2004, Note philologique sur le manuscrit de Saint-Just faussement intitulé "de la nature", in *Annales historiques de la Révolution française*, Paris : A. Colin, n. 351.
- SAINT-JUST LOUIS-ANTOINE, 2004. "Saint-Just. Œuvres complètes", a cura di Miguel Abensour e Anne Kupiec, Paris : Gallimard.
- SAITTA ARMANDO, 1975, *Costituenti e costituzioni della Francia rivoluzionaria e liberale*, Milano: Giuffrè.
- SOBOUL ALBERT, 1962, *Précis d'histoire de la Révolution française*, Paris, Ed. sociales, trad. ital., 1996, *La Rivoluzione francese*, Roma, Newton & Compton.
- SOBOUL ALBERT, 1968, *La I° République*, Paris : Calmann-Lévy.
- SOBOUL ALBERT, 1968-2004, *Les Sans-culottes parisiens en l'An II: Mouvement populaire et gouvernement révolutionnaire*, Éd. du Seuil, Paris, 1959, trad. ital. *Movimento popolare e rivoluzione borghese: i sanculotti nell'Anno II*, Bari: Laterza
- SOBOUL ALBERT, 1989, *Le procès de Louis XVI*, Paris, Gallimard/Julliard.
- VIOLA PAOLO, 1989, *Il trono vuoto*, Torino, Einaudi.
- VOVELLE MICHEL, 1985, *La mentalité révolutionnaire. Société et mentalités sous la Révolution française*, Paris, Messidor/ Editions sociales, 1999, trad. ital. *La mentalità rivoluzionaria. Società e mentalità durante la Rivoluzione francese*, Roma-Bari: Laterza.

*Abstract*

DISORDINE MONARCHICO E ORDINE REPUBBLICANO NEL  
PENSIERO POLITICO DI SAINT-JUST

(MONARCHIC DISORDER AND REPUBLICAN ORDER IN SAINT-  
JUST'S POLITICAL THOUGHT)

**Keywords:** Saint-Just, monarchy, republic, Louis XVI, French Revolution

The dichotomy *order/disorder* is an aspect of great importance in the political dynamics characterizing the French Revolution. The first concrete manifestation of this dichotomy is carried out in Louis XVI trial and his death sentence. This episode embodies the moment when the monarchy, especially after Varennes, is definitely considered the highest expression of the political and moral “disorder” opposite to the new republican “order”, born officially on September 22, 1792. The two great speeches given by Louis – Antoine de Saint-Just, on the 13th November and on the 26th December of 1792 are considered within this framework as they highlight the close bond between the foundation of the Republic and the king's trial. In his two speeches, the young Jacobin theorist makes an issue about the inevitable king's death and reaffirms the political line of The Mountain, both from a theoretical, political and a juridical point of view. Theoretically, Saint-Just raises the issue of the original dichotomy, introduced in his second theoretical work *Du droit social ou principes du droit naturel*, written between 1791 and 1792, focused on the concepts of *moral order* and *political order*. In this work the Montainard theorist resumes the dichotomy *order/disorder*, and opposes monarchy – defined as the *political order* and characterized by strength and the corruption of the *mœurs*, to the republican form, meant as the *moral order* holding on the *republican trinomial* and on the institutions founded on the republican *mœurs*. In the new institutional and moral context, the king, as a consequence, cannot be considered as a citizen equal to the others or as an inviolable figure as the historical and cultural tradition of the monarchic France sees him. Conversely, Louis is, according to Saint-Just, a foreigner, a traitor of the homeland and must be judged as such.

However, the very fact that he is not a citizen of the Republic, implies a very important juridical aspect: the king, as a matter of fact, can't be judged following the rules of civil law, but the political laws of people.

FABRIZIO CALORENNI  
Università di Messina  
calorennifabrizio@libero.it

EISSN 2037-052

MILENA BIANCO

*DEMOCRACY IN AMERICA* AND THE LONDON POLITICAL  
DEBATE ON DEMOCRACY

*Introduction*

In the second part of 1835, Tocqueville's *Democracy in America*, translated and forwarded by Henry Reeve,<sup>1</sup> was published in London. Scholars have recently held that Tocqueville's masterpiece promoted the circulation of democratic ideas, and that these ideas helped shape the discussion on how democracy could arise in England and in Europe.<sup>2</sup> This political debate integrated itself into existing radical agitation, and focused on the contrast between aristocratic and democratic governments, and between the privileged classes and those classes which did not possess any form of equality. The fact that Tocqueville stated that democracy and equality of conditions had developed in America by means of constitutional measures and ancient English laws seemed to suggest that democracy could also arise in England. In addition, in writing that «the gradual and progressive development of social equality is at once the past and future of [the men's] history»<sup>3</sup> and that «the Christian nations of our age seem to present a most alarming spectacle»<sup>4</sup> the author introduced democracy and its consequences as an international and unavoidable event.

---

Acknowledgements: I would like to thank Robert Adcock (George Washington University) for the valuable comments on previous drafts of this paper.

<sup>1</sup> Reeve had been leader-writer on the *Times* and, from 1855, editor of the *Edinburgh Review*: Reeve (1898:vi;336); Kinzer (1978:2). About the events connected to Reeve's translation: Reeve (1898:42).

<sup>2</sup> Mastellone (2008:5); (2009:9).

<sup>3</sup> Tocqueville (1835:I,xxi).

<sup>4</sup> Ivi:xxii.

*Democracy in America* - which was discussed in both liberal and working class newspapers, such as the *London Review* and *Pamphlets for the People* - had a wide circulation, and in 1838 the third edition was printed. Democratic ideas thus spread not only in the upper echelons of the English populace but also in the lower ones, especially within the working men's associations.

The main elements of *Democracy in America* studied in this essay are the significance of the people's political education as well as of political associations in the democratic process as instruments that could help counterpoise the excesses that democracy entailed. Political education was deemed indispensable in allowing democracy to reach society's moral dimension, whilst political associations could help counteract the feared tyranny of the majority. As we shall see, the two instruments were interwoven, for the right of association played an essential role in the people's political education.

The aim of this paper is to understand the contribution of Tocqueville's *Démocratie en Amérique* in framing the role of those elements in the political debate on democracy in London. The radical discussion about democracy, representative government, universal suffrage, the ballot and the contrast between representation and delegation had been in existence for a long time, but the efforts of that radical agitation seemed to be frustrated by the approval of the Reform Act in 1832 which, eventually, did not bring universal suffrage, a shorter duration of parliament or the ballot. That discussion took place among the philosophical radicals, in essays, pamphlets and in the pages of newspapers such as the *Westminster Review* and the *Edinburgh Review*. Reeve's translation of *Democracy in America* - which introduced Tocqueville's book into that political framework - was forwarded with a *Translator's Preface*, which was relevant for two reasons. On the one hand, it disseminated in England Tocqueville's views about the unavoidability of the democratic process and the need to be aware of it, while, on the other hand, it suggested that the ancient part of the British constitution, imported by the settlers, had helped nurture the

American democratic spirit.

In the first section of this paper, and in order to understand the political environment that shaped the critical reaction to the English translation of *Démocratie en Amérique*, I try to briefly reconstruct the main topics of the radical debate, dating from Bentham's conversion to political radicalism (approximately 1808-1810) to the passing of the Reform Bill in 1832. The second section deals with J.S. Mill's and J.A. Roebuck's political reception of *Democracy in America*, published respectively in the liberal *London Review* and in the radical *Pamphlets for the People*. Those reviews were mainly chosen for the relevance of their authors in the radical debate between representation and delegation, due to their distinct degree of trust in the capacity of the people to reach an adequate level of education. In addition, it should be noted that Roebuck's newspaper was addressed to *The People*, and that it contributed to the circulation of democratic ideas among working men. The third paragraph analyses the right of political associations, presented by Tocqueville as cooperative instruments by which a minority can counteract the tyranny of the majority. After studying the differences that he identified between European and American associations, I explore the peculiarities of the two main Chartist organizations - the London Working Men's Association (LWMA) (1836) and the London Democratic Association (LDA) (1838) - in light of Tocqueville's categorization of American and European political associations. After 1835, those workers' associations were the main protagonists of the democratic debate.

In *Participation and Democratic Theory* (1970), and while discussing Rousseau, C. Pateman held that an individual is, by participation in the decision making process, forcibly educated because he learns to make a distinction between being a public and a private citizen.<sup>5</sup> The same statement can be applied to participation in political associations. Participation in the political life of LWMA and LDA was a practical instrument of education, even though the means

---

<sup>5</sup> Pateman (1970:24-6).

used in their political struggle were dissimilar - and sometimes opposite - depending upon the diverse trust in the people and their capability to achieve education. In total, the publication of the English translation of *Democracy in America* in London fostered within the political debate the circulation of political ideas on education, representation, political associations and, of course, the imminent rise of democracy.<sup>6</sup> Tocqueville showed English readers a type of voluntary organization created at the bottom of society, with the aim of curbing the tyranny that the majority might exert. The new elements in the debate were the right of political associations, which already existed in England and from where it had been imported to America, and the practicability of democracy.

### 1. *The democratic debate before 'Democracy in America'*

Many of the elements that Tocqueville introduced had already been present in the English radical political debate, which was revitalized because of domestic affairs at the end of the first decade of the Nineteenth century.<sup>7</sup> The feasibility of democracy, suffrage, representation and the reform of the political institutions were among the most relevant concepts of radical political thought, which spread among the philosophical radicals and the working class reform movement.<sup>8</sup> Jeremy Bentham, James Mill and John Stuart Mill were some of the main protagonists of that radical discussion. It is beyond the scope of this paper to reconstruct the radical political debate of that time in detail, and it will instead emphasize some of those elements that will assist in better understanding the political dispositions within which Tocqueville's *Democracy in America* was received.

It is important to underline that in 1809 Bentham had begun to write his *Plan of Parliamentary Reform*, which was published only eight years later. That period, along with his

---

<sup>6</sup> Mastellone (2009:9-15).

<sup>7</sup> Dinwiddy (1975:686); Crimmins (1994:278).

<sup>8</sup> Ashcraft (1993:253).

acquaintance with James Mill in 1808, has been expounded by scholars - sometimes with discordant opinions - as the beginning of Bentham's transition to democracy, that is, to political radicalism. Without belaboring this point, Mack, for instance, recognized his «conversion to democracy in 1790»,<sup>9</sup> while Dinwiddy, who stressed more Bentham's acquaintance with James Mill and the latter's influence on the former, dated the transition to radicalism as 1809-1810.<sup>10</sup> Other interpretations advance that the English political context was more significant than Mill's influence, and that it was possible to argue that it was Bentham who influenced Mill on certain aspects and not vice-versa.<sup>11</sup>

Irrespective of the way in which any influence operated, by 1809 Bentham had become aware of the existence of a relation between the abuses that often occurred in Parliament and in the English law, which itself needed to be codified to make it understandable to the people. In other words, the unreformed parliament shared with both judges and lawyers - who often sat in Parliament - the same «confederated sinister interests» in keeping procedures as secretive as possible.<sup>12</sup> Bentham's *Plan of Parliamentary Reform*, published in 1817, had a wide circulation, especially when it appeared in T.J. Wooler's radical newspaper *The Black Dwarf* in a popular edition. In the *Plan*, composed of a long introduction to the *Parliamentary Reform Catechism*, Bentham suggested that the «democratic ascendancy» would constitute the remedy for corruption and misgovernment. As he also expounded in his *Bentham's Radical Reform Bill*, published in 1819, he deemed «*secret, universal, equal, and annual suffrage*»<sup>13</sup> as measures symbolizing radical reform. Even though he recommended *universal suffrage*, he often suggested in his writings a «virtual universal suffrage», namely «that which will remain of absolutely universal suffrage, when from the number of individuals designated by the word *universal*, all such

---

<sup>9</sup> Mack (1962:440).

<sup>10</sup> Dinwiddy (1975:685).

<sup>11</sup> Crimmins (1994:279-280); Long (1988:6).

<sup>12</sup> Dinwiddy (1975:688); Schofield (2006:136).

<sup>13</sup> Bentham (1843[1819]:924).

defalcations [for instance people who are not able to exercise that right] shall have been made». <sup>14</sup>

Besides the explanation of representative democracy as «the only form of government in which the greatest happiness of the greatest number is the end in view», <sup>15</sup> Bentham suggested certain ideas that English readers would have found in *Democracy in America*. First, he declared that democracy was attainable, as it occurred in America, where it had been established without any dangers for the propertied and without violence. Secondly, he advanced that it would be possible to achieve a democratic form of government in Great Britain because of the structure of British society. <sup>16</sup>

Bentham gave prominence to the role of public opinion, <sup>17</sup> a body that was wider than the electorate and was composed of whole community; its task was to judge the acts of the government, thus helping prevent misrule and «operating as a security for appropriate moral aptitude in the conduct of rulers». <sup>18</sup>

It is known that in 1818, Mackintosh, in the *Edinburgh Review* and disapproving of universal suffrage, grasped that such inclusiveness and focus on the people would lead to a kind of a class-based tyranny of the majority. According to him, the new tyrants - that is, the poor people who had just received the franchise - would probably try to deprive the propertied classes. <sup>19</sup> Over the years, scholars have long discussed the risk of a potential tyranny of the majority hidden in Bentham's democratic theory, with diverse results. It must be said that in his writings - and in contrast with Tocqueville's *Democracy in America* - there seems to be no

---

<sup>14</sup> Ivi:760.

<sup>15</sup> Bentham (1843[1821]:171).

<sup>16</sup> As scholars have shown, Bentham's approval and support of American democracy since 1809 helps explain his transition to radicalism: Dinwiddy (1975:694); Hart (1976:548); Schofield (2006:169).

<sup>17</sup> On the differences among Bentham's public opinion, their committees and what is meant for public opinion today: Rosen (1979:52).

<sup>18</sup> Bentham (1830[1843]:86); Rosen (1979:54-55).

<sup>19</sup> Dinwiddy (1992:354).

concerns about that tyranny;<sup>20</sup> for Bentham, as Rosen put it, the Public Opinion Tribunal was an instrument which could prevent despotism from arising because it checked the government in addition to the part played by the electoral system.<sup>21</sup> Rosen challenged the criticisms of Bentham's tyranny of the majority through an investigation of the *Constitutional Code*, combining an examination of the double role that the people had in both the electoral system and the Public Opinion Tribunal with the democratic controls included in the *Code*, such as the high educational requirements of the elected representatives. In this way, by stating that Bentham balanced «within a constitutional system the sovereignty of the people and a highly competent government»,<sup>22</sup> Rosen remarked that accusations of Bentham's tyranny of the majority - especially that brought by J.S. Mill in 1838 - were unjustified.<sup>23</sup>

In his essay *Bentham*, Mill had pointed out his concerns about the coincidence between the interests of the numerical majority and those of the whole community and - in opposition to what Rosen wrote in 1979 - he admitted that the means contained in the *Constitutional Code* prevented rulers from avoiding the majority's control, thus enforcing the dread strength of the majority:

[...] his *Constitutional Code* is admirable. That extraordinary power which he possessed, of at once seizing comprehensive principles, and scheming out minute details, is brought into play with surpassing vigour in devising means for preventing rulers from escaping from the control of the majority; for enabling and inducing the majority to exercise that control unremittingly; and for providing them with servants of every desirable endowment, moral and intellectual, compatible with entire subservience to their will. <sup>24</sup>

According to Mill's analysis, the influence of the high educational qualifications that Bentham expected was not

---

<sup>20</sup> Hart (1976:564).

<sup>21</sup> Rosen (1979:52,55); Cutler (1999:341).

<sup>22</sup> Rosen (1979:57).

<sup>23</sup> See also: Dinwiddy (1984:50-52); Rosen (2003:241-242).

<sup>24</sup> J.S. Mill (1985[1838]:186).

sufficiently strong to counterpoise the tyranny of the majority. Some other authors perceived in Bentham's democratic theory the possibility of a tyranny of a minority - and of sectional interests - rather than that of a majority. According to James, for instance, this might happen because of the limited number of people who are involved in those sectional, sinister interests, which makes such people aware that they could achieve greater advantage in uniting to pursue their own interests.<sup>25</sup>

Such issues as, *inter alia*, representative government, who should be enfranchised, the duration of the Parliament and the ballot, would be proposed again from the utilitarian point of view in 1820 with the publication of James Mill's famous essay *Government*. It should be said that Mill, like Bentham, considered the representative system to be the only one that could guarantee good government so long as the condition of the limited of duration of the representative's office was met.<sup>26</sup> Mill deemed this device indispensable in controlling the hidden interests that representatives held, thus giving at the same time more power to the "checking body". He was aware that in every form of government (monarchy, aristocracy or democracy), the few had a strong interest in misusing power - thus creating bad government, which would frustrate any good results that a good government usually produced - and generating a division between the sectional, sinister interests of the few and those of the community.

The identity of interest between the community and its representatives were, for Mill, indispensable, just as they were for Bentham: «If the powers of Government are placed in the hands of persons whose interests are not identified with those of the community, the interests of the community are wholly sacrificed to those of the rulers».<sup>27</sup>

According to James Mill, in order to guarantee this equivalence of interests, the community could only check its representatives by imposing a short duration upon

---

<sup>25</sup> James (1981:50).

<sup>26</sup> J. Mill (1825[1820]:24.

<sup>27</sup> Ivi:35.

Parliament, even though he did not put limits upon the re-election of any representative who worked according to the interests of the community rather than to his own sinister interests.<sup>28</sup> It could be argued that James Mill, by this kind of check, suggested a means that was apt to counterpoise the potential tyranny of the minority of the few elected individuals and their veiled, sectional interests.

The other two points in the essay *Government* that I shall briefly focus on here are the extent of suffrage and the relevance of knowledge. James Mill, stating that the qualification for suffrage should be close to the majority of the population, never moved towards Bentham's "virtual universal suffrage".<sup>29</sup> He in fact declared that it should be actually excluded from the suffrage the people who had interests which could be comprised in those of other people. In his analysis, that statement thus lead to the exclusion, for example, of women – whose interests were incorporated in those of their fathers or husbands - and of men under forty-years-old whose interests were, by a «law of human nature»,<sup>30</sup> included in those of their fathers.<sup>31</sup> Even though in his essay Mill did not speak overtly of the secret ballot or of what the effective duration of a legislature should be,<sup>32</sup> in his other writings he affirmed that a secret ballot and education were the correct means of choosing representatives whose interests were identical to those of the community.<sup>33</sup> In *The Ballot*, published in 1830 in the *Westminster Review* during the debate before the passage of the 1832 Reform Act, Mill

---

<sup>28</sup> To support his theory of the frequent re-election of representatives, J. Mill also proposed distinguishing, in the representative's life, the dual capacity as a member of the community and as a representative. If a representative retained his office for a short time, thus spending the most of his life as a member of the community, he would be more available to govern in accordance with the interests of the community. J. Mill (1825[1820]:23).

<sup>29</sup> Stimson and Milgate (1993:909n).

<sup>30</sup> J. Mill (1825[1820]:28).

<sup>31</sup> For a reassessment of James Mill's concept of human nature: Ryan (1989:237).

<sup>32</sup> For the reasons why Mill did not mention those three elements of the radical program, see Thomas (1969:259).

<sup>33</sup> Stimson and Milgate (1993:902).

determined that such a device would limit the influence that the propertied classes generally exerted upon electors because a secret vote was strongly connected with independent voting, which was therefore freed from external influences.<sup>34</sup>

In the radical political debate of that time, the relevance of the education of the people played a key role. Bentham and James Mill shared a concept of education that went beyond school instruction and strongly fostered the development of human faculties.<sup>35</sup> As Mill put it in *Government*, knowledge had the double and indispensable function of helping the community recognize its interests as well as restraining the evils «which are the produce of interest and power unite[d]»<sup>36</sup> namely sinister interests. The relevance of education - especially of political education which was considered to be the «the key-stone of the arch»<sup>37</sup> - was recognized in *Education*. That essay classified education into four categories - domestic, technical, social and political - and, as T. Ball emphasized, was a description of the conditions that were necessary in shaping good men and citizens.<sup>38</sup>

Mill's *Government* engendered vigorous reactions that integrated the debate between philosophical radicals and reformist Whigs, which had originated from Bentham's *Plan of Parliamentary Reform* and which took place mainly in the pages of the *Edinburgh Review* and of the *Westminster Review*.<sup>39</sup> Macaulay scathingly attacked Mill chiefly from a methodological point of view, thus trying to make it apparent that the latter's theory of radical reform was unfounded, and in the same time he disclosed his own low opinion towards the Utilitarians:

We think that the theory of Mr. Mill rests altogether on false

---

<sup>34</sup> J. Mill (1992[1830]:254). According to T. Ball, *The Ballot* is the most convincing of James Mill's writings in favor of both the secret ballot and the extension of franchise: Ball (1992:xxiii).

<sup>35</sup> Pitkin (1993[1990]:552).

<sup>36</sup> J. Mill (1825[1820]:36).

<sup>37</sup> J. Mill (1825[1820]:45).

<sup>38</sup> Ball (1992:xxiii).

<sup>39</sup> For a detailed account of the debate, Crimmins (2011:25-49).

principles, and that even on those false principles he does not reason logically. Nevertheless, we do not think it strange that his speculations should have filled the Utilitarians with admiration. We have been for some time past inclined to suspect that those people [...] are in general ordinary men, with narrow understandings and little information.<sup>40</sup>

Macaulay contested that Mill did not prove his «utopian democracy»<sup>41</sup> to be good and, more generally, he argued that the treatise was not credible because of the author's erroneous application of the law of human nature to the science of politics. For Macaulay, James Mill did not grasp that the representatives, once elected, became a sort of aristocracy who consequently lost their identity of interests with those of the community, and he did not realize that the statements that he made to support male universal suffrage could also be applied to women.<sup>42</sup> Within that political framework, Bentham's principle of the greatest happiness was attacked too: beyond the criticisms directed towards Mill, and to show the incongruence of the utilitarian principle, Macaulay in fact tried to point out the difficulty that the reconciliation of a single man's interest with the pursuit of the greatest happiness of the other people entailed.<sup>43</sup>

Scholars have underlined that, notwithstanding John Stuart Mill's account in his *Autobiography*, James Mill's *Government* was both a «scientific treatise on politics» and an essay for the reform of Parliament.<sup>44</sup> However, they have also reassessed his contribution to democracy and his appeal to the middle rank as an example of a virtue. It is worth remembering the debate that took place in the 1970s between Thomas and Carr about issues such as the disputed consistency of the essay *Government* and James Mill's attitudes towards the middle rank and universal suffrage.

Thomas suggested that the essay did not «contain a clear

---

<sup>40</sup> Macaulay (1875[1829]:240).

<sup>41</sup> Ivi:239.

<sup>42</sup> On Macaulay's attack on Mill's refusal to grant of suffrage: Ryan (1989:230).

<sup>43</sup> Dinwiddy (1992:356).

<sup>44</sup> Ball (1992:xxv).

doctrine on which a particular measure of reform might have been based, and nothing in its composition suggests that was James Mill's intention». <sup>45</sup> He also advanced that Mill's paper was contradictory because it seems to support both virtual universal suffrage and a «suffrage limited to the middle class». <sup>46</sup>

Carr, by way of contrast put forward Mill's reliance on «*frequent* parliaments, *extended* suffrage and the ballot», <sup>47</sup> along with a coherent and systematic political theory. <sup>48</sup> The author supported James Mill's commitment to democracy and universal suffrage, citing John Stuart Mill's *Autobiography* in the part where he described his father's faith in the influence of education over mankind. However, he also mentioned J.A. Roebuck who - according to the principles set by J. Mill - upheld the necessity of enfranchising all the adult population: <sup>49</sup>

I come to the conclusion, that before the elective body can be said practically to have interests the same as the society at large, it must include a very large majority of the whole adult population. There are many reasons [...] which make me believe that no Government will fully attain the end for which all Government is, or ought to be, established, unless it include in the body of electors *the whole population*. <sup>50</sup>

The radicals - especially J.S. Mill and J.A. Roebuck - also debated whether representation and delegation would be the more accurate system of representation for the electoral body. At the basis of this discussion, there were - as we shall see in the analysis of Mill's and Roebuck's critical receptions of Tocqueville - different degrees of trust in the capability of the people to reach a suitable level of knowledge.

---

<sup>45</sup> Thomas (1969:249), (1979:123).

<sup>46</sup> Thomas (1969:250); Carr (1971:553).

<sup>47</sup> Carr (1972:320).

<sup>48</sup> Carr (1971:576).

<sup>49</sup> Ivi:578-580.

<sup>50</sup> Roebuck (1835:4)

The argument had already taken place in 1832, after the passing of the Reform Bill in June, when Mill, in the two articles *Pledges* written for the *Examiner*, stated, as he would do in his review of Tocqueville, that a representative should be compared to a physician, because just as a person cannot instruct his physician because he does not possess the necessary knowledge, in the same way one cannot instruct his representative. He explained this consideration, saying that «the true idea of popular representation» entailed that people should elect their representatives but not govern directly, because the people's sovereignty was necessarily delegated to the few governors.<sup>51</sup> As shown in his reply to John Black's article which appeared in the *Morning Chronicle*, what concerned Mill was the potential tyranny of the majority that pledges entailed, along with the establishment of a «government of the people *en masse*.»<sup>52</sup> Ryan correctly highlighted that Mill's apprehension was not towards a blind mass which followed a political leader; it was rather an alarm as to the moral pressure of the majority, which could increase because of the lassitude of the minority.<sup>53</sup>

Black's notion of representative governments consisted in the representatives' function of gathering the opinion of the majority in order to ensure the coincidence of the government's acts with the general will.<sup>54</sup> However, Mill's response held that in this way all the laws would be approved not according to the good of the people but only to its will, to the detriment of knowledge and competence, hence creating a «mere mob-government»<sup>55</sup> subject to the unpredictability of human passions.

Roebuck, in explaining that pledges were a necessity because Parliament did not represent the real opinion of the country, expressed a concept of representative government closer to that held in the *Morning Chronicle*. In other words, pledges could help guarantee the coincidence of interests

---

<sup>51</sup> J.S. Mill (1986[1832a]:163).

<sup>52</sup> J.S. Mill (1986[1832b]:174).

<sup>53</sup> Ryan (1989:238).

<sup>54</sup> *Ibidem*.

<sup>55</sup> *Ivi*:175.

between the community and its representatives, hence restraining the continuation of sinister interests.<sup>56</sup>

## 2. J.S. Mill's and J.A. Roebuck's responses to 'Democracy in America'

Like James Mill – who saw in the aristocracy a misuse of power, employed only to pursue sinister interests – John Stuart Mill considered as harmful the influence of that class on the political life of England. Moreover, unlike Tocqueville, he did not believe aristocracy was more prudent and stable than democracy, as he deemed that class to be interested only in the preservation of its own vested privileges.<sup>57</sup> As Alexander Brady put it, J.S. Mill's commitment was to try to curb the damaging influence of the aristocracy on the political life of the country by making use of the political program of philosophical radicalism. In this way, J.S. Mill attempted to realize a new type of democracy guided by the few, best-instructed men, which would form a sort of aristocracy of the intellect.<sup>58</sup> This statement might seem strange, if we consider Mill's criticism of the undue ascendancy of the aristocracy. However, and as he clearly expounded in his essay *Civilization* (1836), the only aristocracy which should exist was “that of personal qualities” and not that due to birth or inheritance.<sup>59</sup>

J.S. Mill and Tocqueville shared a belief in the relevance of the education of the masses, which they considered as being shaped through both school instruction and habits. Just as Tocqueville considered local democratic institutions - namely the system of municipal self-government - to be school and a safety-valve for democracy, Mill declared that it was by the practical exercise of «popular government on a limited scale»<sup>60</sup> that the populace would gradually become fit for the

---

<sup>56</sup> Thomas (1979:215).

