

Passaggi Einaudi

© 2011 Giulio Einaudi editore s.p.a., Torino  
[www.einaudi.it](http://www.einaudi.it)

ISBN 978-88-06-19855-8

Tommaso  
di Carpegna Falconieri  
Medioevo militante

La politica di oggi alle prese con barbari e crociati

Einaudi



## *Medioevo militante*

p. 3	Prologo
5	<i>Introduzione</i>
22	I. L'Occidente neomedievale
41	II. Nuovi barbari e soliti crociati
71	III. C'era una volta il medioevo
92	IV. Il medioevo identitario
106	V. Mercanti e balestrieri: un medioevo delle città
121	VI. Popolo e giullari: un medioevo anarchico e di sinistra
142	VII. Templari e santo Graal: un medioevo della Tradizione
177	VIII. Guerrieri del Walhalla: un medioevo del Grande Nord
189	IX. Druidi e bardi: un medioevo celtico
204	X. Pontefici e santi: un medioevo cattolico
230	XI. Genti e sovrani: un medioevo delle nazioni
256	XII. Imperatori e viandanti: un medioevo dell'Europa unita
285	Epilogo
289	<i>Riferimenti e fonti</i>
331	<i>Indice dei nomi</i>

## Ringraziamenti

Ho ragionato sui tanti modi contemporanei d'immaginare il medioevo insieme con amici, studenti e colleghi, partecipando a incontri che mi hanno indicato interessanti strade da percorrere. I debiti di riconoscenza con coloro che studiano questo stesso tema sono grandi: il nano si issa, come sempre, sulle spalle dei giganti, anche se i giganti si ritrovano compresi nelle note bibliografiche, ridotti a caratteri in corpo minore. Desidero ringraziare Patrick Geary e Gábor Klaniczay, che dirigono il programma internazionale *Medievalism, Archaic Origins and Regimes of Historicity*. Partecipando a questo gruppo di lavoro, del quale fanno parte studiosi di oltre venti nazionalità diverse, ho potuto avvertire l'importanza del medievalismo e delle sue ricadute politiche: in varie parti del mondo l'uso di miti riferiti al medioevo aiuta a costruire legittimi sentimenti di appartenenza, ma giustifica anche pulizie etniche, guerre sante e morte.

Esprimo la mia riconoscenza ad Amedeo De Vincentiis, che ha creduto nel mio progetto e lo ha presentato all'Editore. Per i preziosi suggerimenti emersi nel corso di seminari, incontri di studio e intense conversazioni, ringrazio in modo particolare Alessandro Afriat, Lorenzo Ascani, Benedetta Borello, Marco Brando, Elisabetta Caldelli, Francesca Declich, Marco Dorati, Valentina Ivancich, Margareth Lanzinger, Umberto Longo, Raimondo Michetti, Salvatore Ritrovato, Matteo Sanfilippo, Raffaella Sarti, Felicitas Schmieder, Piotr Toczyski, Richard Utz, Stefano Visentin, Lila Yawn, Marino Zabbia e Nada Zečević. Il confronto con tante persone mi ha permesso di cogliere la profondità del problema e le sue forti diversificazioni, contenute però in un'unitarietà di fondo.

Ringrazio con affetto mia moglie e le mie figlie, per la pazienza con cui hanno sopportato il furto di tempo che hanno subito mentre scrivevo. Un tempo che sarebbe stato speso in altri modi, vivendo e sorridendo insieme, e che tuttavia amo pensare non sia andato perduto. I libri hanno infatti la virtù di custodire le idee, di trasmetterle e di permettere a chi li legge di formarsene di nuove; per tale motivo, questo libro e il tempo che è servito a scriverlo sono dedicati a mia moglie Anna e alle mie figlie. Così, quando saranno un po' più grandi, Livia, Sofia e Vittoria si spiegheranno una buona volta perché mi chiudevo nello studio o fuggivo in biblioteca invece di giocare a *Un Due Tre Stella*.

## Medioevo militante



## Prologo

È una gloriosa giornata di maggio, il sole splende e le campane della cattedrale suonano a distesa. Sono state costruite le lizze per i tornei e le osterie hanno aperto i battenti. Dappertutto è un viavai di gente che passeggia tra botteghe di mercanti, venditori di dolci, giocolieri e saltimbanchi. Il primo cittadino, piccolo ma solenne, si sta vestendo per la cerimonia. I suoi abiti sono talmente ampi che quasi lo fanno scomparire. Indossa una cappamagna rosso acceso e un gran collare, porta il bastone di comando e cerca il suo bel cappello piumato. Quando finalmente lo ha trovato, scende per strada accompagnato da trombettieri, armigeri e balestrieri.

A qualche centinaio di miglia da lí, un uomo dalla lunga barba ha appena finito di disegnare un cavaliere in cotta di maglia, con una croce rossa sulla sopravveste. Osserva il risultato e se ne compiace. Oltre le montagne, un giovane dai capelli rasati a zero (ma si capisce che è biondo) ha indossato una cotta proprio uguale a quella disegnata dall'uomo barbuto e si è nascosto, in agguato, nell'intrico dei cespugli del sottobosco. Ancora piú in là, verso oriente, un bambino dagli occhi verdi compra il pane. Conta i soldi e li consegna al fornaio, che lí osserva distratto prima di riporli al sicuro. Sul denaro è rappresentata la testa di un sovrano che porta una corona di gigli d'oro. Da qualche parte, in un'altra felice regione del mondo, una ragazza dai capelli rossi e dalla veste bianca canta una ballata accompagnandosi all'arpa: narra una storia d'amore, di morte e passione. Ancora piú lontano,

in una terra quasi prossima al Polo, un gruppo di uomini beve birra ridendo. I guerrieri portano scudi colorati ed elmi con le corna; le tende del loro accampamento hanno figure di drago scolpite sui pali. Altrove, al di là del mare, un oratore infervorato parla a una piazza attenta: «Dio lo vuole! – grida ai presenti, – è tempo di bandire la crociata per salvare la nostra civiltà e per diffonderla nel mondo». E poi c'è un uomo che sta vagando per le aule di un'università. Afferra sprazzi di lezioni e di conversazioni e infine si siede esausto, con la testa fra le mani come un *gargoyle* di Notre-Dame.

È una gloriosa giornata di maggio, ma l'anno qual è? Il primo cittadino scende in strada circondato da uno stuolo di armigeri, ma poi sale in macchina per raggiungere il corteo che è in procinto di partire dal «centro storico». L'uomo dalla lunga barba mette il suo disegno in uno scanner e lo vede riapparire sul computer: gli servirà per fare dei manifesti. Il ragazzo nascosto sta giocando alla guerra, insieme ad altri allegri compagni della foresta. Quando avrà finito di giocare, racconterà la propria entusiasmante avventura sul suo blog. Il bambino che compra il pane pagandolo con teste di sovrano, sta usando banconote da duecento fiorini della Repubblica d'Ungheria. La ragazza che canta la ballata irlandese è disturbata dallo squillo inopportuno di un cellulare. I Vichinghi dagli elmi cornuti, poi, sono accampati in Australia e la loro birra è in lattina; mentre l'oratore che grida in piazza è collegato con mezzo mondo attraverso la televisione e annuncia la nascita di un *social network* per radunare i nuovi crociati. L'ultimo personaggio ha attraversato svincoli autostradali e ha preso molti aerei per raggiungere finalmente il campus di un'università del Michigan, dove ascolta guizzi di parole con la testa fra le mani come un *gargoyle*. Attraverso non-luoghi anonimi e tutti uguali, è giunto in un posto in cui si sta parlando di una grande utopia. Questa utopia è il medioevo.

## Introduzione

Medioevo: la parola significa cose molto diverse a seconda di dove la si trova. Una grande distanza corre infatti tra il medioevo indagato nei centri di ricerca e quello che troviamo nei giornali, nei romanzi, nei film e in altri mezzi di comunicazione della nostra società contemporanea. A qualcuno può apparire ancora un'assurdità, ma anche il medioevo mediatico e più o meno inventato è suscettibile di studio e d'interpretazione, esattamente come il medioevo che s'indaga e s'insegna nelle università. Questo studio va fatto non per restituire un'illusoria «verità effettuale della cosa», pretendendo di spiegare che cosa sia stato il medioevo, bensì per la ragione che l'idea comune di medioevo – detta anche neomedioevo e soprattutto medievalismo – è un contenitore di dimensioni talmente ampie che ciascuno di noi se lo ritrova davanti ogni giorno. Forse non esiste un'altra epoca storica la quale fornisca al mondo contemporaneo altrettanto materiale per nutrire il proprio immaginario<sup>1</sup>.

Non solo il medioevo è presente come traccia del passato, poiché esso è anche un'idea di cui l'età attuale si serve continuamente. E se ne serve anche in chiave politica. Soprattutto negli ultimi decenni, temi e argomenti in vario modo medievali sono alla ribalta. Il medievalismo non è solamente un innocuo *divertissement*, una moda più o meno passeggera, ad esempio il sintomo epidermico di un desiderio di evasione, di magia o *fantasy*, poiché al contrario esso instaura solidi legami con l'agire nel pubblico.

