

PERCORSI DI LIBERTÀ FRA TARDO MEDIOEVO ED ETÀ CONTEMPORANEA

a cura di

PIERPAOLO MERLIN - FRANCESCO PANERO



CENTRO
INTERNAZIONALE
DI STUDI SUGLI
INSEGUIMENTI
MEDIEVALI

DIPARTIMENTO
DI LINGUE E
LETTERATURE STRANIERE
E CULTURE MODERNE
UNIVERSITÀ DI TORINO



INSEDIAMENTI UMANI, POPOLAMENTO, SOCIETÀ

*collana diretta da
Francesco Panero e Giuliano Pinto*

CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI SUGLI INSEDIAMENTI MEDIEVALI
DIPARTIMENTO DI LINGUE E LETTERATURE STRANIERE E CULTURE MODERNE
DELL'UNIVERSITÀ DI TORINO

**PERCORSI DI LIBERTÀ
FRA TARDO MEDIOEVO
ED ETÀ CONTEMPORANEA**

a cura di
PIERPAOLO MERLIN - FRANCESCO PANERO

Cherasco 2017

*Atti del Convegno «Percorsi di libertà fra tardo Medioevo ed Età contemporanea»
Torino e Cherasco, 15 e 16 marzo 2016*

Le ricerche sono state parzialmente finanziate e il volume è stato pubblicato con contributi dei seguenti Enti: Centro Internazionale di Studi sugli Inseguimenti Medievali, Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture Moderne dell'Università di Torino

Ove non indicato diversamente, le fotografie sono degli autori dei testi. L'autorizzazione alla pubblicazione delle immagini è stata richiesta agli Enti conservatori.

PROPRIETÀ LETTERARIA RISERVATA
2017

CENTRO INTERNAZIONALE DI STUDI SUGLI INSEDIAMENTI MEDIEVALI
Palazzo Comunale - Via Vittorio Emanuele II, 79 - 12062 Cherasco (CN)
Tel. 0172 427010 - Fax 0172 427016
www.cisim.org

ISBN 978-88-94069860

**«Dall’Ande algenti al Libano, D’Erina all’irta Haiti»:
prospettive di liberazione nella Pentecoste di Manzoni**

LUCA BADINI CONFALONIERI

Introduzione

In questo convegno multidisciplinare, accanto alla storia, all’antropologia, alla pedagogia, alla storia dell’arte, si affaccia con questa relazione anche la critica letteraria. Per simpatia verso i miei amici storici, pur all’interno di un interesse interpretativo per il testo manzoniano, darò largo spazio all’evocazione di precise situazioni storiche, ben presenti all’autore della *Pentecoste*.

Richiamo subito la vostra attenzione sui due versi che faranno l’oggetto del nostro approfondimento: «Dall’Ande algenti al Libano, / D’Erina all’irta Haiti» (vv. 85-86). L’evocazione di questi quattro luoghi (dall’ovest all’est e poi, al contrario, ma salendo più a nord, dall’est all’ovest) non è casuale, o dettata solo da esigenze metriche o di rima: traduce una scelta precisa di Manzoni, la sua volontà di evocare “punti caldi” del mondo a lui contemporaneo, luoghi particolarmente significativi di lotta per la libertà, in cui lo Spirito, che è Spirito di vita e di libertà, è chiamato a scendere¹.

Pubblicata in prima edizione nel 1822, la *Pentecoste* è poi riédita con poche varianti nel 1855 (una è il passaggio, nel v. 86, da “Ibernia” a “Erina”), ma ha un processo compositivo molto complesso che va da una prima *Pentecoste* del 1817, molto diversa dall’attuale, a una seconda del 1819, e infine a una serie di cambiamenti più o meno grandi che si cristallizzano, nell’autunno del 1822, nel testo che conosciamo².

¹ Per un più vasto inquadramento di quest’attenzione nell’intera compagine degli *Inni sacri* cfr. il mio studio “*Nova franchigia*”: *attenzione ai popoli e alla loro liberazione negli Inni sacri*, in *I “canti” di Manzoni. “Inni sacri”, cori, poesie civili dopo la conversione*, Atti del Convegno (Università di Ginevra, 15-16 maggio 2013), a c. di G. BARDAZZI, con la collaborazione di G. FIORONI e F. LATINI, Lecce 2015, pp. 65-107.

² Questa in sintesi la storia delle redazioni dell’inno, come risulta dal codice autografo della Sala Manzoniana della Biblioteca Braidense di Milano (VS. IX. 3): dopo quella che chiamiamo la «*Pentecoste* del 1817» (le dieci strofe iniziate il 21 giugno 1817, e testimoniate dalle cc. 22r-27v del codice), Manzoni si occupa soprattutto della *Morale Cattolica*, che esce nel luglio 1819. Riprende l’inno il 17 aprile 1819, in una redazione che si interromperà poco oltre la sedicesima strofa (cfr. cc. 28r-39v del codice). Dal 5 luglio al 12 agosto Manzoni si concentra sul *Carminola* (che, iniziato nel 1816 e poi accantonato, sarà pubblicato nel gennaio 1820). Dopo il viag-

Ora, se nel testo 1817 gli accenni alle lotte di liberazione del mondo contemporaneo a Manzoni sono completamente assenti, in quello del 1819 troviamo invece un notevole approfondimento del tema. Quell'accento che nell'edizione a stampa è ridotto ai due versi già citati è oggetto addirittura di tre strofe:

Oh vieni ancora! oh fervido
Spira nei nostri seni:
Odi, o pietoso, i cantici
Che ti ripeton: vieni.
A te la fredda Vistola,
Oggi a te suona il Tebro
L'Istro, la Senna e l'Ebro,
E il Sannon mesto a te.

gio e il soggiorno parigini (da metà settembre 1819 all'agosto 1820), si occupa dell'*Adelchi* (che pubblicherà nel maggio 1822) e scrive (nel 1821) *Marzo 1821*, il *Cinque Maggio* e l'inizio del *Fermo e Lucia*. Una ripresa ufficiale del lavoro sulla *Pentecoste* è segnata sul codice il 2 settembre 1822, e comporta una sua rielaborazione a partire dalla nona strofa e l'approdo alla conclusione il 2 ottobre di quello stesso anno (cfr. cc. 39v-43r). Omettendo qui il discorso sui posteriori testimoni manoscritti e a stampa dell'inno, è facile individuare, dopo la prima redazione poi rifiutata, che Simone Albonico, cui si deve l'ultima edizione critica dell'inno, indica con a, una seconda redazione b che, iniziata nel 1819, porta infine, dopo una rielaborazione che si prolunga sull'arco di tre anni e mezzo, al testo definitivo (il riferimento è alla nota al testo e agli apparati della *Pentecoste*, dovuti ad Albonico, così come si leggono in A. MANZONI, *Inni Sacri*, a c. di F. GAVAZZENI, Parma 1997; d'ora in poi indicata solo come «ed. Albonico»). L'acribia di Albonico lo ha portato a distinguere, all'interno di b, tre diverse fasi redazionali: b¹ (cc. 28r-38r), b² (cc. 34r-39v) e b³ (cc. 39v-43r). Quanto alla datazione di queste tre fasi, gli unici punti fermi sono dati dalle indicazioni del manoscritto, e cioè, come già abbiamo detto, che b¹ inizia il 17 aprile 1819 e che b³, cominciata il 26 settembre 1822, termina il 2 ottobre di quell'anno. Sappiamo bensì che Manzoni stesso ricopiò in pulito (con qualche ulteriore modifica) sedici strofe di b¹, nel manoscritto che Albonico propone di chiamare B (conservato sempre nella Sala Manzoniana della Braidense, Busta XXXIII. I), ma non sappiamo quando questo avvenne. Quanto alla fase b², che Albonico in base ad alcuni elementi suggeriva di collocare «a ridosso di b³» (cfr. S. ALBONICO, *Gli abbozzi e il testo della «Pentecoste»*, in «Studi di Filologia Italiana», XLV (1987), pp. 207-82, in part. pp. 217-18), un importante suggerimento di datazione è stato dato, nel convegno di Ginevra del maggio 2013 sui «Cantici» di Manzoni citato in nota 1, da Giuseppe Langella, quando ha richiamato i versi, specifici di questa fase, relativi ai «cor cui l'arida / Via dell'esiglio piace» (ed. Albonico, p. 345): un rinvio piuttosto chiaro, ha commentato il critico, all'esilio dei patrioti milanesi dopo i moti e le condanne del 1821.

Te sanguinose invocano
Consolator le sponde,
Cui le vermiglie battono,
E le pacific'onde;
Te Dio di tutti, il bellico
Coltivor d'Haiti,
Fido agli eterni riti
Canta, disciolto il piè.³

Vieni le balze intuonano
 Libano fedele
Ove sì folti crebbero
I cedri ad Israele
Oggi il fedel che al Golgota
La vuota tomba adora
Dove scendesti allora
Prega che scenda ancor.⁴

Franco Fortini, in un suo studio del 1973 ampiamente (e acriticamente) ripreso da molta critica successiva ha sostenuto che Manzoni sarebbe nel 1819 (il riferimento è soprattutto ai versi su Haiti) rivoluzionario e giustificatore dei massacri. Nella redazione definitiva, invece, entrerebbe in «segreta polemica ... con se stesso, per aver accennato ai conflitti dell'indipendenza», là dove parla di «Nove conquiste e gloria / Vinta in più belle prove». Così la conclusione del critico: «Sono bensì le genti a intonare il *Veni creator*, non più i popoli nella loro immediata storicità. In luogo della lotta di Bolívar e di San Martín ci sono le '*Ande argenti*'; il distanziante latinismo '*Erina*' liquida la vaga allusione alla miseria irlandese; e Haiti è solo '*irta*'». E ancora: «Quel contadino armato di *machete*, così simile ai soldati de l'*An II de la République*, è passato per un attimo, fantasma d'una rivoluzione agraria che Manzoni sempre più vorrà tenere lontana dai solchi bagnati di sudore servile»⁵.

³ Cfr. la riproduzione dell'autografo di B (cfr. qui sopra nota 2) in A. MANZONI, *La Pentecoste (...) dal primo abbozzo all'edizione definitiva*, a c. di L. FIRPO, Torino [1961] («Strenna Utet» 1962), p. 73. L'evocazione, nella prima strofa, dell'Istro, è un'aggiunta di B.

⁴ Ho presentato una ricostruzione di quello che mi sembra lo stato più avanzato della strofa in b¹ (per la sigla si cfr. sempre la nota 2). Per una formalizzazione delle varianti delle tre strofe in b¹ (anche se con diversi limiti, su cui ci siamo soffermati in altra sede), cfr. l'ed. Albonico, pp. 337-40.

