

«DARTING FIRE AND SPEAKING THUNDER».

L'ARMA DA FUOCO NELLA RIFLESSIONE SETTECENTESCA*

di *Simona Corso*

I do not know with what weapons World War III will be fought,
but World War IV will be fought with sticks and stones.

Albert Einstein, *Lettera a Harry S. Truman*, 1946

La polvere da sparo, ci dicono gli storici della tecnica, fa la sua comparsa nella Cina del 950; non si sa tuttavia se i cinesi la usassero in guerra. In Europa viene introdotta già alla fine del XIII secolo, ma solo all'inizio di quello successivo si scopre che, mettendo in un tubo di ferro un proiettile e un po' di polvere, si produce una detonazione capace di impartire al proiettile moto e direzione. Nel XV secolo la tecnologia della polvere applicata ai cannoni fa progressi e le guerre cominciano a essere decise dalle bordate dei cannoni. Azionare un cannone richiede però, ancora, un coraggio straordinario: su due cannoni azionati, uno salta in aria. Perché la polvere da sparo fosse impiegata in un'arma da impugnare fu dunque necessario superare un'elevata soglia di diffidenza e paura. Alla metà del Quattrocento, tuttavia, compaiono le prime armi da fuoco e intorno al 1550 sembrano ormai entrate nell'uso. In questi anni, con l'invenzione del moschetto, capace di perforare le armature, l'arma da fuoco entra stabilmente negli eserciti, rivoluzionando quella che John Keegan ha chiamato l'*arte occidentale* di fare la guerra (cfr. Hall, 1993, vol. III, t. 1, pp. 354-84; Keegan, 1994, pp. 331 ss.).

La letteratura registra col consueto ritardo questa novità tecnologica destinata a cambiare la faccia del mondo. Benché cenni alle armi da fuoco non manchino nei testi cinque o seicenteschi (il caso più celebre è forse quello dell'*Orlando Furioso*, dove Orlando, inorridito dall'archibugio del re Cimosco, glielo sottrae per seppellirlo in fondo al mare, sperando così di privare per sempre gli uomini della polvere da sparo), è la letteratura settecentesca a consacrare l'arma da fuoco come uno dei simboli pregnanti dell'Occidente. In quest'epoca l'arma da fuoco fa parte ormai del corredo abituale di un soldato europeo (o di un viaggiatore in cerca d'avventure), eppure nei testi letterari può essere ancora descritta come un oggetto magico-diabolico, in grado di suscitare sgomento o ammirazione, soprattutto se guardata da occhi *stranieri*: gli occhi di Friday o degli indigeni africani (*Robinson Crusoe*, 1719; *The*

* Queste pagine traggono spunto da una relazione presentata al X Convegno internazionale della British Comparative Literature Association "Invention: Literature and Science" (Leeds, 12-15 luglio 2004). Per una prima trattazione di questi temi rinvio all'ultimo capitolo del mio *Automi, termometri, fucili. L'immaginario della macchina nel romanzo inglese e francese del Settecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 2004.

Further Adventures of Robinson Crusoe, 1719), del re di Brobdingnag (*Gulliver's Travels*, 1726), di Rhedi (*Lettres Persanes*, 1721) o di Candide, che, pur essendo vestfaliano, è "candido" al pari di un "selvaggio" (*Candide*, 1759). In questi cinque testi l'arma da fuoco esibisce chiaramente la sua origine geografica: prodotto della tecnologia occidentale, finisce col diventare un simbolo pregnante di quella civiltà, al punto che la sua comparsa sulla scena è in grado di evocare in un lampo l'Europa, e per lo più il suo dominio su altre civiltà, così come la minaccia della sua soppressione equivale a ipotizzare la fine del predominio occidentale, se non della civiltà occidentale *tout court*. In questi testi, destinati a divenire canonici, la riflessione sull'arma da fuoco diviene dunque una riflessione (a opera di quattro celebri commentatori europei) sui valori e i disvalori della contemporanea civiltà occidentale: perizia tecnologica, predominio della sfera politica, arroganza culturale, ma anche prime serie contestazioni della guerra.

Nella prefazione a *Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human Societies* l'antropologo-biologo Jared Diamond (1997) racconta che la sua ventennale ricerca sulle differenze storico-biologico-culturali tra le diverse popolazioni della terra trasse origine da una conversazione tenuta nel 1972 su una spiaggia della Nuova Guinea con un giovane leader politico del luogo, di nome Yali. Mentre passeggiavano sulla spiaggia, Yali chiese al ricercatore americano (allora in Nuova Guinea per uno studio di ornitologia) come mai nel giro di duecento anni un gruppo sparuto di europei bianchi fosse riuscito a conquistare una terra che per parecchie migliaia di anni era appartenuta alle popolazioni locali. Poiché Diamond imbarazzato rimaneva in silenzio, Yali suggerì che la fulminea conquista dei bianchi fosse dovuta ai loro beni materiali, che gli abitanti del luogo chiamavano sinteticamente "cargo": asce di acciaio, fiammiferi, medicine, vestiti, bibite, ombrelli... In quegli anni, aggiunge Diamond, molti coloni bianchi disprezzavano i "primitivi" guineani senza mezzi termini: il più stupido dei bianchi godeva di uno standard di vita assai più alto di un politico locale importante e intelligente come Yali. Eppure, sia Diamond che Yali sapevano bene che, in media, i locali erano abili e capaci almeno quanto i colonizzatori. Cosa su cui Yali probabilmente aveva rimuginato a lungo, quando formulò la domanda che avrebbe spinto Diamond ad abbandonare l'ornitologia per dedicarsi all'antropologia: «Come mai voi bianchi avete tutto questo cargo e lo portate qui in Nuova Guinea, mentre noi neri ne abbiamo così poco?». Benché non conoscesse la risposta, Yali aveva senz'altro azzeccato la domanda. Senza "cargo", sia pure fatto a pezzi dal naufragio, la storia di Robinson (e probabilmente la nostra) sarebbe stata molto diversa.