<sup>57</sup> J.S. Mill (1977[1835a]:130).

<sup>58</sup> Brady (1977[1835]:8).

<sup>59</sup> J.S. Mill (1977[1836]:181).

<sup>60</sup> J.S. Mill (1977[1835a]:116–7).

management of political power in a larger reality. For the two authors, political participation was the most important form of political education because it allowed the people to improve their mental activity, to learn to manage political power and to circulate information. For J.S. Mill, reading - among the habits - played an important role in the progress of democratization and equality because it gave the masses the opportunity to enhance their knowledge and because it acted as a means of communication among them, thus helping in the creation and diffusion of public opinion. Reading not only made available to the people a new power - knowledge - but it also helped to gather together a large number of people with shared feelings and concerns, who could be interested in cooperating without the guidance of the aristocracy, thus speeding up the process of the democratization and equality of society.

According to Tocqueville, political education was composed of two elements operating at the top and at the bottom of society, respectively. Rulers had the task of educating democracy, but the people also accomplished their political education by practicing popular government in local democracy. While Tocqueville stated that the educational process would imply an expenditure of time - a luxury which not all the people could afford - J.S. Mill added that many political issues required either study and wisdom or else «meditation and experience of human nature»<sup>61</sup> which the multitude did not possess.

These different notions and faith in the potential levels of the education of the masses were, at the basis of another crucial point, emphasized by J.S. Mill and later rebutted, as we shall see, in Roebuck's *Pamphlet for the People*. Tocqueville noted that American electors tended to impose upon a representative a particular line of conduct, which he was expected to observe without objection. In this way, since elections were very frequent in America, the probability that a representative would become a mere delegate of the wishes of the majority was very high. As he had written in *Pledges* in

---

<sup>61</sup> Ivi:330n.

1832, in the essay on *Democracy in America*, J.S. Mill explicated this dilemma in terms of «the true and the false idea of a representative democracy»,<sup>62</sup> whereby the former, considered as rational, did not mean that citizens should be allowed to directly govern their country but rather that they had the right to be governed well. The people's guarantee rested with the exercise of the "ultimate control", an instrument that enabled constituencies to dismiss their representatives if the latter did not act in accordance with the people's interests. Unlike what was happening in America, the true idea of democracy did not entail that the many should give instructions to their representative, namely, the most instructed few. The representatives were able to act on their own but they were responsible to the many, who could reward or punish them by re-election or dismissal.

J.S. Mill's conception of the true idea of democracy attempted to combine the low knowledge of the many with the responsibility of the educated few, mitigating the monopoly of knowledge of the aristocracy of intellect by the representatives' accountability to their electors.<sup>63</sup> As he put it more precisely in his review of Samuel Bailey's *Rationale of Representation*, the most important requirement for the people was simply to possess a «very ordinary wisdom»,<sup>64</sup> indispensable to electing «the most instructed and the ablest persons»<sup>65</sup> to decide upon political questions. In the essay on *Democracy in America*, Mill clarified the idea of democracy by comparing people to masters who needed to trust some - the best and the wisest - to act as their servants. To explain his view, Mill stated - as in *Pledges* and in *Rationale* - that the relationship between the people and their representatives was the same as that between a patient and a doctor. Just as the patient does not suggest to the doctor what type of treatment to order but rather just follows it, in the same way the electors must obey the best and wisest that they elect, without imposing upon

---

<sup>62</sup> Mill (1835a:125).

<sup>63</sup> Mill (1835b:86).

<sup>64</sup> *Ibidem*.

<sup>65</sup> Mill (1835a:126).

them any line of conduct. If constituencies were disappointed with their representatives - that is, with the results of their medical treatment - they could dismiss the latter and elect new ones deemed most appropriate to achieving their interests.

By way of contrast, the “false idea of democracy” - which implied the substitution of delegation for representation - misrepresented the task of ultimate control because this was identified with the people’s direct interference in legislative power. As he would write in 1838 in *Bentham*, the dangerous “false idea” submitted the legislators to the unreliable will of the majority, which did not itself possess the necessary knowledge to understand and decide upon political questions. However, what Mill considered to be a false idea of representative democracy was, for J.A. Roebuck, the only effective for guaranteeing good government.

Soon after the appearance of Mill’s essay on *Democracy in America*, another review was published by J.A. Roebuck, a radical English follower of James Mill and Member of Parliament who was later connected with the forthcoming LWMA.<sup>66</sup> In June 1835, Roebuck had begun to edit a weekly newspaper devoted to the interests of the masses, the *Pamphlet for the People* which, to avoid the restrictions imposed by the Newspaper Stamp Act, bore neither date nor number.

Roebuck’s essay on *Democracy in America* was more a reply to J.S. Mill’s article in the *London Review* - «an article distinguished by views profound, comprehensive, original, and impartial»<sup>67</sup> - than a review of Tocqueville. There were two main issues on which tended to focus: the level of education attainable by the people and the subsequent, distinct concept of representation. Roebuck put more trust in the people and their capabilities than did Tocqueville and J.S. Mill. While all three addressed the role of political education, Roebuck assumed that the people had the capacity to acquire progressively more knowledge as well as a duty to properly

---

<sup>66</sup> Thomas saw in Roebuck an example of how the utilitarian doctrine reacted to popular politics during the age of reform, and also of the lack - especially of individualism - that affected that doctrine: Thomas (1979:207,234).

<sup>67</sup> Roebuck (1835:1).

educate themselves. In putting so much weight upon the people's education, Roebuck was in effect striving to promote the creation of political education from the bottom of society.

Improvement in education played a key political role because it gave the masses the power to check and judge their representatives and, consequently, to have good government.

This trust in the people's ability to attain and improve knowledge leads us to another crucial issue, feared by Tocqueville and J.S. Mill, of the substitution of delegation for representation. According to Roebuck, delegation had to be considered the best method for managing democracy since only in that way could a nation be thoughtfully ruled. Contrary to J.S. Mill's "ultimate control," according to Roebuck in order to be well governed the people should carefully watch every act of the legislator and then decide upon them. In other words, an "ultimate control" - consisting only of the constituencies' power to re-elect or dismiss their representatives - was insufficient because, for Roebuck, it implicitly entailed the people's rejection of their judgment and their knowledge of their representatives' acts. Consequently, given the education of the masses and their ability to consider the actions of their representatives, for Roebuck the existence of the "aristocracy of intellect" asserted by J.S. Mill was not only unnecessary, but also harmful:

The best Government, in my mind, and with that I shall alone be content, is the Government of the nation. It will be as good as the national intelligence will permit, and no schemes, devices, or machinery, will make it better. I am not terrified by the so-much dreaded fickleness and vagaries of the People, nor are my suspicious to be lulled asleep by ingenious plans for giving intellect here dominance.<sup>68</sup>

Rebutting this kind of aristocracy, Roebuck confirmed James Mill's idea that those who hold power have, at any time, a strong interest in misusing it for their own particular interests. Consequently, for Roebuck, the people should not vest in

---

<sup>68</sup> Roebuck (1835:2).

their representatives an “irresponsible power” and then trust them, but rather they should check their legislators narrowly. Hence, he had a strong belief in the government of the majority and the people’s control over the acts of their rulers, which should be carefully scrutinized.

Roebuck rejected J.S. Mill’s analogy of the patient and physician because it seemed «to inculcate a doctrine leading to ignorance and idleness». <sup>69</sup> According to the former, the relationship between those two subjects was different from that between rulers and the people because - from one side - a patient was able to test the effectiveness of the treatment more quickly than a citizen was, and - from the other - because rulers have, at any time, an interest in deceiving the people, which the physician does not.

Roebuck seemed to have accepted Rousseau’s idea of the task of the people’s deputies. <sup>70</sup> In *Social Contract*, Rousseau stated that deputies were only “stewards” and that the people had to ratify their acts: «the deputies of the people [...] are merely its stewards, and can carry through no definitive acts. Every law that the people have not ratified in person is null and void - is, in fact, not a law». <sup>71</sup> In the same way, Roebuck thought that «watching him [the legislator] narrowly means scanning all his acts, and, to the best of their [of the people’s] judgment, deciding on them». <sup>72</sup> For both the authors, the people’s delegates - which Roebuck called “representatives” - did not play an active part in the law-making process because the final decision belonged to the people. <sup>73</sup> We can also note that Roebuck’s citizenship involved more participation than that of J.S. Mill and Tocqueville. Even though they both recognized the relevance of political participation, particularly at the local level, Roebuck’s focus on delegation and the

---

<sup>69</sup> Ivi:3.

<sup>70</sup> Even though in his biography this is not mentioned, Roebuck knew Rousseau’s works. In 1832, he published in the *Tait’s Edinburgh Magazine* a long essay on Rousseau. The article was unsigned, but it was attributed to Roebuck: Roebuck (1836:300); Hamburger (1965:157).

<sup>71</sup> Rousseau (1923[1761]:102).

<sup>72</sup> Roebuck (1835:3).

<sup>73</sup> Urbinati (2006:220).

checking of the people's representatives entailed a more direct participation of the constituencies in the law-making process. According to him, the "test of delegation" was the only way to achieve a real democracy that was wisely governed «according to the wishes of the majority».<sup>74</sup> However, in this way, and by putting so much relevance on the majority without considering the existence of the minority, Roebuck seemed to confirm Tocqueville's and J.S. Mill's apprehensions about the tyranny of the majority.

Tocqueville had described an important means to curb that feared tyranny: the practice of political associations, which in America was diffused and played a major role in the education of the people. Roebuck, in his essay on *Democracy in America*, did not focus on associations, preferring to stress education and the contrast between representation and delegation. J.S. Mill, on the other hand, agreeing with Tocqueville, recognized the rise of cooperation between the lower classes, which were thus making themselves independent of the upper classes, but he was silent on the crucial role that political associations played.

As has been seen, unlike Tocqueville, Reeve and Mill, Roebuck trusted in the people and in their capacity to achieve an adequate degree of education, but he did not think that democracy would arise immediately: «many centuries have yet to pass away before Democracy will obtain, even in Europe».<sup>75</sup> Roebuck also warned his readers that Tocqueville «did as all Frenchman do, considered France to be Europe; and what he considered to be true as to France, he believed necessarily to be true of Europe».<sup>76</sup> As we shall see, an example of Tocqueville's generalization can be found in his categorization of political associations.

### 3. Political Associations

#### 3.1 Tocqueville's categorization of political associations

---

<sup>74</sup> Roebuck (1835:4).

<sup>75</sup> Ibidem.

<sup>76</sup> Ibidem.

In Tocqueville's analysis, political associations were voluntary and secondary organizations situated at an intermediate level between citizens and the state.<sup>77</sup> In the fourth chapter of the second book of *Democracy in America (Political Associations in the United States)*, the French author described an association as «the public assent which a number of individuals give to certain doctrines, and in the engagement which they contract to promote the spread of those doctrines by their exertions».<sup>78</sup>

The origins of associations usually lay in the weakness that single efforts generally entailed and in the resulting acknowledgment of the need for common action.<sup>79</sup> Tocqueville linked the use of political associations with the power that a minority employed to counteract the tyranny of the majority, a moral tyranny which was not linked to a literal despotism<sup>80</sup> but rather which originated when the overwhelming power of the majority in charge could not be restrained by that of the minority. Given that the minority was often composed of separate and, therefore, weak individuals, associations would therefore help the minority obtain the moral and physical influence necessary to counterpoise the majority. Political associations allowed a minority to attend to political life and act upon public opinion, while waiting to win power in elections. To show the extent to which these organizations could effectively reduce the feared tyranny of the majority, Tocqueville isolated three main characteristics of American associations: better explanation and representation of an opinion, the use of the power of meeting, and the use of the representative system. Regarding the first aspect, the author recognized that an association, by gathering people together with the aim of achieving a particular end, allowed their opinions to be clarified and made more consistent with that end. Members were able to discuss their different views and, in a certain sense, educate themselves in undertaking the best course of action

---

<sup>77</sup> About political associations, Tocqueville used only the term 'voluntary'; 'secondary' was introduced by liberal political theorists and pluralist political scientists: Hirst (1995:92).

<sup>78</sup> Tocqueville (1835:II,32-33).

<sup>79</sup> Welch (2001:93).

<sup>80</sup> Sabl (2002:3).

for the attainment of their aims. In this way, instead of having many inarticulate coexisting opinions, an association would unite «the efforts of minds»<sup>81</sup> into one plan, which also gained authority due to the numerical strength of the members. This characteristic was strongly linked to the second one - the power of meeting - by which every political association was able to meet, communicate and decide how to fulfill their program and diffuse their aims and theories into strategic areas of the country. Political associations thus had an educational function, and their effect was similar to the power of reading which, for J.S. Mill, gathered people together and helped them to speed up the equalization of society. By the third peculiarity - the use of the representative system - every member could elect their delegates in large conferences or meetings, thus becoming more acquainted - even if Tocqueville did not mention it - with the practice of democracy. First of all, the use of associations not only contributed to bringing people together and helping the masses to become accustomed to cooperation, it also taught them to put their political program into practice by planning a specific course of action. This was well illustrated by the use of petitioning, which was one of the most important political instruments used by American associations. Given such peculiarities, the right of association could also be understood as a means to train the people in the practice of «popular government on a limited scale»<sup>82</sup> which for J.S. Mill was at the basis of the people's education.

In comparing American and European political associations, Tocqueville highlighted differences due mainly to the diverse types of political education in the broad sense claimed by himself and J.S. Mill and to the presence or absence of universal suffrage. These elements led to an opposite understanding of the means, roles and aims of associations. Unlike European associations, the main characteristic of American associations was a moral approach. The American people had a long history of experience of the practice of the right of asso-

---

<sup>81</sup> Ivi:35.

<sup>82</sup> Mill (1835a:117).

ciation, which had been imported from England. Being those associations generally established to curb the moral authority and physical power of the majority, the means they used were legal and peaceful, inclined to discussion and persuasion, but not to conflict. On the contrary, European associations were more interested in conflict than discussion and, believing that legal methods were not adequate for attaining their ends, resorted to violence when moral force was not deemed sufficient. Tocqueville linked this difference to the possibility for a minority to become, sooner or later, the new majority. In America, a minority was not interested in the radicalization of the political struggle because it knew that it could become the new majority, while in Europe, where a minority would remain so, political conflict was more violent. If we also consider that in these nations the people were not generally used to the enjoyment of liberty, the right of association could be dangerous because a direct and sometimes violent attack on the government was considered the only available means in the political struggle.

The presence or lack of universal suffrage was, for Tocqueville, another key point to understanding political associations and checking their eventual excesses. While in America universal suffrage made every association - and, generally speaking, a minority - aware that it did not represent the majority of the population, in Europe its absence led associations to the opposite claim. In countries where universal suffrage did not exist, these organizations believed that they represented the majority of that part of the population which was not able to vote, that is, they thought they were the real majority of the country. Because of this, the use of violent and sometimes illegal methods was considered to be a proper means to achieve their rights and change the existing laws. This propensity to fight rather than to discuss and persuade entailed a different type of organization. In American associations, each member was independent, in the sense that even though he shared social aims with the association, he enjoyed a certain degree of moral independence, as his membership did not involve dis-

carding «the exercise of his reason and his free will».<sup>83</sup> While these associations were democratically organized according to the forms of civil administration, European ones generally followed the centralized forms of military life, which often forced members to lose their intellectual independence. American and European associations had, in fact, opposite perceptions of the political system in which they operated. The former respected the democratic system and the majority in charge, and their behavior, which sought to move public opinion to their side, was legal and democratic. European associations had the opposite attitude. Given that they did not trust in the political system - because of the nonexistence of universal suffrage - their main effort was to change society, but more according to the beliefs of their organizations than to the real wishes and needs of the society.<sup>84</sup>

Tocqueville noted that European associations believed themselves to be - and acted as if they were - the parliament of the oppressed people, who were not allowed to speak autonomously, while American associations gave their members the opportunity to meet, discuss and prepare petitions, thus preparing themselves to become a responsible opposition.<sup>85</sup> As Roebuck wrote in his review in considering the democratic tendency,<sup>86</sup> in this case Tocqueville seemed to consider «France to be Europe».<sup>87</sup> The French author expressly stated that the right of association had been imported to America from England and that both English and American people - who had been used to this right for a long time - did not abuse it. However, when he dealt with European political associations, he seemed to mean the French ones, characterized by an intense «passion for war»<sup>88</sup> and a tendency towards conflict. As we shall see, most of the peculiarities of American associations - such as the belief in the political system and in

---

<sup>83</sup> Tocqueville (1835:I,44).

<sup>84</sup> Wudel (1993:346).

<sup>85</sup> Welch (2001:94).

<sup>86</sup> Roebuck (1835:4).

<sup>87</sup> *Ibidem*.

<sup>88</sup> Tocqueville (1835:II,42).

peaceful and legal means - were in fact the same as those of English associations, while the European associations were organized according to the French mode.

### *3.2 Lovett's LWMA: an American association*

The London Working Men's Association, founded in June 1836 by William Lovett and others,<sup>89</sup> had most of the characteristics of American political associations as portrayed by Tocqueville. In particular, the LWMA believed in using moral and legal means to pursue their aims, and in the democratic process as leading to the reform of existing institutions without overthrowing them. In its documents and meetings, it soon adopted the word 'democracy', which had for the association moral and educational implications, meaning «the power of the people mentally, morally, and politically directed, in promoting the happiness of the whole human family, irrespective of their country, creed or colour».<sup>90</sup> It should be said that most of the members of LWMA – and of the forthcoming LDA – had been connected with the radical agitation of the previous years, and had already taken part to other radical or socialist associations for the improvement of the working class.<sup>91</sup>

Similar to Tocqueville, Lovett thought that democracy was mainly a question of education and that the rulers had to create a sufficiently wise system of education for the masses such that it would allow them to take part in the political life

---

<sup>89</sup> Lovett, founder and secretary of the organization, had been the main author of most of the addresses, appeals and manifestos sent out by it. His role has been studied by scholars with different results. On the one hand, it has been written that the LWMA, even though small because of its elitism, represented London Chartism, while on the other hand, it has been stated that this association did not have many members and did not have any significance in the movement. Furthermore, Lovett's part was found to be irrelevant - if compared to other Chartists - and could thus be ignored. Lovett's role has been reassessed in recent studies, which have shown that, on the contrary, he played an important part in the political life of the time: Rowe (1968:472-487); Prothero (1969:76-105); Mastellone (2004:32); Mastellone (2005:445-6).

<sup>90</sup> Lovett (1920[1876]:309).

<sup>91</sup> Ashcraft (1993:260).

of the country.<sup>92</sup> Besides the political aim of uniting «the *intelligent* and *influential* portion of the working classes»<sup>93</sup> in a single organization to attain political rights for all the people, the LWMA had an educational purpose. Lovett's association organized meetings where its members were able to discuss political and social issues concerning working men and prepare petitions which would be presented to Parliament. The practice of petitioning was widely in use in England at that time as well as in America and, especially during the years of the Chartist movement, it was the most common form of political activity. Thus, the House of Commons had a twofold meaning for the Chartists: on the one hand, it was considered to be the addressee of working men's grievances but, on the other hand, it was also the symbol of corruption and exclusive law-making.

The use of petitioning can be considered to be a form of political education because working men were taught to practice their political power on a small scale, while it also had the important task of specifying in a single document the political plan of the association and spreading it to the whole country. In such a way, petitioning was a fully legal means of political education and participation in the political life of the association and the country. According to the LWMA, political and civil education were the only means by which the working classes could be emancipated from their sufferings, since the social and political slavery of the masses had been produced throughout the years of class legislation by which rulers kept people in ignorance. In fact, in its petitions and documents, the LWMA asked to share equal political rights in order to correct social evils. However, to achieve these rights, the people had to be educated. For this purpose, Lovett's organization believed that the creation of libraries and meeting places for working men would allow the people to «meet and communicate»,<sup>94</sup> helping them to attain a higher level of political awareness and education. The LWMA also asked for «the right

---

<sup>92</sup> Tawney (1920:xxiii).

<sup>93</sup> Lovett (1920[1876]:76).

<sup>94</sup> *Ibidem*.

of investigating and inquiring through the means of *public meetings, open discussions, and the press*». <sup>95</sup>

Lovett's faith in the people's capability to attain the degree of education necessary to attend to political life was greater than J.S. Mill and Tocqueville's, even though they all shared the same broad concept of education made up of school instruction and formation of habits. Regarding the first aspect, the LWMA wanted to demonstrate that the working classes were able to accomplish a level of education which would render them fit for enfranchisement. Unlike J.S. Mill, who had stated that the people required only an ordinary wisdom that would allow them to elect the best and wisest representatives, and Tocqueville, who critically noted the existence of limits on the people's intellectual advancement - such as money and time to devote to it - Lovett considered working men capable of becoming educated and respectable. Like American associations, which acted as a responsible opposition because they supposed that, sooner or later, they could become the new majority, the LWMA shared this gradual and moral approach towards political struggle. According to Lovett, all working men should be educated from not only the intellectual but also the practical point of view, becoming used to practical tasks such as the attendance of meetings or the regular payment of their membership fee. The LWMA, in considering it necessary to show that its members «possess[ed] the attributes and character of *men*»<sup>96</sup> apt to take a responsible part in the political life of their country, thus stressed the moral aspect of their political struggle. Once working men attained their political rights, they would elect their own representatives who would work for the social emancipation of the masses.

Like American associations, the educated and moderated members of LWMA wanted to demonstrate to the majority their moral strength and dignity, and to acquire its support in order to achieve political emancipation for all the people. In fact, at the beginning of 1837, Lovett's association was in-

---

<sup>95</sup> LWMA (1838:2).

<sup>96</sup> LWMA (1837:2).

volved in the drafting of the six points encompassed in the People's Charter, a political document where universal suffrage, an absence of property qualifications, annual parliaments, equal representation, the payment of members, and vote by ballot – issues already discussed in the radical debate – were all asked for.<sup>97</sup> The drafting committee was composed of working men and MPs, showing in this way that the LWMA – unlike European or French associations – believed in the existing political system and was attempting to acquire the support of the majority in charge. There was, however, a relevant dissimilarity between England and America: the universal suffrage which, for Tocqueville, helped curb possible excesses due to the existence of unbounded political associations, was absent in England. Furthermore, like European associations, the LWMA often spoke of oppressors and the oppressed, yet without pretending to overthrow existing institutions.<sup>98</sup> However, if the absence of the suffrage entailed a danger of anarchy and violence, the right of association was deeply rooted in the habits of the English people themselves, who did not misuse it. For the LWMA, the contrast between oppressor and oppressed was included in the belief in the existing political system.

### *3.3 Harney's London Democratic Association: a European association*

The right of association was recognized differently by the LDA which, if compared to Tocqueville's categorization, had the characteristics of a European association. Notwithstanding the similarity of its political plan to that of the LWMA, it placed more stress on social aims and considered its role and the means to be used in their political struggle differently, as well as the function of educating the people. Despite it sharing – like Lovett's association – the goals of radical reform encompassed in the People's Charter, its political background

---

<sup>97</sup> For the connections with the People's Charter and the radical debate: Tawney (1920:xxi-xxii.).

<sup>98</sup> For instance, LWMA (1836-1847).

was strongly influenced by French Jacobinism.

The LDA was founded by George Julian Harney and others on 10th August 1838, the anniversary of the overthrow of the French monarchy.<sup>99</sup> Like LWMA, it supported the belief that attainment of universal suffrage could help achieve just legislation, but its plan also stressed social questions: «the objects of the Democratic Association are to avail itself of every opportunity in the progress of society, for practically establishing the principles of Social, Political and Universal Equality».<sup>100</sup> Besides the day chosen for its foundation, the French influence is also seen in the effect the Bronterre O'Brien - considered by scholars of Chartism to be the key link between British radicalism and French revolutionary Jacobinism - had on Harney.<sup>101</sup> In this regard, it should be remembered that in 1836, Bronterre had translated Buonarroti's *Conspiration pour l'égalité dite de Babeuf* (1828), in which he supported Robespierre and the French constitution of 1793, by which the French people could achieve political and social equality.<sup>102</sup> In translating that work, he had also introduced into the English language the terms 'bourgeoisie' - identified with the middle classes<sup>103</sup> - and 'proletarians', which meant «the multitude who, possessing no fortune or property, have only their offspring (*proles*) to offer as a guarantee for their attachment to the state».<sup>104</sup>

The LDA's language exhibited this French influence. For instance, the contrast between proletarians and bourgeoisie - or capitalists - was recurrent in the writings of the associa-

---

<sup>99</sup> The LDA is the result of the development of the East London Democratic Association, established in January 1837. The aim of the ELDA was «to promote the Moral and Political condition of the Working Classes by disseminating the principles propagated by [...] Thomas Paine». At the beginning, there were no particular reasons for confrontation with the LWMA, but Lovett's belief in middle class collaboration and in the use of legal and moral means for the achievement of the People's Charter soon led to a crisis: *Prospectus of the East London Democratic Association issued January 1837*, Thompson (1971:55).

<sup>100</sup> *Northern Star and Leeds General Advertiser*, 21<sup>st</sup> July, 1838, p. 3.

<sup>101</sup> Bensimon (2005:6).

<sup>102</sup> Buonarroti(1836:xviii).

<sup>103</sup> Ivi:69.

<sup>104</sup> Ivi:139. Also, Bensimon (2005:8); Claeys (1989:193).

tion. The LDA was usually concerned with the emancipation of the proletarians, was opposed to the “tyranny of capitalists” and aimed at the destruction of the inequalities that this contrast entailed. In this way, Harney’s association spoke to different members from those of Lovett’s LWMA which, as we have seen, addressed itself to the portion of the working classes made up of the most educated and intelligent. Given such kinds of membership, this characteristic seemed to make the LDA more representative of London working men than the LWMA.<sup>105</sup> However, if the latter - notwithstanding its elitism - claimed political rights for all the working classes, the addressees of the political and social plan of the former were the proletarians alone. By placing so much relevance on the contrast between the proletarians and the capitalists, the LDA fitted with Tocqueville’s statement on European associations, as it tended to present its political action as a «struggle between oppressors and oppressed».<sup>106</sup> Consequently, to achieve the People’s Charter, the Democratic Association would not accept collaborating, even with the anti-proletarian middle classes.<sup>107</sup>

Like European associations, Harney’s organization did not believe in the usefulness of moral and legal means. If the LWMA did not intend to overthrow any existing institutions and was fully included in the existing political system, the French influence over Harney gave the LDA a character of conspiracy based on the pre-eminence of practical action.<sup>108</sup> This feature is strictly linked to the refusal to cooperate with the middle classes. Unlike Lovett, who strongly believed in this collaboration and, consequently, deemed indispensable the legal attainment of the People’s Charter, Harney preferred physical force. Petitioning was considered an unfruitful political activity that wasted time and money.<sup>109</sup> In 1838, the Democratic Association stated: «we must exhibit our *physical power* or the tyrants will laugh to scorn our *talk of moral*

---

<sup>105</sup> Bennett (1982:92).

<sup>106</sup> Tocqueville (1835:II,44).

<sup>107</sup> Schoyen (1958:25).

<sup>108</sup> Ivi:28.