La politica contemporanea trova nel medioevo, tempo storico oppure sorta di altrove simbolico, un luogo prediletto da cui trarre allegorie chiarificatrici, esempi attualizzanti, modelli. Il medioevo è un tempo tenebroso al quale somiglierebbe la nostra età attuale: quanti lo dicono o lo pensano? Vi è stato, soprattutto negli anni Settanta del secolo scorso, un uso dell'idea di medioevo in chiave di lotta di classe e di scontro con il potere costituito, tanto a sinistra quanto a destra. E salta subito agli occhi (ma va capito nelle sue ragioni) il fatto che molte comunità occidentali usano oggi – cioè soprattutto dalla fine degli anni Ottanta del xx secolo – il contenitore «medioevo» per attestare la propria peculiare identità, sia in chiave di rivendicazione delle proprie origini, sia in chiave di autorappresentazione. A vario livello, in una sorta di scala ascendente, questo accade alle comunità/identità cittadine, alle comunità/identità regionali in cerca di una propria affermazione autonomistica; alle comunità/identità nazionali riforgiate in Europa dell'Est dopo la caduta del Muro di Berlino; alla comunità/identità europea; infine all'intera comunità/identità occidentale vista come contrapposta soprattutto a quella islamica, e viceversa. Anche in America il fenomeno è in pieno rigoglio e il *New Medievalism* è una vera e propria categoria interpretativa negli studi delle relazioni internazionali. Dunque per rappresentare ed esprimere la propria appartenenza a un gruppo, il codice di comunicazione prescelto è, spesso, di colore medievale. Il che non è affatto ovvio, scontato o ineludibile, ma può essere spiegato nelle sue ragioni. In questo libro si vuole offrire una panoramica di come il medioevo viene percepito e impiegato in chiave politica in Occidente negli ultimi decenni. Il concetto di medioevo diventa una possibile chiave di lettura della società contemporanea e degli indirizzi che essa sta percorrendo.

È stato detto spesso – e certo non a torto – che il medioevo non esiste nella realtà. In effetti questa parola non rappresenta altro che un'idea, il cui uso può complicare anziché semplificare le cose<sup>2</sup>. Il medioevo ha cominciato a prendere forma solamente dal giorno in cui si è deciso che era finito: da quando alcuni uomini innamorati della classicità hanno avuto consapevolezza della cesura millenaria che li separava dal sogno che vagheggiavano. Allora è stata pensata per la prima volta la *media tempestas*, l'era intermedia che si colloca tra la classicità e il suo ri-nascimento e poi tra l'età antica e quella moderna. Un'era, quella medievale, del tutto sconosciuta a coloro che ci si trovarono dentro, e che – banalità sempre utile da ripetere – non avevano alcuna consapevolezza di essere degli uomini medievali, considerandosi al contrario essi stessi «moderni» ed epigoni, testimoni di un mondo che invecchia, in attesa della redenzione finale. Pochi erano gli uomini medievali coscienti di vivere nel medioevo: tra questi il Duca d'Auge. Ma lui era capace di viaggiare nel tempo, e il suo creatore, Raymond Queneau, amava giocare con le parole e con i sogni<sup>3</sup>.

«Un vuoto fra due pieni»<sup>4</sup>, dal Quattrocento in poi il medioevo ha cambiato forma e significato come nessun'altra epoca. Mentre il classico ha rappresentato, pur tra mille rigenerazioni, un ideale di universalità, purezza, equilibrio e perfezione, il medioevo, proprio in dialettica con il classico, ha significato, per coloro che se lo sono figurati, un universo di alternative possibili, carico di valori ambigui<sup>5</sup>. Questo contrasto fra medioevo e classicità rappresenta la prima coppia di opposizioni di cui è necessario tenere conto. Ogni epoca storica, infatti, descrive se stessa a partire dal giudizio che emette sul passato e dal modo in cui se lo rappresenta. A questo proposito, è stato scritto che la rinascenza del classico rappresenta «la forma ritmica» della storia culturale europea<sup>6</sup>. Il classico

nasce, muore, rinasce in forme sempre nuove: come accade, per citare solo gli esempi piú noti, nel ri-nascimento e nel neo-classicismo. Per cogliere il senso complessivo di questa interpretazione, è necessario mettere in mezzo (è proprio il caso di dirlo) anche il medioevo. Nella fase transitoria fra due rinascite del classico viene collocata una terza età che è proprio il medio-evo. Il gioco di parole aiuta a comprendere meglio il ragionamento: il «medioevo» (ovvero l'idea che ci facciamo di esso) si oppone al «classico» sotto molti aspetti: in un certo senso ne è la reazione. Chi si innamora del classico rifugge e condanna il medioevo; chi, viceversa, fino a poco tempo prima era stato affascinato da forme e ideali classicisti, si getta a capofitto nel sogno del medioevo, scovandovi quei valori che, giudicati oppositivi, maggiormente lo attirano. Così, se il classico è culla della razionalità, che produce filosofia e legge, il medioevo può essere il simbolo di una positiva irrazionalità, che produce poesia e sentimento. Se il classico è a fondamento dell'idea di universalità, viceversa il medioevo è visto come la radice dell'identità nazionale, come il punto di partenza della differenziazione tra le *gentes*, come la fucina del mito inteso come l'espressione autentica di un intero popolo. Se il classico è il tempo e il luogo delle solari civiltà del Mediterraneo, il medioevo diviene, per contrappunto, il tempo e il luogo delle civiltà settentrionali, della notte e della luna. Infine, se il classico è il tempo della schiavitù, il medioevo sarà il tempo della libertà individuale, della barbara vitalità. Così, il medioevo anticlassico diviene esso stesso un canone classico, e il *Nibelungenlied*, il canto medievale considerato all'origine della nazione, si trasmuta nell'«Iliade tedesca» della Germania romantica<sup>7</sup>.

Insomma, come il senso identitario di una comunità si forma molto spesso inventandosi un nemico, così l'idea stessa di medioevo ha acquisito un significato in opposizione a un'altra idea. L'una e l'altra epoca possono esi-

stere solamente contrapponendole: non c'è medioevo senza rinascimento, ma vale anche l'opposto. Questo ragionamento è centrale perché mostra che il medioevo come concetto (e come concetto politico soprattutto) nasce nel segno di un'opposizione. La nostra idea di medioevo acquisisce però un connotato ulteriore, quello di contrapposizione non solo all'«antichità», ma anche alla «modernità». Questa, per la sua equivalenza con il concetto di «mutamento», è considerata in modo tendenzialmente positivo da un versante progressista e tendenzialmente negativo da un versante reazionario. L'opposizione nel segno del medievalismo può infatti assumere un carattere reazionario quando si vuole tornare al medioevo recuperando o creando una tradizione; oppure può avere un carattere rivoluzionario, nel momento in cui permea un movimento di contestazione che si serve di alcuni simboli medievali, ritrovando in questi simboli un esempio di solidarietà sociale e di ribellione all'ordine costituito. Storicizzando il discorso, il medioevo come metafora e specchio della reazione o della rivoluzione costituisce la chiave di volta dell'impianto interpretativo che giunge fino a oggi<sup>8</sup>.

Gli usi dell'idea di medioevo come età dell'oro da sognare e possibilmente da riprodurre nell'attualità sono molti, radicalmente diversi tra loro, oppure sfumati gli uni negli altri, potendosi declinare in termini anarchici, progressisti, reazionari, conservatori, nazionalisti, secessionisti, europeisti, razzisti, ecologisti, esistenzialisti, religiosi... Il contenitore è talmente vasto, che si può arrivare a domandarsi se abbia senso tentare di individuarvi una logica interna, o se invece questo sforzo di riordinamento concettuale appartenga soltanto alla specifica *forma mentis* di uomini che si trovano quotidianamente a ripensare il medioevo e che cercano di renderlo comprensibile. L'oggetto che ci sforziamo di fissare con uno sguardo purtroppo sfocato, può somigliare a una costel-

lazione. Stelle distanti fra loro insondabili spazi siderali acquistano il senso di un disegno solo attraverso il punto di vista dell'osservatore. Le stelle non si conoscono tra loro, non hanno coscienza di una logica che le tenga unite. Il navigatore notturno cerca una rotta in mare attraverso il cielo e di lí parte a raccontare storie di divinità. Così accade ora: fuor di metafora, l'argomento che ci accingiamo a presentare è, all'apparenza, privo di connessioni. Ma il punto di vista è quello di un medievista curioso, che cerca di dare un senso alla parola *medioevo*. Ed è proprio questa parola, termine fisso di riferimento, che consente di proporre una chiave di lettura unitaria. Infatti il medioevo rappresenta davvero un termine di paragone molto diffuso, poiché esso è avvertito come il luogo altro che si contrappone alla modernità e la supera attraverso il *nostos*, il viaggio di ritorno che, da tre millenni in qua, accompagna la nostra esistenza di uomini dell'Occidente, per riportarci a casa. Dunque l'idea di medioevo è parte essenziale e imprescindibile della critica dell'idea di moderno<sup>9</sup>. Il che, se ci si pensa un attimo, è ovvio, in quanto il concetto di medioevo è stato forgiato proprio per assolvere questa funzione dialettica: prima, in età rinascimentale, per chiamarlo in causa come colpevole, e poi, in età romantica, per invocarlo come compagno d'armi a rappresentare il rinnovamento dello spirito.