Se Robinson Crusoe è il primo uomo a calpestare la natura incontaminata dell'isola su cui ha fatto naufragio, tuttavia, grazie al relitto della nave, il naufrago inglese è un Adamo un po' particolare, fornito di pipa, martello e cannocchiale, oltre che di quel corredo fondamentale che Christopher Hill (1980, p. 12) chiamava «mental furniture». Ma è l'arma da fuoco, annoverata «tra le cose che più mi stavano a cuore», a fare di lui un Adamo dall'inequivocabile origine geografica: Robinson non è tanto il primo uomo, quanto il primo uomo occidentale ad abitare un'isola rimasta fuori dalla "civiltà". Il primo colpo di fucile sparato da Robinson sull'isola ha tutta l'aria di un evento mitico, quasi un incontro originario tra *wilderness* e *civilisation*: «I shot a great Bird which I saw sitting upon a Tree on the Side of a great Wood, I believe it was the first Gun that had been fir'd there since the creation of the World» (Defoe, 1975, p. 44)¹.

Già prima del naufragio l'arma da fuoco è un attributo fondamentale di questo intraprendente mercante di York. E non solo perché in più occasioni il fucile lo salva da una morte certa, ma anche perché gli rivela il potere simbolico oltre che reale della tecnologia. La terribile novità della detonazione, e lo stupore che lo scoppio della polvere desta tra i «selvaggi»², è un motivo che ricorre spesso nel romanzo. Già in una delle prime avventure, la fuga da Salé in compagnia di Xury, Robinson sperimenta il potere emotivo oltre che materiale dell'arma da fuoco. Quando Robinson spara sui leopardi che li inseguono, i selvaggi, che di fronte alle belve erano rimasti impassibili, cominciano a tremare: «It is impossible to express the Astonishment of these poor Creatures at the Noise and Fire of my Gun; some of them were even ready to dye for Fear» (ivi, p. 26). Non senza malizia Robinson descrive in termini simili le urla delle bestie «upon the Noise or Report of the Gun, a Thing I have some reason to believe those Creatures had never heard before» (ivi, p. 22). La stessa malizia, forse, spinge Defoe a far sì che i primi bersagli del fucile di Robinson siano delle belve feroci. Giacché le prime tre volte che Robinson impugna il fucile lo fa per difendersi da animali in procinto di divorarlo, il lettore sarà incline a credere che tutte le volte in cui Robinson tornerà a impugnare il fucile lo farà per legittima difesa. Al principio del romanzo, del resto, l'equazione tra bestie e selvaggi è più che una maliziosa allusione. Con la brutale schiettezza che lo caratterizza, Robinson la asserisce senza pudore: «We could ne'er once go on shore but we should be devour'd by savage Beasts, or more merciless Savages of human kind» (ivi, p. 21). (In realtà, quando Robinson e Xury approderanno sulla costa africana, gli indigeni si riveleranno inaspettatamente gentili; questo tuttavia non impedirà a Robinson di conservare intatti i pregiudizi sui selvaggi, nei confronti dei quali sull'isola svilupperà una vera e propria psicosi.)

Il fucile, dunque, già nelle avventure che precedono il naufragio, sembra un attributo fondamentale di questo avventuriero determinato a rimanere vivo. Non ci sorprende, pertanto, che, scoperto il relitto della nave, il pensiero del naufrago corra ad armi e munizioni. Nel mondo adamitico di Robinson Crusoe non ci sono né tavoli né sedie, ma ci sono armi e polvere da sparo in abbondanza. Negli anni a venire Robinson si chiederà più volte che cosa sarebbe stata la sua vita senza fucile né munizioni: «I should have liv'd, if I had not perish'd, like a mere Savage» (ivi, p. 102). L'arma da fuoco, con cui Robinson uccide o stordisce uomini e bestie, appare come il grande retaggio della civiltà occidentale, l'unica macchina che il naufrago trae intatta dalla nave e senza la quale, seppure fosse rimasto in vita, «sarebbe vissuto come un puro selvaggio».

Nell'ordine del giorno che Robinson si impone per non inselvaticchire, il giro col fucile è il momento cruciale della giornata, più importante della preghiera, del lavoro, del sonno. Il fucile, che in Marocco gli ha salvato la vita da leoni e leopardi, ora gli fornisce il cibo per conservarla. Non avendo semi da coltivare, Robinson diventa cacciatore. Del cacciatore Robinson acquisisce non solo l'abilità nel tiro, ma anche la psicologia, ossia la freddezza nel piombare addosso alla preda senza alcun riguardo per la vita della vittima. Le condizioni estreme di vita trasformano questo agiato borghese inglese in un tiratore spietato che racconta (e infligge) la morte in stile *matter of fact*. Il registro non cambia quando la preda cambia natura. Poiché, come Robinson torna spesso a ripetere, i «selvaggi di genere umano» potrebbero essere «più spietati» delle «bestie selvagge», lo scontro coi selvaggi si presenta come una prosecuzione dei lunghi anni di battute di caccia. Durante i dieci anni che separano