⁵ Le due citazioni in F. FORTINI, *Nuovi saggi italiani*, Milano 1987, p. 35. Riprende tra gli altri l'interpretazione di Fortini (aggiungendovi dei riferimenti alla *Morale cattolica*) S. S. Nigro,

Sono affermazioni che si potrebbero subito contestare in vari punti. Ma andiamo per ordine, e cominciamo a parlare un momento delle tre strofe citate, tutte esattamente bipartite.

Manzoni passa dalle rapide menzioni di fiumi nella seconda metà della prima (uno per verso nei vv. 5, 6 e 8; addirittura tre nel v. 7), ai quattro versi che evocano insieme Mar Rosso e Oceano Pacifico, alla focalizzazione degli altri quattro versi solamente sul «Coltivor d'Haiti». La terza strofa, bipartita nell'evocazione dei cristiani del Libano e di quelli che sono a Gerusalemme, insiste sulla loro fedeltà (««Del» Libano fedele»; «Oggi il fedel che al Golgota»), riprendendo in questo un'indicazione presente già nei versi sul «Coltivor d'Haiti» («Fido agli eterni riti»).

Non si tratta soltanto, come scrive Fortini, di «vicinanza tra lo Spirito Santo e lo spirito della libertà nazionale»⁶. Anche considerando solo le due prime strofe, sulle quali unicamente Fortini si sofferma, accanto alle evocazioni in chiasmo – ad apertura e chiusura dell'elenco dei fiumi – del «Sannon mesto» (allusione alle sofferenze irlandesi, sui cui ritorneremo) e della «fredda Vistola» (la Polonia divisa tra Russia, Prussia e Austria), ci sono quelle di Tevere, Danubio, Senna e Ebro: a parte il riferimento al-

nel commento alla *Pentecoste* presente nel volume antologico dedicato a Manzoni della *Letteratura italiana Laterza*: anche lui indica un preteso cambiamento di direzione ideologica, e cioè il passaggio dalla simpatia «rivoluzionaria» della stesura del 1819 alla considerazione asettica, di natura solamente geografica e spirituale, della versione definitiva. Colpisce lo stile contorto e in definitiva il «pasticcio» logico e cronologico di questo passaggio di Fortini sull'esaltazione che Manzoni farebbe delle capacità militari dimostrate dagli ex-schiavi nella lotta antifrancese: «È come se, negli anni della guerra fredda, dopo il 1954 e le scomuniche antimarxiste di Pio XII, un poeta cattolico avesse, anche solo in una variante, esaltato i comunisti vietnamiti vincitori a Dien Bien Fu; ipotesi assurda, tanto più che quei patrioti non erano cattolici come il generale De Lattre de Tassigny» (FORTINI, *Nuovi saggi italiani* cit., p. 29). C'è l'ysteron-proteron dell'anno di Dien Bien Fu (1954) premesso alle «scomuniche» antimarxiste di Pio XII (l'allusione, imprecisa, è al decreto della Congregazione del Sant'Uffizio del 1 luglio 1949), c'è soprattutto l'evocazione incongrua del generale De Lattre, che aveva lasciato l'Indocina fin dal novembre 1951 ed era morto nel gennaio 1952. È vero che il generale vandeano era molto cattolico (non voleva essere, «en Indochine comme ailleurs» – così aveva confessato al vescovo di Luçon mons. Cazaux poco prima di morire – «que le Soldat de la Liberté et de la Paix») ed era stato significativamente in udienza da Pio XII proprio nel 1951, dopo le sue vittoriose campagne d'Indocina. Ma con Dien Bien Fu nulla ha a che fare. Che «quei patrioti» (e cioè, se capisco bene, i «comunisti vietnamiti vincitori») non fossero cattolici come lui è truismo inutile che non giustifica l'aggiunta trionfante del «tanto più»; è incongruo paragone tra «ribelli» e un «colonizzatore»; e, soprattutto, non comporta che, ai tempi di Manzoni come negli anni Cinquanta del Novecento, un cattolico non potesse esprimersi contro il colonialismo e per l'indipendenza dei popoli. Del resto, che l'«ipotesi» non sia così «assurda», Fortini l'ha appena dimostrato per Manzoni.

⁶ FORTINI, *Nuovi saggi italiani* cit., p. 32.

l'Italia, gli altri tre fiumi alludono a stati indipendenti come l'Austria o l'Ungheria, la Francia e la Spagna. Lo Spirito di vita è invocato a scendere anche lì, ove nella prima Restaurazione la libertà è soffocata o repressa.

Gli accenni della seconda strofa alle sponde «sanguinose» del Mar Rosso e dell'Oceano Pacifico subentrano a una prima idea in cui si alludeva solo al paradosso che le sponde dell'Oceano detto Pacifico fossero sanguinose. Fortini commenta: «Se è oscura l'allusione al Mar Rosso, chiarissima è quella alla guerra di liberazione antispagnola che si stava combattendo nella parte meridionale del continente americano. In quell'anno San Martín aveva superato le Ande e si era portato in Cile, combattendo»⁷. A «Mar Rosso» il critico appone però la nota: «Probabilmente si allude alle spedizioni di Mehemet Ali contro i Wahabiti d'Arabia, fra il 1816 e il 1819; che coinvolsero colonie cristiane»⁸. Ritorrò sul Mar Rosso parlando del Libano e più generalmente degli accenni alla situazione dei cristiani sotto l'Islam (che non si pone nei termini indicati qui e altrove da Fortini), ma subito va precisato che l'allusione del critico all'attraversamento delle Ande da parte di San Martín è imprecisa: San Martín aveva compiuto il celebre «cruce de los Andes» per la liberazione del Cile non nel 1819 ma nel 1817. In realtà l'Oceano Pacifico, solcato poi da San Martín nel 1820 per andare dal Cile a combattere per la liberazione del Perù, non sarà mai luogo di scontri e vale quindi solo come metonimia, che insiste però solo sui paesi del lato occidentale del continente. Contrariamente a quel che pareva al critico, il riferimento manzoniano alle lotte di liberazione dell'America Latina è in questa redazione, a parte il gusto dell'ossimoro sulle sponde sanguinose del Pacifico, piuttosto vago. Molto più calibrata (e al tempo stesso di valore più esteso), è la redazione definitiva che apporta, con le «Ande argenti», precisione di riferimento storico.

1. Dall'Ande argenti...

Solo in essa il rinvio è davvero sia a Bolívar sia a San Martín e, per loro tramite, alle lotte di liberazione dell'intera America Meridionale. Perché le Ande sono «argenti»? L'aggettivo ha senz'altro un valore simbolico. Come «irta» per Haiti, e, nella redazione precedente, «fredda» per la Vistola o «mesto» per il Shannon, indica la situazione di difficoltà, di «vita difficile», in cui questi territori si trovano (e si noti l'attenzione fonica di que-

⁷ *Ibid.*

⁸ *Ibid.*

sti due versi, dall'alternanza delle a e delle i alle r del verso 86, che contribuiscono a sottolineare le difficoltà che lo Spirito è chiamato ad appianare). Ma prima e più precisamente, «algenti» ha un valore reale e storico e allude agli arditi attraversamenti della catena montuosa compiuti da San Martín nel gennaio 1817 per la liberazione del Cile (e da lì del Perù) e da Bolívar nel luglio 1819 per quella della Colombia.

Puntando ad attaccare, una volta liberato il Cile, il Perù, che era il centro del potere spagnolo, José de San Martín costituisce l'Armata delle Ande e valica la catena montuosa nella seconda metà di gennaio del 1817 con il grosso delle truppe attraverso il paso de las Llaretas (3414 m.), in un itinerario di altitudine media intorno ai 3000 metri che supera i 4000 con il paso del Espinacito (4536 metri). Al tempo stesso, un'altra colonna dell'Armata, al comando del generale Las Heras, traversa la Cordigliera al paso de Uspallata (3832 m.). L'effetto sorpresa che produce l'arrivo di un nemico da strade ritenute inaccessibili per un esercito aiuta la vittoria sui realisti a Chacabuco e la conquista di Santiago del Cile il 12 febbraio di quello stesso anno. Che la stagione fosse naturalmente la più favorevole non toglie che le escursioni termiche fossero elevatissime (dai trenta gradi di giorno ai meno dieci di notte) e che la traversata venisse subito iscritta negli annali come degna di emulare le imprese di Annibale e di Napoleone al passaggio delle «infames frigoribus Alpes»⁹.

Due anni e mezzo più tardi, ai primi di luglio del 1819, l'altro «Libertador» dell'America del Sud, Simon Bolívar, per liberare la Nuova Granada (l'attuale Colombia), valica la Cordigliera Orientale delle Ande colombiane attraverso il «páramo de Pisba», un altopiano inospitale non sorvegliato dagli Spagnoli compreso tra i 2400 e i 3900 metri, in una catena che ha vette di altezza media superiore ai 4000, culminanti nei 5493 metri del Nevado del Cocuy. Nel clima equatoriale luglio è stagione secca e dunque, ancora una volta, la più indicata a una traversata. Ma il freddo è tale che molti sol-

⁹ T. LIVIO, *Ab urbe condita* XXI, 31 («Alpi famose per il loro gelo»). Com'è noto, non c'è accordo tra gli storici sul luogo esatto del passaggio di Annibale, nel settembre del 218 a.C., diversamente descritto da Polibio, Livio o Cornelio Nepote (dai 2000 metri del colle del Moncenisio o i 2500 del col Clapier che parrebbero conciliarsi con la versione di Polibio ai 1850 del colle del Monginevro indicato da Livio) e immortalato poi da Turner nel suggestivo *Snow Storm: Hannibal and his Army Crossing the Alps* del 1812 (alla Tate Gallery). Quanto a Napoleone, il suo passaggio del colle del Gran San Bernardo (2473 m.), del maggio 1800, è come noto celebrato nel *Bonaparte franchissant le Grand-Saint-Bernard* di Jacques-Louis David del 1801 (al castello di Malmaison; ma esistono altri quattro esemplari d'autore) e rivisitato poi realisticamente nel *Bonaparte franchissant les Alpes* di Delaroche (1848, al Louvre; ma anche di quest'opera esistono versioni successive).

dati (più di trecento) ne muoiono, e con loro anche molti cavalli. Dopo qualche giorno di riposo a Socha, una prima vittoria al «pantano de Vargas» il 25 luglio e il reclutamento forzato al quale sottopone la popolazione di Duitama il 28 di quello stesso mese, aprono a Bolívar la strada per la vittoria di Boyacá del 7 agosto e al suo ingresso trionfale, tre giorni dopo, in Santa Fe (Bogotà).