Dall'opposizione ternaria classicità/medioevo/modernità sono emerse due interpretazioni generali, che sono ancora quelle di cui disponiamo nel mondo contemporaneo quando assegniamo al medioevo un giudizio di valore. L'eredità rinascimentale, su cui si è innestata la cultura della riforma protestante, poi quella illuminista e infine quella marxista, ha forgiato l'idea negativa del medioevo. Epoca di barbarie, che ha distrutto la piú grande civiltà di ogni tempo, il medioevo negativo è un luogo opaco, irrazionale e maligno, decadente al massimo grado nella sua incapacità di consentire sviluppo, mancante della possi-

bilità di produrre vera arte, profondamente ingiusto nei suoi sistemi sociali fondati su angherie e soprusi, privo di entità statuali degne di questo nome, brutale e violento, percosso dalla rabbia delle fazioni avverse, bloccato da una religiosità superstiziosa che ha mandato al rogo un sacco di gente innocente. È insomma il medioevo dello *ius primae noctis*, dei servi della gleba, dei papi corrotti, delle streghe, dei massacri, della fame e della peste.

Viceversa, l'eredità culturale che trae origine in prevalenza dalla riforma cattolica, che prosegue nell'erudizione francese e italiana di età moderna e nella letteratura inglese, e che culmina infine nel movimento romantico, ha forgiato l'idea positiva di medioevo. Questo è un universo di simboli: è il tempo dei castelli e delle fiabe, della magia e dei cavalieri, delle dame dal cappello a punta, dei trovatori, bardi e giullari, degli operosi mercanti, della rigenerazione di una civiltà fondata sui «valori eterni» della patria, della fede e dell'eroe<sup>10</sup>.

Allo stesso modo, e per ragioni parzialmente sovrapposte, la suddivisione tra medioevo negativo e positivo è in parte riferibile a posizioni politiche e storiografiche distinte, definibili rispettivamente come progressiste e conservatrici, ovvero «di sinistra» e «di destra». Visto da sinistra, il medioevo è un periodo sostanzialmente negativo; visto da destra, è un periodo sostanzialmente positivo<sup>11</sup>. Questa netta ripartizione è cruda e imprecisa, poiché i luoghi di contatto, le contaminazioni e le inversioni sono frequenti e considerevoli. Senza ombra di dubbio esistono medioevi considerati in modo positivo da movimenti progressisti e, viceversa, considerati in modo negativo da movimenti conservatori. Spesso il giudizio di valore si ribalta confrontando la cultura anglosassone con le culture continentali: di tutto questo avremo modo di ragionare. Tuttavia, nonostante i numerosi e doverosi *distinguo*, la suddivisione teorica è utile per impostare l'analisi in termini generali e per comprendere la ricezio-

ne che del medioevo si ha nella politica contemporanea, già a partire dalla fine del Settecento.

I sentieri che, attraverso il medioevo, portano al giorno o alla notte non corrono paralleli, ma s'intrecciano in continuazione, perché la stessa parola è sfuggente e funziona bene proprio per la sua ambiguità. Cosicché è facile imbattersi in simboli o tropi considerati medievali, i quali ci servono per dire e pensare cose diametralmente opposte. I cavalieri, se si vuole, sono puri e senza macchia, oppure sono dei predoni sanguinari; sono dei crociati pervasi da una salda fede cristiana, oppure dei colonizzatori senza scrupoli, o ancora, insieme ai bardi e ai druidi, sono gli ultimi testimoni di un sapere antico, precristiano e pagano. I sentieri s'incrociano anche nelle coscienze delle persone, poiché non è detto che chi oggi si avvicina al medievalismo, lo faccia con un'intenzione politica. Coloro che leggono romanzi *fantasy*, che ascoltano musica *gothic*, che entrano nel castello di Merlino in un parco di divertimenti con la stessa gioia e curiosità con cui visitano Pierrefonds, Neuschwanstein e Gradara, che interpretano giochi di ruolo ambientati in scenari medievali, che rimangono affascinati davanti ai misteriosi templari, ai loro segreti e ai loro tesori, che addirittura vivono una virtuale *second life* insieme a tanti altri pseudoamici collegati in rete, dandosi nomi di dame, draghi e cavalieri, costruendo castelli, botteghe artigiane o navi che salpano verso l'ignoto, tutti costoro, di solito, sono semplicemente degli appassionati di quel tempo antico, che ricreano nelle loro menti con l'ausilio di descrizioni stereotipate. Il loro sentimento principale – del tutto prepolitico – è quello della nostalgia: nostalgia per le terre verdi, per le passioni autentiche e, nell'assoluta virtualità del loro vivere, per una vita vera, per un perduto santo Graal.

Il medioevo, dal romanticismo in avanti, è certamente un contenitore di nostalgia, senza che sia necessaria una sua connotazione politica. La nostalgia, viceversa, divie-

ne politica quando si coniuga con un disegno di ritorno al passato: quando la *laudatio temporis acti*, che gli uomini provano subito dopo essere usciti dalla giovinezza, si traduce in una volontà reazionaria. Insomma le stesse figure che connotano la nostra idea di medioevo, ad esempio le streghe e i cavalieri, possono avere un significato politico oppure non averlo: da sole, esse restano inerti.

Le vie che ci portano all'idea di medioevo non sono solamente queste: altri sentieri interpretativi s'intrecciano con i precedenti, venendo a formare un senso ancora piú complesso. Difatti, è possibile pensare al medioevo anche attraverso un'ulteriore coppia di opposti: come prima e come altrove. Il medioevo viene spesso interpretato come l'epoca che si colloca all'origine della modernità. Situato in un preciso segmento della storia occidentale, in un tempo che precede, esso contiene in sé, in forma potenziale, gli elementi che poi troveranno la propria espressione matura nelle istituzioni e nelle società delle epoche successive. Ad esempio, il medioevo come età di fondazione e mattino dell'Occidente può essere ritenuto la sagoma nella quale i Franchi diventano francesi e i Germani tedeschi, in cui la nazione e lo stato iniziano a identificarsi l'uno con l'altro, in cui si formano le classi sociali e l'idea di Europa. Pensare il medioevo in questo modo vuol dire attribuirgli un senso preciso nel percorso storico, che è il senso del costruire e del divenire. In questo caso, ogni distinzione troppo rigida tra un pensiero di destra – conservatore o reazionario – e di sinistra – progressista o rivoluzionario – non va formulata: visto sia dall'una sia dall'altra parte, il medioevo è considerato parte di un percorso piú o meno teleologico, ma comunque sentito come necessario. Un conservatore potrà ritenere che il bel medioevo vada esaltato e imitato, e coglierà nelle istituzioni del suo tempo – lo stato, la patria, la Chiesa, la monarchia – il riverbero delle tradizioni antiche; mentre un pensatore progressista riterrà

che il torvo medioevo vada sostituito, ma non per questo dimenticato, poiché esso resta una parte imprescindibile del percorso di affrancamento sociale: senza le rivolte contadine e artigiane, senza i movimenti ereticali, senza Robin Hood, Cecco Angiolieri e François Villon non si sarebbe arrivati alle rivoluzioni. Destra e sinistra, insomma, spesso non rifuggono da quello che Bloch chiamava «l'idolo delle origini»<sup>12</sup>, e possono essere entrambe darwiniane nell'applicare l'idea di evolucionismo storico, adattata al concetto di civilizzazione progressiva delle società, degli stati, degli individui: in una parola, dell'umanità.

All'idea del medioevo come tempo storico «del prima», premessa e origine del mondo attuale, si affianca un'altra visione, astorica, mitica e simbolica, che concepisce il medioevo come un altrove, un luogo che non ha relazioni con il contemporaneo<sup>13</sup>. La sua scansione cronologica, il suo collocarsi tra antichità e modernità non rivestono importanza: esso è infatti il recipiente che conferisce una forma all'immaginario. È questo il retroterra che, non necessariamente collegato a intenzioni politiche, ha permesso la nascita del romanzo gotico, ha colorato la fiaba tradizionale, ha generato la letteratura *fantasy* e la recente ossessione per il Graal. Per altre vie, esso è però anche il medioevo che, permeato di intendimenti politici, crea il mito dell'eroe primigenio e del cavaliere solitario, del cammino esistenziale e antagonista precluso ai non iniziati, cioè del medioevo della cosiddetta «Tradizione». È altresì il medioevo del tempo perfetto in cui gli uomini vivevano a stretto contatto con la natura non ancora contaminata dai disastri ecologici, in un rapporto diretto con il sacro: sia esso inteso in chiave cristiana, ecologista o neopagana. Questo è il tempo - non tempo di numerosissime interpretazioni attualizzanti e decontestualizzate, per le quali lo svolgersi della storia è accessorio.