<sup>109</sup> Pickering (2001:378).

force». <sup>110</sup> This focus on the physical rather than the moral showed that the LDA did not share Lovett's gradual approach to the political and social emancipation of the working classes. If the LWMA wanted to train the people in order to show to the rulers that they were worthy of and responsible enough to take part in the political life of the country, the LDA considered the working men to be ready for government. As Tocqueville noted, in European associations their primary target was to fight and not to stimulate competition and debates such as those in America, nor to acquire the support of the majority nor show its moral relevance. <sup>111</sup>

According to Harney and O'Brien, the political and social emancipation of the working classes could, in fact, be obtained by coercion and not by petitioning the «money-mongering Whig Parliament». <sup>112</sup> During the Chartist Convention in 1839, for instance, Harney's association warned the people that «every act of injustice and oppression should be immediately met by resistance» <sup>113</sup> because there was no hope from legal means. The Convention should also, they believed, be a revolutionary organization, ready to use force to achieve the points enclosed in the People's Charter, and it could also be a new, alternative government for those people were unrepresented by the existing one. <sup>114</sup>

Unlike the LWMA and American associations, who were interested in showing not only the numerical but also the moral aspect of their activity, the Democratic Association understood the concept of education differently. The last point of its political agenda was the promotion of «public instruction and the diffusion of sound political knowledge». <sup>115</sup> Both these political organizations deemed education as crucial, however, while Lovett considered it as a means that would allow working men to wisely exercise their political rights and show their respectability, for the Democratic Association education

---

<sup>110</sup> Schoyen (1958:30).

<sup>111</sup> Tocqueville (1835:II,41).

<sup>112</sup> Schoyen (1958:20).

<sup>113</sup> Rosenblatt(1916:I,157).

<sup>114</sup> Bennett (1982:111).

<sup>115</sup> *Northern Star and Leeds General Advertiser*, 21 July, 1838, p. 3.

was only an instrument in the hands of the middle classes - the bourgeoisie - which would perpetuate the social and political slavery of the proletarians.<sup>116</sup> In this way, while for Tocqueville and J.S. Mill political education was determined by the top of society as well as by the people's practice of local democracy at the bottom, for the LDA the existing system of education was totally settled in the hands of the middle classes.

### *Conclusions*

Despite the reform agitation, the 1832 Reform Act did not bring universal suffrage, the secret ballot or a shorter Parliament. In the meantime, those issues had also spread among the working classes, and it was in that environment that *Democracy in America* was received. The new elements that Tocqueville's book introduced in the democratic debate were the practicability and unavoidability of democracy - as American democracy showed and as Bentham had already noted after his conversion to political radicalism - and the relevance of political associations. The right of association, imported from England, helped the American minority to counterpoise the tyranny of the majority. In the London political environment, even though the Chartist associations of the LWMA and the LDA tended towards the same aims, their methods of political action were different. Both those associations shared the inevitability of constitutional reforms, but with diverse and sometimes opposite attitudes towards the means to be used in their political struggle.

Whilst the LWMA - in the light of Tocqueville's categorization - fell into the category of American political associations, the LDA was typically European, with a strong Jacobin influence and, paradoxically, it had developed in Great Britain, the country from where the right of association had been imported to America. Notwithstanding this French origin and organization, it did not lead to the danger of

---

<sup>116</sup> Schoyen (1958:30).

anarchy discussed in *Democracy in America*, because the LDA grew in England where, even though universal suffrage did not exist, the people for a long time had been used to the exercise of the right of association.

As Tocqueville emphasized in his work, political education played a relevant - and we could add an indispensable - part in the democratic process. Both Tocqueville and J.S. Mill shared a broad concept of political education, which consisted of school instruction and, most importantly, of appropriate habits. Not all the authors examined had the same degree of confidence in the people's capability to attain a certain level of political education and to consciously attend to the political life of the country and, consequently, in democracy.

As S. Drescher noted, the presence of political associations was understood as a useful means of political struggle and - especially with American-English associations - of persuasion rather than conflict.<sup>117</sup> Tocqueville's perception as to the relevance of political associations was correct: during the years between 1836 and 1848, political associations would play the leading role in the English and European struggle for democracy, combining the efforts of the English Chartists with those of the political exiles in London.<sup>118</sup>

### *Bibliography*

ASHCRAFT RICHARD, 1993, "Liberal Political Theory and Working-Class Radicalism in Nineteenth-Century England", *Political Theory*, vol. 21, n. 2, pp. 249-272.

BAILEY SAMUEL, 1835, *The Rationale of Representation*, London: R. Hunter.

BENNETT JENNIFER, 1982, *The London Democratic Association 1837-41: a Study in London Radicalism*, in J. Epstein and D. Thompson (eds.), *The Chartist Experience: Studies in Working-Class Radicalism and Culture, 1830-60*, London: Macmillan Press.

---

<sup>117</sup> Drescher (1964:90).

<sup>118</sup> Mastellone (2003).

- BENSIMON FABRICE, 2005, "L'écho de la Révolution française dans la Grande-Bretagne du XIX siècle (1815–1870)", *Annales historiques de la Révolution française*, [En ligne], octobre-décembre, pp. 211-237.
- BENTHAM JEREMY, 1817 [1843], *Plan of a Parliamentary Reform*, in *The Works of Jeremy Bentham*, published under the Superintendence of his Executor, John Bowring, vol. 3, Edinburgh: William Tait, pp. 736-915.
- BENTHAM JEREMY, 1817 [1843], *Radical Reform Bill, with Extracts from the Reason*, in *The Works of Jeremy Bentham*, published under the Superintendence of his Executor, John Bowring, vol. 3, Edinburgh: William Tait, pp. 923-984.
- BENTHAM JEREMY, 1821 [1843], *Observation on the Restrictive and Prohibitory Commercial System*, in *The Works of Jeremy Bentham*, published under the Superintendence of his Executor, John Bowring, vol. 3, Edinburgh: William Tait, pp. 146-175.
- BENTHAM JEREMY, 1830 [1843], *Constitutional Code*, in *The Works of Jeremy Bentham*, published under the Superintendence of his Executor, John Bowring, vol. 9, Edinburgh: William Tait.
- BUONARROTI PHILIPPE, 1836 [1828] *Buonarroti's History of Babeuf's Conspiracy for Equality, with the Author's Reflections on the Causes & Character of the French Revolution, and His Estimate of the Leading Men and Events of that Epoch. Also, His Views of Democratic Government, Community of Property, and Political and Social Equality*, trans. James Bronterre O'Brien; London.
- CARR WENDELL ROBERT, 1971, "James Mill's Politics Reconsidered: Parliamentary Reform and the Triumph of Truth", *The Historical Journal*, vol. 14, n. 3, pp. 553-580.
- CARR WENDELL ROBERT, 1972, "James Mill's Politics: A Final Word", *The Historical Journal*, vol. 15, n. 2, pp. 315-320.
- CLAEYS GREGORY, 1989, *Citizens and saints: politics and anti-politics in early British socialism*, Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press.
- COMMAGER HENRY STEELE, 1993, *Commager on Tocqueville*, Columbia: University of Missouri Press.
- CRIMMINS JAMES E., 1994, "Bentham's Political Radicalism Reexamined", *Journal of the History of Ideas*, vol. 55, n. 2, pp. 259-281.
- CUTLER FRED, 1999, "Jeremy Bentham and the Public Opinion Tribunal", *The Public Opinion Quarterly*, vol. 63, n. 3, pp. 321-346.
- DINWIDDY JOHN R., 1975, "Bentham's Transition to Political Radicalism, 1809-10", *Journal of the History of Ideas*, vol. 36, n. 4, pp. 683-700.

- DINWIDDY JOHN R., 1984, "Review to F. Rosen, 1983, *Jeremy Bentham and Representative Democracy: A Study of the Constitutional Code*, Oxford: Clarendon Press", *The Bentham Newsletter*, 8, pp. 50-52.
- DINWIDDY JOHN R., 1992, *Radicalism and Reform in Britain, 1780-1850*, London; Rio Grande, Ohio, U.S.A.: Hambledon Press.
- DRESCHER SEYMOUR, 1964, *Tocqueville and England*, Cambridge: Harvard University Press.
- FURET FRANÇOIS, OZOUF MONA, 1989, *A critical dictionary of the French Revolution* trans. by A. Goldhammer Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press.
- Hamburger Joseph, 1965, *Intellectuals in Politics. John Stuart Mill and the Philosophic Radicals*, New Haven: Yale University Press.
- HART HERBERT L.A., 1976, "Bentham and the United States of America", *Journal of Law and Economics*, vol. 19, n. 3, pp. 547-567.
- HIRST PAUL, 1995, "Associations", in S.M. Lipset (ed.), *The Encyclopedia of Democracy*, I Washington, D.C.: Congressional Quarterly.
- JAMES MICHAEL, 1981, "Public Interest and Majority Rule in Bentham's Democratic Theory", *Political Theory*, vol. 9, n. 1, pp. 49-64.
- JARDIN ANDRÉ, 1998, *Tocqueville, a biography*, trans. by L. Davis with R. Hemenaway, New York: Farrar Straus Giroux.
- KINZER BRUCE L., 1978, "Tocqueville and his English Interpreters, J.S. Mill and Henry Reeve", *The Mill News Letter*, 1, pp. 2-10.
- LONDON WORKING MEN'S ASSOCIATION, 1836-1847, *Minutes of the Working Men's Association*, f. 141, British Library, Add. Mss. 37773.
- LONDON WORKING MEN'S ASSOCIATION, 1837, *Addresses and Rules of the Working Men's Association, for Benefitting Politically, Socially, and Morally, the Useful Classes*, London: Cleave.
- LONDON WORKING MEN'S ASSOCIATION 1837a, *The Rotten House of Commons, being an exposition of the present state of the franchise, and an appeal to the Nation on the course to be pursued in the approaching crisis. Addressed to the working men of the United Kingdom: by the Working Men's Association, London, Hetherington*, London: Hetherington.
- LONDON WORKING MEN'S ASSOCIATION, 1838, *The Working Men's Association to the Working Classes of Europe and Especially to the Polish People*, London: Cleave.
- LONG DAVID, 1988, "Censorial Jurisprudence and Political Radicalism: A Reconsideration of the Early Bentham", *The Bentham Newsletter*, 12, pp. 4-23.
- LOVETT WILLIAM, 1920 [1876], *The life and struggles of William Lovett, in his pursuit of bread, knowledge and freedom; with some short*

- account of the different associations he belonged to, and of the opinions he entertained; London: Trübner.
- MACAULAY, THOMAS BABINGTON, 1875, *The Complete Writings of Lord Macaulay*, 5 vols., Boston and New York: Houghton, Mifflin & c.
- MACK MARY P., 1962, *Jeremy Bentham: An Odissey of Ideas 1748-1792*, London: Heinemann.
- MALETZ DAVID, 2002, "Tocqueville's Tyranny of the Majority Reconsidered", *The Journal of Politics*, 64, pp. 741-763.
- MANCINI MATTEW, 2006, *Alexis de Tocqueville and American intellectuals: from his times to ours*, Lanham, Md.: Rowman & Littlefield.
- MANIN BERNARD, 1997, *The principles of representative government*, Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- MASTELLONE SALVO, 2004, "Northern Star, Fraternal Democrats e il Manifest der Kommunistischen Partei", *Il Pensiero Politico*, 1, pp. 32-59.
- MASTELLONE SALVO, 2005, "Mazzini's International League in the Light of the London Democratic Manifestos (1837-1850)", *Il Pensiero Politico*, pp. 445-453.
- MASTELLONE SALVO, 2008, *Premessa - 'The rise of Democracy in Europe'*, in Barducci Marco (ed.), *Mazzini e la democrazia europea. Commenti e riflessioni metodologiche*, Firenze: CET, pp. 5-14.
- MASTELLONE SALVO, 2009, *La nascita della democrazia in Europa. Carlyle, Harney, Mill, Engels, Mazzini, Schapper. Addresses, Appeals, Manifestos, (1836-1855)*, Firenze: Olschki.
- MILL JAMES, 1825 [1820], *Government*, London: J. Innes.
- MILL JAMES, 1992 [1830], *Political Writings*, edited by Terence Ball, Cambridge [England]; New York: Cambridge University Press.
- MILL JOHN STUART, 1986[1832a], *Pledges [1]*, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XXIII - Newspaper Writings August 1831 - October 1834 Part II*, ed. Ann P. Robson and John M. Robson, Introduction by Ann P. Robson and John M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 162-167.
- MILL JOHN STUART, 1986[1832b], *Pledges [2]*, *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XXIII - Newspaper Writings August 1831 - October 1834 Part II*, ed. Ann P. Robson and John M. Robson, Introduction by Ann P. Robson and John M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 170-177.
- MILL JOHN STUART, 1977[1835a], *De Tocqueville on Democracy in America*, in *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII -*

- Essays on Politics and Society Part I*, ed. John M. Robson, Introduction by Alexander Brady, Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 49-141.
- MILL JOHN STUART, 1977[1835b], *Rationale of Representation*, in *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII - Essays on Politics and Society Part I*, ed. John M. Robson, Introduction by Alexander Brady, Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 17-46.
- MILL JOHN STUART, 1977[1836], *Civilization*, in *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume XVIII - Essays on Politics and Society Part I*, ed. John M. Robson, Introduction by Alexander Brady, Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 160-148.
- MILL JOHN STUART, 1985[1838], *Bentham*, in *The Collected Works of John Stuart Mill, Volume X - Essays on Ethics, Religion, and Society*, ed. John M. Robson, Introduction by F.E.L. Priestley, Toronto: University of Toronto Press, London: Routledge and Kegan Paul, pp. 164-193.
- PATEMAN CAROLE, 1970, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.
- PICKERING PAUL, 2001, "And your Petitioners & c.: Chartist Petitioning in Popular Politics 1838-48", *The English Historical Review*, 116, (466), pp. 368-88.
- PITKIN, HANNA FENICHEL, 1993 [1990] "Slippery Bentham: Some Neglected Cracks in the Foundations of Utilitarianism", *Political Theory*, n. 18, pp. 104-31; reprinted in Parekh Bhikhu (ed.), 1993, *Jeremy Bentham, Critical Assessments*, vol. 3, pp. 534-60.
- PROTHERO IORWERTH, 1969, "Chartism in London", *Past & Present*, 44, pp. 76-105.
- REEVE HENRY, 1835, *Translator's Preface*, in A. de Tocqueville, *Democracy in America*, London.
- REEVE HENRY, 1898, *Memories of the Life and Correspondence of Henry Reeve*, ed. J.K. Laughton, London: Longmans, Green & co..
- ROEBUCK JOHN ARTHUR, 1835, "Democracy in America", *Pamphlets for the People*.
- ROEBUCK JOHN ARTHUR, 1836, "The Quarterly Review for April 1836", *The London and Westminster Review*, III, p. 300.
- ROEBUCK JOHN ARTHUR, 1897, *Life and Letters of John Arthur Roebuck, with Chapters of Autobiography* ed. R.E. Leader, London and New York.
- ROSEN FREDERICK, 1979, "Jeremy Bentham and Democratic Theory", *The Bentham Newsletter*, 3, pp. 46-61.
- ROSEN FREDERICK, 2003, *Classical Utilitarianism from Hume to Mill*, London and New York: Routledge.

- ROSENBLATT FRANK FERDINAND, 1916, *The Chartist Movement*, New York: Columbia University.
- ROUSSEAU JEAN-JACQUES, 1923 [1761], *The Social Contract and Discourses*, London and Toronto: J.M. Dent and Sons.
- ROWE DAVID, 1968, "The Failure of London Chartism", *The Historical Journal*, XI, pp. 472–487.
- RYAN ALAN, 1989, *Two Concepts of Politics and Democracy: James and John Stuart Mill*, in Lively Jack and Reeve Andrew (ed.) *Modern Political Theory from Hobbes to Marx: Key Debates*, London, New York: Routledge.
- SABL ANDREW, 2002, "Community Organizing as Tocquevillean Politics: The Art, Practices, and Ethos of Association", *American Journal of Political Science*, vol. 46, n. 1, pp. 1-19.
- SCHOFIELD PHILIP, 2006, *Utility and Democracy: the Political Thought of Jeremy Bentham*, Oxford: Oxford University Press.
- SCHOYEN ALBERT ROBERT, 1958, *The Chartist Challenge: a Portrait of George Julian Harney*, London: Heinemann.
- STIMSON SHANNON C., MILGATE MURRAY, 1993, "Utility, Property, and Political Participation: James Mill on Democratic Reform", *The American Political Science Review*, vol. 87, n. 4, pp. 901-911.
- TAWNEY RICHARD HENRY, 1920, *Preface*, in Lovett William, 1920 [1876], *The life and struggles of William Lovett, in his pursuit of bread, knowledge and freedom; with some short account of the different associations he belonged to, and of the opinions he entertained*; London: Trübner.
- THOMAS WILLIAM, 1969, "James Mill's Politics: The 'Essay on Government' and the Movement for Reform", *The Historical Journal*, vol. 12, n. 2, pp. 249-284.
- THOMAS WILLIAM, 1979, *The Philosophic Radicals: Nine Studies in Theory and Practice 1817-1841*, Oxford: Clarendon Press.
- THOMPSON DOROTHY, 1971, *The Early Chartists*, London: MacMillan.
- DE TOCQUEVILLE ALEXIS, 1835, *Democracy in America*, translated by Henry Reeve, London: Saunders and Otley.
- URBINATI NADIA, 2006, *Representative Democracy. Principles and Genealogy*, Chicago: University of Chicago Press.
- WEISSER HENRY, 1975, *British Working-Class Movements and Europe, 1815–48*, Manchester [Eng.]: Manchester University Press.
- WELCH CHERYL, 2001, *De Tocqueville*, Oxford, New York: Oxford University Press.
- WUDEL DARCY, 1993, *Tocqueville on Associations and Association*, in P.A. Lawler, J. Alulis (eds.) *Tocqueville's Defense of Human Liberty. Current Essays*, New York: Garland Publishing.

*Abstract*

**DEMOCRACY IN AMERICA AND THE LONDON POLITICAL DEBATE ON DEMOCRACY**

*Keywords:* democracy, Tocqueville, political associations, education, tyranny of the majority

When *Democracy in America* was published in London in 1835, the radical political debate had for years focused on democracy, representative government, universal suffrage, the ballot and the contrast between representation and delegation. Looking to America, as Bentham had done in his *Plan of Parliamentary Reform*, Tocqueville's work and its critical reception among the democrats fostered in that debate the issue of the practicability of democracy, the relevance of political education and the contrast between delegation and representation. In light of Tocqueville's distinguishing between American and European political associations, this paper also explores the peculiarities of the two main protagonists of the democratic political debate post-Tocqueville: the Chartist LWMA and the LDA.

MILENA BIANCO  
Department of Political Sciences – DISPO  
University of Genoa  
milena.bianco@unige.it

EISSN 2037-0520

ITALIA MARIA CANNATARO

I MONDI INDIGENI NELLA MODERNITÀ DI JOSÉ MARTÍ:  
PROBLEMATICA E CRITICA

*Premessa*

José Martí è uno dei rappresentanti più illustri nella costruzione dell'immaginario americano. Il suo discorso politico ha assunto, nel corso del Novecento a Cuba e in tutta l'America ispanica una postura atemporale grazie all'ampiezza dei suoi interessi e alle innumerevoli proposte teoriche presenti nei suoi scritti.

La sua opera spesso non è univoca, la revisione costante delle premesse, in accordo con le problematiche storiche e con le necessità cubane e continentali, in molti casi finì per mutare le sue prospettive d'analisi e l'interpretazione delle problematiche politiche. È altresì innegabile che la situazione storico-politica americana della seconda metà dell'Ottocento abbia lasciato, nel pensiero di Martí, tracce profonde. Il suo discorso infatti rese manifesto un mondo del quale fece pienamente parte: la modernità della fine del XIX secolo.

Molte delle sue proposte vengono, dalla letteratura contemporanea, considerate come tentativi falliti di una configurazione socio-politica dei popoli americani (Camacho 2006; 2007); tutto ciò è dovuto, in buona parte, alla complicità tra queste stesse proposte e i discorsi fortemente critici nei confronti delle alterità preponderanti. D'altra parte però, ed è quello che qui ci interessa, il discorso di Martí presenta diverse tematiche che si caratterizzano per un'attenzione nuova, dedicata agli uomini nuovi, ai veri americani, che in quelle terre erano nati e che di quelle terre erano padroni prima dell'arrivo degli europei. Molte delle sue intuizioni infatti, soprattutto quelle che emersero in seguito ad un riconoscimento più ampio delle alterità indigene, rompevano con gli schemi interpretativi di una modernità colonizzatrice e violenta.

In Martí confluivano tanto l'uomo della sua epoca, che legava le idee allo spirito del suo tempo, quanto l'autore di

proposte intellettuali che si situavano molto al di là delle questioni politiche contingenti. Le prime costituiscono la modernità martiana in senso lato, le seconde una modernità rovesciata, originaria, utile al superamento dei pregiudizi intellettuali dell'orizzonte interpretativo di un'epoca in cui l'eurocentrismo connotava i contesti socio-politici americani e più ancora ispanoamericani. Una visione estrema rispetto al dualismo moderno di Quijano (2005)<sup>1</sup> che aveva l'obiettivo di liberare le Americhe dall'Europa considerata ormai esclusivamente un'impronta storica.

Questo lavoro intende descrivere la complessa visione martiana sul mondo indigeno in base alla sua esperienza in Messico e negli Stati Uniti. In questo modo si intende delineare la duplice visione sul tema così come è proposta nei suoi scritti. Da un lato egli riscattò simbolicamente la cultura indigena precolombiana come modello di civiltà e dall'altro denunciò la degradazione dell'indio dell'età del progresso, una postura che lo portò a prefigurare un *altro* modello di modernità postcoloniale<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Secondo Quijano la spinta del progresso fine secolare, particolarmente presente ed entusiasticamente accolta nelle Americhe, determinò di fatto un dualismo di ruoli, una concorrenza Europa/America nella direzione dell'evoluzione umana (Quijano 2005:112).

<sup>2</sup> L'idea di razza è imprescindibile per la comprensione di certe realtà americane. Alcuni autori considerano questa azione «strettamente relazionata con l'inizio della formazione in America di una prima forma di capitalismo, cioè tra il XV e il XVI secolo» (Quijano 2000: 37; Rodríguez Pérsico 2009; Rodríguez 2009; Van Dijk 2010), ogni uso precedente del termine (Niremberg 2000; Davis: 1996; Hannaford:1996; Sweet: 1997) riguardò esclusivamente la realtà europea e non americana (Fredrickson: 2002). C'è da sottolineare, per i lavori di Rodríguez Pérsico e Van Dijk, che l'analisi verte su una considerazione più ampia e articolata della questione, definita in termini filosofico-antropologici e copre tutto il Novecento e gli inizi del XXI secolo. Il concetto assunse la struttura epistemologica di cui ci stiamo occupando, in termini politici, solo dopo l'inizio del processo di colonizzazione e della modernità eurocentrica che fece della razza «la prima categoria sociale della modernità» (Quijano 2005: 228). La razza si convertì così in uno strumento efficace di classificazione socio-politica moderno, una modernità iniziata già nel 1492 (Dussel 1994; 2009), molto prima cioè del tradizionale spartiacque dell'illuminismo (Wallerstein 2011; 2002).

### *1. Il Messico liberale e la tarea criolla: la logica del riconoscimento*

L'imposizione di un modello culturale e politico di tipo europeo e le discussioni che ne derivarono a proposito della razza, evoluzione sociale e nazionalità, rappresentarono le principali modalità con cui la dottrina liberale si impose nell'America ispanica. Il positivismo di Comte e Spencer e le teorie di Darwin furono i pilastri fondamentali della moderna forma di interpretazione delle differenze<sup>3</sup>: l'indigeno, le sue società e i suoi modelli di sviluppo, alla fine del XIX secolo, erano considerati elementi antagonisti rispetto al progetto moderno (Hale 1986: 396-406; García Giraldes – Casaús Arzù 2005: 18).

La complessità del registro politico martiano riservò una specifica importanza alla problematica visione del mondo indigeno americano.

Martí giunse in Messico nel 1875, dopo la prigionia e gli studi universitari in Spagna, qui cominciò a collaborare con la *Revista Universal* e a seguire il dibattito sulle politiche economiche statali: il tema degli indigeni costituiva una parte essenziale della questione<sup>4</sup>.

All'epoca circa il quaranta per cento della popolazione messicana era indigeno, la loro caratteristica economia di sussistenza li manteneva fuori dal circuito nazionale e li costringeva sostanzialmente ad una vita di povertà e malnutrizione.

I liberali al governo non riponevano alcuna fiducia nei nativi considerati un ostacolo per mancanza di individualismo (Powell 1968: 20; Flores Rangel 2009: 211-236)<sup>5</sup> e gli

---

<sup>3</sup> Zea precisa a tal proposito: «Il positivismo di Comte subordinava gli interessi dell'individuo a quelli della società; alla borghesia messicana questa dottrina non conveniva. Non succedeva la stessa cosa col positivismo inglese di Spencer, il quale giustificava il liberismo economico di quella borghesia contrario a qualunque interesse collettivo che subordinasse l'azione dello Stato agli interessi della società intera. (...) La libertà a cui ora la borghesia aspirava era quella dell'arricchimento» (Zea 1993:401-403).

<sup>4</sup> Per una bibliografia su Martí e per i dati biografici si veda Cannataro 2010

<sup>5</sup> La risposta che i liberali si proponevano per rimediare al problema economico dei nativi era legata ad una politica di incoraggiamento verso i coloni stranieri che avrebbero potuto, attraverso moderne tecnologie coltivare

intellettuali arrivarono ad ipotizzare l'eliminazione della razza e dei suoi contenuti culturali<sup>6</sup>.

Martí, molto interessato alla politica messicana, conobbe molti degli esponenti più illustri del dibattito (Martí 2004, VI: 287, 308; XXIII: 298) e ben presto ne diventò protagonista grazie ad una personale postura sul tema. In linea con la tradizione liberale scriveva:

Riempiono le strade (...), buttati sulla terra non lasciano che essa produca; pensano esclusivamente a soddisfare il proprio appetito; non conoscono nobiltà d'animo. Corrono come animali, non sanno muoversi come uomini, hanno una postura animalesca non c'è alcuna traccia di umanità. E questo è un popolo intero, questa è una razza dimenticata, la sventurata popolazione indigena del Messico. L'uomo sta dormendo e il paese dorme con lui (...). La schiavitù li ha degradati e anche se ormai sono liberi essi si considerano ancora schiavi (...). La libertà non è un piacere personale: la si deve far godere anche agli altri: lo schiavo odia il padrone per la vergogna di essere schiavo (...). E questa razza piena di sentimenti primordiali, di naturale bontà, dotata di apprendimento veloce porterà ad un popolo nuovo, un'esistenza nuova con tutto il progresso della vita moderna (2004, VI: 266-267).

E ancora:

Questa razza non vede altro che l'oggi, non lavora che per il presente e lavora solo per ciò di cui ha bisogno, (...) produce solo ciò che ritiene consumerà, la sua intelligenza è limitata, limitato è ciò che fa (...). Ci sono due mali a cui è necessario porre rimedio urgente

---

le terre fertili o, in alternativa, costringere gli indios a lavorare con promesse di guadagno (Flores Rangel 2009: 221).