la scoperta dell'orma sulla sabbia dall'effettivo sbarco dei selvaggi Robinson intraprende una corsa agli armamenti senza precedenti. Progetta stragi, trasforma il capanno in un fortino, inventa armi sempre più sofisticate (persino una mitragliatrice *ante litteram*, fatta di sette fucili legati insieme a cui dare fuoco in un colpo solo). Non trascura neanche il profilo ideologico: dapprima si presenta come una lepre braccata e dunque obbligata a difendersi da «creature più pericolose del diavolo, cioè i selvaggi della terra ferma» («some Creatures more dangerous than the Devil, viz [...] the Savages of the main land», *ivi*, p. 122); poi, quando la storia della legittima difesa non convince più (perché mai un'orma sulla sabbia dovrebbe rappresentare una dichiarazione di guerra?), dà alla guerra un fondamento morale. Consapevole che Dio lo ha fatto nascere nella parte “buona” del mondo («in a Part of the World, where I was distinguish'd from such dreadful Creatures as these», *ivi*, p. 130), Robinson si sente investito del compito mostruoso di rimediare alle sviste della Provvidenza: sradicherà il cannibalismo annientando il popolo che lo pratica. È la fase più acuta della crisi: la distanza tra Robinson – armato, razionale e assistito da Dio – e i selvaggi – nudi, brutali e abbandonati dal cielo – non potrebbe essere maggiore. Un problema pratico però si impone. Uccidere uno, due, venti selvaggi non servirebbe a niente se anche uno riuscisse a fuggire e avvisare la sua gente; è possibile allora uccidere *tutti* i selvaggi? La polvere da sparo ha prodotto un sogno, quello della invincibilità, che è anche un incubo, l'incubo clausewitziano della guerra totale («to kill another, and so another, even *ad infinitum*», *ivi*, p. 144).

Tra ripensamenti e crisi di coscienza, Robinson resta tuttavia saldo nel suo militarismo. La cattura di Friday gli consente di uscire dal feroce dilemma (distruggere tutti i selvaggi o farsi distruggere da loro), ma non lo distoglie dai propositi di strage. L'alternativa alla distruzione totale è la colonizzazione, ma anche la colonizzazione si fa a colpi di fucile. Anzi, è proprio Friday, il buon selvaggio che consente l'inizio della colonizzazione, a consacrare l'arma da fuoco e trasformare in dio colui che la impugna. La reazione di Friday davanti al fucile è nota. Atterrito da quell'oggetto «che contiene un'inesauribile riserva di morte e distruzione» (*ivi*, p. 165), Friday si inginocchia, supplica il fucile di risparmiarlo, gli parla. «If I would have let him, he would have worshipp'd me and my Gun» annota Robinson con una certa soddisfazione (*ibid.*). Comincia così la “civilizzazione” di Friday. Robinson gli insegna a parlare l'inglese, ad aborrire la carne umana, a coprirsi d'abiti, a pregare Dio. Quindi lo inizia al «secondo mistero dell'Occidente» (*ivi*, p. 173): la polvere da sparo. Dopo avere ottenuto da Friday la promessa che si impegnerà a divenire l'eroe civilizzatore (ossia l'assassino) della sua gente, Robinson gli mette in mano il fucile. «Do exactly as you see me do» (*ivi*, p. 182) gli dice, puntando il fucile contro gli indigeni appena sbarcati. Uno dei selvaggi sopravvissuti descriverà la battaglia come un incantesimo: «Men were kill'd by Thunder and Lightning, not by the Hand of Man [...]; for it was impossible [...] that a Man could dart Fire and speak Thunder, and kill at a Distance» (*ivi*, p. 189). Ecco svelato il segreto micidiale del *warfare* occidentale: la morte sterilizzata, a distanza, l'assassinio emotivamente non connotato³. Alla fine dello scontro non solo i selvaggi, ma Robinson stesso sembra non sapere dire «da chi venisse tutto questo» (*ivi*, p. 184). Conta i corpi dei caduti e lui stesso con stupore annota: ventuno vittime fra i selvaggi, zero fra i nostri.

I successivi scontri sull'isola tra europei e indigeni, narrati in *The Further Adventures*, riproducono lo schema di questo primo scontro⁴. La grande battaglia che pone fine alle ostilità, in cui ventidue europei sbaragliano le orde di indigeni