Resta il fatto che il medioevo suscita inquietudine<sup>14</sup>. Il suo valore antinomico infatti perdura irrisolto in ognu-

no di noi e nel nostro sentire comune. Chi ha a che fare con la parola *medioevo* le attribuisce, di volta in volta, uno dei due giudizi di valore che sono stati posti in evidenza. Il medioevo delle fate e dei castelli turriti si scontra nella nostra mente con quello dei roghi di streghe ed eretici. E, sia perdonata la trivialità, il medioevo dell'«amore cortese» è esattamente l'opposto di quello contenuto nell'espressione «I'm gonna get medieval on yo' ass», frase del film *Pulp Fiction* di Quentin Tarantino (1994), divenuta idiomatica per indicare la tortura più brutale<sup>15</sup>.

Medioevo divenuto classico nel suo essere anticlassico; medioevo moderno o antimoderno, reazionario, rivoluzionario o persino anarchico; medioevo positivo o negativo; politico o apolitico, tempo del prima necessario o invece altrove assoluto: tale dunque è la qualità di questa straordinaria parola tante volte bifronte. Il medievalismo politico usa a piene mani tutte queste rappresentazioni. Questo accade da oltre due secoli, dalla fine del Settecento in avanti, ma quanto viene presentato in questo libro è molto più limitato nel tempo, intendendo qui ragionare solamente sul modo in cui negli ultimi decenni si è ricorsi al «senso comune del medioevo», conferendogli cento diverse connotazioni politiche. La scelta del segmento cronologico è dettata da due considerazioni. La prima sta nel fatto che il medioevo, dopo alcuni decenni di relativa quiescenza, è tornato alla ribalta dalla fine degli anni Sessanta del secolo scorso. Da allora, i suoi usi politici non sono più venuti meno, ma al contrario sono stati amplificati dal mutare repentino della scena politica mondiale e da alcuni eventi epocali, scolpiti simbolicamente nella nostra memoria collettiva dalla caduta del Muro di Berlino nel 1989 e dal crollo delle Torri Gemelle di New York nel 2001. Da quarant'anni a questa parte, il medioevo si ritrova ovunque. Gli viene attribuito tanto un significato negativo, in quanto me-

tafora intuitiva di una civiltà che sta per soccombere, quanto un significato positivo, come reazione da cercare negli *exempla* del passato, siano essi druidi, cavalieri o prodi lombardi.

La seconda ragione per la scelta del segmento cronologico è invece dettata dal fatto che, proprio dai primi anni Settanta, gli storici, e i medievisti in particolare, si sono resi conto dell'interesse culturale celato nel medievalismo contemporaneo (non solo dunque in quello ottocentesco, già ben noto) e hanno cominciato a osservare con attenzione questo fenomeno. Dunque l'affermarsi del medievalismo dei nostri anni trova una precisa corrispondenza nella sua analisi storiografica. Nel nostro caso quest'analisi non ha intenzione apologetica né, viceversa, demolitrice, bensì, per quanto possibile, costruttivamente critica.

I capitoli che seguono trattano delle macrointerpretazioni principali dell'idea di medioevo. I primi due seguono la traccia del medioevo rappresentato come tempo del buio e del sopruso, mentre gli altri dieci affrontano il tema del medioevo vagheggiato come luce del mattino, all'origine di molte identità politiche contemporanee. In tutti i capitoli si ragiona su come e perché ci siamo costruiti queste rappresentazioni culturali; poiché, sia ben chiaro, ci stiamo muovendo quasi sempre all'interno delle «invenzioni della tradizione» e delle «comunità immaginate», concetti antropologici accolti dalla storiografia dai primi anni Ottanta del secolo scorso<sup>16</sup>. Condensato sino all'estremo, con il primo concetto si esprime la consapevolezza che alcune tradizioni occidentali da noi credute plurisecolari o millenarie sono in realtà molto più recenti, risalendo in genere al XIX secolo. Il secondo concetto si può invece riassumere nell'osservare che l'identità delle comunità organizzate è, in massima parte, un artefatto culturale, frutto dell'attività di *maîtres à penser* e della divulgazione mediatica, che pas-

sa ai movimenti di massa secondo una forma modulare, cioè sempre identificabile ma che si adatta ai differenti casi. Le comunità acquistano consapevolezza di sé solamente quando vengono descritte.

La storiografia contemporanea è pienamente consapevole del ruolo fondativo dell'interpretazione e di quanto la costruzione della memoria sia uno strumento artificioso che può anche trasformarsi in un produttore di falsi. Tanto l'uomo che ricorda, quanto la società che tramanda, ricostruisce o addirittura inventa la memoria di sé, scelgono, selezionano, interpretano, spiegano, dimenticano, riscoprono, ingigantiscono, ridimensionano, scambiano l'ordine di anteriorità e posteriorità, determinano cause ed effetti e li rigirano, costruiscono o distruggono, conferiscono un senso, cioè una direzione alla storia, anche quando la storia, come dice una canzone dei nostri anni «un senso non ce l'ha»<sup>77</sup>. Forse la natura *non facit saltus*, ma la memoria certamente sí. Ed è per questo che gli studi sugli inganni camuffati dietro all'uso e all'abuso della grande parola «storia» sono oggi numerosi<sup>78</sup>. Proprio per queste ragioni, la medievistica non può prescindere dal porsi domande intorno al «senso comune del medioevo» e anche intorno ai suoi usi politici. La percezione, quand'anche fosse finzione, falsità o invenzione delle tradizioni, concorre pienamente a formare l'idea compiuta di quel periodo, è in parte provocata dagli stessi storici e soprattutto determina conseguenze fattuali, concrete.

Questo ragionamento investe direttamente il mestiere di coloro che sono abituati a ragionare sulle fonti prodotte durante il millennio medievale. Proprio i medievisti possiedono una buona carta da giocare, poiché sono in grado di instaurare paragoni tra il medioevo che riaffiora dalle fonti che analizzano e il senso comune del medioevo che trovano espresso nella società contemporanea. Essi, avendo sviluppato efficaci termini di con-

fronto, si trovano dunque nella condizione di essere attrezzati per riconoscere le differenze, le contraddizioni, le distorsioni, e per dare anche a queste un significato in termini storici<sup>19</sup>.

Insomma, in questo libro si parla di ciò che già Erasmo da Rotterdam chiamava *opiniones*, che non sono la realtà delle cose. Come dice la Follia elogiando se stessa, sono le opinioni, e non la realtà, che donano all'uomo la felicità<sup>20</sup>. Ma anche, non di rado, l'infelicità.

<sup>1</sup> In questo libro si fa un uso frequente di tre termini simili e spesso avvertiti quasi come sovrapponibili: «medioevo», «storia medievale» e «medievalismo». Con il primo termine definiamo il periodo compreso tra il v e il xv secolo. Con il secondo, invece, individuiamo la disciplina che ha per oggetto lo studio del periodo medievale al fine di comprenderne le dinamiche storiche. Alle definizioni di medievalismo, che è l'argomento principe del libro, è stato dedicato recentemente un numero monografico della rivista «Studies in Medievalism»: *Defining Medievalism(s)*, XXIV (2009), n. 17. Si veda inoltre R. Utz, *Coming to Terms with Medievalism*, in «European Journal of English Studies», XV (2011), n. 2, pp. 101-13. «Medievalismo» è un concetto che individua la rappresentazione, la ricezione e l'uso postmedievale del medioevo in ogni suo aspetto, dai *revival* alle attualizzazioni in senso politico. Lo studio del medievalismo comprende dunque tutte le forme in cui il medioevo è stato rappresentato dal Quattrocento a oggi, comprese la storiografia, l'archeologia e la storia dell'arte di argomento medievistico precedenti il xx secolo.

<sup>2</sup> Ad esempio V. Branca, *Premessa*, in Id. (a cura di), *Concetto, storia, miti e immagini del medio evo*, Sansoni, Firenze 1973, p. x: «Veramente quella di "Medio Evo" è definizione e periodizzazione [...] che andrebbe ormai abbandonata»; R. Pernoud, *Medioevo. Un secolare pregiudizio*, Bompiani, Milano 1983 (ed. or. *Pour en finir avec le moyen âge*, Éditions du Seuil, Paris 1977); J. Heers, *Le moyen âge: une imposture*, Perrin, Paris 1992; G. Sergi, *L'idea di medioevo. Fra storia e senso comune*, Donzelli, Roma 1999, 2005<sup>2</sup>. Un notissimo elenco di dieci modi di rappresentare il medioevo è stato scritto da Umberto Eco: *Dieci modi di sognare il medioevo*, in Id., *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano 1985, pp. 78-89 e in *Il sogno del medioevo. Il revival del medioevo nelle culture contemporanee. Relazioni e comunicazioni del Convegno, San Gimignano, 11-12 novembre 1983*, in «Quaderni medievali», XI (1986), n. 21, pp. 187-201.