<sup>6</sup> Pimentel nel 1866 scriveva: «Chi ha la colpa della povertà e della disperazione dei nostri ceti medio – bassi? Proprio i braccianti indigeni! Spendono la maggior parte del denaro in alcolici invece che metterli a disposizione della famiglia e contrae matrimonio senza calcolare se può permettersi di educare o meno i figli»(1866: 146). Due anni prima, sempre sull'argomento affermava l'impossibilità per il Messico di trasformarsi in nazione moderna proprio per via del fatto che in quei territori esistevano e convivevano due mondi completamente distinti: i bianchi, gli indigeni, ciascuno con credenze e persino idiomi diversi. Era dunque necessario armonizzare il paese (1864: 216-217) e apportare le necessarie trasformazioni attraverso una «opportuna immigrazione europea» (ivi:234).

e pratico: uno è la necessità accidentale e immediata, l'altro è il male nella sua essenza, la costituzione stessa della razza, la salvezza di questa esistenza persa (2004, VI: 283-284).

Se da un lato è certo l'atteggiamento analitico tipico di un intellettuale dell'epoca, in Martí tuttavia è evidente un interesse specifico non estraneo né esterno né puramente letterario nei confronti della questione.

La cultura liberale ispanoamericana di Bello, Alberdi, Sarmiento aveva individuato, senza dubbi di sorta, nel bianco, aristocratico, colto e cittadino il vero americano. Una definizione per altro molto simile al modello proposto dai contemporanei europei.

Questa minoranza "bianca" aveva, di fatto, sostituito gli spagnoli nell'amministrazione dei latifondi e nella direzione delle miniere e delle società mercantili, e si era trasformata in una élite cosmopolita che costituiva la base delle borghesie nazionali, le vere forze motrici delle repubbliche indipendenti.

Il nero, l'indio, il meticcio, rappresentavano, quindi, "gli altri" sia dal punto di vista razziale che economico, visto che rimanevano fuori dai centri di potere, decisamente in mano alla nuova borghesia<sup>7</sup>.

La composizione demografica del nuovo continente riguardava direttamente la questione della seconda indipendenza di quelle realtà (Zea 1976) e la coscienza identitaria era preordinata e disciplinata in base alla conoscenza identitaria. L'argentino Alberdi scriveva: «le rivoluzioni in America Latina furono fatte dal popolo europeo d'origine e razza, non dal popolo indigeno e selvaggio (...). È nel nome dell'Europa che oggi siamo padroni dell'America selvaggia, americani di origine spagnola.(...) Identificarsi con gli americani primitivi, cioè con

---

<sup>7</sup> Questa corrente alla quale appartenevano sia il venezuelano Bello che l'argentino Sarmiento si definisce esogena, cioè fondata su valori culturali di carattere extracontinentale o extraregionale, preferibilmente europei. Il nazionalismo repubblicano dell'America meridionale, aveva lo sguardo rivolto verso l'esterno, desideroso di comprendere e imitare tutte le esperienze europee, in particolare inglesi e francesi, in modo da realizzare più velocemente e perfettamente il rifiuto dell'ingerenza del sistema coloniale spagnolo (VELIZ 2000: 246).

la massa conquistata, significa perdere la nazione all'origine storica della propria razza e collocarsi nella falsa posizione di conquistati, essendo in realtà razza di conquistatori» (Alberdi 1863: 69-70). L'incapacità dei sudamericani ad autorappresentarsi come società moderne era da attribuirsi, secondo Sarmiento<sup>8</sup> proprio all'inadeguatezza ontologica ad assumere una identità autoctona proprio per via della composizione razziale, condizione non riscontrabile nella società del nord: «il nordamericano è, forse, l'anglosassone esentato dalla mescolanza con razze inferiori» (Sarmiento 2001,III: 103). Gli indios erano, secondo Sarmiento, poco recettivi nei confronti della modernità occidentale e più propensi ad accettare passivamente i modelli sociali oligarchici e rurali.

L'attitudine martiana all'analisi del mondo americano nel suo complesso costituì la condizione preliminare per il superamento della prevalente logica escludente sarmientina in cui ogni modello di relazione, compresa quella politica non si concepiva in termini di alterità ma di identità univoca in cui unico paradigma di riferimento era la similitudine. La dicotomia *civilización y barbarie* sarmientina (2001, I) fondata su uno schema axiologico basato sulla svalutazione valoriale di ciò che Sarmiento considerava *barbarie* e sulla consacrazione della componente della *civilización* (Urello 2010: 157), si trasformava, in Martí, in un circuito politicamente virtuoso in cui la lettura della realtà costringeva l'autore ad una reinterpretazione del sistema liberale alla luce della definitiva crisi del colonialismo nelle Americhe. Il lavoro degli statisti e degli intellettuali diventava quello della guida verso la modernità: gli indios avrebbero dovuto abbandonare gli usi e i modelli propri

---

<sup>8</sup> Domingo Faustino Sarmiento fu membro della *generación* del '37, un gruppo intellettuale e politico che istituzionalizzò e legittimò il modello di nazione che si impose nella Repubblica argentina a metà del XIX secolo. Presidente della repubblica tra il 1868 e il 1874 scrisse una gran quantità di testi politici oggi raccolti in 53 volumi. Fra le sue opere più importanti ricordiamo, per i temi qui trattati, *Facundo, civilización y barbarie* (1845) dove, in breve, l'autore identifica con il termine barbaro tutti quei valori culturali non esplicitamente europei e cristiani. La razza europea per Sarmiento, in America, è unica e per nulla incline alla mescolanza con razze inferiori in particolare l'indio (2001, III: 87).

delle vecchie civiltà americane per essere condotti, attraverso l'esempio occidentale, verso una nuova idea di progresso.

Non erano perciò gli indios il modello definitorio dell'uomo martiano, costoro erano considerati degli enti passivi, fiduciosi nel supporto messianico trasformatore dei liberali.

La problematica che Martí individuava nelle attitudini e nelle forme di vita degli indigeni messicani nasceva come un prodotto degli apparati repressivi coloniali che solo in parte avevano risolto la questione della schiavitù e che non concedevano ai nativi alcuna autonomia nella direzione del loro destino sulla via della modernità e perciò venivano lasciati ai margini. Allo stesso tempo la cosiddetta «sensibilità indigena» (Marinello 1984:236) lo portò a considerare filosoficamente valido il supporto dell'ideale lascasiano<sup>9</sup> che scopriva nell'indio una naturale bontà e una predisposizione verso l'apprendimento.

Iniziava la fase definita da Marinello dell'«americanismo solitario» (1984:238). Mentre per i suoi contemporanei i modelli su cui effettuare le scelte per le repubbliche sudamericane erano essenzialmente di due tipi, la reiterazione di modelli europei più avanzati rispetto all'esperienza spagnola o la democrazia americana, Martí insisteva nello sfruttare tutti i valori del suo «piccolo genere umano» (Marinello 1984:240) per costruire una realtà veramente nuova. Così il messaggio di Las Casas si secolarizzava, i nuovi liberali – scrive Rama – «riscattano quelle idee laicizzandole e compongono una dottrina adatta alle circostanze e assumono, rimpiazzando i sacerdoti, la conduzione spirituale dei nativi» (1983:111).

In Messico Martí cominciò a collaborare attivamente con gli *científicos*, un gruppo di intellettuali positivisti che avrebbero

---

<sup>9</sup> La figura del Vescovo Bartolomé de Las Casas viene favorevolmente delineata in almeno due scritti di Martí: *Las Ruinas indias* laddove è descritto come «un nome che fa sussultare il cuore come quello di un fratello» e in *El padre de Las Casas* (Martí 2000, II: 306; 327-334). Sull'ideale lascasiano Todorov 1984. C'è da ricordare come le riflessioni di Las Casas fossero state messe, durante il periodo coloniale, a servizio del presupposto profondamente colonialista dell'indigenismo che si manifestava con l'esclusione e la negazione dell'altro (Bonfil Batalla 1990:191; Todorov 1984).

sostenuto la lunga presidenza di Porfirio Díaz. Il positivismo di matrice spenceriana, descritto come «metodo permanente nella storia dell'uomo» (Martí 2004, XIX:368), divenne la scelta metodologica di lavoro.

Frammenti di concezioni tipiche dell'evoluzionismo sociale del tempo appaiono evidenti in molti aspetti del suo pensiero. Del resto la convinzione diffusa tra i positivisti che il cambiamento sociale fosse tanto più facile quanto più le funzioni degli uomini risultassero determinate da qualità personali (Spencer 1988, I:367), unito alla prevalenza del principio delle capacità personali su quello della rigidità sociale (Spencer 1988, I: 399-401) non potevano non affascinare il giovane cubano a cui l'idea del progresso insito nel passaggio dalla società militare a quella industriale sembrava rispecchiare, sul piano dell'astrazione teorica, la realtà ispanoamericana.

La questione del progresso di stampo spenceriano divenne la struttura sulla quale costruire le nuove repubbliche e nel *Prólogo al poema Niagara* del '82 Spencer assunse i panni dell'eroe della modernità accanto al padre dell'indipendenza Bolívar (Martí 2004, VI:24)<sup>10</sup>.

In questi anni il pensiero di Martí assunse connotati continentali, perciò il ruolo storico delle nuove realtà e la conseguente evoluzione verso la moderna civiltà rappresentarono i punti focali dell'interesse politico del cubano. Insufficiente ai suoi occhi la modernità esclusiva hegeliana che non comprendeva il mondo iberico (Hegel 1947: 170-192, 206-219, 269-272), valutata come limitata la visione unitaria di tradizione spagnola (Roig 2000), gli orizzonti martiani si aprirono all'America circoscrivendo così confini geografici comprensivi di sostanza politica.

Si trattava di delineare un nuovo soggetto politico protagonista della nuova civiltà: l'uomo americano.

Fu Simon Bolívar, ai primi dell'Ottocento, a delineare i contorni della nuova esperienza storica americana e a segnalare l'esistenza di un nuovo elemento protagonista di quella storia

---

<sup>10</sup> «La nostra America di oggi eroica, lavoratrice e spesso sincera e attenta, va a braccetto da un lato con Bolívar e con Herbert Spencer dall'altro» (Martí 2004, VI:24).

e cioè della cosiddetta “specie media”, portatrice della “coscienza meticcica” che si andava caratterizzando all’epoca non solo come fenomeno razziale, ma anche come fatto culturale (Bolívar 1981:69).

La storiografia positivista, dalla metà del XIX secolo in poi, suppose che quei popoli, individualizzati e definiti, non erano nati con la loro indipendenza politica, ma erano preesistenti ed erano stati sottomessi dalle metropoli coloniali. Ora si trattava di riscattare le loro personalità attraverso la glorificazione dei simboli delle società preispaniche.

L’atteggiamento era motivato dal desiderio di minimizzare l’importanza relativa della partecipazione iberica alla formazione delle nuove nazioni. Queste nazioni preesistenti, al momento dell’indipendenza, erano le protagoniste della scena politica, sociale e culturale che seguì all’indipendenza stessa, quando si cercò di spogliarle del sistema coloniale, in cui erano inserite e di fornirle di un proprio identificato sistema nazionale.

L’attenzione dedicata da Martí al fenomeno della creazione delle nazioni si combinava con la sua particolare attitudine a considerare tutti gli aspetti legati al processo di formazione di quelle identità a partire dal suo elemento primario: l’uomo.

Quell’universalismo ideologico che aveva caratterizzato il periodo spagnolo, l’esperienza krausista e il suo umanesimo totalizzante (Cannataro 2011) veniva compensato e poi ricompreso all’interno di un orizzonte locale.

L’unilinearità del paradigma del progresso hegeliano risultava, paradossalmente, accettabile, almeno dal punto di vista epistemologico; il sistema martiano infatti risolse l’apparente contraddizione attraverso la stretta relazione tra l’universalismo metodologico di cui aveva fatto esperienza in Europa e il localismo problematico sudamericano analizzato attraverso il metodo positivista.

Il Krauspositivismo che si andava diffondendo in Messico proprio in coincidenza con l’arrivo del giovane cubano lo allontanò da certe esasperazioni della dottrina positivista grazie alla forte tinta panteista che il krausismo incorporò nel positivismo e la particolare attenzione che egli riservava a

quella parte di umanità che aveva conosciuto nelle carceri spagnole e poi nelle metropoli messicane<sup>11</sup>. Gli *científicos* che erano rimasti affascinati dalle teorie positiviste, erano di fatto una nuova generazione di liberali i quali, invece di concentrarsi esclusivamente sul tentativo di adattare il razionalismo idealista alla realtà sudamericana proponevano una conciliazione metodologica e un superamento sostanziale del problema identitario ispanoamericano attraverso l'ottimistico progresso dei positivisti<sup>12</sup>.

Il progresso e la piena comprensione della modernità per Martí significava l'accettazione di una realtà non moderna, non occidentale, proprio la realtà india.

Bisognava far appello ad una politica ormai urgente che servisse a coinvolgere le masse indigene in un programma armonico, nato in un ambiente *criollo* e progettato sulla base

---

<sup>11</sup> «La divulgazione delle idee di Krause in Latinoamerica seguì due linee: la prima furono i viaggi, generalmente di studio, di un ridotto numero di persone; la seconda furono i tanti ma poveri centri universitari del continente. Nel primo caso l'influenza fu diretta e riguardò principalmente i letterati; nel secondo la diffusione del pensiero fu più capillare. Con riferimento alle opere di carattere krausista, si possono stabilire due tipi di influenza: il primo, che andava dagli anni cinquanta alla fine della decade successiva, che si sviluppò grazie alla diffusione del testo del giurista belga Ahrens *Corso di diritto naturale*, scritto nel 1841; in questa fase gli scritti riguardarono una dimensione prettamente giuridica. La seconda fase iniziò negli anni settanta e fu più complessa e culturalmente sfaccettata; in questo caso le opere ricevettero chiaramente un'influenza più diretta da parte del pensiero di Krause» (Gómez Martínez 1989: 59). Proprio il krauspositivismo aveva permesso, durante la presidenza di Lerdo de Tejada, di ricomporre sul piano dottrinario l'aspra polemica tra liberali e positivisti. La polemica si sviluppò dalle pagine di due periodici: *La República*, baluardo dell'idealismo tedesco, e *La Libertad*, difensore della teoria positivista, e aveva come referenti culturali i tedeschi Tiberghien e Bain, il primo sostenitore dell'idealismo puro, il secondo positivista. In realtà la lotta tra i due filoni non ebbe ripercussioni pratiche sul popolo messicano e quindi sulla vita reale del paese, perché rimase una polemica di matrice europea e distante dai problemi del Messico (Zea 1975: 313-358).

<sup>12</sup> Sulla sostanziale identità di pensiero e azione tra liberali e positivisti si veda Zea 1976: 200-246. Non concorda con le osservazioni di Zea Bethell che invece sostiene che, a differenza del movimento dei liberali, i positivisti consideravano la libertà una conquista del passato, il vero obiettivo futuro per costoro, sarebbe stato il raggiungimento dell'ordine che li avrebbe condotti al progresso. Questa visione non avrebbe permesso alcuna reale filiazione tra i due movimenti, BETHELL 1991, I: III-XXII.

di una nuova idea di modernità americana, una politica vincolata direttamente all'educazione e al lavoro e che rappresentasse il limite alla minaccia indigena per le nuove repubbliche:

Che cosa può redimere questi uomini? L'istruzione obbligatoria. Solo l'istruzione obbligatoria i cui benefici non comprendono e la cui opera è lenta? Non solo: la missione, la cura, il lavoro ben retribuito, è proprio della natura umana che la redenzione inizi con il soddisfacimento dei propri interessi. Si creino per costoro delle necessità: dalla necessità deriva l'aspirazione, l'anima della vita. (...) Si tiene in vita una minaccia così: non sarebbe prudente superare questa minaccia? Si tiene in vita in questo modo un popolo di bestie: non sarebbe bene, augurabile ed utile non pensare a ciò che sotto il peso di queste bestie potrebbe affogare? La minaccia cresce e la valle resta tranquilla. I pastori prudenti devono ascoltare il male con cui la montagna li minaccia (Martí 2004, VI:300).

Nel 1875 Martí descrisse il nuovo sistema educativo, necessario alla qualificazione politica dei meticci della sua America. Commentando un progetto di riforma dell'insegnamento preparato da una commissione creata proprio a questo fine, egli dimostrò grande apprezzamento per i principi fondanti della nuova legge: «libertà di insegnamento e insegnamento obbligatorio». L'intervento legislativo doveva avere come effetto oltre che l'estensione della scolarizzazione della popolazione, la creazione della coscienza e della responsabilità politica:

Quando tutti gli uomini sanno leggere, tutti gli uomini sanno votare; come l'ignoranza è garanzia di errori politici, la coscienza di sé e l'orgoglio per la propria indipendenza garantiscono il buon esercizio della libertà. Un indio che sa leggere può essere Benito Juárez, un indio che non è andato a scuola porterà perpetuamente nel suo corpo rachitico uno spirito inutile e addormentato (2004, XIX:87).

La citazione riservata all'allora presidente messicano di origine india, Juárez, servì a dare sostanza al disegno politico

della nuova America che non poteva prescindere dai nativi “acculturati” e “civilizzati”. Da quel momento in poi il Messico liberale gli permise di assimilare idee per una nuova forma politica quella dei liberali riformisti.

La civiltà perciò, urgente e necessaria, sarebbe dovuta giungere da chi quel progresso già lo conosceva, non dagli europei ma dagli americani moderni e colti, accogliendo così il normativismo liberale delle dottrine avanzate<sup>13</sup>.

La legittimità della storia india esaltata da Iduarte e Lamore<sup>14</sup> era, nell’ottica martiana, una ricostruzione storica dell’ispanoamericano, così era possibile ricostruire quella pagina di storia che «i conquistatori avevano rubato all’universo» (2004, VIII:335), quella pagina che mancava nella storia dello sviluppo delle nazioni di Hegel<sup>15</sup>.

Il problema posto così nella sua duplicità: da un lato la storia precolombiana nel suo rapporto riconosciuto con la modernità, dall’altro il nativo percepito come una minaccia, si articolava nel pensiero di Martí, sulla base del reinserimento di una comunità marginale nel quadro di una società dominan-

---

<sup>13</sup> Risulta chiara la posizione di Martí nell’affermazione: «fino a che non si farà avanzare l’indio non si farà avanzare l’America» (2004, XIX: 59-60), così l’autore ribadiva il carattere esogeno e di fatto importato del progresso sugli indios.

<sup>14</sup> Secondo Iduarte in quegli anni si stava formando in Martí «un concetto di americanismo patriottico, liberale e meticcio, costruito su una tipologia di indigenismo etico ed estetico. L’indio, l’americano, il democratico (...) sono in Martí una sola cosa» (Iduarte 1953:75). Lamore sostiene che le descrizioni martiane fossero frutto di un metodo quello dell’*infantilizzazione* dell’indio con il fine di «lottare contro il razzismo imperante nell’epoca e formulare una promessa di sviluppo. Il suo impegno lo portava ad essere il primo difensore degli indigeni» (Lamore 1995:53). Sull’argomento si veda inoltre Sacoto 1982.

<sup>15</sup> Sulla storia india scriveva: «Che istituzioni aveva Tlaxcala! Che uomini coraggiosi Mayapan! Che scuole! (...) Che officine, piazze, acquedotti! Zempoala! Che Templi! Le Ande! Che strade! Che importa se veniamo da padri di sangue scuro e pelle bianca? Lo spirito degli uomini fluttua sulla terra sulla quale viviamo e se la assorbe. Che importa se si viene da padre valenziano e madre della Canarie e se si sente scorrere per le vene il sangue caldo di Tamanaco e Paracomoni e se si sentono come proprie le briglie sul dorso nel Calvario?» (2004, XXIII: 112); e poi: «di tutta quella grandezza restano appena qualche calice in oro, qualche pietra (...). Tenochtitlan non esiste. Non esiste Tulán (...). Gli indios ora, quando passano davanti alle rovine, chinano il capo» (2004, II: 125).

te. Questa essenzialità culturale che Martí scopre nell'indio (bontà e disponibilità al lavoro) non presuppone – scrive Medina – uno sviluppo intellettuale quanto piuttosto un progetto di immediata utilità politica data l'urgenza di emancipazione definitiva delle società del sud (Medina 2004).

Il moderno pregiudizio eurocentrico nella sua sostanza non veniva superato ma soltanto sostituito: nelle ex colonie meridionali i *criollos* avevano sostituito gli europei e a costoro spettava la conduzione della società verso la civiltà.

Il nativo rappresentava perciò una fase dello sviluppo dell'uomo americano:

Dovunque l'uomo nasce, in qualunque epoca, ambiente o civiltà appare, conserva, se non lo affinano i secoli successivi e le fusioni delle razze antiche, la crudeltà e la necessità del miracolo dell'infanzia, la crudeltà e il timore e la superstizione delle razze vergini (...), la brutalità della non dimenticata fiera (...). E sta al progresso uccidere la bestia! (Martí 2004, XXI: 53)

L'ottimismo del progresso biologico e sociale dei positivisti rappresentava perciò la strada migliore per risolvere la questione della condivisione degli spazi sociali e politici e per decifrare la natura del progresso umano<sup>16</sup>.

## 2. Escenas norteamericanas: i natives, *la democrazia del nord e la logica dell'inclusione*

Dopo il soggiorno in Guatemala e poi in Venezuela, Martí, nel gennaio del 1880, arrivò a New York.

«Mi trovo, finalmente, - scriveva - in un paese dove ognuno sembra essere il proprio padrone. Si può respirare liberamen-

---

<sup>16</sup> Molina sostiene che l'evoluzionismo biologico del secolo XIX, presentato come esempio paradigmatico di razzismo scientifico, offre in verità alcuni argomenti antirazzisti. Darwin ad esempio partecipò al gruppo abolizionista in Inghilterra e lamentava la politica di sterminio nei confronti degli arborigeni ritenuti fondamentali nella storia della specie umana (2005: 30, 33, 35, 38-39).

te, perché qui la libertà è fondamento, scudo ed essenza di vita» (Martí 2004, IX: 235). Martí riconobbe negli Stati Uniti il paese in cui le libertà e le istituzioni democratiche avevano trovato le migliori condizioni per progredire. Questo lascito dei padri fondatori costituiva un privilegio che conferiva al paese una grande responsabilità nei confronti dell'umanità. Fin dal suo primo articolo per la *Opinión Nacional*, del 1881, egli segnalò quale era il compito della democrazia statunitense: «è questa l'unica nazione che ha il dovere assoluto di essere grande. I nostri paesi, che hanno ereditato tormenti, vivano con quelle. Questo paese eredita calma e grandezza: in queste deve vivere» (2004, XIX: 106).

Alla fine del XIX secolo la problematica razziale investì anche la società statunitense mettendo in evidenza come questioni che sembravano ormai in via di risoluzione si rivelassero ancora insidiose. Il problema dei nativi americani era una di quelle.

Agli inizi degli anni Ottanta un gruppo di riformatori nordamericani, riuniti nel club *Friends of Indians*, si proposero di riconsiderare la politica del governo in materia di relazioni con le tribù e, soprattutto, chiesero l'abolizione delle riserve. Gli amici degli indiani suggerivano di affidare ad ogni indigeno maschio un lotto di terra e avviarlo alla professione di agricoltore; l'obiettivo era quello di facilitare la loro americanizzazione e convertirli definitivamente in cittadini dell'Unione. Agli occhi dei riformatori, la migliore opzione per gli indios sarebbe stata una educazione adeguata al nuovo modello sociale cui stavano per essere assimilati, l'adozione di una nuova religione, una nuova lingua e l'accettazione del sistema di proprietà americano. Solo così sarebbero diventati cittadini utili alla nazione.

Martí, che molto aveva scritto sui nativi in Sudamerica, si appassionò al dibattito dopo la lettura del libro di Helen Hunt Jackson *A century of dishonor* pubblicato nel 1881. Entrò, quindi, nel vivo del tema con la sua cronaca, dell'ottobre 1885, intitolata *Los indios en los Estados Unidos*. In quest'articolo per *La Nación*, l'autore criticava aspramente il governo degli Stati Uniti, colpevole di aver trasformato gli indigeni in «fiere». Chiedeva poi l'abolizione delle riserve,

l'inserimento dei nativi nel mondo del lavoro e la disponibilità a impartir loro una educazione pratica che potesse essere utile alla nuova vita. Faceva, inoltre, una analisi attenta della società e della politica, individuandole come cause principali della corruzione della vita degli indios:

L'indio – scriveva – non è così di sua natura (amante del gioco, del bere, vile e pigro), così lo ha trasformato il sistema di inciviltà e nulla facenza in cui lo si tiene da circa un secolo. (...) Non esiste un suo vizio di cui noi non siamo responsabili! La razza india è gentile e brava e, messa nelle medesime condizioni è mentalmente, moralmente e fisicamente capace di fare tutto quello che fa il bianco. (2004, X: 322).

Nell'articolo, Martí distingueva la posizione dei «crows ribelli» da quella dei «prosperi cheyenne». I crows si erano ribellati alle imposizioni del governo mentre i Cheyenne avevano, con successo, adottato gli usi del loro nuovo paese. Avevano appreso l'arte dell'agricoltura e abbandonato il nomadismo. Secondo il cronista, il Generale Miles aveva offerto loro «un buon maestro di agricoltura che aveva insegnato loro ad arare, a seminare e a costruire recinti» (2004, IX: 228). Da allora i cheyenne, a differenza dei crows, avevano accettato le regole della civiltà occidentale che prevedevano la produzione su larga scala di prodotti alimentari e la privatizzazione della terra. Martí riteneva che l'acculturazione fosse l'unico mezzo di sopravvivenza dei nativi nella società moderna considerando inutile per costoro la prosecuzione della lotta. Per tanto non è casuale che la sua descrizione dei cheyenne si realizzi in base ad uno sviluppo ontologico che manifesta la superiorità della civiltà occidentale nelle forme della produzione capitalistica invece di quella, per così dire, «selvaggia».

Il passo rivela una lettura problematica della questione. egli criticava gli Stati Uniti per aver mantenuto gli indigeni in uno stato infantile che impediva loro di vedere quello che era realmente importante e contemporaneamente riteneva che

soltanto all'interno di quella società, costoro potessero trovare la loro unica salvezza: «Oh che meraviglia quando si falcia il grano! – scriveva - Quando ci si siede accovacciati al suolo e lo si vede crescere. (...) Crescono allo stesso modo piante e uomini. Soddisfatti ormai del piacere di possedere si innamoravano delle loro piante che gli sembravano figli e, come creature generate, sono amore felice e fecondo» (2004, IX: 298). La sua cronaca terminava con la descrizione di una comunità paradisiaca. Pur non essendoci testimonianze di una eventuale visita di Martí ad una riserva cheyenne, si può ipotizzare che, scrivendo per un pubblico “civilizzato”, di ceto medio-alto, che vedeva nel progresso tecnologico e nella modernità dei valori desiderabili, si servisse di queste scene per esaltare il lavoro e la pace familiare quali pilastri fondamentali della nazione.

Restavano inamovibili, anche in questo caso, i principi dell'evoluzionismo. Il bambino-cheyenne si convertiva in un uomo attraverso il lavoro e la cultura. La sua inferiorità rispetto alle altre civiltà era solo temporale, Martí si serviva di un esempio per chiarire meglio il concetto: «Si deve precisare, perché provato, non che le razze inferiori amano il rosso ma che le razze in stato inferiore amano il rosso. Attraverso questa strada si percorre quella della scienza vera verso l'eguaglianza umana, mentre per l'altra via si va verso la scienza superficiale e la diseguaglianza che, nelle forme del governo umano, rappresenta la tirannia» (2004, XXI: 432). La provvisorietà dello stato di inferiorità di alcune razze veniva, anche qui, messa in evidenza all'interno di un discorso che prediligeva la categoria temporale dell'inadeguatezza alla modernità piuttosto che quella squisitamente ontologica.