uccidendone centottanta, è da un lato l'amplificazione della prima battaglia combattuta da Robinson e Friday, dall'altro la riproduzione in scala delle campagne di conquista che portoghesi, spagnoli, inglesi e olandesi avevano condotto nelle Americhe, quando poche centinaia di uomini ne avevano sopraffatto migliaia. Il processo indolore di pacificazione che segue alle ostilità è una chiosa di Defoe, la soluzione ideale oltre che narrativa al conflitto permanente. I riti di pace promossi dal governatore spagnolo riecheggiano a distanza di anni l'amicizia tra Robinson e Friday. Dopo il sangue e il fuoco, il drammatico scontro tra Europa e mondo caraibico si stempera in tenere storie di amicizia. *Robinson Crusoe* e *The Further Adventures* diventerebbero così *romances* sul colonialismo, romanzi capaci di trasformare in storie a lieto fine il tragico rapporto tra europei e indigeni⁵. Fin qui la storia di Robinson sembra raccontarci una storia arcinota: le società tecnologicamente più avanzate sono destinate a dominare le altre; col noto corollario che la superiorità tecnologica è spesso anche superiorità culturale. Ma la storia non finisce qui. Il massacro del Madagascar di cui di lì a poco Robinson sarà testimone getta un'ombra sinistra sull'epopea di questo colonizzatore britannico sempre pronto a impugnare il fucile. Lasciata l'isola, Robinson torna in Brasile e da qui salpa per il Capo di Buona Speranza. La nave approda sulle spiagge del Madagascar. I marinai inglesi vengono accolti pacificamente e trattati con grande civiltà. Sulla spiaggia si celebrano riti di pace e si fanno scambi commerciali. Tuttavia, qualche ora dopo «quei macellai dei nostri inglesi» infrangono i patti di pace e mettono a ferro e fuoco il villaggio. Tra le esplosioni delle granate le capanne saltano in aria, le donne vengono massaccrate, i bambini trucidati. Robinson assiste inebetito al massacro, atterrito dalla «rabbia addirittura selvaggia», «dal furore quasi inumano» dei marinai inglesi («such instances of rage, altogether barbarous [...], a fury something beyond what was human», Defoe, 1919, cap. X). Per il resto del viaggio non fa altro che imprecare contro i compagni, finché questi, stanchi delle sue prediche, lo abbandonano nella rada del Bengala. Qui, nuovamente «solo nella parte più remota del mondo» (ivi, cap. XI), Robinson riflette sulla sua vita passata. Il ricordo del Madagascar continua a tormentarlo e adesso ha quasi paura di impugnare un'arma contro i selvaggi, sia pure allo scopo di difendersi. All'improvviso Robinson capisce che la miscela di arroganza e polvere da sparo può essere micidiale. Se all'inizio delle sue avventure riteneva che sarebbe stato peggio finire nelle mani dei selvaggi che nelle fauci dei leoni, ora pensa che «sarebbe stato molto meglio cadere nelle mani dei selvaggi», che finire nelle grinfie dei capitani inglesi e olandesi, maestri di «torture barbare e inumane» («it were much better to have fallen into the hands of the savages [...], than those who would perhaps glut their rage upon me by inhuman tortures and barbarities», ivi, cap. XIII). «Perché quei capitani inglesi e olandesi sono un branco di gente impulsiva, superba e insolente, che non sa cosa sia la giustizia né sa comportarsi come dettano le leggi di Dio e della natura; ma [ha] la boria del comando e non comprend[e] la natura del proprio potere»⁶. «Perché i selvaggi, per dargli quello che gli spetta, non mangiano un uomo finché non sia morto [...] ma questi altri avevano molte arti che superavano la crudeltà della morte»⁷. Sperduto nell'Oceano Indiano, in preda al disorientamento spaziale e ideologico, l'eroe dell'*ethos* occidentale per la prima volta prende le distanze dalle «arti» degli europei, «questi altri».

La condanna delle «arti che superano la crudeltà della morte» non significa una tardiva condanna delle armi da fuoco o della tecnologia né un'opzione finale per la pace, quanto piuttosto un brivido di orrore di fronte a ciò che le armi possono «fare»

anche al di là delle intenzioni di chi le usa. Il massacro folle e gratuito del Madagascar provoca in Robinson una crisi di coscienza: dopo aver ucciso per trent'anni uomini e bestie con freddezza, ora Robinson comincia a provare orrore a impugnare un'arma. Come pochi personaggi letterari sanno fare al pari di lui, Robinson ripensa al passato e lo vede sotto una luce diversa. È proprio vero che il fucile preserva il colonizzatore europeo «quello di un tempo»? Non lo trasforma forse in un megalomane esaltato che finisce col perdere il bene più prezioso, la consapevolezza dei propri limiti? Cosa succede quando un uomo armato fino ai denti e con scorte di polvere praticamente inesauribili si scontra con un mondo in cui non si è mai udito un colpo di fucile? Forse l'uomo che sull'isola progettava di uccidere *tutti* i selvaggi non era poi così diverso dai marinai inglesi che radono al suolo il villaggio del Madagascar. La storia di Robinson narra una duplice tragedia: che cosa accade quando una civiltà tecnologicamente superiore decide di sopprimerne una tecnologicamente inferiore; e che cosa accade quando una civiltà viene svuotata di tutto tranne che delle sue invenzioni tecnologiche. Gli inglesi del Madagascar che massacrano i gentili africani con cui qualche ora prima hanno stretto patti esprimono questa tragica dissociazione tra civiltà e tecnologia. E insegnano a Robinson che, oltre al potere simbolico e al potere materiale, le armi hanno un altro diabolico potere: quello di trasformare gli uomini in esseri «dalla rabbia selvaggia», «dal furore quasi inumano».

Il re di Brobdingnag, che Gulliver incontra nel secondo dei suoi viaggi, non ha dubbi. Le armi da fuoco («those terrible engines») devono essere il prodotto di «qualche genio del male, nemico del genere umano» («some evil genius, enemy to mankind», Swift, 1981, pp. 136-7). Quando Gulliver, in una delle sue gaffe proverbiali, gliel'offre in dono, il re le rifiuta orripilato. Benché poche cose lo delizino tanto quanto «le nuove scoperte nell'arte e nella natura» («the new discoveries in art or nature»), il re si dice disposto a perdere metà del suo regno piuttosto che a introdurre questa strana invenzione di cui Gulliver gli ha appena fornito un dettagliato ragguaglio. La distinzione tra tecnologia «buona» e tecnologia «demonica» non è un motivo nuovo in Swift. Lo ritroveremo nel terzo libro, dove la stupidità umana sarà immortalata in una gloriosa rassegna di tecnologia inutile. Il re gigante, protettore delle arti e delle scienze, promuove la scienza che incrementa la vita, ma condanna quella che, producendo macchine distruttive («the destructive machines»), semina morte. Come nell'isola di Robinson basta un colpo di fucile a evocare l'Europa, così ora il rifiuto opposto dal re al dono di Gulliver cancella di incanto «three and four hundred years» di civiltà occidentale. Ipotizzare un mondo senza armi da fuoco è ipotizzare uno scenario di civiltà alternativo a quello dell'Europa contemporanea: un mondo in cui il re rifiuta di farsi arbitro assoluto della vita e della libertà del suo popolo, prediligendo una ricetta di governo piuttosto «limitata»: «He confined the knowledge of governing within very narrow bounds; to common sense and reason, to justice and lenity, to the speedy determination of civil and criminal causes; with some other obvious topics which are not worth considering» (ivi, p. 137).