<sup>3</sup> R. Queneau, *I fiori blu*, trad. di I. Calvino, Einaudi, Torino 1967 (ed. or. *Les fleurs bleues*, Gallimard, Paris 1965). Qualcosa di simile accade nel film *Il leone d'inverno* (1968), quando la regina Eleonora d'Aquitania dice a suo marito Enrico II: «Guardaci, è il 1182! Siamo dei barbari!» Il filosofo Étienne Gilson ricordava nel 1973, a ottantannove anni, una vignetta che lo aveva fatto tanto ridere da giovane, un balettiere inglese che dice malinconicamente alla sua bella: «Adieu, ma chère femme, je pars pour la Guerre des Cent Ans» («Addio, cara moglie, parto per la Guerra dei Cent'Anni»): É. Gilson, *Le moyen âge comme «saeculum modernum»*, in V. Branca (a cura di), *Concetto, storia, miti e immagini cit.*, pp. 1-10: 1.

<sup>4</sup> M. Montanari, *L'invenzione del medioevo*, in Id., *Storia medievale*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 268-79: 269.

<sup>5</sup> S. Settis, *Futuro del classico*, Einaudi, Torino 2004. Si veda anche la frase di Lord Acton (1859) che campeggia sulla homepage del sito della rivista «Studies in Medievalism»: «Two great principles divide the world, and contend for the mastery, antiquity and the middle ages. These are the two civilizations that have preceded us, the two elements of which ours is composed. All political as well as religious questions reduce themselves practically to this. This is the great dualism that runs through our society» («Due grandi principi dividono il mondo e si contendono la supremazia: l'antichità e il medioevo. Queste sono le due civiltà che ci hanno preceduto, i due elementi dei quali è composta la nostra. Tutte le questioni politiche, così come quelle religiose, si riducono praticamente a questo. Questo è il grande dualismo che attraversa la nostra società»): <http://hope.edu/academic/english/verduin/homepage.html> (cons. il 25 giugno 2011).

<sup>6</sup> Cfr. S. Settis, *Futuro del classico* cit., p. 84, che analizza questa definizione proposta da Ernst Howald nel 1948.

<sup>7</sup> H. de Boor e K. Bartsch (a cura di), *Das Nibelungenlied*, Brockhaus, Wiesbaden 1956; L. Mancinelli (a cura di), *I Nibelunghi*, Einaudi, Torino 2006<sup>5</sup>. Sull'opposizione classicità-medioevo si veda anche Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge*, Boutique de l'Histoire, Paris 2002<sup>6</sup>, pp. 19-22.

<sup>8</sup> Il concetto di medioevo come metafora, allegoria o «specchio» dell'attualità compare spesso. Si vedano ad esempio B. Tuchman, *Uno specchio lontano. Un secolo di avventure e di calamità: il Trecento*, Mondadori, Milano 1979 (ed. or. *A Distant Mirror: the Calamitous Fourteenth Century*, Alfred A. Knopf, New York 1978); F. Cardini, *Medievisti «di professione» e revival neomedievale*, in *Il sogno del medioevo* cit., pp. 33-52: 41; R. Bordone, *Il medioevo nell'immaginario dell'Ottocento italiano*, in *Studi medievali e immagine del medioevo fra Ottocento e Novecento*, numero monografico del «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», LXXIII (1995-96), n. 100, pp. 109-49: 115; E. Menestò (a cura di), *Il medioevo: specchio ed alibi*. Atti del Convegno di studio svoltosi in occasione della seconda edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno (Ascoli Piceno, 13-14 maggio 1988), Cisam, Spoleto 1997<sup>7</sup>; G. M. Spiegel, *The Changing Faces of American Medievalism*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch des Mittelalters, 19.-21. Jahrhundert/Uses and Abuses of the Middle Ages: 19th-21st Century/Usages et Mésusages du Moyen Âge du XIXe au XXIe siècle*, Wilhelm Fink, München 2009, pp. 45-53: 45.

<sup>9</sup> Si veda in generale J. Le Goff, *Storia e memoria*, Einaudi, Torino 1977, studio complessivo sull'idea del tempo e in particolare sulle coppie di opposti progresso/reazione, passato/presente, antico/moderno. Si vedano specialmente le pp. 144-149, 204-11, 321-28.

<sup>10</sup> La bibliografia contemporanea sugli sviluppi delle rappresentazioni del medioevo è molto vasta, a partire da G. Falco, *La polemica sul medioevo*, Biblioteca storica subalpina, Torino 1933 (n. ed. Guida, Napoli 1988). Oggi molti manuali di storia medievale dedicano un capitolo, iniziale o finale, all'«idea di medioevo», poiché è ormai condivisa la nozione che anche la rappresentazione culturale di un fenomeno sia un dato storico, dunque analizzabile storicamente.

<sup>11</sup> Cfr. ad esempio, per la Francia, Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., pp. 199-201.

<sup>12</sup> M. Bloch, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Einaudi, Torino 1981 (ed. or. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, in «Cahier des Annales», 1949, n. 3, pp. 43-48).

<sup>13</sup> Sul medioevo come «mito sostanzialmente astorico» si veda R. Bordone, *Lo specchio di Shalott. L'invenzione del medioevo nella cultura dell'Ottocento*, Liguori,

Napoli 1993, pp. 11-16: 12. Cfr. inoltre G. Sergi, *Antidoti all'abuso della storia. Medioevo, medievisti, smentite*, Liguori, Napoli 2010, p. 361.

<sup>14</sup> J. Le Goff, *Alla ricerca del medioevo*, con la collaborazione di J.-M. de Montremy, Laterza, Roma-Bari 2003 (ed. or. *À la recherche du moyen âge*, Audibert, Paris 2003), pp. 7 sgg.: 14: «Il medioevo come periodo storico, o, se si vuole, come immagine mitica, costituisce un problema per la coscienza moderna; suscita cioè inquietudine, presentandosi alternativamente come un periodo da esorcizzare o un ideale da vagheggiare».

<sup>15</sup> «I am going to get medieval on your ass»; letteralmente: «Sto per diventare medievale sul tuo culo». Cfr. C. Dinshaw, *Getting medieval. Sexualities and Communities, Pre and Post-Modern*, Duke University Press, Durham 1999. Trovo anche, in un blog, la considerazione per cui l'aggettivo «medieval» sarebbe facilmente connotabile in senso negativo per la forte assonanza con il vocabolo «evil», che si pronuncia nello stesso modo: Ch. Hodgson, *Podictionary, the Podcast for Word Lovers*, <http://podictionary.com/?p=533> (cons. 2 febbraio 2010).

<sup>16</sup> Ci si riferisce a E. J. Hobsbawm e T. Ranger (a cura di), *L'Invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 2002<sup>5</sup> (ed. or. Id. (a cura di), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983); B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, pref. di M. D'Eramo, Manifestolibri, Roma 2009<sup>6</sup> (ed. or. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, London 1983, n. ed. 1991).

<sup>17</sup> V. Rossi, *Un senso*, 2004: «Voglio trovare un senso a questa storia | anche se questa storia un senso non ce l'ha».

<sup>18</sup> Alcuni esempi recenti, non esclusivamente incentrati sul medioevo: D. Lowenthal, *Possessed by the Past. The Heritage Crusade and the Spoils of History*, The Free Press, New York 1996; U. Fabietti e V. Matera, *Memoria e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma 1999; M. Sanfilippo, *Storia e immaginario storico nella rete e nei media più tradizionali*, 2001, <http://dspace.unitus.it/handle/2067/25> (cons. 9 marzo 2010); J. Ryan, *Cultures of Forgery: Making Nations, Making Selves*, Routledge, New York 2003; E. Traverso, *Il passato: istruzioni per l'uso. Storia, memoria, politica*, Ombre Corte, Verona 2006; S. Pivato, *Vuoti di memoria. Usi e abusi della storia nella vita pubblica italiana*, Laterza, Roma-Bari 2007; M. Caffiero e M. Procaccia (a cura di), *Vero e falso. L'uso politico della storia*, Donzelli, Roma 2008; L. Canfora, *La storia falsa*, Rizzoli, Milano 2010; G. Sergi, *Antidoti all'abuso della storia* cit.