L'evoluzione doveva essere la strada maestra per gli indigeni che, con il loro fanatismo fanciullesco, avevano spianato la strada, nel XVI secolo, ai *conquistadores*. Nell'articolo *Ruinias indias*, Martí descriveva, infatti «Il popolo fanatico degli aztechi che non vollero obbedire ai loro capi» e crederono che i bianchi europei fossero «soldati del Dio Quetzalcoalt, quelli che i loro sacerdoti avevano annunciato come i liberatori, venuti dal cielo, dalla tirannia» (2004, VIII: 383). Nella stessa cronaca poi i toni si facevano ancora più

radicali nella descrizione dell'espropriazione della terra da parte del governo, e nell'auspicio di una redistribuzione equa: «l'espropriazione delle terre – scriveva – sebbene razionale e necessaria, non deve essere un atto violento a cui tutte le nazioni civili hanno resistito con guerre secolari, e non deve aggravarsi con repressioni e traffici inumani» (2004, X: 326). Nell'articolo la descrizione delle tappe necessarie dell'evoluzione e dei sacrifici a cui le civiltà inferiori si sottoponevano per il perseguimento del fine supremo, cioè la modernità, erano straordinariamente simili, nella forma e nei contenuti, alle riflessioni di Spencer, che in *Social Statics* affermava:

Per diventare adatto alla condizione sociale, l'uomo non deve solo perdere la sua selvatichezza, ma acquisire le capacità necessarie alla vita civilizzata. Deve sviluppare le capacità di applicazione; devono prodursi quelle modificazioni che rendono l'intelletto adeguato ai nuovi compiti; soprattutto deve essere acquistata la capacità di sacrificare una piccola gratificazione immediata per una grande futura. Lo stato di transizione sarà inevitabilmente infelice. Dal mancato adeguamento reciproco tra la costituzione dell'uomo e le condizioni derivate, inevitabilmente la miseria» (1999, II: 235).

L'imitazione dei comportamenti e modelli virtuosi rappresentava perciò il percorso obbligato sulla strada per la civiltà e ciò escludeva il ricorso alla violenza, ove non necessaria, come condizione della modernità.

La posizione etnocentrica di Martí (Camacho 2006) poneva quindi la razza bianca nella condizione di guida e di controllo sulla tradizione india che si trovava in condizione di inferiorità "temporanea"<sup>17</sup>. Per Martí lo Stato e la Nazione, sul modello

---

<sup>17</sup> La differenza tra razzismo e etnocentrismo nelle Americhe del tardo Ottocento la spiegano Jackson e Weidman: «Come il razzismo, l'etnocentrismo consiste nel giudizio e nella valutazione di un gruppo di persone su altri gruppi ma, l'etnocentrismo ritiene che le altre società possano salvarsi dalle loro posizioni di inferiorità attraverso l'eliminazione delle loro convinzioni

politico istituzionale occidentale, rappresentavano l'ultimo grado del progresso, lo stadio superiore del tragitto dell'umanità, quindi, obiettivo primario anche per gli indios. Da qui l'affermazione secondo la quale era ormai tempo che «l'indio torni alla sua anima limpida e diventi cittadino» (2004, X: 326) e perciò si sottoponga e accetti le leggi della repubblica statunitense e che si affidi ad uno Stato che gli fornisca la terra e gli insegni a coltivarla grazie a maestri adatti e, dopo un anno, ne possa prendere possesso e farla prosperare (2004, X: 374). Il nativo delegava in questo modo la sua soggettività politica ad uno Stato che non contribuiva a legittimare pur avendogli ormai necessariamente attribuito piena sovranità. Urgeva piuttosto la salvezza dalle riserve: «perché così si converte in un uomo utile, in un paese prospero e pacifico, le colline, oggi, non sono altro che costosissime carceri» (2004, X: 326).

Redistribuzione della terra e obbligatorietà del lavoro erano, qui, individuati, insieme all'educazione, come elementi adeguati al progresso della nazione<sup>18</sup>.

Una rilettura complessiva degli scritti di Martí sul tema, mette in evidenza come l'atteggiamento nei confronti degli indios sembri poco lineare e coerente. L'affermazione potrebbe avere una sua validità se ci lasciamo ingannare dal senso della presunta «sensibilità indigena» che Marinello ravvisa negli articoli di Martí. Sensibilità non significa indulgenza o visione acritica della realtà degli indigeni. Il passato, certo, era stato glorioso, ma quella storia era stata «interrotta dalla conquista europea» (2004, VI: 21-30). Occorreva, pertanto, cominciare daccapo per inserire gli indios nel paradigma della modernità che attraversava trasversalmente il discorso di Martí. La sua epoca pesava sui suoi criteri di valutazione.

---

sbagliate e l'adozione di corretti usi e costumi delle società dominanti» (JACKSON- WEIDMAN 2002: XV).

<sup>18</sup> «le grandi necessità di una repubblica sono i frutti delle colline messe a coltura e l'educazione degli spiriti incolti. l'istruzione conclude ciò che l'agricoltura comincia. L'agricoltura è imperfetta senza l'ausilio dell'istruzione. L'istruzione dà il modo per conoscere le tecniche di coltivazione, migliorarle e perfezionarle» (2004, II: 294-295).

La questione degli indios costituisce, comunque, un punto controverso del suo pensiero. La critica lo ha fatto rientrare in una prospettiva etnocentrica come nel caso di Camacho (2006), oppure ha esaltato gli aspetti legati alle descrizioni vibranti che il cubano faceva della loro storia come la Rodríguez, Acosta o Sacoto (Rodríguez 2005; Acosta 1985; Sacoto 1982), o, ancora, come Blanco, ha sottolineato eventuali ambiguità del discorso legate alla difficoltà di far convivere i nativi americani e la modernità capitalistica (2008). Posto che la mera esaltazione delle rovine indie non implicava l'approvazione, da parte di Martí, di quella realtà a lui contemporanea, anche l'individuazione delle ambiguità sull'argomento pare poco sostenibile. Quello che Martí avrebbe glorificato, magnificato, celebrato, come elemento fondativo del nuovo continente in *Nuestra América* (1891), sarebbe stato il meticcio, non l'indio. Il meticcio era il risultato della mescolanza di razze a cui gli indios potevano, dovevano partecipare, dopo aver concluso il percorso di civilizzazione, il meticcio era il protagonista della storia interrazziale d'America<sup>19</sup>.

Gli indios, ontologicamente predisposti alla modernità, rimanevano ancora vittime dell'impossibilità a manifestarsi come soggetti moderni, «Se gli indios oggi si impegnano a rifiutare ogni tipo di miglioramento – scriveva –, è perché gli uomini che pretendono di portare le riforme a quei popoli sono gli stessi che, in altri tempi, generazione dopo generazione, li hanno ingannati» (2004, II: 296). Martí prescindendo dalle questioni razziali, aveva sempre riconosciuto negli «interessi malvagi» di questi popoli la colpa di aver mantenuto gli indios in queste condizioni (2004, II: 296). Egli non aveva espresso alcun dubbio sulle possibilità di rigenerazione delle razze inferiori anche se ciò era legato esclusivamente ad un atteggiamento e ad un sostegno esterno:

Dobbiamo farci amare da coloro da cui ci siamo sempre fatti odiare. Inculcare ai latini compassione e affetto agli indigeni. Provar loro,

---

<sup>19</sup> Il meticcio è appunto il protagonista del saggio *Nuestra América*.

con insistenza, che è per il loro bene che li inviteremo alle pratiche oneste della vita della comunità, quando, invece di ispirar loro rifiuto, li ispireremo con la nostra cura, cura e fiducia. Gli indios industriosi, leali, artisti, agili e forti, saranno l'appoggio più potente della civiltà, così come oggi sono il maggior freno (2004, II: 296).

Il suo discorso perciò non pare nascondere alcuna indeterminatezza: l'azione coscienziosa e civilizzatrice della razza bianca avrebbe guidato, in una configurazione culturale, di tipo etnocentrico, gli indigeni verso il progresso. D'altronde l'evoluzionismo gli aveva già fornito gli strumenti per inserire gli iberici nel processo della modernità, liberandoli dal limbo in cui li aveva relegati la filosofia idealista. Per Martí potevano anche gli ispanici esser considerati, a pieno titolo, parte di quella razza bianca illuminata dal progresso e, perciò, contribuire all'evoluzione delle razze inferiori<sup>20</sup>.

L'etnocentrismo, però, comportava la negazione della variabilità del progresso in rapporto alle condizioni della realtà in cui l'uomo si trovava ad operare. Il modello etnocentrico, perciò, sottintendeva l'esistenza dello spirito universale della storia e la totalità omogeneizzante hegeliana che tanto faticosamente Martí aveva tentato di superare. I valori della razza bianca erano così, teoricamente, ritenuti superiori ovunque lo spirito umano si stesse sviluppando.

Quello che Martí delineava sembra essere un modello liberale alternativo un metodo compromissorio tra la dottrina hegeliana e il nuovo spazio del progresso positivista. Qui egli individuava, a livello socio-politico un nuovo registro comportamentale funzionale alla modernità predisposto e adatto ad una nuova struttura di potere da cui, nella fattispecie, gli indios in quanto tali, restavano marginali e ricompresi solo come soggetti di studio<sup>21</sup>.

---

<sup>20</sup> Il concetto secondo cui «il progresso non è una regola invariabile», basilare nella descrizione del percorso verso la modernità di Darwin, rappresentava quell'elemento di novità, nella dottrina liberale, che consentiva a Martí di superare gli angusti spazi della civiltà hegeliana (Darwin 1972:159).

<sup>21</sup> A differenza di Sarmiento per Martí i nativi erano proprio *soggetti* di studio e non *oggetti*. Per Sarmiento «l'arborigeno era un parassita sociale, degenerato, un vero burrone per l'avanzata della civiltà. Era in effetti una razza inferiore, marcata in una maniera indelebile con l'inchiostro della

Il ricorso al normativismo liberale è perciò il segno di un dinamismo ideologico nato e sorretto da dati empirici che lo allontanavano dalla tentazione di qualunque declinazione dottrinarina di specie.

Posto che la teoria del progresso differiva dalla pratica del progresso stesso, il progetto di liberazione dei nativi non era la libertà nella sua sostanza. L'indio di Martí non trascende e non oltrepassa l'Ottocento, ma piuttosto è la prova della dissociabilità tra ontologia ed esistenza e il simbolo della volontà di superare, a livello filosofico e politico, l'eurocentrismo senza tuttavia che la logica dell'alterità omnicomprensiva prevalga su quella dell'identità omogeneizzante.

Il metodo d'analisi della realtà adottato è dunque una geostoricizzazione dei dati volto alla parificazione dell'elemento empirico con quello teorico sulla scia del metodo filosofico latinoamericano (Zea 1972)<sup>22</sup>. L'indio tuttavia rimane un soggetto esterno alle nuove realtà politiche in costruzione segnalando un limite nella teoria identitaria martiana: l'incapacità di far convivere o addirittura coincidere l'ambito teorico con quello della prassi politica, questione nodale della filosofia ispanoamericana (Zea 1972; Mayz Vallenilla 2004).

L'attenzione che egli riserva all'indio non concede dignità teorica all'analisi empirica e non trasforma l'indio in una categoria indipendente della modernità, dunque egli non diventa un soggetto della politica né nel continente né nella Cuba in guerra<sup>23</sup>.

---

schiavitù (...). Sarmiento sottostimava il fattore educativo come mezzo di trasformazione della vita dell'indio americano (...). Per questo pensò di risolvere il problema attraverso l'emarginazione di questo nella pampa, fino alla scomparsa della razza» (Sacoto 1982: 76-77).

<sup>22</sup> Scrive Zea: «L'astratto e il concreto, il teorico e il politico, sono temi che si completano fornendo una unità inseparabile: l'uno non potrà essere inteso senza l'altro. (...) La filosofia ispanoamericana tende a cercare soluzioni speciali, adatte all'osservazione delle nostre situazioni» (Zea 1972: 241); e ancora: «Quello che per un gruppo di uomini, per una cultura, è una soluzione per altri è un problema. Quello che per una generazione di uomini è la perfezione culturale per altri può essere l'imperfetto» (Zea 1972): 197.

<sup>23</sup> Sulla presunta prospettiva interrazziale martiana si veda Cannataro 2010: 165-195.

Nella fattispecie i nativi restano quietamente sullo sfondo della realtà continentale come una comparsa in un sistema che li riconosce, li distingue ma non li desidera.

La visione indigenista di Martí, proposta da Robles e Medrano, risulta dunque difficilmente accettabile (Robles 2010:69; Medrano 2011:57-65)<sup>24</sup> perché se è indubbia la coscienza della problematica relazione tra culture nazionali e comunità indie, è innegabile che il mero abbandono della cultura europea rappresenti un transito verso la progressiva costruzione e appropriazione di una diversità autoctona americana che però non riconosce autonomia valoriale nella modernità agli indios, negando loro ogni esperienza ontologica utile alla transmodernità Dusseliana<sup>25</sup>.

### *Bibliografia*

ACOSTA LEONARDO, 1985, *José Martí, el indio de Nuestra América*, La Habana: Centro de estudios martiano.

ALDERDI JUAN B., 1863, *El Gobierno del sur América*, Buenos Aires: Gleizer Editor.

BLANCO JUAN, 2008, "Modernidad y metamodernidad en el discurso de José Martí sobre el indígena", *A parte rei, revista de filosofía* (60), pp. 1-33

BONFIL BATALLA GUILLERMO, 1990, *Aculturación e indigenismo: la respuesta india*, in Alcina F. (Comps), *Indianismo e indigenismo en América*, Madrid: Alianza.

---

<sup>24</sup> Ci pare doveroso qui citare il saggio di Retamár, Calibán (1971), da cui origina la questione dell'indigenismo martiano come categoria di una nuova modernità universale.

<sup>25</sup> Dussel descrive l'era transmoderna come «quella in cui si rispetta la dignità dell'altro attraverso la co-realizzazione delle diverse aspettative. Nel negare l'innocenza della modernità e nell'affermare l'alterità dell' "altro", negato come vittima colpevole, si può scoprire, per la prima volta, l'altra faccia occulta ed essenziale della modernità: il mondo periferico coloniale, l'indio sacrificato, il nero schiavizzato (...) la vittime della modernità come vittime di un atto irrazionale, come contraddizione dell'ideale razionale della stessa modernità» (1994: 176-177)

- CAMACHO JORGE, 2006, "Etnografía, política y poder: José Martí y los indígenas norteamericanos", *Kacike, Journal of Carabean amerindian history and anthropology*, [www.Kacike.org/Camacho](http://www.Kacike.org/Camacho).
- \_\_\_\_\_, 2007, "Signo de propiedad; etnografía, raza y reconocimiento" en José Martí, *Contracorriente*, (V:1), pp. 11-24.
- CANNATARO ITALIA MARIA, 2010, *L'America di José Martí, razza e identità*, Soveria Mannelli: Rubbettino.
- \_\_\_\_\_, 2011, "De Yara a Madrid: la Spagna di José Martí", *Revista europea de historia de las ideas políticas y de las instituciones públicas*, (I:1), pp. 55-88.
- CASAÚS ARZÚ MARTA – GARCÍA GIRALDES TERESA, 2005, *Las redes intelectuales centroamericanas: un siglo de imaginarios nacionales (1820-1920)*, Guatemala: F&G editores.
- DARWIN CHARLES, 1972 (1871), *L'origine dell'uomo e la selezione sessuale*, in MIGLIUCCI M.- FIORENTINI P.(a cura di), Roma: Newton Compton.
- DUSSEL ENRIQUE, 1994, *El descubrimiento del otro*, La Paz: Plural editores.
- \_\_\_\_\_, 2009, *Historia del pensamiento filosófico latinoamericano, del Caribe y "latino" (1300-2000)*, México: Siglo XXI editores.
- FERNÁNDEZ RETAMAR ROBERTO, 1979 (1971), *Calibán*, in ID. *Calibán y otros ensayos*, La Habana: Arte y literatura.
- FLORES RANGEL JUAN, 2009, *Historia de México*, México: Thomson.
- FREDRICKSON GEORGE, 2002, *Racism: a short history*, Princeton: Princeton University Press.
- GÓMEZ MARTÍNEZ JOSÉ L., 1989, *El krausismo en iberoamérica*, Madrid: Instituto Fe y secularidad.
- HALE CHARLES, 1986, *Political and Social ideas in Latin America, 1870-1930*, in BETHELL L.(a cura di), *The Cambridge history of Latin America (IV)*, Cambridge: Cambridge University Press.
- GRUNWALD SUSANNE, 2004, *Zentrale Aspekte der Indioproblematik bei José Martí*, in GRUNWALD S. (a cura di), *Pasajes: homenaje a Christian Wentzlaff-Eggebert/Passages: mélanges offerts à Christian Wentzlaff-Eggebert/Passagen: festschrift für Christian Wentzlaff-Eggebert*, Sevilla-Cádiz-Köln: Universidad de Sevilla-Universidad de Cádiz-Universität zu Köln, pp. 455-470.
- HANNAFORD IVAN, 1996, *Race; The history of an idea in the west*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- HEGEL GEORGE F., 1947 (1840), *Lezioni sulla filosofia della storia*, in CALOGERO G. – FATTA C. (a cura di), Firenze: La Nuova Italia.
- IDUARTE ANTONIO, 1953, *Pensamiento y acción de José Martí*, Santiago: Universidad de Oriente.

- JACKSON JOHN – WEIDMAN NADINE, 2002, *Race, Racism and science, social impact and interaction*, New York: Columbia University Press.
- LAMORE JEAN, 1995, *José Martí y las razas*, La Habana: Casa de las Américas.
- MARINELLO JUAN, 1984 (1958), *José Martí escritor americano*, México: Grijalbo.
- MARTÍ JOSÉ, 2004, *Obras Completas*, La Habana: Centro de estudios martianos.
- MAYZ VALLENILLA ERNESTO, 2005 (1959), *El problema de América*, , in [www.ensayistas.org/autores](http://www.ensayistas.org/autores)
- MEDINA JOSÉ, 2004, “Pragmatism and ethnicity: critique, reconstruction and new hispanic”, *Metaphilosophy* (XXXV:1/2), pp. 31-56.
- MEDRANO HUGO, 2011, “El destino echado al viento. Los indígenas mexicanos en la obra de José Martí”, [www.intersedes.ucr.cr](http://www.intersedes.ucr.cr), (XI:21), pp. 38-65.
- MOLINA GERARD, 2005, “Charles Darwin et la question du racisme scientifique”, *Actuel Marx*, (38), pp. 29-44.
- NIREMBERG DAVID, 2000, “El concepto de raza en el estudio del antijudaísmo ibérico medioeval”, *Edad Media*, (3), pp. 39-60.
- PIMENTEL FRANCISCO, 1864, *Memoria sobre las causas que han originado la situación actual de la raza indígena y medios de remediarla*, México: Imprenta de Andrade y Escalante.
- \_\_\_\_\_, 1866, *La economía política aplicada a la propiedad territorial en México*, México: Imprenta Cumplido.
- POWELL THOMAS, 1968, “Mexican intellectuals and the Indian question 1876-1911”, *The Hispanic American historical review*, (I:48), pp. 16-42.
- QUIJANO ANIBAL, 2000, “Que tal raza”, *Revista venezolana de economía y ciencias sociales*, (VI:1), pp. 27-61.
- \_\_\_\_\_, 2005, *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*, in Quijano A. (Comps), *La colonialidad del saber, eurocentrismo y ciencias sociales*, La Habana: Ciencias Sociales.
- RAMA ANGEL, 1983, *La ciudad letrada*, Hannover: Ediciones del norte.
- ROBLES JUAN, 2010, *De nativismos e identidades nacionalistas en la era de la globalización*, Madrid: CSIC.
- RODRÍGUEZ LUISA, 2005, *Las “Ruinas Indias” de Martí: estética e identidad*, North Carolina: Duke University Press.
- RODRÍGUEZ PEDRO PABLO, 2009, *Autoctonia e universalità in José Martí. La Nostra America del progresso sociale come tradizione educativa e culturale dei popoli afro-indo-americani*, in MARTUFI R. – VASAPOLLO L.(a cura di), *Futuro indigeno*, Milano: Jaka Book.

- RODRÍGUEZ PÉRSICO ADRIANA, 2009, *Legados decimonónicos: Sarmiento y la instauración de una retórica nacionalista*, in MUÑOZ M. – VERMERES P. (Comps), *Repensando al siglo XIX desde América Latina y Francia*, Buenos Aires: Colihue.
- ROIG ARTUR, 2000, *Ética del poder y moralidad de la protesta: ética y liberación, el hombre natural*, [www.ensayistas.org/filosofos](http://www.ensayistas.org/filosofos).
- SACOTO ANTONIO, 1982, *Ensayos y estudios hispanoamericanos*, La Habana: Casa de la cultura ecuatoriana.
- SARMIENTO DOMINGO F. 2001 (1845), *Facundo, civilización y barbarie*, in *Obras Completas*, La Matanza: Universidad de Matanza, (I).
- \_\_\_\_\_, 2001 (1862), *Conflictos y armonía de las razas en América*, in *Obras Completas*, La Matanza: Universidad de Matanza, (III).
- SPENCER HERBERT, 1999 (1851), *Statica sociale, ovvero identificazione delle condizioni essenziali dell'umana felicità ed elaborazione della prima di queste*, in PASQUINO G.(a cura di) *Il pensiero politico, idee, teorie e dottrine*, Torino: UTET, (II).
- SWEET JAMES, 1997, "The Iberian roots of american racist thought", *William and Mary Quarterly* (I:5), 143-166.
- TODOROV TZVETAN, 1984 (1982), *La conquista dell'America*, Torino: Einaudi.
- URELLO ANTONIO, 2010, *Verosimilitud y estrategia textual en el ensayo hispanoamericano*, México: D.F. Premia.
- VELIZ CLAUDIO, 2000, *The centralist tradition of Latinamerica*, Princeton: Princeton University Press.
- WALLERSTEIN IMMANUEL, 2002, "Culture as an ideological battleground of the modern world – system", in Featherstone M., *Global culture: nationalism, globalization and modernity*, London: Sage publications.
- \_\_\_\_\_, 2011, *The modern world system*, Berkeley: University of California Press.
- ZEA LEOPOLDO, 1972 (1953), *América como conciencia*, México: UNAM.
- \_\_\_\_\_, 1975, *El krausismo y el positivismo en México*, Nacimiento apogeo y decadencia, México: Fondo de cultura económica.
- \_\_\_\_\_, 1976, *El pensamiento latinoamericano*, Barcelona: Ariel.
- \_\_\_\_\_, 1993, *El positivismo en México: nacimiento, apogeo y decadencia*, México, FCE.

*Abstract*

I MONDI INDIGENI NELLA MODERNITÀ DI JOSÉ MARTÍ:  
PROBLEMATICA E CRITICA

(INDIGENOUS WORLDS: JOSÉ MARTÍ AND MODERNITY,  
PROBLEMS AND CRITICAL ISSUE)

*Keywords:* Martí, Indigenous, Identity, Modernity, America

This article explores the question of indian mistreatment and assimilation in José Martí's writings from Mexico to USA. The author points out the similarity between Martí's arguments and those held by the latin american liberalism and, then, by the "Friends of indians". The author supposes a simultaneous presence of indigenous distinct worlds which refers to a different historical moments in America. Martí redeems simbolicly the pre – columbian indigenous culture as a model of civilization and, at the same time, complaints degradation of natives in a current society.

ITALIA MARIA CANNATARO  
Dipartimento di Scienze Umane e Sociali  
Università di Messina  
icannataro@unime.it

EISSN 2037-0520

# *Interventi/Remarks*

GIORGIO LA NEVE

## LE MOLTEPLICI CONSEGUENZE E SFACCETTATURE DELLA GLOBALIZZAZIONE CONTEMPORANEA

1. La crescente interdipendenza economica e politica che caratterizza le unità territoriali dell'attuale sistema istituzionale globale pone nuovi problemi concettuali e quesiti di natura sempre più complessa e di difficile interpretazione. I nuovi poteri che sorgono in sostituzione di quelli tradizionalmente riconosciuti (o che comunque si affiancano a essi) operano secondo schemi totalmente differenti, sotto la protezione di uno scudo d'anonimato sapientemente costruito e che diviene ad oggi la regola delle principali transazioni e operazioni economiche e politiche. Il concetto di responsabilità, tra le colonne portanti della forma politica democratica, appare dissolversi e ricostruirsi secondo logiche più affini al paradigma economico di libero mercato piuttosto che alle regole del gioco politico che siamo abituati a conoscere. Per quanto i mutamenti siano auspicabili e sintomo di buona salute per qualsiasi sistema democratico, la deriva verso soluzioni che prospettino un completo asservimento ai poteri finanziari rischia di far tramontare quei capisaldi della tradizione liberale che nel tempo hanno saputo garantire i diritti fondamentali degli individui.

Povertà, sicurezza e bomba ecologia sono alcune delle più urgenti questioni che il sistema istituzionale globale, attualmente in divenire, dovrà affrontare con più urgenza, qualunque sia la forma che assumerà e indipendentemente dagli strumenti e dalle risorse che avrà a disposizione. Lo stato, come fu concepito e costruito in epoca moderna e nei suoi successivi sviluppi, non può rispondere a problemi che per loro stessa natura oltrepassano i confini nazionali per interessare l'intera popolazione globale. Da ciò la ricerca di nuove so-

luzioni istituzionali che dovrebbero indirizzarsi, secondo alcuni, verso la costruzione di uno stato mondiale, o comunque verso un deciso rafforzamento delle istituzioni internazionali e globali già esistenti. Secondo altri, in direzione di una rivalutazione della dimensione locale nel contesto della quale gli individui possano nuovamente sentirsi partecipi dei processi politici di gestione del territorio.

2. I potenti processi di globalizzazione economica hanno prodotto distorsioni non trascurabili nel funzionamento dei sistemi politici interni, internazionali e poi ancora globali e questo perché l'alto grado d'interdipendenza raggiunto ha richiesto un intervento sempre più spinto da parte di organi tecnici specializzati che agissero in quasi totale indipendenza e autonomia rispetto ai corpi politici eletti. Ciò ha comportato una sempre minore attenzione per i problemi che la cittadinanza sentiva come propri, e, contestualmente, la legittimazione dell'azione di un corpo dirigente che fosse perlopiù rivolta al mantenimento della stabilità dei mercati piuttosto che alla realizzazione dei più importanti obiettivi di politica interna<sup>1</sup>. Dani Rodrik, economista turco che a tali argomenti ha dedicato importanti riflessioni, afferma senza troppi giri di parole: «National democracy and deep globalization are incompatible»<sup>2</sup>. L'autore parla di iperglobalizzazione come di un processo portato ai suoi estremi e fuori dal controllo dei governi nazionali che sarebbero ormai semplici esecutori di politiche decise altrove: «Gli odierni protagonisti della globalizzazione sono, piuttosto che gli Stati, le imprese transnazionali [...]. Si può oggi dominare il mercato mondiale senza avere alle spalle una grande potenza militare e neppure una significativa potenza politica. Le imprese multinazionali possono fare a meno dell'una come dell'altra»<sup>3</sup>.