La condanna dell'Europa, che serpeggia per tutto il libro, diviene spietata nell'ultima parte. È vero, la critica si è estesa ormai a tutto il genere umano e tuttavia, poiché (come sa bene Gulliver) la propria cultura è la prigioniera percettiva da cui si osserva il mondo, è l'uomo europeo quello descritto e denigrato nell'ultimo libro. Quando Gulliver, nel disperato tentativo di riscattare sé e la sua gente dall'umiliante

accostamento con gli Yahoo, narra all'amico cavallo dei progressi a cui è giunta in Europa la tecnologia balistica, fornendo un rabelaisiano elenco di armi e modi d'usarle – cannoni, colubrine, moschetti, carabine, pistole, palle, polvere, baionette, battaglie, assedi, ritirate, attacchi, mine, contromine, bombardamenti e scontri navali –, il cavallo inorridito gli prega di tacere. Poi aggiunge: «What you have told me upon the subject of war, does indeed discover most admirably the effects of that reason you pretend to» (ivi, p. 235). E conclude che il corrompersi della ragione sia cosa assai peggiore della condizione di bruti («when a creature pretending to reason could be capable of such enormities, he dreaded lest the corruption of that faculty might be worse than brutality itself», ivi, p. 236). Ritorna amplificato il dubbio di Robinson, se la malvagità degli europei, affinata in arti crudeli, non superi l'amorale violenza dei "bruti". Ma compare anche un motivo che sarà ripreso da Rousseau e dibattuto per tutto il secolo: quello della forza corruttrice della ragione, che si oppone al motivo augusteo della forza civilizzatrice della ragione. (Si direbbe che in Swift convivano entrambi i motivi: nei cavalli virtuosi rivive il mito primitivistico di una Natura non contaminata dai veleni della Ragione, e tuttavia la loro società razionale, decorosa, algida e disumana incarna alcuni degli ideali più alti della Civiltà della Ragione, purché, ovviamente, il lettore non prenda troppo sul serio neanche i cavalli, capaci di pungere, come tutti gli altri, col pungiglione dell'ottusità e della ferocia.) Come il cavallo apprende inorridito, tra gli effetti «straordinari» della ragione che gli europei pretendono di possedere ci sono non solo le armi da fuoco, ma anche l'avventura coloniale, inconcepibile senza di esse, definita in un celebre passo «pirateria legalizzata», opera di «esecrabili ciurme di macellai» («execrable crews of butchers»), in cui orrendi delitti vengono commessi in tutta libertà («free license given to all acts of inhumanity and lust, the earth reeking with the blood of its inhabitants», ivi, p. 275).

Tuttavia, come Gulliver sa bene, chi ieri è stato nano oggi può ritrovarsi gigante. Alla fine dell'ultimo libro (ivi, cap. IX) apprendiamo che i mostruosi Yahoo che popolano la terra dei cavalli potrebbero discendere da due Yahoo venuti dal mare. Altri indizi sparsi qua e là insinuano il dubbio che i due Yahoo venuti dal mare fossero inglesi, i quali, trovandosi ad abitare tra creature più virtuose di loro, cominciarono a essere disprezzati e sprofondarono a poco a poco nella condizione di bruti. Le miserevoli condizioni dei loro discendenti, costretti a far da servitori ai cavalli, potrebbero dunque rappresentare la punizione ideale per il massacro coloniale. Sembra quasi la storia di Robinson alla rovescia. Neanche Gulliver, con la sua aria urbana e cerimoniosa, riesce a far cambiare idea al cavallo sulla "civile" Europa. Sotto il gilet di seta, anche lui è uno Yahoo, e persino più esecrabile degli Yahoo, perché se gli Yahoo sono bruti e amorali, lui e i suoi connazionali sono esseri immorali, che usano il loro «minuzzolo di ragione» per costruire macchine che seminano morte.

In un saggio di qualche anno fa, Claude Rawson ammoniva a non tirare la giacchetta di Swift né da un lato né dall'altro: a non farne né lo xenofobo-misanthropomisogino di alcune letture critiche «indignate» («the indignant diatribes of self-righteous postcolonial censors»), né il benevolo difensore di giuste cause (democrazia, denuncia della schiavitù, anticolonialismo) «refashioned» dalle anime belle dell'era dei Ph. D. Swift non è né l'una né l'altra cosa; o piuttosto è l'una e l'altra cosa insieme (Rawson, 2001, p. 16). Mi pare tuttavia che insieme al veleno, che Rawson ammonisce a non diluire (e che di fatto secoli di letture "liberali" non sono riuscite a dilui-

re), i *Travels* continuino a distillare alcuni succhi salutari: la condanna della guerra, espressa spesso sotto forma di condanna dell'arma da fuoco; il monito a non scambiare il proprio punto di vista con la misura delle cose; oltre al grande insegnamento, tipico della satira, che le situazioni sono sempre reversibili, anche quelle di sopraffazione: chi ieri ha ridotto a bestie uomini di altre terre, domani potrebbe fare da bestia da tiro ai cavalli.