<sup>19</sup> Fra i testi più recenti e significativi relativi alle declinazioni strumentali del medioevo determinate anche da intenzioni politiche (testi con i quali in queste pagine s'intesse un continuo dialogo) si ricordano: G. Sergi, *L'idea di medioevo* cit.; Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit.; P. J. Geary, *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, pref. di G. Sergi, Carocci, Roma 2009 (ed. or. *The Myth of Nations: the Medieval Origins of Europe*, University Press, Princeton 2002); F. Cardini, *Templari e templarismo. Storia, mito, menzogne*, Il Cerchio iniziative editoriali, Rimini 2005; V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail. The Quest for the Middle Ages*, Hambledon Continuum, New York 2007; J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., che raccoglie gli atti degli incontri di studio tenutisi a Budapest, 30 giugno - 11 luglio 2003 e 30 marzo - 2 aprile 2005. Di alcuni recenti convegni si attendono gli atti; fra questi: *Medievalism. 22nd International Conference at Western Ontario*, London (On, Canada), 4-6 October 2007; *Medievalism, Colonialism, Nationalism: A Symposium*, Ucr (University of California - Riverside), November 7-8, 2008; *Appropriating the Past: the Uses and Abuses of Cultural Heritage*, Durham University (Uk), 6-8 July 2009. Ho avuto la possibilità di anticipare e vagliare alcune delle considerazioni contenute in questo libro (e soprattutto di ricevere ricche suggestioni) durante le discussioni seguite ad alcuni miei interventi a convegni e seminari tenuti fra il 2008 e il 2011 in Italia, negli Stati Uniti e in Ungheria.

<sup>20</sup> «Nimium enim desipiunt qui in rebus ipsis felicitatem hominis sitam existimant. Ex opinionibus ea pendet» («Troppo sragionano quanti ritengono la realtà umana riposta nella realtà delle cose, mentre essa dipende dalle opinioni»): Erasmo da Rotterdam, *Elogio della follia*, a cura di C. Carena, Einaudi, Torino 1997<sup>45</sup>, pp. 136-37.

## Capitolo primo

### L'Occidente neomedievale

Il venticinque settembre milleduecentosessantaquattro, sul far del giorno, il Duca d'Auge salì in cima al torrione del suo castello per considerare un momentino la situazione storica. La trovò poco chiara. Resti del passato alla rinfusa si trascinavano ancora qua e là. Sulle rive del vicino rivo erano accampati un Unno o due; poco distante un Gallo, forse Edueno, immergeva audacemente i piedi nella fresca corrente. Si disegnavano all'orizzonte le sagome sfatte di qualche diritto Romano, gran Saraceno, vecchio Franco, ignoto Vandalò. I Normanni bevevan calvadòs.

R. Queneau, *I fiori blu* (1965)

«Roba da medioevo» è un commento che ci viene alle labbra ogni volta che ci troviamo di fronte a casi d'ingiustizia, malversazione, inefficienza, arretratezza, ottusità, ignoranza, oscurantismo, prevaricazione, violenza. La metafora dell'età ferrea serve da persistente metro di paragone per descrivere le nefandezze del mondo contemporaneo. Gli stermini di massa, i *pogrom* di ebrei e lo «scontro di civiltà» fra l'Islam e l'Occidente si colorano di sinistri *déjà-vu* nei secoli bui in cui si trovarono a vivere i nostri progenitori.

Anche quando abbiamo a che fare con le nostre piccole noie quotidiane, subito il medioevo ci viene in aiuto per costruire similitudini. Ad esempio, se si vuole criticare l'università (un'istituzione, sia detto per inciso, che affonda davvero le sue origini nel XII secolo), si parlerà dei professori come di baroni, mentre i luoghi in cui essi esercitano il loro dominio, facoltà, dipartimenti, istituti, diventano ai nostri occhi dei veri e propri feudi<sup>1</sup>. E

questo perché «sistema feudale» è sinonimo di «sistema ingiusto». Se invece un solerte vigile urbano nasconde il proprio autovelox dietro un cespuglio lungo un rettilineo deserto, per poi elevare una salata contravvenzione per eccesso di velocità, ebbene anche allora la nostra immaginazione ci porterà a intessere un paragone con gli iniqui balzelli, i pedaggi di strada, le angherie e le vessazioni di quei grassatori legalizzati che furono i signori medievali. Tutto questo, naturalmente, ha anche un risvolto turistico: in Europa, qualsiasi castello che si rispetti deve incutere terrore, avere le segrete, una camera delle torture e possibilmente qualche trabocchetto, ruote dentate, ceppi, mannaie e cinture di castità. Così, non appena si esce e ci s'infila tra macchine e camion, si può cominciare di nuovo a respirare.

Il luogo comune secondo il quale il medioevo è una terra d'ombra ha un'origine illustre e resta ancora oggi quello di gran lunga più diffuso. Talmente tanto, che persino il suo emendamento romantico, per il quale il medioevo è stato invece un tempo di grande civiltà, è così logoro da essere divenuto il suo necessario complemento nelle conversazioni da salotto. Volendo semplificare al massimo il modo in cui, da tanti secoli in qua, ci raffiguriamo il medioevo come tenebra, dobbiamo fare riferimento esclusivamente a due fasi: quella iniziale e quella finale. Infatti, lo sanno tutti, il medioevo inizia con le invasioni barbariche del v secolo e termina con la grande crisi del Trecento. Al suo esordio troviamo la morte dell'Impero romano, l'assalto vittorioso di culture ritenute inferiori, il crollo del numero di abitanti, la scomparsa delle città, la gente che fugge in campagna, l'economia che si contrae sino a un livello di mera sussistenza; alla sua fine troviamo la guerra dei Cento Anni e le infinite quanto disastrose guerricciolate condotte da bande di mercenari, la depressione demografica, le carestie ricorrenti, l'Inquisizione, la caccia alle streghe e,

soprattutto, la peste. Compresso tra barbari e appestati, il medioevo fa davvero paura: è il tempo della brutalità, delle danze macabre, dei flagellanti, delle torture, del timore per l'imminente fine del mondo.

Quest'idea di medioevo (che è rinascimentale e soprattutto illuminista) si è formata attraverso un procedimento che, del millennio medievale, ha tenuto in conto il principio e la fine, rifiutando finanche di considerare degno di menzione tutto ciò che si trova nel mezzo. Si tratta di una costruzione ideologica e di una rappresentazione mentale molto efficaci. Queste però appaiono configurate nello stesso modo con cui noi stessi, volendo raccontare la vita di un uomo, ci limitassimo a descrivere la morte di parto della madre e poi, subito dopo, la sua decrepita vecchiezza. Come fece Francesco Milizia (1725-1798), che con una crasi mirabolante di sette secoli descrisse in questo modo l'arte gotica: «Gotico è una rozzezza introdotta nelle arti dopo la ruina dell'Impero Romano distrutto da' Goti, e perciò detto gotico»<sup>2</sup>.

L'interpretazione del medioevo come tempo delle tenebre è utile ancora oggi, anzi soprattutto oggi, per esprimere una grande varietà di lamentazioni, tutte convergenti nell'idea di fondo che l'età in cui viviamo sia in qualche modo sinistramente equiparabile a quell'altra. Si tratta di interpretazioni condivise che hanno un notevole impatto sull'agire pubblico e che, di conseguenza, delimitano in modo abbastanza chiaro l'idea di medioevo. In un caso, quello del cosiddetto *New Medievalism*, si è giunti a una sistematizzazione anche teorica del rapporto contemporaneità/medioevo. Questo caso è talmente imponente nelle sue proposizioni e nei suoi esiti, che basterebbe da solo a giustificare l'analisi dell'intero fenomeno<sup>3</sup>.

La sensazione secondo la quale il mondo sta tornando a un nuovo medioevo è straordinariamente presente nel nostro contemporaneo, e basta farsi un giro sul *web* per rendersene conto. Oltre che parlare di crisi degli ap-

parati pubblici e di assenza di valori morali, gli autori di innumerevoli blog e forum di discussione sono soliti abbellire le loro considerazioni con riferimenti anche pedissequi alla barbarie medievale, agli stupri, alle guerre e alle violenze di allora. Lo stesso accade anche da parte di personaggi autorevoli che scrivono su importanti testate. Mi vengono facilmente in mente due casi relativi ad aspre questioni degli ultimi tempi: mi è capitato di leggere ad esempio che la Mafia rispecchia un sistema di rapporti di forza e ha un controllo del territorio di tipo, contemporaneamente, barbarico e feudale<sup>4</sup>; che alcuni paesi in via di sviluppo e sovrappopolati (come la Cina) stanno acquistando terre coltivabili in Africa e vi stanno instaurando una nuova servitù della gleba<sup>5</sup>.

Questo modo di pensare, lo si diceva, non è affatto nuovo, e anzi è il più antico di tutti, poiché l'idea di medioevo è nata proprio come una figlia degenera della storia. E dunque, anche se è un paradosso, parlar male del medioevo è, in fondo, l'atteggiamento filologicamente più corretto. Ora, anche lasciando da parte i nostri antenati più lontani, ritenere che il mondo peggiore di anno in anno non è una novità, trattandosi di un processo presente lungo tutto il Novecento e reso ben tangibile dai suoi disastri: le guerre mondiali, l'indottrinamento e lo sfruttamento delle masse, la colonizzazione e la decolonizzazione, il terrore dell'atomica, sino ai timori via via più recenti e variamente condivisi: la fame, il sottosviluppo del Sud del mondo, l'inquinamento, la perdita delle tradizioni e identità locali, la globalizzazione dei sistemi economici e produttivi, lo scontro fra civiltà, il surriscaldamento del pianeta, il buco dell'ozono, la morte della foresta, l'affacciarsi di malattie sconosciute e il ritorno di altre che si credevano debellate, almeno in Occidente.