L'impressionante forbice esistente in termini di ricchezza tra i paesi più ricchi del mondo e quelli in via di sviluppo rappresenta una delle più odiose disfunzioni dell'ordine economi-

---

<sup>1</sup> Cfr. Barber (2000: 278)

<sup>2</sup> Rodrik, (2011: 188 )

<sup>3</sup> Galgano – Marrella (2011: 3)

co capitalistico. Il tema della giustizia redistributiva e degli obblighi morali che una parte della popolazione mondiale avrebbe contratto rispetto alle popolazioni più indigenti è oggetto di studi che si attestano a metà strada tra la filosofia, il diritto e la materia politologica. Tali questioni non possono, infatti, essere affrontate seguendo un unico taglio di ricerca, ma devono trattarsi secondo un'ottica puramente interdisciplinare in grado di fornire spunti e riflessioni che permettano dapprima di comprendere e razionalizzare, e soltanto in seguito di elaborare delle pratiche strategie di risoluzione. Thomas Pogge, filosofo tedesco in grado di costruire un modello che partisse da questi complessi presupposti, scrive: «Come può persistere una povertà estrema per la metà dell'umanità, nonostante l'enorme progresso economico e tecnologico, le norme morali e i valori illuminati della nostra civiltà occidentale, oggi così fortemente dominante?»<sup>4</sup>. Le responsabilità dei paesi occidentali risiederebbero nel mantenimento di un sistema economico politico che da sempre alimenta, o comunque non fa nulla per contrastare, la condizione di povertà endemica vissuta da una così ampia fetta della popolazione mondiale. La stessa concessione di prestiti internazionali a governi non eletti democraticamente e il tessuto di relazioni commerciali con essi intrattenuto sono i più espliciti esempi di come questo circolo vizioso fatto di stenti e di morti in numero ingentissimo venga così "ben sopportato" dai paesi più ricchi: «[...] i governanti autoritari e le società di consumo sviluppate hanno un forte interesse comune a bloccare le riforme che rafforzerebbero le prospettive per la democrazia nei paesi in via di sviluppo»<sup>5</sup>. Quando il regime di tutela della proprietà intellettuale, fondato sull'accordo TRIPs, nega il diritto alla salute di milioni di persone, allora è necessario domandarsi quali siano gli obiettivi che l'ordine economico e commerciale mondiale si sta prefiggendo e se certe ingiustizie sociali e violazioni dei diritti fondamentali siano delle semplici conseguenze inaspettate o, al contrario, l'inevitabile risultato di una politica dissennata a

---

<sup>4</sup> Pogge (2010: 5)

<sup>5</sup> Ivi: 201

tal punto da subordinare le primarie esigenze degli individui al raggiungimento del risultato economico<sup>6</sup>. I teorici della decrescita riflettono sull'«abbandono di una fede e di una religione: quella dell'economia»<sup>7</sup>, sostenendo che la società imperniata sul meccanismo di mercato sia produttiva di disuguaglianze, ingiustizie e di uno stato di benessere soltanto illusorio<sup>8</sup>.

A tali prospettive di critica radicale del sistema se ne oppongono altre, che si concentrano sulla ricerca di un fondamentale equilibrio tra l'intervento statale in economia e la conservazione dei principi basilari del regime di libero mercato: «Give too much power to governments and you have protectionism and autarky. Give markets too much freedom, and you have an unstable world economy with little social and political support from those it is supposed to help»<sup>9</sup>. Rodrik presenta il problema sotto forma di “trilemma”: non sarebbe possibile conservare contemporaneamente democrazia, determinazione nazionale, e globalizzazione economica. Soltanto due tra questi elementi possono coesistere, determinando la distruzione del terzo<sup>10</sup>. Le soluzioni, tra loro alternative, prospettabili per la risoluzione del “trilemma” sarebbero dunque un restringimento degli spazi democratici, una limitazione della globalizzazione, e la globalizzazione della democrazia. Il ritorno a un sistema economico che possa fondarsi sulle priorità stabilite a Bretton Woods nel 1944, in primis sulla possibilità da parte degli stati di mantenere un certo tipo di controllo sui movimenti di capitale finanziario, rappresenta un'ipotesi molto interessante se esaminata secondo una prospettiva di adeguamento rispetto alle mutate esigenze e problematiche del sistema economico contemporaneo. Infatti: «The Bretton Woods regime sought a fine balance that did not push globalization beyond the ability of global governance to uphold it»<sup>11</sup>. Laddove la struttura politica e sociale non è più in grado di sostene-

---

<sup>6</sup> Cfr. Ivi: 272-275

<sup>7</sup> Latouche (2008: 18)

<sup>8</sup> Cfr. Ivi: 16

<sup>9</sup> Rodrik, (2011: XVI)

<sup>10</sup> Cfr. Ivi: XVIII

<sup>11</sup> Ivi: 237

re e ammortizzare il peso e le disfunzioni prodotte dall'ordine economico globalizzato, diviene necessario riconsiderare le priorità al fine di mantenere salde le irrinunciabili fondamenta della forma politica democratica. E perché ciò avvenga, bisognerebbe contrastare la diseguale redistribuzione della ricchezza e delle risorse del pianeta per garantire pari dignità e possibilità a tutti gli individui<sup>12</sup>: «Fra le grandi sfide che il capitalismo deve oggi affrontare ci sono i problemi della disuguaglianza (e soprattutto della povertà estrema in un mondo prospero come non mai) e dei «beni pubblici» (cioè dei beni che abbiamo in comune, come l'ambiente). Per risolverli saranno necessarie, quasi certamente, istituzioni che ci porteranno al di là dell'economia capitalistica di mercato [...]»<sup>13</sup>. Il problema di un'economia che si sgancia dalla sfera politica è avvertito da numerosi autori; la preoccupazione vissuta rispetto allo scollamento tra le due dimensioni è acuita dalla consapevolezza che il fenomeno non accenna ad arrestarsi, bensì si alimenta nel tempo cristallizzandosi e plasmando il sistema. Ralf Dahrendorf, già alla fine degli anni settanta, affermava: «L'economia del futuro dovrà sottoporre il proprio sviluppo alla decisione pubblica, cioè politica, molto più di un'economia orientata verso l'espansione»<sup>14</sup>.

Un ulteriore aspetto critico su cui sarebbe altrettanto importante riflettere è la volontà di estendere il medesimo modello economico a tutte le regioni del pianeta. Ciascun paese dovrebbe avere la possibilità di apportare aggiustamenti o attuare determinate politiche economiche, che valorizzino le risorse e le specificità del territorio, senza essere costretto ad appiattirsi su linee guide eccessivamente rigide e standardizzate predisposte da organi tecnici e ispirate dalle più influenti lobby economiche internazionali. Ad esempio alcuni stati, in un determinato momento storico, potrebbero ritenere l'attuazione di misure protezionistiche la soluzione ideale per dare nuovo respiro alla propria economia. Una limitazione dei meccanismi di libero mercato, seppur

---

<sup>12</sup> Cfr. Latouche (2007: 128)

<sup>13</sup> Sen (2000: 266)

<sup>14</sup> Dahrendorf (1977: 62)

controllata, temporanea e magari riguardante soltanto alcuni settori, destabilizzerebbe il sistema come ritengono i più convinti sostenitori del modello capitalistico? O potrebbe rappresentare semplicemente un nuovo modo di interpretare lo stesso?<sup>15</sup> Facendo riferimento al caso cinese Rodrik scrive: «Since floating currencies and free capital mobility would not have helped its economic development, China simply did without them»<sup>16</sup>, e nonostante ciò ha continuato a ottenere risultati eccellenti sul piano della crescita, concedendo a mercati e incentivi privati un ruolo sempre crescente. Con questo non si vuole innalzare il modello cinese ad esempio per il resto del mondo, ma soltanto dimostrare che una diversa lettura del paradigma capitalistico è possibile, e non porta necessariamente alla catastrofe. Qualsiasi esperienza di mutamento dovrebbe essere tenuta in debita considerazione per poter valutare gli aspetti positivi e quelli negativi del suo impatto, trarne le dovute conseguenze e utilizzarle per una riforma graduale del sistema da condursi sulla base di informazioni certe. Troppe volte però accade il contrario e le resistenze al cambiamento hanno la meglio: «Spesso si è fatto e si fa abuso dell'ideologia di mercato e della libera iniziativa per difendere in realtà interessi costituiti e poteri incontrollati, ostacolando così la transizione verso la nuova società»<sup>17</sup>.

Di nuova società parlano anche i teorici della decrescita, i quali criticando le stesse fondamenta del modello capitalistico dominante, propongono il superamento dello stesso in favore di un sistema che promuova una rivalutazione e rilocalizzazione dell'economia, della politica e del sociale. La perseveranza nell'utilizzazione di determinate tecniche produttive (proprie delle economie di scala, e che prevedono un uso indiscriminato delle risorse finite del pianeta) produrrebbe il collasso del nostro ecosistema. La spinta verso una sempre maggiore accumulazione di ricchezza e capitale alimenta questo processo distruttivo e la decrescita punta a invertire questa spirale attraverso un nuovo modo di

---

<sup>15</sup> Cfr. Sen (2000: 128)

<sup>16</sup> Rodrik (2011:55)

<sup>17</sup> Dahrendorf (1977: 62)

concepire l'economia e la produzione. Ma il progetto della decrescita è ben più ampio di quanto possa apparire: «Si tratta cioè di offrire a un numero crescente di soggetti una migliore qualità della vita all'interno di organizzazioni meno disumanizzanti, portatrici di senso, che consentano di liberare maggiori quantità di tempo libero, di ridurre lo stress e l'alienazione, offrendo maggiori possibilità di controllo e partecipazione sulle forme e sulle finalità del processo economico»<sup>18</sup>.

Molti autori sono convinti che l'attuale sistema economico non sia più in grado di rispondere a determinate esigenze della popolazione mondiale. E se da una parte si prospetta un semplice apporto di modifiche al modello attuale, dall'altra si ragiona attorno a un totale stravolgimento dello stesso. L'economia globalizzata ha senza dubbio conquistato spazi e poteri un tempo impensabili e l'ha fatto a scapito della politica. E' divenuta intoccabile e ha sviluppato legami e rapporti di forza che le consentono di agire esclusivamente secondo le sue leggi e in ogni ambito: «How it is that when politics dominate every other sector of life, we call the result totalitarianism, and when religion dominates every life world, we call the result theocracy, but when the market dominates every sector of our lives and becomes the key to identity itself, we call the result liberty?»<sup>19</sup>.

3. La politica si è trasformata. I suoi poteri, i suoi attori, le sue prerogative, i suoi ambiti di competenze e le sue modalità d'esercizio non sono più le stesse. Il tramonto dello stato moderno, sovrano e incontrastabile detentore unico del potere di gestione del territorio, ha prodotto uno scenario confuso e ancora in via di definizione. Nicola Matteucci, storico del pensiero politico che già nel 1976 intuiva l'inesorabile declino del potere statale, scriveva: «In via di estinzione questo supremo potere di diritto, bisognerà ora procedere, attraverso una lettura dei fenomeni politici che oggi si danno, a una nuova sintesi

---

<sup>18</sup> Bonaiuti (2008: 53)

<sup>19</sup> Barber (200: 299)

politica-giuridica, che razionalizzi e disciplini giuridicamente le nuove forme politiche, i nuovi “superiori” che stanno emergendo»<sup>20</sup>. La cornice sistemica internazionale e globale, all’interno della quale agiscono i singoli stati, ha subito dei radicali mutamenti e si presenta sotto forme che richiedono, per una loro più compiuta comprensione, un’attenta e innovativa analisi di carattere multidisciplinare. Studi filosofici, politici, sociali, economici e giuridici dovrebbero concentrarsi in una sintesi che, seppur di difficile realizzazione, rappresenterebbe il necessario punto di partenza per la costruzione di una più efficace prospettiva di ricerca. Esiste ormai «un sistema più ampio che comprende sia gli stati e il loro sistema sia una pluralità di soggetti non statali fra loro diversamente interdipendenti e diversamente capaci di condizionare lo sfruttamento e la distribuzione delle risorse e dei valori del mondo. Questo sistema inclusivo di ogni altro sistema politico è il *sistema politico globale*»<sup>21</sup>. La progressiva cessione di sovranità da parte degli stati nazionali<sup>22</sup> fa sorgere interrogativi di fondamentale importanza rispetto a tematiche come la tutela dei diritti fondamentali e la conservazione della forma politica democratica. Sorgeranno nuovi schemi istituzionali in grado di gestire le complesse trame che caratterizzano il sistema politico globale? I poteri esistenti saranno semplicemente riorganizzanti al fine di adempiere in modo più efficace ed efficiente ai propri compiti? E ancora, si andrà in direzione di un’ulteriore espansione dei confini, ormai quasi svaniti, e dunque verso una globalizzazione ancora più spinta o, al contrario, si punterà in direzione di un ritorno alla dimensione locale?

I processi di globalizzazione hanno contribuito alla trasformazione del rapporto tra cittadini e politica. I consociati dell’epoca contemporanea denunciano la quasi totale assenza di partecipazione alle procedure decisionali<sup>23</sup>, e la tendenza ad attribuire compiti di gestione politica a organi non legittimati democraticamente aggrava ulteriormente la percezione dell’as-

---

<sup>20</sup> Matteucci (2004: 916)

<sup>21</sup> Attinà (2007: 141)

<sup>22</sup> Croce – Salvatore (2012: VI)

<sup>23</sup> Cfr. Dahrendorf (1977:7)

senza di un'adeguata forma di rappresentanza. Mariano Croce e Andrea Salvatore, due filosofi politici che a questi temi hanno dedicato studi approfonditi, affermano: «[...] la politica accentua sempre di più il suo aspetto tecnico e tende a perdere i legami con la sfera pubblica quale luogo della formazione della volontà e laboratorio delle opzioni politiche di fondo»<sup>24</sup>. La progressiva esautorazione dello stato nazionale non deve dare adito a processi che minaccino la stessa solidità della struttura democratica e costituzionale; questa deve esser garantita anche a costo di sacrificare i nascenti progetti d'interdipendenza politica: «Many economists, sociologists, political scientists, legal scholars, and philosophers have joined the search for new forms of governance that leave the nation state behind [...]. The solutions they propose rely [...] on new conceptions of political community, representation, and accountability. The hope is that these innovations can replicate many of constitutional democracy's essential functions at the global level»<sup>25</sup>. La costruzione d'istituzioni politiche che operino in ambito internazionale e globale non dovrebbe poter prescindere dall'elaborazione di meccanismi che garantiscano le relazioni di responsabilità tipiche del rapporto tra governanti e governati in un sistema democratico. Venendo meno i fondamentali presupposti per il rispetto dei diritti e delle libertà fondamentali dei cittadini, ogni ipotesi di ordine alternativo si riduce al nulla. Sacrificare il costituzionalismo, e l'irrinunciabile equilibrio di poteri su cui si fonda, per favorire l'instaurazione di un non ben definito paradigma politico, retto da un diritto altrettanto incerto, sarebbe un rischio la cui portata probabilmente non riesce ancora ad analizzarsi con la dovuta lucidità. Mary Kaldor, docente di Global Governance presso la London School of Economics, afferma, a sostegno delle tesi che vedono nei processi di globalizzazione un potenziale pericolo per la tenuta della democrazia: «It is true that traditional representative democracy is undermined by the process of globalization, of which global civil society is a

---

<sup>24</sup> Croce – Salvatore (2012: XI)

<sup>25</sup> Rodrik (2011: 208)

part, since so many decisions which affect people's lives are no longer taken by the state alone but in a range of local, regional and global fora»<sup>26</sup>.

L'importanza di non sottovalutare la sfera pubblica, la società civile e il ruolo che queste potrebbero incarnare nella costruzione di un nuovo ordine globale viene sottolineata da molti autori. L'insieme delle associazioni ed organizzazioni che si prefiggono l'obiettivo di dare risonanza alle richieste dei cittadini dovrebbero essere tenute in grande considerazione nello sviluppo delle future istituzioni. Costruire un sistema politico, economico e sociale rispetto al quale gli individui nutrano sentimenti d'insofferenza e distacco comporterebbe seri problemi per il funzionamento del sistema stesso. Immaginare nuove forme politiche dovrebbe voler significare, prima di ogni altra cosa, assicurare e garantire la base sociale dalle possibili distorsioni o disfunzioni di molteplice natura che potrebbero prodursi; riflettere sulle dimensioni e sui caratteri che le nuove comunità potrebbero assumere: «Il problema centrale della postmodernità sarà quello di creare surrogati di «comunità», di generare, o perlomeno fabbricare, un «senso» della comunità [...]. La complessità di questa impresa di ingegneria sociale, cioè, la costruzione di una credibile rappresentazione simbolica di comunità dove non esiste comunità, non dovrebbe essere sottovalutata, né dovrebbe esserlo il percorso di realizzazione di tale impresa»<sup>27</sup>. Il mondo globalizzato richiede una società civile globale? Quest'ultima sarà in grado di contrastare gli eventuali abusi perpetrati dalle nuove istituzioni globali? E, infine, riuscirà a garantire un accettabile livello di partecipazione politica ai «cittadini» della popolazione mondiale?<sup>28</sup>. Colin Crouch, a riguardo, afferma: «La democrazia prospera quando aumentano per le masse le opportunità di partecipare attivamente, non solo attraverso il voto ma con la discussione e attraverso organizzazioni autonome, alla definizione delle priorità della vita pubblica»<sup>29</sup>. Ciò che rileva in questo caso è il

---

<sup>26</sup> Kaldor (2003: 148)

<sup>27</sup> MacCannell, (1992: 89)

<sup>28</sup> Cfr. Kaldor (2003: 140)

<sup>29</sup> Crouch, (2003: 6)

potere comunicativo della società civile che organizzandosi esercita influenza sul sistema politico, giuridico e amministrativo<sup>30</sup>.

4. Le soluzioni sistemiche prospettate sono molteplici: alcune riflettono l'esigenza di costruire istituzioni globali che possano rappresentare il necessario tessuto su cui dovrebbe reggersi la sempre più fitta rete d'interdipendenza economica e politica che lega gli stati. Altre si pongono come obiettivo una forte limitazione dei processi di globalizzazione e il recupero della dimensione locale come presupposto per la costruzione di un sistema caratterizzato da un più alto livello di partecipazione. Otfried Höffe, uno dei più avvertiti filosofi politici del nostro tempo, crede in una via di mezzo. Dovrebbero respingersi sia il globalismo teorico-politico che propone uno stato mondiale omogeneo, uno stato unitario mondiale; sia il comunitarismo che contesta aprioristicamente ogni elemento di statualità mondiale: «Vi è bisogno di una mediazione costruttiva che renda ragione dei punti di forza e che critichi i limiti di entrambe le posizioni [...]»<sup>31</sup>. Höffe riflette sulla necessità di integrare l'azione degli stati nazionali attraverso l'istituzione di una repubblica mondiale federale e sussidiaria che, pur occupando il vertice di una precisa struttura istituzionale, sarebbe, al contempo, vincolata al rispetto dell'autonomia che le unità politiche sottostanti conserverebbero in seno ad essa<sup>32</sup>: «l'ordine mondiale consisterebbe 1) di singoli stati, 2) di organizzazioni internazionali che per il momento si inseriscono in una sorta di patchwork, ma che alla lunga formeranno un politeismo (tematicamente) ordinato. E il tetto che corona la costruzione consiste in una repubblica mondiale che comincia 3a) come confederazione di stati mondiale (confederazione) e solo in un secondo momento evolve in 3b) uno stato federale mondiale (federazione)»<sup>33</sup>. Il modello proposto dal filosofo tedesco prevede altresì un potere

---

<sup>30</sup> Galli - Greblo - Mezzadra (2011: 239)

<sup>31</sup> Höffe (2007: 10)

<sup>32</sup> Cfr. Ivi: 98

<sup>33</sup> Ivi: 209

legislativo distribuito su due Camere: una rappresentativa degli stati (Camera o Senato mondiale), l'altra dei cittadini (Dieta o Congresso mondiale). E un potere giudiziario, che organizzato secondo lo schema federale, si caratterizzerebbe per l'istituzione di un tribunale mondiale che eserciterebbe la propria funzione in ottemperanza al principio di sussidiarietà (e dunque previo esaurimento dei ricorsi interni e internazionali) e nel pieno rispetto «dei principi giuridici universali, consistenti nei diritti umani e nelle norme procedurali universali»<sup>34</sup>.

Anche Höffe, come altri autori prima citati, sottolinea l'importanza decisiva dalla sfera pubblica nella costruzione di un nuovo ordine politico. La stessa repubblica mondiale si tradurrebbe in un fallimento se le innovazioni istituzionali immaginate non si accompagnassero a una progettualità in grado di agevolare la costruzione di una comunità globale e di un'identità politica comune.

Thomas Pogge ritiene che la migliore soluzione prospettabile sia quella di una «graduale riforma istituzionale globale»<sup>35</sup>, organizzata attorno a un totale ripensamento nella distribuzione del potere e dell'autorità tra le diverse unità territoriali presenti sullo scenario internazionale. L'obiettivo sarebbe quello di scardinare i tradizionali rapporti di subordinazione e gerarchia tra gli stati che nel tempo, distorcendosi, possono tradursi in aperta conflittualità. Il sistema dovrebbe essere organizzato in modo da assicurare la tutela dei diritti umani fondamentali, il cosmopolitismo istituzionale non può prescindere dal cosmopolitismo morale. Qualunque sia la forma che assumeranno le istituzioni dell'ordine economico-politico, dovrà trovarsi il modo per predisporre un efficace meccanismo d'individuazione delle responsabilità legate alle politiche promosse e implementate. Dovrebbe allora optarsi per una differente distribuzione verticale della sovranità allo scopo di modificare le modalità d'intervento e di collaborazione delle realtà istituzionali già

---

<sup>34</sup> Ivi: 265

<sup>35</sup> Pogge (2010: 202)

esistenti su più livelli: «Circoscrizioni, città province, regioni, stati, entità sovranazionali e regionali»<sup>36</sup>.

Tra le soluzioni che Rodrik esamina per il superamento della tensione esistente tra le democrazie nazionali e i mercati globali vi è quella della globalizzazione della democrazia. Pensare una forma democratica globale in grado di sostenere il peso di un'economia così capillarmente diffusa vorrebbe dire tentare di riportare sullo stesso piano la dimensione politica e quella economica: «Robust global institutions with regulatory and standards settings powers would align legal and political jurisdiction with the reach of markets and remove the transaction costs associated with national borders»<sup>37</sup>. L'economista turco si sofferma sulle difficoltà insite nella costruzione di un sistema di questo tipo. La modifica delle strutture istituzionali esistenti verso forme di governance simili a quella federale incontrerebbe, infatti, l'ostacolo delle differenze linguistiche, culturali e di tradizione che caratterizzano le differenti popolazioni mondiali. La semplice attribuzione di poteri sempre crescenti a organismi tecnici internazionali e globali privi di legittimazione democratica (come in parte già avviene in seno a determinate organizzazioni governative sovranazionali) rappresenterebbe una scorciatoia e non certo una soluzione alla crisi vissuta dalle democrazie contemporanee<sup>38</sup>.

I teorici della decrescita ragionano su scenari completamente diverse da quelli appena trattati. Non sarebbe sufficiente apportare delle semplici modifiche a un sistema che si è dimostrato incapace di affrontare le più urgenti emergenze globali come la povertà e il problema ambientale, bensì si renderebbe necessario un totale stravolgimento del paradigma politico, economico e sociale contemporaneo. La feroce critica rivolta alle "società della crescita", colpevoli d'aver sviluppato disuguaglianza e profonda ingiustizia sociale, si accompagna alla proposta di ricostruzione di un ordine che poggi su basi del tutto nuove e mai sperimentate. L'aspetto cruciale è quello del perseguimento di una rilocalizzazione non soltanto eco-

---

<sup>36</sup> Ivi: 214

<sup>37</sup> Rodrik (2011: 202)

<sup>38</sup> Cfr. Ivi: 210

nomica, ma anche politica. Il tentativo di elaborare nuove forme di partecipazione che possano coinvolgere in modo più diretto i cittadini sottende il passaggio dalla dimensione globale a quella locale. L'individuo deve sentirsi parte della comunità e non un corpo estraneo in un contesto che viene percepito come eccessivamente dispersivo: «Tutti noi abbiamo sempre più l'impressione di essere parte di un gioco più grande di noi, il cui controllo sfugge a tutti e ad ognuno. Tutti noi avvertiamo, più o meno consapevolmente, il progressivo diffondersi di varie forme di malessere psicologico e sociale [...] il benessere sociale, anche all'interno delle nostre società "ricche", si va progressivamente riducendo»<sup>39</sup>. Da ciò l'interesse di Serge Latouche, padre della teoria della decrescita, per quelle iniziative promosse al fine di definire nuove modalità di conduzione e gestione dell'attività amministrativa. Sperimentare nuove soluzioni su questo fronte significherebbe rivalutare il ruolo del cittadino e le capacità di autogestione delle strutture politiche di cui è parte.

Rispetto a questi argomenti gli studi di John P. McCormick, scienziato politico particolarmente attento ai possibili sviluppi della democrazia in epoca contemporanea, possono rappresentare un importante punto di riferimento. L'autore statunitense, ragiona sull'istituzione di forme di governo popolare che garantiscano agli individui un diretto coinvolgimento nella formulazione delle politiche di gestione del territorio. Le sempre maggiori difficoltà nel garantire un efficace forma di controllo dei governanti da parte dei governati e la prevaricante influenza giocata dalle elites economiche nel processo politico,<sup>40</sup> hanno spinto McCormick a elaborare un modello alternativo i cui elementi caratterizzanti fossero: assemblee dotate di potere di veto e di autorità legislativa da cui siano esclusi (secondo regole debitamente predisposte) i cittadini più ricchi; procedure di nomina dei funzionari pubblici che combinino il sorteggio e l'elezione e, infine, processi politici in cui il giudizio di ultima

---

<sup>39</sup> Bonaiuti (2008: 27)

<sup>40</sup> Cfr. McCormick (2011: VII)

istanza spetti alla cittadinanza<sup>41</sup>. Il progetto teorico, che trae ispirazione dalle politiche e dai provvedimenti adottati nelle antiche repubbliche medioevali e rinascimentali, oltreché dal pensiero politico di Niccolò Machiavelli, culmina nell'istituzione del tribunato del popolo, un organo politico pensato secondo le caratteristiche appena elencate, e costruito a garanzia e tutela dei fondamentali diritti democratici degli individui.

5. La globalizzazione economica, politica e sociale ha mutato i paradigmi esistenti, ha sconvolto lo status quo per coniare un'era ricca di contraddizioni e incertezze. Le appassionanti e innumerevoli ricerche condotte dalla comunità accademica internazionale sui temi della ricostruzione o revisione dello schema istituzionale esistente dimostrano quanto le strutture politiche e sociali non abbiano retto l'impatto della crescente interdipendenza e interrelazione, piegandosi, o almeno questa è l'impressione, alle logiche e agli interessi del potere economico di mercato. L'urgenza di immaginare un nuovo tessuto politico-istituzionale che sia in grado di assicurare il rispetto dei diritti fondamentali, nel contesto di una forma politica democratica ben funzionante, appare in tutta la sua evidenza. Superare le resistenze al cambiamento, tipiche dei sistemi di potere ormai cristallizzati, non sarà semplice, ma le più pressanti emergenze vissute dalla popolazione mondiale saranno un incentivo ad accelerare quanto più possibile questo fondamentale processo.

### *Bibliografia*

ATTINÀ FULVIO, 2007, *Il sistema politico globale. Introduzione alle relazioni internazionali*, Roma-Bari: Laterza.

BARBER BENJAMIN R., 2000, "Can Democracy Survive Globalization?", in *Government and Opposition*, 35, pp. 275-301.