Molti eventi si susseguirono, naturalmente, tra la data delle due imprese e l'ultima stesura dell'inno, avviata il 22 settembre 1822 (quella che Albornico indica con b³). San Martín sbarca in Perù nel settembre 1820, occupa Lima e proclama l'indipendenza il 28 luglio 1821, governa sul Perù fino alle dimissioni del settembre 1822; Bolívar libera l'Equador, con de Sucre, nel 1820 e il Venezuela nel 1821. Restava da liberare l'Alto Perù (l'attuale Bolivia). L'incontro tra San Martín e Bolívar, nel luglio 1822 a Guayaquil, ha come esito le dette dimissioni del Libertador argentino, che nel 1824 partirà per la Francia. Toccherà a Bolívar di condurre le ultime battaglie indipendentiste. Nel frattempo, il 7 settembre del 1822, il figlio del re di Portogallo proclama incruentamente l'indipendenza del Brasile facendosi eleggere imperatore con il nome di Pedro I (al figlio Pedro II Manzoni scriverà nel 1852 una lettera in cui si felicita della sua vittoria sul dittatore argentino Ortez de Rosas ed esprime «il lieto augurio che Codesta medesima Augusta Persona sia destinata all'impresa ancora più gloriosa di far cessare la schiavitù in un vastissimo territorio»)¹⁰. Ma anche nell'autunno 1822 le «Alde argenti» potevano continuare a porsi come l'immagine riassuntivamente più eloquente, da un punto di vista insieme realistico e simbolico, della lotta di liberazione di tutta l'America Meridionale¹¹.

2. ...al Libano

Qualcosa poi sul Libano, che è come abbiám detto l'unica parola che rimane nel passaggio dalla terza strofa del testo 1819 alla redazione definitiva. Perché Manzoni ne parla? Perché allude, come ipotizza Fortini, «alle comunità cristiane rimaste tali pur sotto la pressione islamica»?¹² Come il precedente richiamo alle spedizioni di Mehmet Ali, l'accenno di Fortini è

¹⁰ Cfr. A. MANZONI, *Lettere*, a cura di C. ARIETI, Milano 1970, t. II, pp. 604-05, in part. p. 605.

¹¹ Sui due *libertadores* cfr. i volumi di J. LYNCH, *Simon Bolivar: A Life*, New Haven and London 2006 e J. LYNCH, *San Martín. Argentine Soldier, American Hero*, New Haven and London 2009. Per il percorso di San Martín, cfr. in particolare: J. OLMOS ZÁRATE, *Las Seis Rutas Sanmartinianas*, Buenos Aires 2005. Più in generale, cfr. J.C. CHASTEEN, *Americanos: Latin America's Struggle for Independence*, Oxford 2008.

¹² FORTINI, *Nuovi saggi italiani* cit., p. 34.

anche qui, in verità, singolarmente impreciso. Rincarà la dose Nigro, parlando di «comunità cristiane che soccombevano sotto la scimitarra turca»¹³. Come capita spesso anche oggi, la conoscenza della realtà (e della storia) dell'Islam sembra in questi interventi molto ridotta. Al contrario, Manzoni si rivela ancora una volta sorprendentemente e tempestivamente informato dei problemi del suo tempo.

Nell'impero turco le comunità cristiane ed ebraiche avevano uno statuto garantito e riconosciuto. Per quanto riguarda in particolare il Libano, esso era stato negli anni dieci dell'Ottocento terra d'accoglienza privilegiata anche per i cristiani e i drusi siriani. Cos'era infatti accaduto? Che il regime tollerante dell'impero turco era entrato in conflitto con l'espansione wahhabita, un movimento riformatore dell'Islam che oggi diremmo integralista, strettamente legato alla casa saudita¹⁴. I Sa'ūd avevano conquistato nel 1801 Karbalā', in Iraq, per impadronirsi di lì a poco delle città sante di Mecca (1803) e Medina (1804), ed espandersi l'anno seguente in Iraq e Siria, presentandosi nel 1810 fin sotto Damasco. Saranno però sconfitti dagli Ottomani, aiutati guarda caso da Bashīr Shihāb II, l'emiro cristiano maronita del Monte Libano (si ricordino gli accenni del Manzoni della prima redazione alle «balze» e ai «cedri»), anche lui interessato a fermare l'ondata integralista. Mehmet Ali, governatore (pascià) dell'Egitto, agendo per conto del sultano di Costantinopoli, riuscirà infine a ricacciarli in Arabia nel 1818. Intorno al 1810, la pressione dei wahhabiti aveva fatto inasprire, in Siria, le regole nei confronti dei cristiani, degli ebrei e dei drusi che avevano cominciato a emigrare in massa in Libano (Bashīr Shihāb II aveva anzi condiviso con lo sceicco druso Bashīr Jumblatt il costo del trasferimento dei drusi).

Che cosa cambia nel 1819? Cosa trasforma questo regime di tolleranza proprio al Libano, che non giustificherebbe la menzione manzoniana? La morte, in quell'anno, del rappresentante del potere centrale ottomano: Sulaymān Pascià d'Acri. Il giovane che lo rimpiazza, Abdullāh Pascià, ha posizioni ben diverse dal predecessore. Esige subito dall'emiro cristiano maronita (che è sempre Bashīr Shihāb II) un tributo esorbitante. Alle proteste di quest'ultimo, ordina l'arresto di 170 suoi soggetti presenti in Sidone e Beirut. L'emiro cede e invia i suoi agenti a raccogliere le imposte. Scoppia

¹³ S.S. NIGRO, *Manzoni*, in *Letteratura Italiana Laterza*, direttore C. MUSCETTA, Roma-Bari 1978, p. 117.

¹⁴ Fondato da Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (al-'Uyayna, Najd, 1703 - Dar 'iyya, 1792). Nel 1744, a Dar 'iyya (o Dir 'iyya), nei pressi di Riyād, nell'attuale Arabia Saudita, il leader religioso Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb, di formazione hanbalita, e Muḥammad ibn Sa'ūd (1710-1765), fondatore della casa saudita, si giurano fedeltà reciproca, con l'intento di realizzare una comune azione di riforma e purificazione dell'Islam.

allora una rivolta che porterà Bashīr a lasciare nel 1820 il Libano, rimpiazzato dai lontani cugini Ḥasan e Salmān Shihāb, che si erano messi a capo dei ribelli. Abdullāh in quell'anno farà anche uccidere come traditore il suo padre adottivo Haim Farhi, un ebreo da tempo consigliere finanziario (visir) del pascià d'Acri. Il paese è in un totale disordine fino a quando, nel 1821, i cugini Shihāb abdicano e i notabili, con il consenso dello stesso Abdullāh, richiamano Bashīr, che riesce a ricomporre la pace¹⁵. Ma non tutti i problemi sono risolti. Nel maggio di quell'anno, da fedele alleato di Abdullāh, Bashīr guida le truppe di quest'ultimo alla vittoria contro il pascià di Damasco Darwīsh. Ma la Porta interviene prontamente e toglie il pashalik d'Acri ad Abdullāh per darlo proprio a Darwīsh. Bashīr nel 1822 sceglie un'altra volta la via dell'esilio e va questa volta in Egitto. Abdullāh rifiuta la resa. Assediato in Acri dai pascià di Damasco, Aleppo e Adana chiede la mediazione presso la Porta del pascià d'Egitto Mehmet Ali (agosto 1822). Quest'ultimo, anche per l'influenza di Bashīr, acconsente alla richiesta e ottiene il perdono per Abdullāh. Bashīr potrà tornare trionfalmente in patria con un nuovo decreto di nomina di Abdullāh al pashalik d'Acri. Ce n'era a sufficienza, insomma, per confermare, anche alla fine del 1822, una preghiera alla discesa dello Spirito in terra libanese.

3. D'Erina...

Quanto a «Erina», esso non è il «distanziante latinismo» che sembra a Fortini, ed è introdotto solo nel 1855. Latinismo era «Ibernia», la voce usata nel 1822. «Erina» è una felice correzione delle *Opere varie* non solo per l'acquisto fonico, che ha fatto esultare un Orelli¹⁶, e che porta ad accentare sulla i anche questo primo sostantivo del verso («d'Erina all'irta Haiti»), con il valore simbolico che abbiamo indicato, ma perché rinvia alla forma celtica del nome d'Irlanda¹⁷, scelta per lasciare ai popoli l'indipendenza fin nella scelta dei nomi con i quali le loro terre vengono chiamate.

¹⁵ Per la storia del Libano rinvio al classico lavoro di Kamal Salibi – lo studioso libanese famoso soprattutto per le ipotesi affidate al discusso *Bible came from Arabia* (London 1985) –: *The modern history of Lebanon*, London 1965, più volte ristampato. Ho utilizzato la versione francese, riveduta e corretta dall'autore: *Histoire du Liban du XVIIème siècle à nos jours*, traduit de l'anglais par S. BESSE, Beyrouth 1992 (cfr. in part. pp. 62-64). Nel lavoro di Salibi non si parla però di Haim Farhi.

¹⁶ G. ORELLI, *Quel ramo del lago di Como e altri accertamenti manzoniani*, Bellinzona 1982 (1990²), p. 15.

¹⁷ Erin è la forma anglicizzata di Éirinn, dativo di Éire (in antico gaelico Ériu), dea mitologica che aiutò i Gaelici nella conquista dell'isola irlandese, come descritto nel *Libro delle Invasioni*. Non è da accogliersi quindi la nota di Luca Danzi che parla, per il passaggio da Ibernia a Erina,

«Erin» per Irlanda ricorre più volte nei *Poems of Ossian* di Macpherson e diventa regolarmente «Erina» nelle traduzioni di Cesarotti¹⁸. E «Erin go bragh» (anglicizzazione del gaelico «Éirinn go brách»), che vale «Irlanda per sempre», era lo slogan della rivolta autonomistica irlandese del 1798. All' *Exil of Erin* aveva dedicato una poesia lo scozzese Thomas Campbell (la cui *Gertrude of Wyoming* sarà poi com'è noto recensita da Pellico nel «Conciliatore»): un testo uscito in un giornale londinese il 28 gennaio 1801, a poca distanza dalla prima seduta del Parlamento del Regno Unito di Gran Bretagna e Irlanda¹⁹. E ad Erin si riferiscono, ovviamente, molte delle *Irish Melodies* del bardo irlandese Thomas Moore (1779-1852), l'amico di Byron e di Shelley, come la celebre *Let Erin remember the days of old*, del 1808, ma anche: *Erin! The tear and the smile in thine eyes* o *Though the last glimpse of Erin whith sorrow I see*²⁰.

Ma perché la scelta proprio dell'Irlanda, unica allusione rimasta, in questo punto della *Pentecoste*, a una terra europea?