Anche la solenne crisi economica nella quale annaspriamo in questi anni avrebbe un forte sentore di medioevo.

Nel giugno 2010 il ministro Giulio Tremonti, intenzionato a semplificare il panorama delle leggi e a modificare due articoli della Costituzione italiana per favorire la ripresa, ha spiegato che oggi non siamo in grado di operare in modo competitivo perché siamo bloccati da una «follia regolatoria» di tipo neomedievale:

Come nel vecchio medioevo tutta l'economia era bloccata da dazi e pedaggi d'ingresso e di uscita, alle porte delle città, nei porti, nei valichi, così il territorio attuale è popolato da un'infinità di totem giuridici [...] Il medioevo vero è finito come medioevo. Ma il nuovo medioevo, che ci si presenta come la caricatura giuridico-democratica di quello precedente, ci porta a una dolce morte<sup>6</sup>.

Le attestazioni di un atteggiamento di disgusto per il mondo in cui si vive si possono datare a qualsiasi epoca, e, fra l'altro, sono anche molto presenti nella letteratura medievale. Esse sono divenute sempre più pervasive dopo la Prima guerra mondiale. Il pauroso medioevo in cui si trasforma la contemporaneità è evocato in varie occasioni: per esempio da José Ortega y Gasset, che già nel 1930 leggeva il fenomeno della ribellione delle masse nel xx secolo come una nuova invasione barbarica «verticale», cioè proveniente dall'interno e quindi autodistruttiva per la società<sup>7</sup>. Tuttavia, la ricezione generalizzata di questo tipo d'immaginario medievale è più recente, potendosi far risalire, per quanto mi consta, alla seconda metà degli anni Sessanta e soprattutto al principio degli anni Settanta, cioè al periodo in cui il medioevo si è riaffacciato all'attenzione e alla curiosità di un pubblico sempre più vasto, in corrispondenza con gli ultimi anni del *boom* e con la prima crisi economica, finanziaria ed energetica dell'Occidente dopo decenni di sviluppo pressoché ininterrotto.

Una tra le conseguenze della crisi dell'idea di progresso è stata un simbolico «ritorno al medioevo», che si è sviluppato secondo due direzioni divaricate. La prima di queste è una sorta di fuga nel medioevo, considerato

un altrove eroico e fiabesco da rimpiangere e sognare: si tratta di uno dei motori già del movimento romantico nell'Ottocento, come anche della narrativa e della cinematografia *fantasy* nel Novecento, e se ne riparerà diffusamente in seguito. L'altra direzione, invece, è quella del terrore della contemporaneità in quanto avvertita come neomedievale: ciò di cui si parla in questi primi capitoli. Il perché è chiaro: la fame, la peste e la guerra, cioè la spaventevole triade di furie che attribuiamo al medioevo, si ripropone tale e quale nella «fame nel mondo», nell'Aids (insieme alla Sars dei polli, alla Mucca pazza, agli attacchi all'antrace, all'influenza suina...), e naturalmente nel cosiddetto «scontro di civiltà» e nella Terza guerra mondiale.

Dagli anni Settanta a oggi si annoverano numerosi romanzi, film e fumetti al confine tra *revival* medievale e fantascienza, che ci hanno informati con dovizia di macabri particolari della possibilità di un'imminente catastrofe (atomica, di collasso produttivo, ecc.) che ci farà ripiombare dritti nel medioevo più profondo<sup>8</sup>. Sono anti-utopie non distanti da mille altre, prodotte nel corso del Novecento, in cui vengono evocate società alienate, guerre di mondi e apocalissi, che aggiungono però come ingrediente necessario il fatto di presentare il medioevo nel futuro. Nel genere «postatomico» o «apocalittico», il cerchio si chiude e il medioevo ritorna spavaldo e barbarico: bande di armati, città distrutte, villaggi dispersi, deserti senza fine, l'umanità ridotta alla sopravvivenza che sfrutta quanto è rimasto dell'antica tecnologia, formano lo scenario di questa tipologia di film: come *2022: i sopravvissuti* (1973), *Gli avventurieri del pianeta Terra* (1975), *I guerrieri della notte* (1979), il ciclo di *Mad Max* (1979-85), 1997. *Fuga da New York* (1981), sino a passare per *Waterworld* (1995) e arrivare a *Doomsday. Il giorno del giudizio* (2008)<sup>9</sup>.

Se questo è un primo quadro dell'uso dell'idea incorruttibile di medioevo come tempo di crisi e catastrofi, possiamo provare a riflettere in maniera appena piú sistemática sugli ultimi anni, nei quali sembra cogliersi un impiego a volte asfissiante della metafora medievale. Il primo modo in cui ci si riferisce oggi al medioevo è di tipo millenarista<sup>10</sup>. Nella sua forma piú semplice, esso è qualunque, nel senso che non sfocia in una vera e propria teoria politica. Tra coloro che oggi aspettano la fine del mondo da un momento all'altro e coloro che hanno inventato e quindi denigrato il medioevo corre una bella differenza. Gli uomini del Quattro e del Cinquecento lo rifiutavano per il miraggio di un'età dell'oro ancora precedente; allo stesso modo, rigirando il punto di vista, il pensiero progressista degli ultimi due secoli e mezzo ha rifiutato in gran parte il medioevo perseguendo l'ottimistica convinzione che l'uomo potesse continuamente migliorarsi. Invece oggi, molti fra coloro che giudicano negativamente l'età contemporanea, paragonandola con disgusto al medioevo, ci si sentono imprigionati, come avvinti nelle spire di un drago dalle quali sembra impossibile potersi divincolare. Per costoro il mondo langue in una decadenza di cui non si conosce la fine. Si tratta di un atteggiamento mentale interessante, poiché esso ci dà la possibilità di tentare comparazioni tra il modo di pensare il tempo futuro durante il medioevo e il modo in cui molti fra noi se lo rappresentano ai nostri giorni: «*Hora novissima tempora pessima sunt: vigilemus*»<sup>11</sup>.

La categoria di riferimento può essere quella di «post-moderno», con la sua convinzione, tanto diffusa quanto vaga, di vivere un'epoca di sfiducia rispetto alla modernità, contrapponendo l'idea di decadenza all'idea illuminista e positivista del continuo progresso della storia e della continua perfettibilità della ragione umana. Nel medioevo si è pensato che «il mondo invecchia» e che le

cose ritenute migliori – l'incarnazione e la resurrezione di Cristo, l'apogeo dell'Impero – fossero già avvenute. O anche si è ritenuto – nel Nord vichingo – che il declino del mondo e il tramonto degli dèi Asi, cioè il Ragnarok, fossero imminenti. Per questo motivo, la dimensione postmoderna è stata non ingiustamente equiparata al concetto di decadenza che ha permeato per tanti secoli la civiltà medievale, quasi a definire una sorta di equivalenza tra «postmodernità» e «neomedioevo». Dunque l'uso del medioevo in questa chiave può essere effettivamente considerato uno dei modi – non l'unico ma uno dei più facilmente comprensibili – attraverso i quali la cultura attuale descrive se stessa: in un certo senso, il medioevo diviene una sua categoria interpretativa. Così, Franco Cardini riassume il concetto nei seguenti termini:

Alla ricerca di modelli se non altro analogici per leggere più agevolmente dentro alle sue angosce, l'uomo di oggi li individua in temi ed epoche che alla sua cultura parlano il linguaggio del «medioevo»<sup>12</sup>.

Negli anni Settanta e Ottanta, credere nell'imminente fine del mondo ha dato vita a molte sette e ad alcune specifiche correnti della cultura *New Age*. Dopo molte altre predizioni, un'ennesima fine del mondo dovrebbe avvenire nel 2012 (il 21 dicembre per l'esattezza), per colpa di tempeste magnetiche confermate dal calendario maya<sup>13</sup>. Dovrebbe seguirne un'altra nel 2036, per colpa dell'asteroide 99942 Apophis che piomberà sul nostro pianeta: novello corpo celeste di malaugurio da paragonare alle comete, già detestate dai cronisti medievali.