Nelle *Lettres Persanes* di Montesquieu riaffiora il dibattito sul valore ambiguo della tecnologia, portatrice ora di progresso ora di decadenza. Alcuni persiani attraversano l'Europa e ne passano al setaccio costumi e istituzioni. Usbek, uno di loro, rinuncia progressivamente all'iranocentrismo e diviene un estimatore dell'Europa, almeno quella politica. Ma Rhedi, suo corrispondente, gli ricorda che l'Occidente non è solo libertà e gaiezza, ma anche violenza, massacri, guerre. Prima di Rousseau, Rhedi parla degli effetti negativi del sapere tecnologico occidentale e insinua che il progresso delle scienze e delle arti abbia finito col provocare la decadenza dell'Occidente. «Depuis l'invention de la poudre», dice, «il n'y a plus de places imprenables; c'est-à-dire, Usbek, qu'il n'y a plus d'asile sur la terre contre l'injustice et la violence» (Montesquieu, 1960, p. 218). L'Europa di cui parla Rhedi non è la terra della libertà e della legge descritta da Usbek, ma la patria di un'ambigua tecnologia che moltiplica le guerre e favorisce i massacri di intere popolazioni. Il suo Oriente, di contro, non è il regno del dispotismo e della paura più volte descritto da Usbek, ma un mondo sognante, arcaico e semplice. La provocazione di Rhedi suscita la reazione di Usbek che in una lettera appassionata difende l'Occidente anche nel suo simbolo più oscuro, le bombe. La polvere da sparo, argomenta Usbek, rende le guerre non più sanguinose, ma più brevi. Come ogni cosa, anche le armi vanno considerate all'interno del sistema politico di cui fanno parte: l'arma da fuoco in sé non è né bene né male; è l'uso che se ne fa a essere buono o cattivo, e l'uso dipende dalla volontà politica che muove l'arma. È meno temibile un sovrano illuminato dotato di armi da fuoco, che un sovrano dispotico con una frusta in mano.

L'argomento di Usbek ricorda la distinzione che Hannah Arendt (1971, pp. 62-3) traccia tra violenza e potere, col noto corollario della superiorità del potere sulla violenza. I più crudeli mezzi di coercizione, scrive Arendt, sarebbero inefficaci senza un sistema di potere che li sostiene. Persino il totalitarismo, il cui principale strumento di dominio è la tortura, ha bisogno di una base di potere: la polizia segreta e la rete di informatori. In modo analogo, ciò che consentì ai proprietari di schiavi di dominare sugli schiavi, di gran lunga più numerosi di loro, non furono i mezzi di coercizione, quanto piuttosto il sistema di potere, cioè, in primo luogo, la ferrea solidarietà tra proprietari⁸.

È il potere – sembra dire Usbek – a calibrare la violenza e non la violenza a guidare il potere. In Europa il limite alla tecnologia balistica è, ancora una volta, il diritto. La paura di Rhedi, che la tecnologia generi «quelque manière de destruction plus cruelle que celle qui est en usage» (Montesquieu, 1960, p. 220), Usbek la ritiene infondata: «Si une si fatale invention venait à se découvrir, elle serait bientôt prohibée par le droit des gens; et le consentement unanime des nations ensevelirait cette découverte» (*ibid.*).

Con più di due secoli d'anticipo Usbek e Rhedi fissano i termini del dibattito nucleare. Un'arma altamente distruttiva, dice Usbek, che distruggerebbe anche chi

la usa, smette di essere un'arma e diviene un deterrente. Poiché l'istinto di conservarsi è più forte di quello di distruggere, una simile invenzione sarebbe "seppellita" dal consenso unanime delle nazioni. A patto, però – obietta Rhedi –, di essere tra le nazioni a cui è consentito di esprimere il consenso. Se il disarmo nucleare di questi ultimi decenni sembra dare ragione a Usbek, l'orrore di Hiroshima e Nagasaki dimostra che la paura di Rhedi non era affatto infondata.

Alcuni anni fa lo storico John Keegan esprimeva l'ipotesi (e la speranza) che dopo cinquemila anni di guerre documentate potessero essere in atto cambiamenti culturali e materiali che inibirebbero la tendenza dell'uomo a impugnare le armi. Il cambiamento materiale salta agli occhi: è l'emergenza delle armi termonucleari e del loro sistema di lancio con missili balistici intercontinentali. Tuttavia, aggiungeva lo storico con un certo sconforto, i cinquanta milioni di individui morti in guerra dopo il 9 agosto 1945 sono stati uccisi non da armi nucleari ma da «armi a poco prezzo» (Keegan, 1994, p. 61). L'aereo che sfonda il grattacielo dimostra che la «destruction cruelle» paventata da Rhedi può venire da qualsiasi oggetto e che, come obiettava Usbek, ancora più temibile della tecnologia è la volontà umana di distruggere. Il cartesianesimo Usbek riteneva che le armi altamente distruttive sarebbero state seppellite prima ancora d'essere usate e che i fucili («le armi a poco prezzo» nelle parole di Keegan) non avrebbero ucciso più di quanto non avrebbero fatto le armi bianche, perché in ultima analisi a uccidere non è tanto l'arma quanto la mano che la muove. La storia, o la follia umana, ha provato false entrambe le ipotesi. La tecnologia della polvere da sparo ha moltiplicato le guerre e dilatato la morte. Neppure i più tenaci avversari dell'idea che la tecnologia determini le forme sociali dei popoli potrebbero negare che lancia, mazza e arco limitano i danni che gli esseri umani possono infliggere gli uni agli altri, soprattutto perché limitano la distanza dalla quale possono essere inflitti. Inoltre, come Swift aveva intuito, l'arma da fuoco ha modificato per sempre la psicologia del soldato. In Francia a Swift sembra far eco Voltaire: se Montesquieu ritiene che tutte le armi si equivalgano giacché sono semplici strumenti della volontà che le muove, Voltaire, si direbbe, vede più lontano.