Vanno evocate subito, naturalmente, le battaglie patriottiche irlandesi e più in particolare la lotta per l'emancipazione cattolica (cioè, tra l'altro, la fine dell'esclusione di cattolici e presbiteriani dal parlamento). Attesa come contropartita dell'Act of Union (1800) che aveva abolito il parlamento d'Irlanda e dotato il Regno Unito di un unico parlamento, l'emancipazione, bloccata da Giorgio III e poi da suo figlio Giorgio IV (re dal gennaio 1820

di «rovesciamento della prospettiva pagana insita nel toponimo latino» (cfr. A. MANZONI, *Tutte le poesie*, a c. di L. DANZI, Milano 2012, p. 373).

¹⁸ Cfr. ad es. *Fingal* I, 13, 104, 323, ecc. È da correggere la nota di Gustavo Balsamo Crivelli a I, 104 dell'edizione a sua cura delle *Poesie di Ossian*, Torino 1925, p. 7, dove a «Erina» si legge la chiosa: «nome celtico della Scandinavia».

¹⁹ Sulla poesia cfr. F. MOLLOY, *Thomas Campbell's «Exile of Erin»: English Poem, Irish Reactions*, in *Back to the Present: Forward to the Past. Irish Writing and History since 1798*, edited by P. A. LYNCH, J. FISCHER and B. COATES, Amsterdam-New York 2006, 2 voll., vol. I, pp. 43-52. Frank Molloy dice che la poesia uscì in volume solo nel 1809, nella *Gertrude of Wyoming*. In realtà nei «Miscellaneous Poems» che seguono il testo principale nell'ed. London 1809, la poesia non figura.

²⁰ Le *Irish Melodies*, uscite in volume a partire dal 1808 (il decimo sarà del 1834), si possono leggere nella bella edizione illustrata del 1846, ripubblicata a c. di D. MACLISE, Mineola-New York 2000. Sulla sua vita cfr. R. KELLY, *Bard of Erin: the life of Thomas Moore*, Dublin 2008. Sulle melodie irlandesi cfr. TH. TESSIER, *The Bard of Erin. A study of Thomas Moore's Irish Melodies (1808-1834)*, Salzburg 1981 e la recentissima ristampa del volume, con due CD, di J. W. FLANNERY, *Dear harp of my country. The Irish Melodies of Thomas Moore*, Milwaukee 2014. Più specificamente vicino al nostro discorso, cfr. il primo capitolo, dedicato a *Thomas Moore. Irish Melodies and Discordant Politics* (pp. 1-51) di E. NOLAN, *Catholic Emancipations. Irish Fiction from Thomas Moore to James Joyce*, Syracuse-New York 2007.

ma reggente già dal 1811), venne concessa solamente nel 1829, sempre sotto un recalcitrante Giorgio IV.

Il problema è però complesso, non può essere riassunto evocando un'opposizione tra protestanti oppressori e vittime cattoliche (del resto esclusi dal Parlamento erano anche i presbiteriani) e non finisce con il 1829.

Il 1819 (l'anno dell'allusione al «Shannon mesto»), per esempio, si era aperto con una grande petizione protestante per l'emancipazione cattolica. Più in generale, Grattan o Charlemont (per fare due nomi della generazione precedente a quella su cui più ci fermeremo), sono grandi figure di Irlandesi protestanti che combattono con patriottismo per ottenere l'indipendenza legislativa della loro terra (che ottengono nel 1782) e poi contro l'Act of Union. Grattan si batterà in Parlamento, dal 1782 al 1797 e poi ancora dal 1805 alla morte (1820), per il diritto di voto dei cattolici, presentando a tal fine proposte di legge nel 1808 e proprio nel 1819. Favorevoli all'emancipazione cattolica e alla separazione della religione dalla politica erano stati fin dal 1791 i patrioti riuniti nella Società degli Irlandesi Uniti (Society of United Irishmen), attiva fino alla fallita sommossa del 1803. Ma anche più avanti saranno favorevoli all'emancipazione protestanti come Plunkett (che succede in Parlamento nel 1821 a Grattan) o, alla fine degli anni Sessanta, William Ewart Gladstone. Il problema era come e a che condizioni.

D'altra parte un cattolico che abbiamo già incontrato, Thomas Moore, scrive nel 1810 una *Letter to the Roman Catholics of Dublin*, in cui invita a considerare anche i giusti timori, in casa protestante, rispetto a cattolici che non separino spirituale e temporale e, al posto di essere sudditi fedeli, pensino di poter essere indipendenti quinte colonne di un sovrano straniero. Dà bene conto del suo sentire il passo in cui dichiara: «It would be happy, indeed, for mankind, if this line between the spiritual and the temporal had always been definitively and inviolably drawn, for the experience both of past and present proves, that the mixture of religion with this world's politics is dangerous as electrical experiments upon lightning – though the flame comes from Heaven, it can do much mischief upon earth»²¹.

²¹ TH. MOORE, *Letter to the Roman Catholics of Dublin*, Dublin 1810, p. 23. Negli otto voll. di TH. MOORE, *Memoirs, Journal, and Correspondence*, a c. di J. RUSSELL, Cambridge 2013 (una ristampa dell'edizione di metà Ottocento a cura di lord John Russell, caro amico del poeta), c'è una menzione della manzoniana *Morale cattolica* al vol. VII, p. 127. Il 24 ottobre 1835 Moore annota nel suo diario di aver ricevuto l'opera dall'Italia, da parte di «Madame Durazzo» (verosimilmente la marchesa Luisa Durazzo, fiamma di lord Russell, sposata al marchese Gian Luca: su di lei e sulla sua relazione con lord Russell cfr. in sintesi S. VERDINO, *Genova reazionaria. Una storia culturale della Restaurazione*, Novara 2012, pp. 110-11), per le mani di Ponsonby (che è

Su posizioni non dissimili l'autore, in quello stesso anno, dell'invito al popolo irlandese a organizzarsi in Comitati Cattolici locali, il cattolico irlandese Daniel O'Connell. Tre anni più tardi, intervenendo nell'annoso dibattito relativo al diritto di veto sulle nomine vescovili cattoliche da parte del governo del Regno Unito, O'Connell si opponeva alle posizioni romane dichiarando: «I am sincerely a Catholic, but I am not a papist. I deny the doctrine that the Pope has any temporal authority directly or indirectly in Ireland»²².

Come ha indicato nei suoi lavori Carlo Dionisotti²³, quello del rapporto tra religione e politica e del temporalismo della Chiesa cattolica era un problema maggiore per molti intellettuali sensibili anche dell'Inghilterra anglicana degli inizi dell'Ottocento e costituiva una ragione forte del loro interesse per Manzoni (del quale si ricorderà l'insistenza, in una lettera a Tosi del 1819, sulla necessità di separare «la religione dagli interessi e dalle passioni del secolo», contro «gli sforzi di altri che vogliono assolutamente tenerla unita ad articoli di fede politica che essi hanno aggiunto al Simbolo»)²⁴.

da identificarsi con William Ponsonby, 1816-1861, figlio postumo dell'omonimo sir morto nel 1815 a Waterloo, terzo barone Ponsonby dal 1855). Manzoni, aggiunge Moore, «(like another less celebrated novelist Griffin [l'irlandese Gerald Griffin, 1803-1840], the author of the “Collegian” [*The Collegians*, un romanzo uscito nel 1829]), has left off novel writing as a task unfit for a good Christian» («ha smesso di scrivere nel genere del romanzo come attività inadatta per un buon Cristiano»). Lord Russell aveva inviato da Genova all'amico Thomas Moore, all'inizio degli anni Trenta, un suo brano poetico intitolato *The Irish*, in cui contrapponeva i grandi patrioti irlandesi come Grattan e lord Charlemont ai «nuovi patrioti» del momento, che al posto di qualcosa di realmente prezioso si trovavano tra le mani un oggetto di nessun valore, come il «sacro catino» conservato nel Duomo della città ligure come reliquia dell'Ultima Cena, da poco rivelatosi di semplice vetro e non di smeraldo. È probabile, del resto, che il rimando all'Irlanda sia stato suggerito a Russel anche dal colore del catino, verde come il colore amato dai patrioti irlandesi (il testo si legge in S. WALPOLE, *The life of Lord John Russell*, London 1891, vol. I, p. 187, e da lì in VERDINO, *Genova reazionaria* cit., pp. 80-81, che dà però un'interpretazione del passo differente dalla nostra). Significativamente, peraltro, un recente volume di Desmond Keenan s'intitola proprio: *The Grail of Catholic Emancipation. 1793 to 1829* (Xlibris Corporation, 2002). Per un approfondimento su Moore e Manzoni (anche ricorrendo alla più attendibile edizione Dowden del *Journal*) cfr. il mio *Lettori anglofoni di Manzoni negli anni Trenta dell'Ottocento*, in *A Warm Mind-Shake. Scritti in onore di Paolo Bertinetti*, a cura del Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture Moderne dell'Università di Torino, Torino 2014, pp. 41-45.

²² Citato in F. O'FERRALL, *Daniel O'Connell*, Dublin 1981, p. 35. Cfr. anche, dello stesso autore, *Catholic Emancipation. Daniel O'Connell and the Birth of Irish Democracy*, Dublin 1985.

²³ Cfr. C. DIONISOTTI, *Manzoni e la cultura inglese e Manzoni e Gladstone*, ora in Id., *Appunti sui moderni. Foscolo, Leopardi, Manzoni e altri*, Bologna 1988, pp. 299-336.

²⁴ È il caso tra l'altro del rapporto con Gladstone, con il quale Manzoni, nell'incontro milanese, evocerà un altro problema che gli stava a cuore: quello della schiavitù in America (cfr. DIONISOTTI, *Appunti sui moderni* cit., p. 331). Per la lettera a Tosi, cfr. A. MANZONI, *Lettere* cit., t. I,

Ma il grande O'Connell è una figura centrale per il nostro discorso anche perché introduce nella lotta per l'emancipazione il grande tema della non-violenza, memore di quanto aveva appuntato nel suo *Diario* dopo l'esperienza francese: «The Altar of Liberty totters when it is cemented only with blood»²⁵ e anche, personalmente, di un traumatico duello del 1815, nel quale aveva ucciso il suo avversario e di cui volle ricordarsi e fare espiazione durante tutta la sua esistenza²⁶.

Ribellioni violente (e represses nel sangue) dei patrioti irlandesi (protestanti e cattolici) c'erano state nel 1798 (battaglie degli Irlandesi Uniti con appoggio francese) e nel 1803 (rivolta organizzata dal protestante Emmet, che cerca di impadronirsi del castello di Dublino) e da entrambe O'Connell aveva preso le distanze. Nel luglio 1848, a più di un anno dalla sua scomparsa, ci fu poi la sommossa (in realtà con poco séguito) della Giovane Irlanda, un gruppo che si era staccato dal suo pacifismo.