---

<sup>41</sup> Cfr. Ivi: 2

- BOHMAN JAMES, 2005, "From *Demos* to *Demoi*: Democracy across Borders", in *Ratio Juris*, Vol. 18 No. 3, pp. 293-314.
- BONAIUTI MARIO, 2008, a cura di, *Obiettivo Decrescita*, Bologna: Emi.
- CROCE MARIANO – SALVATORE ANDREA, 2012, *Filosofia Politica. Le nuove frontiere*, Roma-Bari: Laterza.
- CROUCH COLIN, 2003, *Postdemocrazia*, Roma-Bari: Laterza.
- DAHRENDORF RALF, 1977, *La nuova libertà. Distribuzione e sviluppo in un mondo che si trasforma*, Torino: Editrice Bdl.
- DAHRENDORF RALF, 1981, *La libertà che cambia*, Roma-Bari: Laterza.
- DAHRENDORF RALF, 2003, *Libertà attiva, sei lezioni su un mondo instabile*, Roma-Bari: Laterza.
- GALGANO FRANCESCO - MARRELLA FABRIZIO, 2011, *Diritto del commercio internazionale*, Milano: CEDAM.
- HÖFFE OTFRIED, 2007, *La democrazia nell'era della globalizzazione*, Bologna: Il Mulino.
- KALDOR MARY, 2003, *Global civil society. An answer to war*, Cambridge: Polity.
- KANT IMMANUEL, 2006, *Per la pace perpetua*, Milano: Feltrinelli.
- LATOUCHE SERGE, 2007, *La scommessa della decrescita*, Milano: Feltrinelli.
- MATTEUCCI NICOLA, 2004, *Sovranità*, in *Dizionario di Politica* (II ed. 1983), a cura di N. Bobbio, N. Matteucci, G. Pasquino, Torino: Utet.
- MACCANNELL DEAN, 1992, *Empty Meeting Grounds: the Tourist Papers*, London: Routledge.
- MCCORMICK JOHN P., 2011, *Machiavellian Democracy*, New York: Cambridge University Press.
- POGGE THOMAS, 2010, *Povert  mondiale e diritti umani. Responsabilit  e riforme cosmopolite*, Roma-Bari: Laterza.
- RODRIK DANI, 2011, *The Globalization Paradox. Why Global Markets, States, and Democracy Can't Coexist*, Oxford: Oxford University Press.
- SCICHLONE GIORGIO, 2012, a cura di, *L'era globale: linguaggi, paradigmi, culture politiche*, Milano: Franco Angeli.
- SEN AMARTYA, 2000, *Lo sviluppo   libert . Perché non c'  crescita senza democrazia*, Milano: Mondadori.
- SEN AMARTYA, 2002, *Globalizzazione e libert *, Milano: Mondadori.

### Abstract

LE MOLTEPLICI CONSEGUENZE E SFACCETTATURE DELLA GLOBALIZZAZIONE CONTEMPORANEA

(THE MANIFOLD CONSEQUENCES AND FACETS OF CONTEMPORARY GLOBALIZATION)

*Keywords:* Sovereignty, Globalization, Democracy, Constitutionalism, Institutional innovation.

This essay aims to investigate the distortions produced by political, economical and social globalization. The growing interdependence that binds the states and the construction of technical and political bodies that go beyond the national dimension, represent a difficult test for the keeping of democratic political form. The current political global system is constituted of new and unusual actors (such as the multinational enterprises) which are able to influence the global order. Many authors consider the risk that the political power can be supplanted by the financial one. The central question is how conceive a political alternative able to guarantee the fundamental political and social rights: will require a further expansion of globalization, or rather a return to the local dimension?

GIORGIO LA NEVE  
Università degli Studi di Palermo  
grglv@libero.it

EISSN 2037-0520

# Recensioni/ Reviews

A cura di Giorgio Scichilone

DIANA THERMES (a cura di), *Tocqueville e l'Occidente*, Atti del convegno internazionale, Arcavacata di Rende (CS) 12-13 ottobre 2006, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2012, pp. LXV- 594.

La definizione che Italo Calvino utilizzava per rispondere al quesito *Perché leggere i classici*, sembra davvero pensata per definire la *Démocratie en Amérique* di Alexis de Tocqueville: «un classico è un libro che non ha mai finito di dire quel che ha da dire». E gli atti del Convegno internazionale su *Tocqueville e l'Occidente* ne sono indubbiamente un'ulteriore conferma.

I trenta contributi di studiosi italiani e stranieri, si aprono con il puntuale saggio introduttivo della curatrice che ripercorre i grandi temi dell'analisi tocquevilliana: dall'eguaglianza delle condizioni al dispotismo della maggioranza, dall'individualismo alla dottrina dell'interesse ben inteso, dal binomio religione-democrazia alla condizione femminile, dall'antischiasmismo e abolizionismo al «bellicismo ragionato», sino alla possibilità di riflettere attraverso il grande Normanno sui nuovi dispotismi, sui nemici «esterni» della democrazia, cioè «quanti erodono la Sovranità dello Stato – capitali, multinazionali, mafie, terroristi – e umiliano la Politica - Economia e Finanza» (p. LVII).

Il convegno, apertosi non casualmente il 12 ottobre del 2006, quasi a voler «riprendere la rotta» di Colombo, desiderava rimediare alla scarsa attenzione che l'Italia aveva riservato alla ricorrenza del bicentenario della nascita del pensatore francese. Dopo un incontro con Salvo Mastellone e Luciano Russi, come ricorda Diana Thermes, «si avvertì l'esigenza di compiere un "atto riparatorio" [...] sia pure [...] differito di un anno rispetto alla ricorrenza, [e che] avrebbe potuto rilanciare il dibattito tocquevilliano sulla base delle ultime acquisizioni storiografiche» (p. XVII), stimulate dai convegni, soprattutto francesi, che avevano prodotto una «cospicua produzione scientifica circostanziale» (ibidem).

Thermes rammenta nella sua introduzione, *Tocqueville: la Democrazia, il Cristianesimo, l'Occidente* (pp. XV-LXV), che l'utilità del

modello americano non risiede, secondo il pensatore francese, «nelle sue istituzioni» - poiché egli, «in quanto erede di Montesquieu, non pensa di “esportare” in Francia» -, ma piuttosto nel «fatto che in entrambi i paesi la causa generatrice delle leggi e dei costumi sia la stessa, dal momento che anche la Francia [...] giungerà alla completa uguaglianza delle condizioni» (p. XXIII).

L'America rappresenta un punto di partenza costituito dalla fusione tra *esprit de religion* ed *esprit de liberté*. E se la religione cristiana appare a Tocqueville come il fondamento della democrazia e lo strumento con il quale salvaguardare i costumi, l'indissolubilità del binomio religione-democrazia conduce alla «triade» cristianesimo-democrazia-occidente nella quale lo spazio del cristianesimo «si estende fin dove si estende l'Occidente» (p. XXXV). Per il Tocqueville teorico, osserva la curatrice, l'Occidente è lo spazio della democrazia, mentre per il Tocqueville politico, l'Occidente è la terra della «*Zivilisation* alla conquista dei popoli decaduti sotto gli auspici della Provvidenza» (ibidem). Tocqueville colloca al vertice dell'Occidente democratico gli Stati Uniti, la Francia, l'Inghilterra - «nazione nemica da contenere, ma anche da imitare nella politica coloniale» (p. XLIX)-, poi la Germania e la Svizzera. L'Irlanda e la Sicilia rappresentano «l'Occidente minore», mentre il resto dell'Italia è ignorato.

Le relazioni sono suddivise in tre sezioni. La prima, *Tocqueville e la democrazia*, raccoglie i contributi di Teresa Serra, *A partire da Tocqueville*, sul complesso problema della democrazia nel rapporto tra libertà e potere e come problema della «trasformazione del concetto di potere», opposto al concetto di dominio (p. 16); di Eduardo Nolla che affronta il difficile tema del “metodo Tocqueville”. Il pensatore normanno prende da Montesquieu i primi strumenti metodologici e da Rousseau la capacità di dare «aux moeurs, les façons de penser et sentir, une importance nouvelle» (p. 30). Salvatore Abbruzzese, nel suo intervento, coglie gli aspetti sociologici della riflessione tocquevilliana e afferma che, con tale recupero, la prima «sociologia cessa di essere monopolizzata dal solo positivismo comtiano o dalle ingenuità degli utopisti socialisti» (p. 56).

Silvio Gambino propone alcune riflessioni sul rapporto di Tocqueville con i giuristi e con il diritto desunte, in particolare, dagli scritti penitenziari e dalla relazione sul corso di diritto amministrativo di Macarel (pp. 68). La questione giuridica trova una prosecuzione nella relazione di Luigi Compagna e di Giorgio Rebuffa, su *Costituzione, amministrazione, giurisprudenza*. I due autori esaminano il «percorso intellettuale di Tocqueville», che si «alimenta, si articola nell'incessante corporazione dei due sentieri di

costituzionalismo, quello americano e quello francese, a ciascuno dei quali egli dedica i suoi più importanti scritti» (p. 74).

Dino Cofrancesco affronta la questione degli usi politici della tirannia della maggioranza, segnalando opportunamente la distinzione dal concetto di oppressione che «minaccia i popoli democratici» e che investe il piano del «destino della civiltà occidentale» (p. 98).

*Tocqueville, la pace e la democrazia* è il titolo dell'intervento di Luciano Russi, trascritto e annotato per la pubblicazione da Flavio Silvestrini. Russi evidenzia la contraddizione democratica tra esercito e popolo (p. 117) e segnala il realismo di Tocqueville nell'accettare il ricorso ai mezzi spietati "imposti dalla guerra", un bellicismo che appare legato alla ragion di Stato e alla politica estera come banco di prova delle grandi nazioni.

Anna Jellamo sottolinea l'insistenza del pensatore francese di «preservare la religione da ogni forma di commistione con la politica» (p. 126), religione che, in tal modo, appare come «l'ultimo reale potere in grado di contrastare gli effetti negativi della democrazia, il germe del dispotismo che si annida al suo interno» (p. 122).

Il problema della razza, esaminato da Emma Baglioni, «costringe la democrazia a mettersi in discussione, a scoprire come dietro gli intenti universalistici, alberghi una unica cultura che ha declinato l'uguaglianza come dinamica di omogeneizzazione di inclusione e di incorporamento, ma anche di esclusione, subordinazione, soppressione delle differenze» (p. 154)

Spirito aristocratico, come disuguaglianza naturale tra chi comanda e chi obbedisce, e spirito democratico come forma di vita determinata dalla eguaglianza naturale e che costruisce artificialmente il rapporto governanti e governati, è al centro della riflessione di Francesco Maria De Sanctis (pp. 159-178) che riprendendo le acute intuizioni di Anna Maria Battista, definisce l'aristocrazia e la democrazia come "due emisferi" che forniscono «le coordinate di un percorso che, nel distinguerle, le tiene insieme a partire proprio dal "tra" in cui si colloca: percorso che si muove e orienta tra il congedo e l'avvento» (p. 173). E sull'aristocrazia e democrazia, come contrapposizione tra «gusto del passato e opzione per l'avvenire» (p. 187) torna a riflettere Vittorio Beonio Brocchieri, partendo dal *background* culturale della famiglia Tocqueville, del ruolo della parentela come vera istituzione delle società europee dell'Antico Regime.

Mario Tesini indaga sulla possibilità di ricavare dall'opera del pensatore francese una teoria della storia (pp. 203-217) e indica le tre metafore con le quali il genio di Verneuil rifletteva sulla storia: l'aquilone, - «il cervo volante che si muove per l'azione contrapposta del vento e della corda» - il fiume che "scorre lentamente e così

profondamente che il minimo accidente produce ad ogni istante dei vortici alla sua superficie", e la tela e i colori, metafora, quest'ultima, tra storia e filosofia storica (p. 213).

Le relazioni della seconda parte, su *Tocqueville e l'America*, si aprono con il contributo di James T. Schleifer sul significato dell'esperienza americana per Tocqueville come pensatore e scrittore, nel tentativo di rispondere ad alcuni quesiti, tra i quali: «How did his [Tocqueville] journey to America make a difference? How did the american experience shape (or reshape) his thinking?» (p. 223). L'esperienza nel Nuovo Mondo, osserva Schleifer, consentì a Tocqueville di «rechape his definition of democracy and of democratic societies» (p. 244).

Laurence Guellec, nel suo saggio, precisa che gli Stati Uniti servirono a Tocqueville come un «outil critique» per valutare le «chances présentes et futures de la liberté politique dans un état social démocratique» (p. 266) tanto da definire la *Démocratie en Amérique* «un écrit tactique» che l'autore «ne veut pas voir servir la cause de la république en France» (p. 247).

Se Michela Nacci coglie un Gustave de Beaumont per nulla intimorito dalla grandezza intellettuale del suo compagno di viaggio Tocqueville, e scrive *Marie, ou l'Esclavage aux États-Unis*, per colmare una lacuna della prima *Démocratie* sulla condizione dei neri (p. 269), Fiorenza Taricone si sofferma sugli «sguardi diversi» di Michel Chevalier e di Miss Martineau sull'America, che ci consentono di mettere in evidenza «la ricchezza che scaturisce dalla diversità di chi osserva» (p. 290).

La seconda sezione si chiude con il saggio di Dario Caroniti sul trascendentalismo americano che rileva, tra l'altro, «l'ampia riflessione [...] su alcuni temi trattati nel secondo libro della *Democrazia in America*» (p. 321) affrontata nel luglio del 1841, sulle pagine della rivista *Quarterly Review*, in quel tempo organo ufficiale del trascendentalismo.

La terza parte del volume, su *Tocqueville e l'Europa*, si apre con il contributo di Françoise Mélonio su *Enjeux européens de la pensée de Tocqueville* nel quale l'autrice si propone di dimostrare che l'analisi comparata di Tocqueville «n'est pas réductible à la confrontation de la France avec l'Amérique ou l'Angleterre». A suo avviso, il proposito di Tocqueville era quello di proporre «une histoire de l'Europe, qui fonde une politique pour l'Europe» (p. 335). Adolfo Noto, attraverso la ricostruzione, delle circostanze culturali e politiche che hanno condotto Tocqueville a leggere e meditare Machiavelli, rileva che il pensatore francese non era interessato tanto al Machiavelli tacitano

«studioso dei costumi» o «assertore della religione come *instrumentum regni*», quanto all'analista politico e sociale, cioè «il Machiavelli affascinato dal movimento prodotto dai conflitti e che in questi cerca di individuare gli sviluppi positivi per la propria patria» (p. 377).

Il rapporto Tocqueville-Guizot è oggetto della disamina di Lucien Jaume. Si tratta, osserva l'autore, di un dialogo silenzioso, misto di irritazione e ammirazione, di divergenze di opinioni: «ce que Guizot appelle "société" à l'époque moderne s'identifie entièrement avec la domination des classes moyennes; un point de vue que Tocqueville n'avait jamais accepté, considérant que la démocratie était possible sans que la classe moyenne en commande le devenir et les valeurs» (p. 398).

*Tocqueville, Beaumont e l'Algeria* è il titolo della relazione di Domenico Letterio che propone, in particolare, un'accurata analisi filologica del *Travail sur l'Algerie* di Tocqueville del 1841, e del *Rapport fait au nom de la seconde Sous-Commission degli Affaires d'Afrique* redatto da Beaumont nel giugno del 1842. Letterio osserva che i due testi sono in gran parte sovrapponibili, eccetto alcune modifiche di forma «miranti a smussare i toni a volte particolarmente severi della prosa tocquevilliana», tanto da poter «mettere in discussione il consolidato luogo comune secondo cui il *Travail* non costituirebbe altro che un insieme di appunti e impressioni stesi per diletto personale» (p. 414).

Se Tocqueville aveva ammesso di detestare le donne scrittrici di professione, allusione diretta a George Sand, il giudizio non fu esteso all'aristocratica e cattolica russa madame Swetchine con la quale egli ebbe un interessante rapporto epistolare ben documentato da Ginevra Conti Odorisio. Swetchine, che esercitò sul gruppo di liberali radunati attorno al nome di Montalembert, «una forma di *maternage* religioso e consolatorio» (p. 428), intrattene con lo scrittore normanno una corrispondenza caratterizzata da innumerevoli convenevoli, come voleva il codice dei rapporti sociali del tempo, ma dalla quale emergono chiaramente alcuni grandi temi: l'89, il ruolo del clero, il rapporto tra religione e politica.

La modernità, le ideologie, sono alcuni importanti temi scelti da Carlo Mongardini per operare un confronto e cogliere il rapporto di continuità e differenza tra Tocqueville e l'altro grande storico francese della seconda metà dell'Ottocento: Hippolyte Taine (pp. 451-469).

Salvo Mastellone, nel suo *Mazzini e Tocqueville*, osserva tra l'altro che per «intendere le ragioni del successo della Democracy in America» - che nel 1838 era alla terza ristampa inglese -, è necessario leggere «la *preface* del *translator* Henry Reeve, [...] il quale sosteneva che

lo studio della democrazia americana interessava i lettori inglesi perché secondo Tocqueville la democrazia non è una forma di governo, ma nasce dallo spirito democratico di una società» (p. 472). Mastellone rileva che tale traduzione inglese costituì un importante riferimento bibliografico per Mazzini durante la stesura dei suoi *Thoughts upon Democracy in Europe* (p. 474).

Il problema della democrazia in Tocqueville è esaminato da Paolo Bagnoli e da Leonardo La Puma attraverso il confronto, rispettivamente, con Giuseppe Montanelli e con Giuseppe Mazzini. Montanelli aveva incontrato Tocqueville in Francia nel 1849 e quella frequentazione è testimoniata anche dalle numerose citazioni della *Démocratie* presenti nella produzione montanelliana che attestano una lettura «tutt'altro che superficiale» e che gli offriva una «riconferma» dei valori democratici. L'America, scrive Bagnoli, «per Montanelli, non diviene solo un riferimento geo-politico, bensì una specie di canone storico-dottorinario» (p. 479). La Puma coglie, invece, le comuni battaglie condotte da Tocqueville e da Mazzini a favore delle autonomie amministrative, le assonanze e le affinità, argomentando l'analisi attraverso la «sfortuna di Tocqueville nell'Italia del suo tempo piuttosto che individuare una presenza evidente e significativa» (p. 488).

Salvatore Cingari evidenzia la presenza di Tocqueville negli scritti di Benedetto Croce suffragando «l'idea di un giudizio caratterizzato da precise riserve» e che per molto tempo ha sostenuto la «sottovalutazione» da parte di Croce dell'opera del pensatore normanno (pp. 509-528).

Mario Proto propone un'analisi della ricezione del pensiero di Tocqueville in Raymond Aron (pp. 529-542) rilevando come la sociologia tedesca, «il marxismo e l'analisi del mondo moderno sul tema della democrazia», costituissero «gli stimoli più rilevanti» a spingere Aron a studiare gli scritti di Tocqueville.

Le ultime due relazioni sono di Stefano Bruno Galli, sulle «suggerzioni interpretative del *pamphlet*» (p. 543) di Marcel Gaudet *Tocqueville, l'Amérique et nous* del 1980, e di Frédéric Attal sulle letture tocquevilliane dell'Italia contemporanea. Nel dibattito politico italiano dopo la crisi degli anni '90, il grande pensatore francese è diventato «comme un instrument de mesure de l'orthodoxie politique, un argument d'autorité» (p. 571).

Tocqueville chiudeva la seconda *Démocratie* con l'osservazione che le nazioni moderne non avrebbero potuto evitare che le condizioni diventassero uguali, ma avrebbero potuto scegliere se andare verso l'uguaglianza della schiavitù o l'uguaglianza della libertà, il problema che interessa l'uomo di oggi, come rileva Thermes, è piuttosto quello

di scegliere tra una democrazia «virtuosa», garante della «dignità della persona e dei suoi diritti» e una democrazia «viziosa» che nega ogni valore umano.

Claudia Giurintano

GIUSEPPE BOTTARO, *Federalismo e democrazia in America. Da Alexander Hamilton a Herbert Croly*, Aracne-Cronogrammi, Roma 2013, pp. 184.

«Da decenni si discute e si polemizza, in Italia e in Europa, sul federalismo e su presunte teorie che poco hanno a che fare con il modello classico statunitense del tardo diciottesimo secolo o con la sua evoluzione storica elaborata all'inizio del Novecento per meglio rispondere alle esigenze sempre più complesse e articolate del sistema economico – sociale americano [...]. Per questa ragione, le formule banali o addirittura inconsistenti elaborate nel nostro paese di federalismo fiscale, demaniale o territoriale eludono l'assenza del problema che consiste nell'elaborazione di un efficace modello di federalismo politico nel quale il dilemma istituzionale diviene centrale rispetto a qualunque formula economica e sociale [...]. Ritornare alle dottrine o ai modelli classici del federalismo statunitense [...] ci può aiutare a risolvere anche i nostri attuali problemi politici e istituzionali». L'essenza e l'originalità del lavoro di Bottaro è esposta in maniera lineare fin dalla sua Premessa.

Anzi la Premessa e l'Introduzione sono una limpida definizione della metodologia della Storia delle dottrine politiche. Qui infatti, l'autore partendo dalla questione federalista italiana ed europea, descrive la storia del costituzionalismo moderno attraverso la storia del costituzionalismo americano riannodando così i fili della storia con quelli della politica.

Il presupposto elettivo del costituzionalismo moderno viene qui messo a disposizione del percorso di costruzione della nuova politica del Vecchio continente argomentando così due secoli di storia comune, complementare e, a volte, concorrente.

L'introduzione delinea i contorni di una materia in cui Bottaro, come sappiamo, si muove con sicurezza: la costruzione della democrazia negli Stati Uniti e più ancora, in questo testo, l'autore affronta la questione della libertà negli USA come problema istituzionale prima che economico o sociale.

La storia delle libertà da Hamilton a Croly è qui descritta come storia del federalismo e questo diventa il sintomo della prima democrazia moderna.

Da Hamilton a Croly si possono trovare molte cose in comune: l'idea chiara di voler creare una forte ed efficace struttura federale e la volontà di considerare le norme costituzionali, implicitamente o esplicitamente, interpretabili e adattabili alla matrice dei tempi e degli scopi della democrazia trasformando così uno Stato nell'Istituzione capace di governare i processi economico – sociali e le trasformazioni politiche.

I quattro capitoli, indicizzabili alla storia del pensiero politico americano, sono, contemporaneamente l'analisi complessiva di un sistema politico moderno e di ciò che lo caratterizza. Dal *Federalist*, con la sua valenza politica e propagandistica, all'interpretazione politica del potere giudiziario (cap. I), ai dibattiti sulla cornice della nuova democrazia (cap. I e III), l'efficacia storica della tesi esposte è ben supportata da una vasta bibliografia.

I capitoli II e IV sono poi dedicati alla proiezione esterna della democrazia americana: all'impero commerciale (cap. II) e all'*american promise of life* dei primi decenni del Novecento. La lettura wilsoniana del sistema americano è il filo conduttore di tutto il lavoro e ben sintetizza la non sottintesa questione della libertà come fondamento ed espressione di uno Stato nazionale moderno (cap. V, pp. 152-161).

Ugualmente il tema della volontà popolare viene qui considerato come formula esplicativa dei diversi momenti del federalismo americano: dalla fase congressualista di Hamilton (cap. I, pp. 25-27), alla polemica contro la democrazia diretta di Madison (cap. I, pp. 36-40), fino alla fase presidenzialista di Wilson (cap. IV, pp. 126-134).

Le prospettive egualitarie dei progressisti chiudono un lavoro che ben descrive il dilemma storico della democrazia federale e la pochezza ideologica contemporanea che lo circonda.

Italia M. Cannataro

DARIO CARONITI, *Le radici teoriche del nuovo conservatorismo. Gli Stati Uniti d'America di Eric Voegelin e Leo Strauss*. Roma, Aracne, 2012, pp. 104.

Se il pensiero moderno consiste in una ferrea lotta contro la trascendenza e in un duro attacco all'idea platonica del sovrasensibile, a buon diritto Eric Voegelin e Leo Strauss andrebbero considerati i più autorevoli rappresentanti di quell'arrangiamento laico del sapere che respinge lo storicismo immanentistico "scoperto" molti secoli fa da autori quali Vico o Machiavelli e collocati in un

orizzonte di senso in linea con i caratteri permanenti dell'*American exceptionalism*.

Da ciò trapela un inopinabile tratto conservatore; ciononostante, a detta di alcuni studiosi, sarebbe un grave errore equiparare la *vision* di Voegelin e Strauss a quell'anti-illuminismo delle "consuetudini" e degli equilibri sociali che comincia ufficialmente a decorrere con Edmund Burke e che si sviluppa attraverso l'opera tradizionalistica e contro-rivoluzionaria di Joseph de Maistre.

Il motivo della divergenza lo rende efficace ed esplicito Dario Caroniti nella sua ultima fatica *Le radici teoriche del nuovo conservatorismo. Gli Stati Uniti d'America di Eric Voegelin e Leo Strauss*, da cui prendiamo le mosse. L'autore sottolinea come le interpretazioni di Voegelin e Strauss riposino in una difesa ad oltranza del conservatorismo dei principi, cioè di un passato che per Strauss "è la storia della nostra civiltà" ed aveva un inizio nella grande scoperta dell'anima, la psiche, come "sensorio della trascendenza". Da questa riflessione, che apre al trascendente come significativo antidoto a storici e ipotetici risvolti totalizzanti, emerge una risposta anti-relativistica proiettata verso la ricerca socratica del Bene e della verità; invece, per quanto riguarda il conservatorismo continentale, esso appare più legato a particolari assetti legali e costituzionali, anziché ai principi che li avevano determinati; più ad un precipuo contesto politico-sociale salvaguardato *in superficie* □ si pensi alla realtà anglosassone osannata dal Burke □ che a quelle idee volte a costituire una tensione essenziale fra l'uomo e il trascendente.

Ma quali sono i principi classici di cui parlano Strauss e Voegelin? Il primo ci dice che essi li troviamo ampiamente consolidati nella Dichiarazione d'Indipendenza del 1776. Ovvero, che «tutti gli uomini sono creati uguali, che essi sono dal loro Creatore dotati di certi diritti inalienabili, che tra questi sono la Vita, la Libertà, la Ricerca della felicità».

Pertanto, le tendenze illuministiche, figlie dell'umanesimo e circoscritte nel celeberrimo trinomio raziocinante □ l'"immobile triangolo immortale della ragione", come lo definiva il poeta Vincenzo Monti □ dei principi dell'89, si potrebbe dire che, parafrasando Voegelin, costruiscano il sentiero "gnostico" del moderno da cui sorge il desiderio dell'individuo post-classico di optare per il *male*, per il *relativo*, per quell'*immanenza storica* scevra di ogni purificazione del sovrasensibile; non è un caso che il bersaglio principale della lezione straussiana risponda al nome di Niccolò Machiavelli, «l'uomo responsabile più di ogni altro di avere rotto con la Grande Tradizione». Strauss, però, non è critico del realismo del *Principe*; il

suo pensiero, infatti, come ci comunica l'autore del libro, non potrebbe corrispondere ad un banale anti-machiavellismo, ma ad una tesi originale e molto elaborata volta a far comprendere la «svolta consapevole in aperta e volontaria rottura con la riflessione politica dei classici» e questo perché «la virtù del senso di appartenenza a una comunità intesa come *cosmion*, proiezione particolare di un ordine trascendente, interpretazione civile dell'ordine giusto, viene con Machiavelli sostituita da una passione, dall'*amor sui*».