Candide è uno dei primi soldati spaesati e inebetiti che nei secoli seguenti popoleranno la letteratura europea. Attraverso la sua allucinata partecipazione alla guerra, scopriamo che, a differenza di quanto riteneva Usbek, non sempre è l'uomo a manovrare la pistola, ma spesso è la pistola a manovrare l'uomo. Ci sono strumenti che finiscono col dominare colui che dovrebbe semplicemente "usarli". Scriverà Hannah Arendt nel 1969:

I progressi compiuti dalla scienza non hanno nulla a che vedere con l'«io voglio»; essi seguono le proprie leggi inesorabili, che ci costringono a fare tutto ciò che siamo in grado di fare, senza considerare le conseguenze. Che l'«io voglio e io posso» debbano disunirsi? Aveva forse ragione Valéry quando affermò cinquant'anni fa: «Si può dire che tutto ciò che sappiamo, vale a dire tutto ciò che siamo in grado di fare, ha finito per volgersi contro ciò che noi siamo?» (Arendt, 1971, pp. 106-7).

Come Voltaire intuisce prima di Valéry, l'arma da fuoco spossa il soldato del coraggio ferino, ma ancora remotamente umano, richiesto al guerriero armato di lancia e ne fa l'azionatore semicosciente del proprio moschetto. Arruolato senza ren-

dersene conto, Candide si ritrova nel bel mezzo di una sanguinosa battaglia. Col tipico gusto per l'elenco *in crescendo*, Voltaire descrive il campo come si presenta agli occhi di Candide: uomini ustionati, vecchi crivellati, donne sgozzate coi bambini appesi alle mammelle sanguinanti; pezzi di cervello, braccia, gambe. Non sappiamo perché un esercito faccia guerra all'altro. Le cause lontane sono assenti, forse inesistenti. Sul campo di battaglia resta il solo fatto della guerra in tutta la sua insensatezza: piombo, fuoco e corpi fatti a pezzi. Delle cause della guerra resta solo una buffa perifrasi tratta dalla metafisica: la baionetta è «la raison suffisante» della morte di qualche migliaio di uomini, la moschetteria della scomparsa di altri diecimila, l'artiglieria della distruzione di seimila uomini per parte. Come in un sogno meccanico Candide vede sfilare migliaia di armi che sparano e uccidono: gli uomini sembrano spariti e Candide si ricorda che ci sono loro dietro questa danza infernale solo quando fuggendo inciampa sui cadaveri. La guerra diventa un balletto di armi impazzite, un'azione così folle che agli occhi di Candide sembra destituita dei suoi agenti (Voltaire, 1992, pp. 12-6).

Sentiamo l'eco di Gulliver, che all'Europa dilaniata dalle guerre preferisce un regno di stalle, o di Rhedi, preoccupato che il celebrato progresso delle scienze non sia altro che il progresso della morte. Certo, la guerra non si fa solo in Occidente, ma le guerre meccaniche, dove migliaia di baionette uccidono milioni di uomini, sembrano alla metà del Settecento l'oscena gloria dell'Europa. Dalla storia della vecchia con una sola natica Candide apprende che in Marocco si combatte con furore pari, se non superiore, a quello con cui si combatte in Europa (ivi, cap. XI); ma il lettore apprende anche, con un brivido d'orrore, che a rifornire il Marocco di armi è una potenza cristiana (ivi, cap. XII). Benché nel *Candide* la denuncia investa tutti (prussiani, francesi, portoghesi, turchi, marocchini, brasiliani), sembra tuttavia che il grande imputato sia l'Europa, per almeno due ragioni: per la ragione banale che l'Europa offre già abbastanza motivi per indignarsi, senza che sia necessario cercarli altrove; e per la ragione meno banale che, poiché in alcune parti d'Europa è possibile parlare contro la violenza e l'intolleranza senza correre il rischio di venire uccisi, è più delittuoso tacere.

Come ha scritto Starobinski (1990, p. 111), *Candide* è sia un'antologia delle atrocità del tempo che il primo esempio di un atteggiamento diventato oggi tipico in Occidente: la tendenza a informarsi su tutte le piaghe dell'umanità e a soffrirne. Nei pressi della città di Surinam, Candide incontra uno schiavo nero senza una gamba e senza un braccio. Gliene chiede il motivo e l'uomo risponde: «Quand nous travaillons aux sucreries, et que la meule nous attrape le doigt, on nous coupe la main. Quand nous voulons nous enfuir, on ne coupe la jambe: je me suis trouvé dans le deux cas. C'est à ce prix que vous mangez du sucre en Europe» (Voltaire, 1992, p. 62). Il signor Vanderderdur che ha tagliato la gamba al povero nero è europeo; ma è europeo anche Candide, che indignato lo racconta al mondo. Nell'Europa fatta a pezzi dalla baionette esiste una voce in grado di sovrastare il sibilo dei proiettili: l'opinione pubblica, ultimo salvagente della moralità, come insegnava Locke, in un mondo di gente immorale. A questa Europa dell'opinione pubblica si rivolge Voltaire, quando racconta qual è il prezzo dello zucchero che addolcisce la cioccolata del mattino o quando descrive l'orrore di una campagna di guerra.