Dopo la fondazione del Catholic Board nel 1811 e le battaglie degli anni Dieci con il Segretario Capo per l'Irlanda Robert Peel, nemico della causa dell'emancipazione, O'Connell ha speranza, nel 1821, in un'apertura sul tema del nuovo sovrano Giorgio IV, in visita in Irlanda. Ma il re non dice, in quell'occasione, nemmeno una parola sulla questione. Nel marzo 1823 il «Liberator» (così questo ammiratore di Simon Bolívar – nel 1820 suo figlio era andato in America per combattere insieme al grande generale – amerà farsi chiamare) fonda la Catholic Association, per l'emancipazione dei cattolici di ogni classe sociale. La pressione di un vasto movimento popolare e infine l'elezione nel luglio 1828 di O'Connell al Parlamento, nonostante la sua incandidabilità perché cattolico, portano infine alla concessione dell'emancipazione, come abbiam detto, nel 1829. Ma non bisogna credere che quest'ultima fosse totale²⁷ e che mettesse fine ai disordini an-

p. 189. Sull'antitemporalismo manzoniano mi permetto di rinviare alla mia introduzione a A. MANZONI, *Scritti storici e politici*, a c. di L. BADINI CONFALONIERI, Torino 2012, 2 voll.

²⁵ «L'altare della libertà vacilla se cementato con il solo sangue» (l'appunto, del 29 dicembre 1796, si legge in A. HOUSTON, *Daniel O'Connell: his early life and journal, 1795 to 1802*, London 1906, p. 155).

²⁶ Cfr. su questo D. GWYNN, *Daniel O'Connell. The Irish Liberator*, London 1929, pp. 138-45. O'Connell aveva chiamato la Corporazione di Dublino («Dublin Corporation»), un'associazione protestante reazionaria e anticattolica, «beggarly corporation» («corporazione miserabile»). I suoi membri e capi se ne dissero offesi e, dal momento che O'Connell rifiutava di scusarsi, uno di loro, il noto duellante D'Esterre, gli lanciò una sfida. Il fine vero della corporazione era di eliminare O'Connell, e questo temevano gli astanti. Ma, nello stupore generale, O'Connell uccise D'Esterre. Un atto di cui si pentì subito profondamente, assistendo poi per tutta la vita con un sussidio la figlia della vittima.

²⁷ Lo sarà nel 1871, con l'Universities Tests Act, che aprirà ai cattolici l'accesso a tutte le università.

che violenti. Era rimasta in vigore, tra le altre, una delle più impopolari leggi penali, quella che prevedeva l'obbligo da parte di tutti i lavoratori di sostenere la chiesa anglicana tramite il pagamento delle decime («tithes»). La campagna contro il pagamento dei *tithes*, inizialmente pacifica, diventa violenta nel 1831, quando la neo-fondata Royal Irish Constabulary viene chiamata ad effettuare sequestri delle proprietà per sopperire ai mancati pagamenti. La 'battaglia di Carrickshock' (14 dicembre 1831), con 17 morti di cui 14 nelle fila dei poliziotti, segna l'inizio della cosiddetta 'guerra dei *tithes*' che si trascina per cinque anni. O'Connell, anche se nemico delle violenze, difende con successo in tribunale i patrioti implicati. Dal 1841 al 1843 è il primo cattolico, dai tempi di Giacomo II, a ricoprire la carica di sindaco di Dublino. Nel 1843 promuove grandi mobilitazioni di folla (i «monster meetings») per l'abrogazione dell'Act of Union, che portano al suo arresto e alla sua reclusione (1844). Il suo rifiuto della lotta armata fa sì che un gruppo di suoi antichi sostenitori lo abbandoni per fondare il movimento della Giovane Irlanda (1846). Nel 1846-47 si impegna con tutte le sue forze per ottenere assistenza dal governo centrale durante la Grande Carestia. Muore a Genova, sulla strada di Roma, nel 1847.

Abbiamo alluso alla Grande Carestia: in sei anni, tra il 1845 e il 1851, un milione di Irlandesi morirono per fame e quasi due milioni furono costretti a emigrare. I profughi s'imbarcavano spesso sulle precarie «Coffin ships» ('navi-bara': noi oggi parleremmo di «barconi della morte»), inadatte all'Oceano Atlantico, che causarono un numero elevato di morti. Il potere inglese era intanto lontano (lord Russell avrebbe dichiarato che non bisognava aiutare gli Irlandesi, perché ci si sarebbe ritrovati in poco tempo con una fila infinita di mendicanti). Queste le novità dall'Irlanda a pochi anni dall'uscita, nelle *Opere varie* del 1855, del testo con «Erina».

Credo che la complessità del problema irlandese avesse colpito, fin dal 1819, Manzoni. Alla storia d'Irlanda aveva poi fatto cenno Augustin Thierry, nella sua *Histoire de la conquête de l'Angleterre par les Normands* (1825), e dei fatti recenti culminati nell'emancipazione del 1829 aveva trattato Prosper Duvergier de Hauranne, nelle sette lettere che costituiscono la seconda parte del suo volume *Lettres sur les élections anglaises, et sur la situation de l'Irlande* (comparso senza indicazione dell'autore a Parigi, da Sautélet, nel 1827)²⁸. Ma sull'Irlanda, questa «petite contrée sur laquelle se débattent les plus grandes questions de la politique, de la morale et de

²⁸ Si veda anche l'interessante post-scriptum, alle pp. 247-60 di quella stessa edizione.

l'humanité»²⁹, aveva soprattutto scritto un'opera approfondita l'amico di Tocqueville Gustave de Beaumont³⁰, con *L'Irlande sociale, politique et religieuse* (Paris, Charles Gosselin, 2 tomes, 1839), rapidamente tradotta (e ridotta) in italiano (1 vol., Firenze, Società Editrice Fiorentina, 1842) e basata tra l'altro sulle due visite dell'autore nell'isola del 1835 e del 1837. E ormai giganteggiava la figura di O'Connell, di cui Balzac scriverà nel 1844, mentre il «Liberator» era ancora vivente, che aveva saputo «incarnarsi in un popolo»³¹.

4. ... all'irta Haiti

E siamo ai versi su Haiti, che hanno varie stesure che si possono ordinare, congetturalmente, così: «A Te si piega il bellico / Coltivator d'Haiti» > «Te Salvator l'armigero / Coltivator d'Haiti / Fido agli eterni riti / Canta disciolto il piè» > «Te Dio di tutti il bellico / Coltivator d'Haiti / Fido agli eterni riti / Canta disciolto il piè»³².

L'interpretazione rivoluzionaria che ha voluto darne Fortini, di un Manzoni che esalta la guerra di liberazione e giustifica i massacri, è inammissibile. Fin dalla sua prima concezione, l'aggettivo «bellico» proprio al «coltivator d'Haiti» è in dialettica feconda con lo Spirito: «A Te *si piega* il bellico / Coltivator d'Haiti». Dal momento che il «Te *Salvator*» che subentra a questa prima intuizione non era abbastanza chiaro («Salvator» solamente

²⁹ Così si legge nella *Préface*, alla p. II del primo tomo dell'ed. francese.

³⁰ Su di lui cfr. *Gustave de Beaumont. La schiavitù, l'Irlanda, la questione sociale nel XIX secolo*, a c. di M. CERETTA e M. TESTINI, Milano 2011.

³¹ «Quatre hommes auront eu une vie immense: Napoléon, Cuvier, O'Connell, et je veux être le quatrième. Le premier a vécu la vie de l'Europe; il s'est inoculé des armées! Le deuxième a épousé le globe! Le troisième s'est incarné [dans] un peuple! Moi, j'aurai porté une société entière dans ma tête!»: lettera del 6 febbraio 1844 a Mme Hanska, in H. DE BALZAC, *Lettres à l'Étrangère, 1833-1847*, Paris 1899-1950, 4 voll., vol. 2 (1842-1844), 1906, pp. 301-302 (mia l'integrazione congetturale di «dans»).

³² Ho ancora dato i testi in una mia ricostruzione diacronica, escludendo alcune varianti abbandonate, e soprattutto leggendo «Dio» dove Albonico metteva l'indicazione «>...<», che sta per «porzione cassata e illeggibile» (cfr. la legenda a p. 313 della sua ed.). In realtà in b¹ «Dio» si legge molto chiaramente (cfr. la riproduzione del manoscritto in ed. Firpo, p. 57). Quello che stupisce poi ancora di più è che Albonico, nel dar conto della trascrizione autografa in pulito di b¹, da lui indicata come B, segnala che dopo «tutti» B introduce una virgola prima assente ma ancora una volta ignora «Dio», che dunque non figura per lui né in b¹ né in B! Il verso di B è senza alcun dubbio invece «Te Dio di tutti, il bellico», come si può vedere nella riproduzione presente in ed. Firpo, p. 73. Per la formalizzazione del testo con tutte le varianti, pur nei limiti appena indicati, cfr. l'ed. Albonico cit., p. 338.

degli Haitiani, ringraziato eventualmente con «Grazie ed inni che abbozzina il ciel?»³³, Manzoni arriva infine all'ultima formulazione: «Te Dio di tutti il bellico / Coltivator d'Haiti / Fido agli eterni riti / Canta disciolto il piè». Fortini si chiede: «Ma perché 'fido'? Sembra probabile che debba essere messo in rapporto a 'disciolto il piè': il contadino di San Domingo è fedele ai riti cattolici *anche dopo aver riacquistata la libertà*». Quello che bisognava soprattutto rilevare è mi pare che la sua fedeltà si manifesta nella proclamazione, che va aldilà delle divisioni della guerra, di Dio come «Dio di tutti». L'affermazione sottolinea innanzitutto la possibilità anche per l'agricoltore d'Haiti di lodare Dio in libertà: un Dio che non è solamente il Dio dei bianchi ma che è il Dio di tutti. L'evocazione dell'universalità, della cattolicità del culto, vuol dire anche però che la lotta sacrosanta per la libertà non deve portare a una cristallizzazione dell'odio, a un razzismo al rovescio, in uno spirito di vendetta e di incomprendimento. «Disciolto il piè», una volta liberato, il coltivator d'Haiti celebra Dio come suo Dio e suo liberatore ma anche come Dio di coloro che l'opprimevano. Quello che non bisognerebbe dimenticare è che questi versi non esprimono solo o tanto una constatazione (ritorneremo sui rinvii storici ad essi sottesi) ma soprattutto una speranza, che è data, è vero (come in *Marzo 1821*: «O giornate del nostro riscatto»), sotto forma di constatazione. Manzoni invoca la discesa dello Spirito in una situazione difficile. Non ignora i massacri, ma spera che la forza degli «eterni riti», la forza dello Spirito, porti infine a far riconoscere Dio come «Dio di tutti», a ottenere il miracolo di una liberazione