Altrettanto violenta e coerente è la critica che i due pensatori laici compiono nei confronti di Max Weber e di Hans Kelsen. Al primo non risparmiano forti accuse dovute al «tentativo weberiano di creare una scienza politica libera da giudizi di valore», Strauss va oltre e afferma con veemenza che «quando noi fummo sbattuti faccia a faccia con la tirannide, la nostra scienza politica non seppe riconoscerla»; quanto a Kelsen, va detto che soprattutto Voegelin, in altro, elabora una critica trascendentale al formalismo e al neo-positivismo giuridico, focalizzando l'attenzione sulla indiscutibile priorità dell'ordine morale rispetto alla dimensione prettamente politica; Voegelin, per avvalorare la sua prospettiva, pone come esempio quanto accaduto nella Germania del '33, ovvero quando al momento dell'ascesa di Hitler si verificò un dibattito atto a determinare se la costituzione di Weimar, che a suo parere non era mai stata «abolita ma solo modificata», fosse ancora la costituzione del Reich o fosse stata abrogata a seguito di una rivoluzione. Un dibattito che diede adito a una discussione da lui definita «magnifica», salvo il fatto che in quelle circostanze le persone venivano «assassinate».

La cosa che più colpisce del bel libro di Dario Caroniti concerne l'analisi finalizzata a far emergere i punti di stretto contatto fra le argomentazioni anti-moderniste di Leo Strauss e il cominciamento culturale che investiva politici e intellettuali del *Grand Old Party* americano il quale conosceva le più importanti concretizzazioni, appunto, con l'amministrazione Bush; del resto, proprio Strauss, pur stigmatizzando l'autore del *Principe* è, in un certo senso, sostenitore di un «machiavellismo di ritorno» che trova le sue giustificazioni teoretiche nell'idea secondo cui gli Stati Uniti avrebbero il dovere di imporre con le armi il loro ordine buono ai regimi cattivi, in quanto □ interpretando questa tesi – depositari di una verità incarnata in quel processo rivoluzionario e in quella dichiarazione d'indipendenza che fa dell'America lo strumento politico-militare *par excellence* di risoluzione del male variamente rappresentato da tutti coloro che ignorano i principi classici previamente enunciati, dai *fans* del nazional-socialismo, del comunismo sovietico fino ad arrivare alle

cellule terroristiche di *al Qaida*. Insomma, due “modernità” al confronto: la prima, quella americana, che soddisferebbe in maniera impeccabile i criteri assoluti del *giusto* e del *vero*; la seconda, quella che subiva il contraccolpo ‘gnostico’ e secolarista in parte accomunabile al fanatismo musulmano e a tutte le faziosità del *male* nell’intento distruttivo dell’unica modernità culturalmente e moralmente attendibile per i propositi di pace e libertà.

Siamo molto lontani dalle tesi ‘interventiste’ di Strauss – condivise, peraltro, da neo-conservatori alla Paul Wolfowitz, Daniel Pipes, Richard Perle □ e non ci troviamo affatto d’accordo con alcuni straussiani che, come riferisce Caton, intravedevano nella cultura *liberal* della sinistra contemporanea addirittura una premessa all’affermazione della tirannide; tuttavia, ogni classico presenta luci e ombre e se la destra americana preferiva seguire queste ultime, a noi piace credere che anzitutto il “ritorno ai classici”, agognato da Strauss e Voegelin, sia un impegno culturale inderogabile al fine di attutire le perniciose e progressive relativizzazioni in merito al tema imperituro della giustizia, per di più sbandierate in nome di un cinico decisionismo □ oggi dal sapore ‘tecnocratico’ □ sempre *in auge*.

Caroniti fa bene a ricordare che Socrate e Platone sono i fondatori della civiltà occidentale, cioè i primi ad aver capito che «non vince chi ha ragione, ma solo chi ama la giustizia, a costo di patirne le conseguenze»; ci sembra un ottimo inizio per una robusta rivisitazione dell’impalcatura moderna e per ripensare dialogicamente un ordine morale mai esauribile in determinati contesti storico-sociali, neppure se quel contesto si chiama: Stati Uniti d’America.

Francesco Postorino

DOMENICO LO IACONO, *Il Fascismo clandestino in Sicilia*, prefazione di Giuseppe Parlato, postfazione di Tommaso Romano, Palermo, ISSPE, 2013, pp. 346.

Quantunque non siano molto distanti nel tempo, i settanta anni trascorsi dallo sbarco delle truppe Alleate in Sicilia consentono di riflettere, con una abbastanza originale lettura dei fatti, sui cruciali eventi che investirono l’isola e la sua popolazione ponendo, così, le premesse per il di poco successivo crollo del ventennale regime fascista.

All’interno di queste determinanti vicende, Domenico Lo Iacono nel suo recente lavoro si discosta dalle consuete linee di tendenza

della storiografia intendendo privilegiare una indagine di ricerca tutta quanta, piuttosto, ricondotta alla strenua opposizione locale ora nei confronti di un esercito di eserciti stranieri (che dapprima si presentano come invasori, poi come liberatori, in ogni caso percepiti pur sempre come occupanti) ora nei confronti delle politiche di cobelligeranza attuate dai governi nazionali italiani.

L'autore, pertanto, organizza il suo lavoro suddividendolo, da un lato, in un lungo preambolo in cui dà conto delle operazioni militari nelle quali si confrontano, sulle coste meridionali della Sicilia, le forze armate anglo-americane e quelle italo-tedesche, mentre dall'altro lato scandaglia provincia per provincia i numerosi esempi di dissenso che manifestamente testimoniano forme di insofferenza per quel repentino cambiamento del fronte delle alleanze politico-militari senza che esso fosse stato sufficientemente preparato nella coscienza popolare.

Il filo unitario che lega la partizione del libro sta nella convinzione esplicitata dal suo autore -sulla base di una innovativa combinazione della memorialistica dei dissidenti con le fonti documentarie scritte, orali e quelle di recente desecretate - che molti giovani siciliani furono refrattari, per un verso, ad abiurare allo spirito nazionalistico assimilato dalla propaganda fascista (ma anche condiviso perché alunni formati secondo una educazione nazionale di stampo gentiliano) e, per altro verso, altrettanto refrattari ad aderire alla propaganda liberatrice antifascista (che sentivano, almeno in un primo momento, come imposta dai carri armati inglesi e statunitensi).

Si può dire, quindi, che in terra di Sicilia prese corpo, prima che nelle altre terre d'Italia e per ragioni specularmente diverse, la realtà di un *noi diviso* non motivato dalla guerra partigiana di liberazione nazionale ma supportato da disagi ideali e generazionali estremamente acuti, forse pirandellianamente *in cerca di autori perduti*. In quei momenti infatti si dileguava un mondo di appartenenze nelle quali si era fermamente creduto. Restavano in piedi soltanto l'appartenenza ad una Patria il cui suolo era stato violato, il comando a difenderne l'italianità e la voglia di non offuscare l'integrità dell'onore.

Domenico Lo Iacono, pertanto, restaura la memoria di una galassia di personaggi e di figure che furono ciascuno a modo loro, durante e dopo i combattimenti, senza incertezze gli attori di un dramma di portata nazionale, dai soldati italiani che caddero con le armi in pugno a quelli barbaramente massacrati -in spregio al diritto umanitario di guerra- dopo che si erano arresi, dai giovanissimi

studenti spontaneamente organizzati in diverse sigle di reazione clandestina ai movimenti collettivi diffusi incitanti ad una disobbedienza civile contro la decisione del Regio Governo di proseguire, ribaltando il fronte, una guerra che nella percezione delle masse siciliane sembrava cessata. Il nostro Autore, in altri termini, si prefigge di restituire un preciso senso dell'onore a uomini e gruppi di protagonisti - finora senza nome, senza identità civile e relegati nel sottosuolo della memoria - quale omaggio di un limpido, strenuo, disinteressato coraggio, invero negletto da una storiografia alquanto distratta.

L'attenzione di Lo Iacono si rivolge, perciò, verso alcuni eclatanti episodi di contrasto clandestino che senza infingimenti si richiamavano al fascismo repubblicano della Repubblica Sociale Italiana, come quelli testimoniati sia dall'organizzazione che ruotava intorno al giornale «A Noi» (i cui membri furono deferiti al tribunale Militare Territoriale di Guerra) sia dalla cellula trapanese che era capeggiata da Dino Grammatico, processata dalla Corte Militare Alleata e alla quale furono irrogate pene che prevedevano addirittura una condanna a morte o lunghi e pesanti anni di detenzione. A siffatti episodi egli accosta, nel significato politico, anche le manifestazioni incentrate nella protesta del «Non si parte», movimento spontaneista, questo, che prese corpo nel ragusano ed avverso alla precettazione di leva disposta dal Regio Governo per liberare l'Italia del Nord e portare a termine la guerra contro i tedeschi e i repubblicani di Salò. L'Autore, infatti, sostiene che questi episodi popolari di renitenza di leva dovrebbero essere interpretati come un esplicito disagio ad andare a combattere sul fronte a ridosso della «Linea Gotica» gli antichi alleati ed i compatrioti.

Il quadro degli avvenimenti così disegnati permette a Domenico Lo Iacono di saldare, secondo una linea di continuità, le scelte di clandestinità fascista fatte durante il periodo di occupazione alleata alle opzioni più manifestamente nazional-unitarie che caratterizzeranno il periodo della transizione post-monarchica. Il denominatore comune sta, a suo avviso, nella difesa dell'italianità unitaria in opposizione al secessionismo sicilianista, di cui si fece portavoce il Movimento Unitario Italiano nel più generale fermento mirante a conservare almeno il bene dell'unità politico-territoriale dell'Italia nata dal Risorgimento.

Come ha evidenziato Giuseppe Parlato nella sua approfondita ed autorevole *Prefazione* apposta come una sorta di nota critico-introductiva, la fatica storiografica di Lo Iacono inaugura una nuova stagione di studi su base regionale di un fenomeno epigonale che

appare sempre più non secondario nella storia del tramonto del fascismo italiano e che è stato messo a fuoco soltanto in tempi recenti. Questa fatica produce, come chiosa Tommaso Romano nella sua puntuale *Post-fazione*, un lavoro condotto con puntigliosa precisione, senza manipolazione della documentazione custodita negli archivi, esplorata con diligenza ed altrettanto riportata obiettivamente.

Discutendo del lavoro di Domenico Lo Iacono crediamo che si debba positivamente sottolineare il fatto che egli, in omaggio alla precisione dei significati scientifici storicizzati nell'uso dei termini, non usi mai quello di 'Resistenza fascista'. Questa espressione non vorrebbe qui dire assolutamente niente, se non addirittura ci allontanerebbe dalla comprensione degli eventi trattati. Le parole infatti, anche quando sono scritte, non sono semplici termini neutrali, meno che mai quando il loro significato sia ascrive ad un orizzonte di senso politico ben configurato ed universalmente condiviso. Il termine 'clandestinità', quindi, è quello che appare più appropriato.

Bisogna convenire che la Sicilia fu una regione d'Italia che non conobbe la guerriglia partigiana antifascista né durante i rovesci militari dell'Asse italo-tedesco né durante il disimpegno delle Forze Armate italiane di stanza con la conseguente loro evacuazione dall'isola. Non vi furono ribellioni popolari a causa dei pesanti e diversi bombardamenti a tappeto alleati effettuati ad ondate massicce sulle città siciliane e neppure sabotaggi dietro le linee del fronte, e ciò induce a dar forza ad una interpretazione che pone in risalto il sentimento di fedeltà della popolazione siciliana alla Patria italiana combattente.

Tuttavia è innegabile che la presenza militare straniera anglo-americana, trasformatasi nel giro di un paio di mesi in funzione di sostegno alla liberazione nazionale della penisola italiana dalla occupazione tedesca, fu percepita nella psicologia collettiva del popolo siciliano come la fine di molte sofferenze e l'inizio di nuove speranze, le quali però furono ben presto smentite dal degrado sociale in cui era ulteriormente sprofondata l'isola e dalle tensioni provocate dalle politiche post-belliche.

È pur vero, anche, che il fascismo clandestino siciliano, sia nel periodo bellico dell'invasione dell'isola sia in quello post-bellico (inizialmente del Governo Militare Alleato e successivamente del legittimo Governo italiano), non si caratterizzò per avere scelto la strada del rifugio armato sulle montagne e neppure per l'opzione a praticare l'estremismo terrorstico ma si manifestò come il tentativo

di divulgare tra la popolazione i messaggi propagandistici che fascismo di Salò cercava di far giungere nell'ultima propaggine della penisola, di rendere noto ai Siciliani che il Fascismo repubblicano si stringeva ancora attorno al suo ritrovato Duce, che era sempre forte, consistente e battagliero e che, perciò, non si arrendeva.

C'è inoltre un'ulteriore lettura da poter prendere in considerazione: il fascismo clandestino siciliano si rivela pure come un fenomeno storico interessante perché fu l'incubatore di un modo di comporre le aspirazioni ideali della futura destra italiana superandone la frattura che aveva visto contrapposti, durante la Liberazione, i monarchici ai fedelissimi seguaci della R. S. I. In questo senso la Sicilia fu un originale laboratorio di convergenze che, invece, nel Settentrione d'Italia apparivano improponibili dal momento che la guerra civile era stata pure una guerra armata fratricida, punteggiata da attentati ed impiccagioni.

Pertanto il valore storico del fenomeno del fascismo clandestino siciliano non va puntualizzato esclusivamente (e limitatamente) nell'aspetto della testimonianza dei vinti ma in quello propedeutico alla germinazione di una nuova dirigenza siciliana di Destra che, pur non rinnegando le aspirazioni dalle quali prendeva le mosse, era capace di proposte politiche da sperimentare - lungo (ed oltre) il periodo della metamorfosi delle istituzioni politiche nazionali ed in un inedito contesto di conquistata autonomia regionalistica - nell'alveo della pratica del pluralismo democratico senza, comunque, rinunciare a porsi come custode dell'unità morale e spirituale dello stato italiano.

Manlio Corselli

# *Dalla quarta di copertina*

## *Back Cover*

Libri ricevuti o segnalati  
a cura di Rosanna Marsala

CAMPARINI AURELIA (a cura di), *Emilio Sereni. Cultura nazionale e cultura popolare. Scritti e discorsi*, Roma, Aracne editrice, 2013, pp.532, prezzo: euro 28,00.

Con questo volume antologico la curatrice non si è limitata all'obiettivo di esporre i primi risultati delle sue ricerche riguardanti l'opera di Emilio Sereni (1907-1977), ma ha inteso far parlare soprattutto l'autore tramite la scelta di suoi scritti e discorsi, utili a illustrare i capisaldi del pensiero e l'opera militante di un grande analista sociale e teorico del socialismo e del comunismo per il quale la questione nazionale italiana era in primo luogo «questione meridionale» e «questione femminile». Sostenendo la tesi del legame inscindibile, per la realizzazione della “rivoluzione democratico-socialista” in Italia, in una prospettiva altresì pacifista e internazionalista, di teoria e prassi, Sereni attribuiva un ruolo fondamentale, insieme al marxismo e al marxismo-leninismo, anche alla cultura nazionale impregnata della “cultura popolare”, aggiungendo il richiamo unitario a tutte le componenti sociali e politiche progressiste perché contribuissero alla «democrazia progressiva» e al socialismo.

CERETTA MANUELA - TESINI MARIO (a cura di), *Montalembert pensatore europeo*, Roma, Studium, 2013, pp.346, prezzo: euro 30,00.

L'originale e multiforme contributo alla vita politica, intellettuale e religiosa del suo tempo fa di Charles de Montalembert-principale esponente del liberalismo cattolico in Europa- una delle figure più interessanti di un secolo, il XIX, che tra la doppia rivoluzione (politica in Francia e industriale in Inghilterra) e l'avvento delle ideologie contemporanee (liberalismo, socialismo, nazionalismo) ha cambiato il volto dell'Europa e del mondo. Il volume si propone d'indagare il ruolo storico di Montalembert valorizzandone le caratteristiche di «pensatore europeo», quale egli fu per formazione intellettuale e per la varietà delle sue esperienze nella vita della Chiesa e della società politica, in un'epoca di trasformazioni profonde.

CORCIULO MARIA SOFIA (a cura di), *Ricordo di Antonio Marongiu*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013, pp.176, prezzo: euro 12,00.

Il Dipartimento di Studi Politici dell'Università «La Sapienza» di Roma ha voluto ricordare a vent'anni dalla sua scomparsa l'opera e la figura di Antonio Marongiu, che, presso la Facoltà di Scienze Politiche, insegnò la Storia delle Istituzioni Politiche dal 1969 al 1973, organizzando il 16 giugno 2009, una giornata di studio a lui dedicata. Il volume raccoglie gli Atti di tale Convegno. I primi sette contributi fanno riferimento alla vita ed alle opere di Antonio Marongiu. I successivi nove a temi di Storia parlamentare dal Medioevo ai nostri giorni. Antonio Marongiu è stato infatti uno dei più noti studiosi di Storia delle Istituzioni Rappresentative del trascorso secolo, pubblicando volumi di fondamentale rilevanza scientifica e contribuendo alla creazione - fin dal 1936 - dell'attuale International Commission for the History of Representative and Parliamentary Institutions, di cui è stato Presidente dal 1970 al 1980. Questo libro, pertanto, viene inserito a giusto titolo, come XCII volume, nella collana di Studi dell'ICHRPI.

DI MATTEO SALVO, *Le Sante Protettrici di Palermo e altre storie della Chiesa siciliana*, Caltanissetta-Roma, Sciascia Editore 2013, pp.201, prezzo: euro 18,00.

Il libro costituito da sedici saggi autonomi storiografici, ripropone sulla scorta degli antichi testi agiografici, di cui accoglie l'ingenua e intensa commozione, la narrazione dell'umana vicenda di personaggi elevati alla gloria della santità e d'altri episodi appartenenti alla realtà del passato della Chiesa siciliana. Nel vigilato obiettivo di coniugare insieme cultura e umanità, l'opera svolge il processo narrativo nella costante simbiosi fra le severe metodiche storiografiche e l'emotivo impegno morale dell'Autore.

FRUCI ALESSANDRO, *Diritto e Stato nel pensiero di Luigi Sturzo*, Roma, Edizioni Nuova Cultura, 2012, pp.270, prezzo: euro 19,50.

Un aspetto del pensiero di Luigi Sturzo non sufficientemente studiato attiene alla dimensione giuridica. La sistematicità con cui egli ha affrontato la fenomenologia del diritto ha contribuito a scoraggiare i tentativi di approfondimento in questo campo. Con questo volume si è voluto colmare tale lacuna operando una chiarificazione dei fondamenti giuridici presenti nell'opera del sacerdote siciliano. La sua visione dello stato, della democrazia e della comunità internazionale può essere adeguatamente colta solo alla luce dei suddetti fondamenti. Oggi, in una fase in cui i modelli istituzionali appaiono in crisi ed il diritto non riesce a svolgere in maniera soddisfacente il proprio compito, occorre ripensare le categorie del giuridico e del politico. L'insegnamento di Luigi Sturzo, complesso,

acuto e sempre attuale, costituisce un ottimo strumento in questa direzione.

GARCÍA-ARENAL MERCEDES WIEGERS GERARD, *L'uomo dei tre mondi. Storia di Samuel Pallache, ebreo marocchino nell'Europa del Seicento*, Roma, Viella, 2013, pp.260, prezzo: euro 26,00.

Acclamato dal pubblico e dalla critica spagnola e americana, il volume è un riuscito esperimento di «microstoria globale», un'appassionante biografia individuale che si apre ai grandi temi della «global» e «connected history», restituendoci un'immagine vivace e sorprendentemente cosmopolita dell'Europa del Seicento, dei suoi scontri di potere e delle sue alleanze. Sullo sfondo il Marocco dei sultanati, nel punto più alto della sua ricchezza e influenza in Europa, la Spagna di Filippo III, le comunità ebraiche di Fez e di Amsterdam, l'Inghilterra che si scopre potenza mercantile e tutto il mondo di mercanti, spie, contrabbandieri che si muovono lungo l'asse atlantico dall'Africa all'Europa.

LILLO JACQUELINE (édité par), *Les best-sellers de la lexicographie franco-italienne XVI<sup>e</sup> - XXI<sup>e</sup> siècle*, Roma, Carocci Editore, 2013, pp.236, prezzo: euro 25,00.

Cet ouvrage permet de parcourir l'histoire de la lexicographie bilingue français/italien, du XVI<sup>e</sup> siècle à nos jours, en prenant en considération les auteurs les plus prolifiques. Chacun des chapitres de ce livre a été rédigé par des chercheurs provenant de différentes universités italiennes. En règle générale, la première partie retrace le cadre général dans lequel s'insère l'oeuvre, la deuxième se concentre généralement sur la description même des dictionnaires: paratexe, nomenclature, lemme, prononciation, etc. La dernière partie se donne pour but de comprendre ce qui a pu déterminer le succès de ces oeuvres. On assiste ainsi à la lente modification de l'architecture de ces dictionnaires, pour ce qui est de toutes leurs composantes: paratexe, nomenclature et entrées.

PLANZI LORENZO, *Luigi Sturzo e il Cantone Ticino. La terra che gli diede voce sfidando il fascismo (1929-1947)*, Locarno, Armando Dadò editore, 2011, pp.417, s.p.

Intorno al 1930 Luigi Sturzo, esiliato in Inghilterra a causa del suo tenace antifascismo, entra in contatto con il Cantone Ticino. Un suo lungo soggiorno in terra elvetica risale all'estate del 1933. Debutta al tempo stesso, uno scambio epistolare con un parroco della Val Verzasca, don Giuseppe Daldini, che diviene suo portavoce clandestino nella vicina Penisola. Nella vita di Sturzo si apre un'opportunità nuova, ovvero la possibilità di esprimersi sulla

stampa ticinese: sul quotidiano “Popolo e libertà” e sul settimanale “Il lavoro” diretti da don Francesco Alberti e don Luigi Del Pietro, con i quali nasce una fraterna amicizia. Sono oltre centoventi gli articoli che Sturzo pubblica sui giornali ticinesi, raccolti per la prima volta in questo volume. Grazie a fonti storiche inedite, questo libro racconta la storia del Cantone Ticino che, attraverso i suoi giornali nonché i suoi preti, diede voce a don Sturzo dichiarando battaglia al fascismo italiano.

POMANTE LUIGIAURELIO (a cura di), *L'Università di Macerata nell'Italia unita (1861-1966)*, Macerata, Edizioni Università di Macerata, 2012, pp.807, prezzo: euro 50,00.

Il presente volume con il quale si inaugura la nuova serie della collana «Studia et Documenta Historiae Almi Studii Maceratensis» del Centro di Studi e documentazione sulla storia dell'Università di Macerata, pubblica per la prima volta le relazioni annuali presentate dai rettori dell'Università di Macerata in occasione delle solenni inaugurazioni del nuovo anno accademico celebratesi nell'arco del primo centenario dell'Italia unita (1879-1966). Preceduto da un'ampia e documentata ricostruzione della storia dell'Ateneo maceratese degli ultimi due secoli, il lavoro offre un significativo contributo all'approfondimento delle vicende dell'istruzione superiore e universitaria nell'Italia contemporanea.

TRUFFELLI MATTEO (a cura di), *Bolingbroke. Una dissertazione sui partiti*, Soveria Mannelli, Rubbettino, 2013, pp.412, prezzo: euro 18,00.

Primo esempio di un'opera volta a riflettere in modo sistematico sulla natura dei partiti politici e sulle implicazioni dottrinarie, istituzionali e culturali del loro progressivo affermarsi nell'ambito della nascente democrazia parlamentare, la *Dissertazione sui partiti* di Henry Saint John, Visconte Bolingbroke, rappresenta un testo fondamentale per il pensiero politico anglosassone del diciottesimo secolo. Nei saggi che compongono l'opera, pubblicati tra il 1733 e il 1734, Bolingbroke prende le mosse da un ampio affresco storico, con cui ricostruisce l'origine dei primi partiti nel contesto delle lotte che condussero alla *Glorious Revolution* e il loro sviluppo nell'Inghilterra hannoveriana, per trarne poi, da un lato, gli elementi di una teoria critica del fenomeno partitico, dall'altro, le argomentazioni utili per elaborare un'ideologia country, sulla base della quale legittimare la propria sistematica opposizione al governo whig di Robert Walpole.

# Storia e Politica

Nuova serie

DIRETTORE/EDITOR: Eugenio Guccione

COMITATO SCIENTIFICO/ADVISORY BOARD: Mario d'Addio (Università di Roma La Sapienza); Ettore A. Albertoni (Università dell'Insubria); Jesus Astigarraga Goenaga (Universidad de Zaragoza); Giuseppe Astuto (Università di Catania); Massimo M. Augello (Università di Pisa); Paolo Bagnoli (Università di Siena); Piero Barucci (Università di Firenze); Franca Biondi Nalis (Università di Catania); Giuseppe Buttà (Università di Messina); William J. Connell (Seton Hall University); Bernard A. Cook (Loyola University New Orleans); Maria Sofia Corciulo (Università di Roma La Sapienza); Alessandro Ferrara (Università di Roma Tor Vergata); Eugenio Guccione (Università di Palermo); Marco E.L. Guidi (Università di Pisa); Anna Li Donni (Università di Palermo); John P. McCormick (University of Chicago); Francesco Mercadante (Università di Roma La Sapienza); Paolo Pastorì (Università di Camerino); Fabrizio Sciacca (Università di Catania); Quentin Skinner (University of London); Claudio Vasale (Università Lumsa); Juan Zabalza Arbizu (Universidad de Alicante)

REDAZIONE/EDITORIAL BOARD

REDATTORE CAPO/EXECUTIVE EDITOR: Claudia Giurintano

RECENSIONI/BOOK REVIEW EDITORS: Giorgio Scichilone

QUARTA DI COPERTINA/BACK COVER EDITOR: Rosanna Marsala

REVISORE LINGUISTICO/LANGUAGE EDITOR: Cristina Guccione

SEGRETARIO DI REDAZIONE/EDITORIAL SECRETARY: Fabrizio Simon

RESPONSABILE ORGANIZZATIVO/MANAGING EDITOR: Elio Co-stanza

[http:// www.storiaepolitica.it/new](http://www.storiaepolitica.it/new)

Sede: Università degli Studi di Palermo, Facoltà di Scienze Politiche, Dipartimento di Studi Europei D.E.M.S, Collegio San Rocco, via Ugo Antonio Amico, 4 – 90134 Palermo.

DIRETTORE DEL DIPARTIMENTO: Giovanni Fiandaca  
Amministrazione: Mario Gagliano, Maria Rita Di Stefano,  
Lucia Randazzo, Licia Trapani

Tel/Fax +39-09123860806 [storiaepolitica@unipa.it](mailto:storiaepolitica@unipa.it)

Autorizzazione del Tribunale di Palermo n.8 del 19/20-03-09 Quadrimestrale-Direttore responsabile: Eugenio Guccione  
Editore: Università degli Studi di Palermo

Storia e Politica is a Peer-reviewed journal

## **Abbonamento/Subscription**

Abbonamento 2013: Italia ed estero € 30,00 (**online e CD-ROM**);

Abbonamento sostenitore: € 100,00.

I pagamenti vanno versati a: Università degli Studi di Palermo, Gruppo Unicredit S.P.A. - Cod. UNCRITMMPAE, Codice Ente: 9150300, IBAN: IT46X0200804663000300004577; causale: abbonamento 2013 "Storia Politica".

2013 Subscription (price list): Italy and foreign overseas

€ 30,00 (**online and CD-ROM**);

Supporting subscription : € 100,00. Payment must be made by bank transfer to: Università degli Studi di Palermo, Gruppo Unicredit S.P.A. - Cod. UNCRITMMPAE, Codice Ente: 9150300, IBAN: IT46X0200804663000300004577. Reason for bank transfer (must be indicated on the form):

Subscription 2013 "Storia e Politica".

I.V.A. assolta dall'editore