Gli eventi degli ultimi anni rivelano purtroppo che la cultura della guerra è viva e vegeta. Dipenderà da noi ridurre lo spazio di quella cultura ed estendere quello dell'opinione pubblica.

Note

1. La traduzione in italiano dei brani riportati, salvo diversa indicazione, è mia.
2. «Savages» Robinson definisce, senza troppe cerimonie, tutte le popolazioni indigene che incontra durante i suoi viaggi, dal Marocco ai Caraibi al Madagascar.
3. Sugli effetti morali della distanza cfr. Ginzburg (1998, pp. 194-209).
4. Per *The Further Adventures of Robinson Crusoe* (il seguito, meno noto, del fortunatissimo romanzo) ho consultato il testo online riprodotto su The Project Gutenberg-Online Book Catalog, tratto dall'edizione Seeley, Sevice & Co del 1919 a cura di David Price. Le citazioni in inglese sono tratte da questa edizione, che riporta l'articolazione in capitoli. Poiché, trattandosi di un testo online, è impossibile fornire il numero di pagina, per le citazioni da questo testo mi limiterò a fornire il numero del capitolo. L'unica edizione cartacea che sono riuscita a reperire (Wildeside Press, Doylestown, Pennsylvania, senza data), priva del tutto di apparato critico, sembra riprodurre il testo di Price. La versione italiana di Antonio Meo e Giuseppe Sertoli (Defoe, 1998) si rifà invece alla Shakespeare Head Edition dei *Novels and Selected Writings of Daniel Defoe*, Blackwell, Oxford 1974. I due testi differiscono in alcuni punti, come si dirà più avanti.
5. Così li definisce Hulme (1986, pp. 211 ss.).
6. Quest'ultima citazione è tratta dalla versione italiana (Defoe, 1998, pp. 473-4). Evidentemente il testo di riferimento (Shakespeare Head Edition, Blackwell 1975) differisce dall'edizione di Price del 1919, in cui tale passo non compare.
7. Anche questo passo, citato dall'edizione italiana (Defoe, 1998, p. 480), non si trova (perché censurato?) nell'edizione del 1919.
8. In *Oroonoko* (1688) di Aphra Behn troviamo già una brillante esemplificazione di tutto ciò: nelle piantagioni del Surinam, scrive Behn, i proprietari di schiavi non usano fucili, dal momento che in quelle terre, a causa del clima, il ferro si arrugginisce in fretta; per soggiogare i *Negroes* si servono piuttosto di una rete di alleanze. Usano, tuttavia, le armi come simboli di potere, o di intimidazione, e di tanto in tanto esibiscono i fucili arrugginiti per pura scena: «They had rusty useless guns for show» (Behn, 1992, p. 129).

Bibliografia

- ARENDRT H. (1971), *Sulla violenza*, trad. it., Mondadori, Milano (ed. or. 1969).
- BEHN A. (1992), *Oroonoko or The Royal Slave. A True Story* (ed. or. 1688), in Id., *Oroonoko, The Rover and Other Works*, edited by J. Todd, Penguin Books, Harmondsworth.
- CORSO S. (2004), *Automi, termometri, fucili. L'immaginario della macchina nel romanzo inglese e francese del Settecento*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma.
- DEFOE D. (1919), *The Further Adventures of Robinson Crusoe*, edited by D. Price, Seeley, Sevice & Co. (1ª ed. 1719) (reperibile online nel catalogo di The Project Gutenberg: <http://www.gutenberg.org>).
- ID. (1975), *Robinson Crusoe*, edited by M. Shinagel, W. W. Norton & Co., New York and London (1ª ed. 1719).
- ID. (1998), «Le avventure di Robinson Crusoe», seguite da «Le ulteriori avventure» e «Serie riflessioni», traduzione di G. Sertoli, Einaudi, Torino.
- DIAMOND J. (1997), *Guns, Germs, and Steel. The Fates of Human Societies*, W. W. Norton & Co., New York and London.
- GINZBURG C. (1998), *Uccidere un mandarino cinese. Le implicazioni morali della distanza*, in Id., *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza*, Feltrinelli, Milano.
- HALL A. R. (1993), *Tecnologia militare*, in Ch. Singer et al., *Storia della tecnologia*, trad. it., Bollati Boringhieri, Torino, vol. III, t. I.
- HILL C. (1980), *Robinson Crusoe*, in «History Workshop», 10, pp. 7-24.
- HULME P. (1986), *Colonial Encounters. Europe and the Native Caribbean 1492-1787*, Routledge, London and New York.

- KEEGAN J. (1994), *La grande storia della guerra. Dalla preistoria ai nostri giorni*, trad. it., Mondadori, Milano.
- MONTESQUIEU CH. (1960), *Lettres Persanes*, édité par P. Vernière, Garnier, Paris (1^a ed. 1721).
- RAWSON C. (2001), *God, Gulliver, and Genocide. Barbarism and the European Imagination, 1492-1945*, Oxford University Press, Oxford.
- STAROBINSKI J. (1990), *Il rimedio nel male. Critica e legittimazione dell'artificio nell'età dei lumi*, trad. it., Einaudi, Torino.
- SWIFT J. (1981), *Gulliver's Travels*, in "Gulliver's Travels" and other Writings by Jonathan Swift, edited by M. Kosh Starkman, Bantam Books, New York (1^a ed. 1726).
- VOLTAIRE (1992), *Candide ou l'optimisme*, in Id., *Candide et autres contes*, édité par F. Deloffre, J. Van den Heuvel, Gallimard, Paris (1^a ed. 1759).