³³ Cfr. *Il conte di Carmagnola*, atto II, coro, v. 92 (e cfr. *Is* 1, 13 sgg.: «Ne offeratis ultra sacrificium frustra: incensum abominatio est mihi ... Solemnitates vestras odovit anima mea ... Cum multiplicaveritis orationem non exaudiam: manus enim vestrae sanguine plenae sunt»). «Forzo» un poco qui su un problema che è in realtà più complesso. È vero che Manzoni evoca più volte le guerre «giuste» per la libertà e l'indipendenza, guerre che sarebbero sostenute dall'appoggio di quel Dio che ha fatto morire gli Egiziani nel Mar Rosso (e che quindi, in quel caso, è stato salvatore del popolo ebraico e non degli Egiziani). Ma la meditazione di Manzoni evolve, e non solo perché si rende conto, dopo diverse delusioni, che la libertà d'Italia non è così vicina. Fondamentale è la riflessione, nel lavoro per la *Morale cattolica*, su Paolo e sul cosmopolitismo cristiano, che va aldilà degli odi nazionali. Riflessione di cui si trovano echi nella *Lettre à Monsieur Chauvet*. La dedica a Koerner di *Marzo 1821*, d'altra parte, vuole sottolineare l'importanza dell'«unicuique suum»: il poeta tedesco ha combattuto, in una guerra giusta, per l'indipendenza del suo paese; gli Austriaci devono ora riconoscere i giusti diritti per i quali gli Italiani combattono. Ma è stata importante per Manzoni anche la lezione di Voltaire: proprio alla pratica di recitare il *Te Deum* dopo le vittorie cui alludeva il verso manzoniano citato nel testo il pensatore francese dedicava alcune intense righe della voce «Guerre» del *Dictionnaire philosophique* (una voce che tra l'altro évoca subito esplicitamente il trittico «fame peste e guerra»). Su questi temi cfr. anche il primo capitolo del mio *Les régions de l'aigle et autres études sur Manzoni*, Bern et al., 2005, pp. 1-114, in part. pp. 7-33.

che si sottragga alle regole violente di questo mondo, sia vera, e realizzi quindi un aumento reale della vita, e cioè dell'amore³⁴.

Anche per il nome di Haiti vale la scelta manzoniana dell'uso della forma più vicina alla lingua della popolazione indigena. Che fa riferimento a tutta l'isola caraibica scoperta da Colombo e poi nota come Hispaniola e non al solo stato indipendente di Haiti (precedentemente colonia francese) situato nella sua parte occidentale. Il nome dell'intera isola nella lingua dei taino (la numerosa popolazione indigena presente all'arrivo degli Spagnoli) era infatti 'ayiti', e cioè 'terra delle montagne', 'terra aspra', 'montagna nel mare'³⁵, con allusione alla configurazione montuosa dell'isola (che arriva sino ai 3175 metri del Pico Duarte) e al carattere scosceso di molte sue coste, con fondali che scendono subito a grandi profondità³⁶. Ancora una volta, è così motivato anche realisticamente l'uso dell'aggettivo «irta» (sempre nell'autunno 1822 l'autore aveva saggiato anche «scogliosa», «aspra» e «erta»)³⁷ che ha poi anche il valore simbolico (e fonico) che si è detto.

A quali eventi storici fa riferimento, Manzoni, con i versi del '19 sul «coltivor d'Haiti» e con l'«irta Haiti» del '22? Non può soddisfare la risposta di Clara Leri: «l'isola fu teatro di una sanguinosa lotta per l'indipendenza intorno agli anni venti dell'ottocento. Manzoni vi allude nell'abbozzo del '19 ... per poi tacerne nella geografia meramente simbolica del '22»³⁸. E non solo perché nel 1820 Haiti era già indipendente da sedici

³⁴ Per la forma «Dio di tutti» cfr., aldilà di *Pentecoste*, v. 71: «Che a tutti i figli d'Eva», *Adelchi*, a. I, sc. 5, vv. 339-41: «E digli ancora, / Che il Dio di tutti, il Dio che i giuri ascolta / Che al debole son fatti [...]». Vien da pensare a «Quel che è Padre di tutte le genti» (*Marzo* 1821, 69) e al «Tutti errammo; di tutti quel sacro / Santo Sanguie cancelli l'error» (*Passione* 87-88, con il rinvio manzoniano in nota a *Is* 53, 6: «Omnes sicut oves erravimus», un passo che echeggerà ancora nell'introduzione alla *Storia della colonna infame*). E penso anche al Voltaire dell'incipit della celebre «prière à Dieu» del cap. XXIII del *Traité sur la tolérance*: «Dieu de tous les êtres, de tous les mondes ... et de tous les temps».

³⁵ Per le tre definizioni cfr., rispettivamente, le voci relative ad Haiti del *Dictionnaire universel d'histoire et de géographie* di M.-N. BOUILLET (1878), del *Dictionnaire des noms de lieux* di L. DEROUY e M. MULON (1994) e del *Petit Robert des noms propres* (2007).

³⁶ L'attuale Haiti, che occupa la parte occidentale dell'isola, è caratterizzata da due penisole montuose che si protendono verso occidente. In quella meridionale, che termina con il massif de la Hotte (Pic de Macaya, 2347 metri), c'è la montagna più alta dello stato, il Pic de la Selle (2680 metri). Nel territorio dell'attuale Repubblica Dominicana (la più estesa parte est dell'isola, antica colonia spagnola) la cordigliera supera i 3000 metri con il Pico Duarte.

³⁷ Cfr. ed. Albonico, pp. 338-39.

³⁸ A. MANZONI, «*Inni Sacri*» e *altri inni cristiani*, a cura di C. LERI, Firenze 1991, p. 188. Errata storicamente anche la glossa di Valter Boggione, nell'ed. UTET a sua cura di A. MANZONI, *Poesie e tragedie*, Torino 2002, p. 184 n., che riprende ancora una volta lo schema fortiniano della presunta soppressione dei «diretti riferimenti alla realtà storica e politica» nella versione defi-

anni, o per il pregiudizio fortiniano della considerazione variantistica finale. È che occorre si evochino con qualche precisione, sia pure in sintesi, alcuni punti.

Innanzitutto la figura del generale nero Toussaint Louverture, sullo sfondo del dibattito sull'abolizione della schiavitù nella Francia del secondo Settecento. Che non è un tema che ci porti troppo indietro nel tempo, se quella figura e quel dibattito erano in realtà ancora attualissimi negli anni della redazione dell'inno.

Si era augurato l'avvento di uno «Spartacus noir» Guillaume-Thomas Raynal (morto nel 1796), nella sua celebre *Histoire (des) deux Indes*, del 1770 (1780³). E della vicenda di Toussaint Louverture, il capo della lotta degli schiavi haitiani per l'emancipazione, come di un nuovo Spartaco, si parlava nei circoli intellettuali che Manzoni frequenta fin dal primo soggiorno parigino (Condorcet aveva fondato nel 1787 la *Société des amis des noirs*, che contava tra i suoi membri Lafayette e Grégoire). Durante il secondo soggiorno a Parigi, quello del 1819-20, Manzoni incontra com'è noto l'ex vescovo costituzionale Grégoire e scrive in Italia che quest'ultimo è oggetto di ingiuste accuse. Il grande giansenista non era solo accusato di essere stato regicida ma anche di aver appoggiato, già alla fine degli anni Ottanta, la causa dell'emancipazione dei neri. Così in un'opera di un ex proprietario di Haiti, Clausson, che esce a Parigi nel 1819, dove si sosteneva che bisognava respingere le proposte haitiane di ripresa di relazioni diplomatiche e commerciali con la Francia e preparare invece un corpo di spedizione per la riconquista dell'isola³⁹.

Il primo atto della rivolta degli schiavi haitiani (a cui è estraneo Toussaint) prende le forme di una cerimonia vodu (14 agosto 1791), cui segue il massacro di mille bianchi nel Nord del paese⁴⁰. Il 24 settembre, all'assemblea costituente, Barnave difende le opinioni razziste come «mezzo

nitiva, per dire che negli abbozzi ci sarebbero, invece, «allusioni ... alle ribellioni scoppiate in Haiti contro i conquistatori europei (fino a quella decisiva del 1806, guidata dal mulatto Alexandre Pétion e dal negro Henri Christophe, in seguito alla quale Haiti fu proclamata repubblica indipendente)». La proclamazione dell'indipendenza, grazie alla vittoria di Dessalines sui Francesi, è invece, come si vedrà, del 1 gennaio 1804.

³⁹ Per ulteriori dettagli, cfr. FORTINI, *Nuovi saggi italiani* cit., pp. 29-31, dove si corregga però l'inesistente «Claysson» in «Clausson».

⁴⁰ Sulla rivolta degli schiavi d'Haiti e la successiva indipendenza dell'ex colonia francese cfr. J. DAYAN, *Haiti, History, and the Gods*, Berkeley 1995; PH.R. GIRARD, *The Slaves Who Defeated Napoleon: Toussaint Louverture and the Haitian War of Independence 1801-1804*, Tuscaloosa (Alabama) 2011; J.D. POPKIN, *A Concise History of the Haitian Revolution*, Chichester (West Sussex) 2012.

morale» che può permettere alla piccola minoranza di 30.000 coloni bianchi di Saint-Domingue il controllo dei 450.000 schiavi di colore.

La vittoriosa rivolta degli schiavi, sotto il comando di Toussaint Louverture, porta nel 1793 all'abolizione della schiavitù. Il 4 febbraio 1794 la Francia estende tale abolizione all'insieme delle sue colonie.

Nel 1795 Toussaint, che l'anno precedente è passato dai contatti con gli Spagnoli (che volevano approfittare della rivolta degli schiavi per scalzare il governo francese dell'Ovest dell'isola) all'amicizia con i Francesi, vince con le sue truppe gli Spagnoli. La Francia ottiene con i trattati di Basilea il controllo dell'intera isola. Il generale nero continuerà vittoriosamente, nei due anni seguenti, a combattere gli Inglesi, che nell'agosto del 1798 saranno costretti ad abbandonare i numerosi porti in loro possesso. Nel 1799 e 1800 è guerra civile tra il Nord della colonia francese, più ricco, abitato in prevalenza dai neri, dove Toussaint si è installato, e il Sud e l'Ovest, dove ci sono i mulatti e domina Rigaud. Anche in questo caso il generale nero ha la meglio. Nel febbraio 1801 Napoleone lo nomina capitano generale di Saint-Domingue. Toussaint arriva a San Domingo (la capitale dell'ex colonia spagnola, ad est dell'isola) per proclamare l'abolizione della schiavitù in nome della Repubblica francese.

La costituzione haitiana dell'8 luglio 1801 consacra il cattolicesimo come religione di stato. È esaltata la vittoria cattolica contro gli Inglesi protestanti. Il divorzio, reso legale sotto la rivoluzione, è soppresso. Alla corte di Toussaint ci sono anche i bianchi. In particolare, i coltivatori che erano scappati durante la rivoluzione sono da lui richiamati perché la comunità possa beneficiare delle loro competenze tecniche.

Ma Napoleone trova che il generale nero gode ormai di troppo potere. Nel 1802, un potente esercito francese sbarca sull'isola, sconfigge Toussaint, ristabilisce la schiavitù e instaura un governo francese sull'intera isola (che durerà un solo mese). Il generale, fatto prigioniero con l'inganno, è portato in Francia dove morirà nel 1803.

La *relève* della battaglia contro i Francesi e per la liberazione degli schiavi è presa, nel 1803, dal generale nero ed ex schiavo Dessalines (e siamo così ad un secondo punto da mettere in chiaro). È in quell'anno che nasce la bandiera haitiana blu e rossa, senza il bianco, interpretato non come riferimento alla monarchia ma alla razza bianca. Il 18 novembre, con la battaglia di Vertières, i Francesi sono sconfitti e devono abbandonare l'ex-colonia.

Il primo gennaio 1804 Haiti (la parte occidentale dell'isola) è proclamata indipendente. È la prima repubblica nera della storia. La Francia non riconosce l'emancipazione (nel 1826 Carlo X chiederà ad Haiti 150 milioni

di franchi di indennizzo, ridotti poi a 90 milioni nel 1838: una delle cause del grave impoverimento e indebitamento del nuovo stato). Tra febbraio e aprile, sempre di quel 1804, Dessalines, che ha ordinato il massacro dei bianchi rimasti sul territorio haitiano dopo la rivoluzione, controlla personalmente che il suo ordine sia stato eseguito in tutto il paese: i morti sono tra i 3000 e i 5000. In ottobre si fa consacrare imperatore dall'arcivescovo cappuccino Jean-Baptiste-Joseph Brelle, con il nome di Jacques I (precedendo quindi nella cerimonia Napoleone, che sarà consacrato imperatore, com'è noto, il 2 dicembre di quello stesso anno). Nella nuova costituzione dell'impero haitiano, promulgata nel 1805, tutti i cittadini sono definiti come «neri»⁴¹.

Dopo l'incoronazione, Jean-Jacques Dessalines aveva invaso la parte orientale dell'isola, ma si era poi subito ritirato nella parte occidentale alla vista di uno squadrone navale francese. I Francesi invadono allora la parte orientale, che rimarrà sotto il loro governo fino al 1809.

Nel 1806 Dessalines è assassinato. Haiti è divisa tra il governo al Nord del nero Henry Christophe e al Sud del mulatto Alexandre Pétion. Il primo si fa consacrare re nel 1811 col nome di Henry I (o di roi Christophe) sempre dal solito vescovo cappuccino Brelle. Nel 1812 riesce a reprimere una rivolta. Indebolito, nell'agosto 1820, da un colpo apoplettico, attaccato dagli insorti, Christophe si suicida l'8 ottobre di quell'anno⁴². Il 26 ottobre il mulatto Jean-Pierre Boyer, successore di Pétion alla presidenza della Repubblica del Sud, unifica l'antica colonia francese. Pétion, presidente della repubblica del Sud dal 1806 alla morte, nel 1818, aveva tra l'altro dato asilo e aiuti a Simon Bolívar nel 1815 (in cambio di un impegno all'abolizione della schiavitù nei paesi che voleva liberare). Con i due governi di Haiti, e in particolare con la vicenda tragica del roi Christophe, abbiamo toccato un terzo punto importante, e ben presente a Manzoni, se un testo a lui certo noto (e ricordato da Jenni e poi da Fortini), e cioè una recensione di Sismondi destinata al numero CXIX del «Conciliatore», riguardava un'opera, uscita nel 1817 ad Haiti, del barone de Vastey⁴³, segretario particolare del

⁴¹ Cfr. GIRARD, *The Slaves Who Defeated Napoleon* cit., p. 325.

⁴² Dieci giorni dopo veniva ucciso l'erede al trono. La moglie, Marie-Louise Coidavid, si installerà allora, sotto la protezione del vincitore Jean-Pierre Boyer, a Port-au-Prince. Lascerà Haiti solo nell'agosto 1821, a destinazione di Londra. Andrà infine con le due figlie in Italia, a Pisa, dove morirà nel 1851 ed è sepolta in una cappella del convento dei cappuccini (cfr. L. MARCEAU, *Marie-Louise d'Haiti*, Buenos Aires 1953, pp. 2-18).

⁴³ In Fortini per la verità si trova sempre erroneamente, come già nell'ed. Branca del «Conciliatore», la forma «de Vastrey». Cfr. *Il Conciliatore. Foglio scientifico-letterario*, a c. di V.

roi Christophe e precettore di suo figlio, il principe Jacques-Victoire-Henri.

Ma occorre spingersi ancora più avanti, e guardare di nuovo anche all'altra parte dell'isola, quella orientale, rimasta schiavista e sotto il governo francese. Una rivolta degli abitanti ispano-creoli, appoggiati dagli Inglesi, costringe i Francesi a capitolare nel luglio 1809. Gli Spagnoli governeranno questa parte dell'isola sino alla proclamazione, dopo un colpo di stato verso il governo spagnolo da parte di un generale, dell'effimera indipendenza del dicembre 1821 come «Repubblica di Haiti Spagnola». Non andata in porto l'unificazione con la Grande Colombia di Simon Bolívar (che si ricordava dell'aiuto ricevuto, nel 1815, dagli Haitiani), dopo solo nove settimane l'ex colonia di Santo Domingo è invasa, nel febbraio 1822, dalle truppe del presidente Boyer. Per ventidue anni l'isola sarà unita sotto il dominio haitiano che porta sì all'abolizione della schiavitù ma è sentito come un governo straniero, anche per il suo carattere discriminatorio verso gli abitanti di lingua spagnola. Nel 1844 una ribellione vi mette fine ed è all'origine dell'indipendente Repubblica Dominicana.

Si può capire adesso, innanzitutto, che i versi del 1819 non erano vaghe allusioni a, inesistenti, sanguinose lotte per l'indipendenza degli anni Venti o del 1806 (come vorrebbero rispettivamente Leri e Boggione) o improbabili giustificazioni di massacri (come sosteneva Fortini). Essi descrivono invece con precisione la grande figura carismatica di Toussaint Louverture (cui non a caso ha dedicato un saggio, agli inizi degli anni Sessanta, Aimé Césaire e, più recentemente, una trilogia di romanzi storici e una biografia lo scrittore statunitense Madison Smartt Bell)⁴⁴, che dopo la liberazione re-

BRANCA, Firenze 1948-54 (nuova ed. 1965), 3 voll., vol. III, pp. 461-71. Il numero CXIX del «Conciliatore», che sarebbe dovuto uscire il 21 ottobre 1819, rimase allo stato di bozze perché la rivista fu soppressa. Branca ne rileva e corregge «numerose evidenti svarioni tipografici» (cfr. *ibid.*, p. 461).

⁴⁴ Cfr. rispettivamente A. CÉSAIRE, *Toussaint Louverture. La Révolution française et le problème colonial*, Paris 1961-62 e M. SMARTT BELL, *All Souls' Rising*, New York 1995, ID., *Master of the Crossroads*, New York 2000, ID., *The Stone That the Builder Refused*, New York 2004, ID., *Freedom's Gate: A Brief Life of Toussaint L'Ouverture*, New York 2007. Altro discorso vorrebbe l'attenzione «esotica» a questi temi nei romanzi e racconti di inizio Ottocento, da quelli di J.-B. PICQUENARD, *Adonis ou le Bon Nègre. Anecdote coloniale*, Paris an VI [1798] e *Zoflora, ou la Bonne Negresse. Aventure coloniale*, Paris an VIII, 1800 (per entrambi si dispone della riedizione moderna: J.-B. PICQUENARD, *Adonis suivi de Zoflora et de documents inédits*, par Chris Bongie, Paris 2006) a *Bug-Jargal*, romanzo di un Victor Hugo diciassettenne scritto nell'aprile 1819 e pubblicato per la prima volta in cinque puntate sul «Conservateur Littéraire» di marzo-giugno 1820 (uscirà in volume nel 1826, dopo essere stato l'anno precedente rimaneggiato dall'autore; seguiranno riedizioni nel 1829 e nel 1832).

sta «Fido agli eterni riti» e canta allo Spirito come «Dio di tutti». La sua figura restava per Manzoni come un importante memento, un monito sempre attuale. Al suo ruolo di «Spartaco battezzato», di autore di una rivoluzione che non sfocia nell'odio razziale o nel razzismo alla rovescia, doveva davvero guardare con interesse lo scrittore per cui quella dell'abolizione della schiavitù continuerà ad essere una battaglia fondamentale e che il 3 novembre 1821, in una lettera a Fauriel, accennerà al progetto di scrivere una terza tragedia, di cui ci rimangono i materiali preparatori: *Spartaco*⁴⁵.

Che quello della violenza, dei massacri, e anche del razzismo alla rovescia, non fosse un rischio solo teorico era noto a Manzoni non solo dai massacri del 1791 (ai quali, occorre ripetere in correzione di Fortini che parla di «insurrezione di Toussaint-Louverture ad Haiti, nell'agosto 1791»⁴⁶, Toussaint fu estraneo) ma soprattutto da quelli, che assumono la forma di un vero e proprio genocidio organizzato, voluti e attuati, nei primi mesi del 1804, da Dessalines.

Nel 1819, quando Manzoni accenna per la prima volta e più in dettaglio ad Haiti, siamo nel terzo dei momenti indicati, quello di Haiti divisa tra il regno di Christophe a nord e la repubblica di Boyer a sud. Una fase molto delicata per i due stati, indeboliti non solo o tanto da problemi interni (non sempre affrontati nei modi più adeguati) ma soprattutto dalla loro lotta fratricida e dal mancato riconoscimento internazionale, in particolare da parte della Francia e dello Stato pontificio. C'è davvero il rischio che gli antichi colonizzatori ritornino. È molto importante allora, su questo sfondo, la figura del roi Christophe (cui nel 1949 ha dedicato un romanzo, *El reino de este mundo*, lo scrittore cubano Alejo Carpentier e nel 1963 una pièce teatrale il già ricordato Aimé Césaire)⁴⁷ e la sua politica culturale affidata alle numerose pubblicazioni, a partire dalla metà degli anni Dieci, del braccio destro barone di Vastey (anch'egli presente, con un ruolo importante, nella pièce di Césaire)⁴⁸. Basta scorrere anche solo alcuni titoli di questi inter-

⁴⁵ È significativo della poca attenzione della critica a questo retroterra storico che nel ricco commento agli [*Appunti per Spartaco*] che si può leggere nella cit. ed. Boggione delle *Poesie e tragedie*, pp. 933-53, nessun accenno venga fatto a Toussaint Louverture.

⁴⁶ FORTINI, *Nuovi saggi italiani* cit., p. 28.

⁴⁷ Cfr. A. CARPENTIER, *Il regno di questo mondo*, tr. it. di Adriana Pellegrini, Milano 1959; tr. it. di Angelo Morino, Torino 1983; A. CÉSAIRE, *La tragédie du roi Christophe*, Paris 1963.

⁴⁸ Jean-Louis Vastey, detto Pompée Valentin, barone di Vastey (1781-1820), capo di gabinetto del ministro delle finanze di Dessalines André Vernet, passa con il suo capo al servizio di Henri Christophe quando questi, nel 1807, fonda una repubblica a nord dell'isola. Nel 1811, dopo la proclamazione di Christophe a re d'Haiti, Vastey è nominato segretario della commissione legislativa incaricata di preparare il «code Henry». Alla morte di Vernet, nel 1814, Vastey è pro-

venti, da *Le système colonial dévoilé* (1814) alle *Notes à M. le baron de V. P. Malouet, en réfutation du IV^e volume de son ouvrage, intitulé Collection de Mémoires sur les Colonies, et particulièrement sur Saint-Domingue* (1814), alle *Réflexions sur une lettre de Mazères: ex-colon français, adressée à M.J.C.L. Sismonde de Sismondi, sur les noirs et les blancs, la civilisation de l'Afrique, le royaume d'Hayti, etc.* (1816), alle *Réflexions Politiques sur quelques ouvrages et journaux français concernant Haïti* (1817: è l'opera per la quale Sismondi aveva redatto la recensione che avrebbe dovuto uscire nel «Conciliatore» del 21 ottobre 1819), all'*Essai sur les causes de la Révolution et des guerres civiles en Haïti* (1819, in continuazione dell'opera precedente), per rendersi conto dell'importanza di queste analisi da un punto di vista haitiano, che culminano, nell'*Essai* finale, nella prima storia della rivoluzione scritta da un nero (testimone diretto, tra l'altro, di molti eventi)⁴⁹.

Si può forse aggiungere una sottolineatura supplementare relativa alla sordità, rispetto alle richieste del roi Christophe, della chiesa cattolica (già responsabile nel passato di aver appoggiato i colonizzatori). Si noti che il re si fregiava del titolo di «défenseur de la foi» e che la religione cattolica

mosso segretario particolare del re, diventa precettore del figlio ed è elevato al rango di barone, impegnandosi in una vasta pubblicistica, di cui alla nota seguente. Verrà ucciso, con l'erede al trono, a pochi giorni dal suicidio del sovrano.

⁴⁹ Questi, più precisamente, gli estremi bibliografici dei testi citati: LE BARON DE VASTHEY, *Le système colonial dévoilé*, Au Cap-Henry, chez P. Roux, Imprimeur du Roi, 1814 (96 p.); *Notes à M. le baron de V. P. Malouet, en réfutation du IV^e volume de son ouvrage, intitulé Collection de Mémoires sur les Colonies, et particulièrement sur Saint-Domingue*, Au Cap-Henry, chez P. Roux, Imprimeur du Roi, 1814 (24 p.); *Réflexions sur une lettre de Mazères: ex-colon français, adressée à M.J.C.L. Sismonde de Sismondi, sur les noirs et les blancs, la civilisation de l'Afrique, le royaume d'Hayti, etc.*, Au Cap-Henry, chez P. Roux, Imprimeur du Roi, 1816 (112 p.); *Réflexions Politiques sur quelques ouvrages et journaux français concernant Haïti*, A Sans-Souci, de l'imprimerie Royale, 1817 (206 p.); *Essai sur les causes de la Révolution et des guerres civiles en Haïti, faisant suite aux Réflexions politiques...*, A Sans-Souci, de l'imprimerie Royale, 1819 (140 p.). Agli interventi citati bisogna aggiungere quelli dedicati nel 1815 alla polemica contro la Repubblica del Sud: *Réflexions adressées aux Haïtiens de partie de l'Ouest et du Sud*, Au Cap-Henry, chez P. Roux, Imprimeur du Roi, 1815 (24 p.); *A mes concitoyens haytiens*, Au Cap-Henry, chez P. Roux, Imprimeur du Roi, 1815 (24 p.); *Le Cri de la Patrie ou les intérêts de tous les Haïtiens*, Au Cap-Henry, chez P. Roux, Imprimeur du Roi, 1815 (29 p.); *Le Cri de la Conscience ou Réponse à un écrit, imprimé à Port-au-Prince, intitulé: «Le peuple de la République d'Hayti, à MM. Vastey et Limonade»*, Au Cap-Henry, chez P. Roux, Imprimeur du Roi, 1815 (107 p.). Sul barone di Vastey cfr. D. L. GARRAWAY, *Empire of Freedom, Kingdom of Civilization: Henry Christophe, the Baron de Vastey, and the Paradoxes of Universalism in Postrevolutionary Haiti*, «Small Axe: A Caribbean Journal of Criticism», 2012, n. 16, pp. 1-21 e la recentissima biografia di L. QUEVILLY, *Le baron de Vastey. La voix des esclaves*, Norderstedt (Hamburg) 2014.

aveva lo statuto, nel «code Henry» (la raccolta di leggi del regno) di religione nazionale. Ebbene non sono casuali, penso, i rapporti cordiali con il protestante Sismondi di una corte che, percepita l'ostilità di Roma, manifestava sempre di più simpatie protestanti e filo Inglesi.

L'indipendenza di Haiti spagnola nel dicembre 1821 e l'unificazione dell'isola sotto il governo Boyer nel febbraio 1822 ci portano all'attualità a cui guarda la redazione definitiva del '22. Che non è certo una situazione finalmente pacificata e risolta. Non solo per i numerosi problemi interni, e il rispetto che pretendono e non ottengono le differenti componenti del nuovo stato, ma, insisterei, per la persistente ostilità di Francia e chiesa cattolica, nonostante quest'ultima fosse proclamata, anche nella costituzione repubblicana, religione nazionale. Si pensi solo che per una regolarizzazione concordataria delle relazioni con il Vaticano bisognerà aspettare gli anni Sessanta dell'Ottocento.

Conclusion

Lo Spirito è chiamato a scendere ancora e a ricreare. L'inno manzoniano, in diciotto strofe, termina la sua prima metà (siamo alla strofa 9) con le domande relative alla «schiava» e ai suoi sospiri («Perché, baciando i pargoli, / La schiava ancor sospira? /...»). La seconda metà dell'inno inizia con l'annuncio solenne della «nova franchigia». Non mi convince il commento fortiniano (e barberiano, per l'accenno finale alla giustizia «negata e impossibile nella storia») di Valter Boggione quando scrive: «il riscatto che la schiava attende per sé e per i suoi figli sul piano storico, è garantito da Cristo in una prospettiva spirituale, come riscatto dalla schiavitù del peccato», e ancora: «Congruentemente all'insegnamento paolino, l'interesse manzoniano, pur nell'attenzione agli umili e agli oppressi, è indirizzato non direttamente alla trasformazione della realtà sociale, ma piuttosto della coscienza della persona; la giustizia, negata e impossibile nella storia, si realizza nell'escatologia»⁵⁰. In direzione analoga il commento di Clara Leri che, dopo aver sottolineato che la «franchigia» di cui parla Manzoni è «ben diversa ... rispetto all'affrancamento giuridicamente definito. È il riscatto dalla schiavitù del peccato», scrive: «Erroneo sarebbe interpretare alla lettera l'utopia dell'emancipazione, come se Manzoni anticipasse Camara»⁵¹. Come se le conseguenze della «schiavitù del peccato» non fossero anche

⁵⁰ MANZONI, *Poesie e tragedie* cit., p. 185, nota a v. 73.

⁵¹ MANZONI, *«Inni Sacri» e altri inni cristiani* cit., pp. 184-85.

storiche, come se il rinnovo della coscienza non comportasse una trasformazione della realtà sociale, come se le lotte contro la schiavitù e per l'emancipazione non fossero sacrosante. Manzoni évoca realtà storicamente concrete e fortemente emblematiche: là dove la logica del «mondo» rischia di chiudere il conflitto in una spirale di morte, lo Spirito è chiamato a scendere e a far aumentare la vita.

Ma torniamo in conclusione ancora a Fortini, secondo il quale la figurazione della «speranza» che siede «sugli erbosi tumuli» sparisce, nella *Pentecoste* del 1822, «per essere sostituita con una mezza citazione di Virgilio (“...annunciano / i cieli e genti nove”) e da una antitesi alle virtù pagane (“Nove conquiste e gloria / Vinta in più belle prove...”; e prima: “...e pugne nove / Novi conflitti...”)) che però, per chi conosca la concezione del 1819, suona anche come una segreta polemica dell'autore contro se stesso, per aver accennato ai conflitti della indipendenza»⁵². È piuttosto stupefacente come il critico possa citare i versi iniziali della strofa a partire dal verbo, saltandone il complemento oggetto, che Manzoni aveva dato in anastrofe («Nova franchigia annunziano / I cieli»): a parte la ripetizione in chiasmo di «nova»-«nove» (che è parola chiave della strofa, ritornante quattro volte, in un altro chiasmo: «nova»-«nove»-«nove»-«nova»), il taglio – o la censura – fa cadere proprio l'esplicita menzione della liberazione presente nella redazione definitiva dell'inno. Fortini parla (dobbiamo interpretarlo freudianamente?) di «mezza citazione da Virgilio», e pensa naturalmente a *Bucoliche* IV, 7: «Iam nova progenies coelo demittitur alto». Ora certo le «genti nove» si riallacciano alla profezia della «nova progenie» virgiliana, inverandola in chiave cristiana. Ma l'operazione manzoniana è complessa, perché riprende Virgilio e al tempo stesso la Bibbia (soprattutto il Nuovo Testamento, con il tema dell'uomo nuovo paolino e con la prospettiva apocalittica dei cieli e terra nuovi della fine dei tempi: cfr., per quest'ultima, *Apoc.* 21, 1 e 2 *Petr.* 3,13) in un dettato fedele e al tempo stesso originale. A differenza di ciò che accade nel testo giovanneo (*Apoc.* 21: «vidi cieli nuovi e terra nuova»), i «cieli» qui non sono oggetto dell'annuncio e la «terra» non è nemmeno nominata. Sono invece i «cieli» che annunziano una liberazione che non poteva venire dalla «terra», un nuovo affrancamento che è dono dello Spirito. Le «genti nuove», del resto, non «scendono» bell'e fatte dal «cielo» come nella profezia virgiliana, ma è certo dal cielo, dallo Spirito, che viene loro la possibilità e la forza di essere veramente libere e veramente nuove.

⁵² FORTINI, *Nuovi saggi italiani* cit., p. 35.