Due momenti parossistici di terrore si sono già verificati di recente, il 31 dicembre 1999 e l'11 settembre 2001. La paura per un'imminente catastrofe planetaria si tinse di coloriture medievali nei mesi immediatamente precedenti l'alba dell'anno 2000, quando il terrore per il «millennium bug», cioè «il baco del millennio» (in realtà un piccolo problema informatico consistente nell'aver

programmato i computer datando gli anni a due cifre anziché a quattro) fece temere per le sorti dell'umanità. L'allarme era scattato già nel 1998 nella comunità della rete, per opera dei profeti di disgrazie di cui è piena l'America, e con il tempo si diffuse a macchia d'olio nel «villaggio globale». Il passaggio al terzo millennio scatenò in molte persone un vero e proprio stato di panico, suscitando ondate di psicosi collettive che furono paragonate – sia da coloro che credevano nella catastrofe sia dagli scettici – al presunto terrore di quegli uomini che si sarebbero ritrovati ad aspettare tremanti l'alba dell'anno Mille. Nel 1999, l'Apocalisse, Gioacchino da Fiore e Nostradamus tornarono di moda. Si trattava di una tragedia annunciata, non divina ma provocata dall'uomo, un tracollo tecnologico che il «Corriere della Sera» rappresentò nel numero del 31 dicembre 1999 con una foto in prima pagina: una carrozza tirata da un cavallo. Sulla piana di Megiddo (il nome moderno di Armageddon) nella valle di Josaphat, centinaia di cristiani americani si riunirono per assistere allo scontro finale tra il Bene e il Male. Tra la paura che sparissero i conti in banca e che i missili nucleari andassero fuori controllo, tra fuochi d'artificio e fiumi di spumante, il 1° gennaio 2000 arrivò come un qualsiasi altro giorno astronomico. Il «millennium bluff», come fu chiamato subito dopo, fece emettere sospiri di sollievo molto più ampi di quanto non era accaduto mille anni prima, quando la quasi totalità della popolazione non aveva la minima idea di quale fosse l'anno in cui viveva. Seguirono a Roma le solenni celebrazioni del Giubileo cattolico, tempo ciclico e perfetto del perdono divino, indetto per la prima volta da Bonifacio VIII nell'anno 1300.

L'anno dopo fu davvero la catastrofe. L'11 settembre 2001 vi fu l'attacco al Pentagono e il crollo delle Torri Gemelle di New York a seguito di attentati terroristici simultanei compiuti con aerei dirottati. Questa data è

talmente impressa nella nostra memoria da essere molto più periodizzante rispetto al 2000: dopo «l'11 settembre» il mondo è cambiato e si è entrati in una nuova era. Per alcuni, in un nuovo medioevo. La massa di macerie, il numero di morti, il luogo di memoria civile che oggi è Ground Zero ci introducono all'aspetto più politicamente rilevante della metafora medievale degli ultimi anni, come un baricentro prospettico. Il crollo delle Torri è giunto inaspettato, ma poi è stato considerato da molti quasi come una profezia avverata, come un'apocalisse americana o una nuova Torre di Babele. L'idea di medioevo sembrerebbe estranea a tutto questo, invece c'entra e molto, passando questa volta attraverso una teoria dagli sviluppi importanti. Il crollo delle Torri è infatti stato interpretato come un punto di non ritorno che ci ha portati dritti a un già da tempo preannunciato «scontro di civiltà» fra la modernità e la barbarie, in uno scenario mondiale in cui, in sintonia con il pensiero postmoderno, molte certezze sono saltate<sup>44</sup>.

Una delle teorie sottese a quest'analisi è il cosiddetto *New Medievalism*, che propone delle analogie strutturali tra il medioevo e l'età contemporanea. Questo schema di pensiero, già ben sviluppato da alcuni autori italiani al principio degli anni Settanta, è stato formalizzato alla fine di quel decennio da Hedley Bull e si è ampliato soprattutto nel corso degli anni Novanta sino a costituirsi in un sistema dottrinale relativamente omogeneo, utile a spiegare l'evolvere fluido delle relazioni internazionali<sup>45</sup>. Il suo punto di forza è l'asserzione dell'esistenza di strette affinità fra l'epoca attuale e l'età premoderna, cioè proprio il medioevo. Quest'ultimo è inteso sostanzialmente in senso negativo, in quanto paradigma della disgregazione e dell'inesistenza dello stato, benché nessun divulgatore di questa dottrina pensi neppure di lontano alla possibilità di un vero e proprio «ritorno al medioevo».

Esiste anche una sua interpretazione di segno positivo che, proprio nelle analogie tra medioevo e contemporaneità, determina un indirizzo per l'azione politica. È il caso, in Italia, del federalismo in senso neomedievale teorizzato da Gianfranco Miglio e promosso dal partito della Lega Nord<sup>16</sup>. Oppure il «ritorno» può essere interpretato in modo neutro, dipendendo il suo esito finale dal nostro comportamento: come nella stringente comparazione tra l'attuale Unione Europea e il Sacro Romano Impero proposta da Jan Zielonka<sup>17</sup>. Sotto molti punti di vista, insomma, ci stiamo muovendo «a passo di gambero», cioè all'indietro<sup>18</sup>.

Lo stato territoriale e nazionale, con la sua giurisdizione sovrana, l'esercito, le leggi, le frontiere, l'economia, la lingua, la cultura, i gruppi dirigenti e i cittadini è un prodotto dell'età moderna, mentre nel medioevo non esisteva nulla di equiparabile. Ora, lo stato in senso moderno è entrato in una crisi forse irreversibile, che lo sta portando al dissolvimento delle sue prerogative e funzioni. Altri soggetti politici non collegati allo stato sono ormai quelli che stabiliscono i rapporti di forza in termini economici e politici, in un nuovo ordine che risulta poco comprensibile e che per alcuni interpreti tende all'anarchia. Si tratta di sistemi in competizione tra di loro, di autorità frammentate, sovrapposte e intersecate, di territori geografici e virtuali non assoggettabili al controllo da parte della cosa pubblica intesa in senso tradizionale. Questi soggetti politici sono i popoli e le nazioni, che spesso non si riconoscono in uno stato o che non hanno affatto uno stato che li rappresenti; sono le strutture organizzative delle religioni, le organizzazioni internazionali non governative, le organizzazioni multinazionali per il controllo della politica, dell'economia e della finanza mondiali, le società multinazionali di produzione e servizi, gli eserciti privati, i cartelli economici, ma anche quelli della droga e del terrorismo, e qualsiasi grup-

po etnico, movimento, partito o *lobby* si affacci di volta in volta sulla scena politica per rivendicare il proprio ruolo. Insomma il Movimento indipendentista scozzese, l'Unesco, il Tribunale speciale dell'Aja, il World Trade Organization, Greenpeace, i no-global e la Coca-Cola condividono lo stesso scenario sociopolitico del cartello di Medellin e di Al-Qaeda. A questa situazione si deve poi aggiungere il ciberspazio, cioè la rete delle telecomunicazioni e del *web*, che permette di mostrare e compiere qualsiasi atto da qualsiasi parte del mondo, rendendo obsoleto il concetto moderno di frontiera lineare: la Rai, la Cnn, Al-Jazeera, Microsoft e Google sono, naturalmente, dei soggetti politici. Infine, la sempre più accentuata mobilità di persone appartenenti a culture diverse porta con sé il problema dell'integrazione, che fino a ieri – in piena decolonizzazione – si era risolta nel senso che i paesi ospiti, cioè gli antichi colonizzatori, tentavano di far aderire il più possibile gli immigrati al proprio modello culturale e ai propri ordinamenti giuridici. Ma ora le identità sono riconosciute come multiple. Gli immigrati rivendicano il diritto di esprimere la propria cultura, lingua, stile di vita e convinzioni religiose, in tal modo determinando il problema di come procedere quando questi atteggiamenti non sono previsti o sono contrari all'ordinamento preesistente. Il motto «*cuius regio, eius et religio*» – la religione sia quella di colui che domina la regione –, che riassume la pace di Westfalia del 1648 (evento che di solito i teorici delle relazioni internazionali considerano, più o meno indebitamente, il termine *a quo* dell'origine dello stato moderno) non funziona più. Così come non funziona più l'identità assoluta fra sovranità e territorio che fu enunciata proprio in quella pace e che avrebbe determinato la prospettiva generale dei rapporti fra gli stati per tre secoli e mezzo.

Da tutto ciò deriva una forte ambiguità nella legittimità del potere, nelle fonti di legittimità, nel rapporto

fra pubblico e privato, nella stessa definizione di pubblico e privato, nell'attribuzione certa dell'autorità e persino della sovranità, che possono essere detenute da soggetti politici di qualsiasi tipo, e non piú solo dai governi statuali.

Gli stati vacillano, non riescono piú a governare. Il mondo ondeggia tra globalizzazione e regionalizzazione, entrambi elementi di un assetto geopolitico molto fluido. Ed ecco allora, forte come non mai, affacciarsi la metafora medievale che spiega il fenomeno di questa globalizzazione apparentemente tendente all'anarchia. Le similitudini proposte fra medioevo e postmodernità sono molte: l'assenza degli stati territoriali, il policentrismo del potere, la compresenza di attori politici sovrapposti, intrecciati e di diversa natura: dai sovrani, alle gerarchie ecclesiastiche, ai signori feudali, ai cittadini e ai «popoli»; la mancanza della nozione stessa di giurisdizione collegata a un territorio ben definito, la precarietà dei rapporti di forza, e molti altri ancora.

Alcuni esempi basteranno per comprendere meglio ciò di cui si parla. Come una grande società produttiva è oggi assoggettata al diritto dei paesi in cui opera e allo stesso tempo è in grado di esercitare pressioni politiche, cosí un signore del medioevo può contemporaneamente giurare il vassallaggio a piú sovrani e condizionarne la politica. Come lo stato contemporaneo delega alcune sue funzioni pubbliche a soggetti privati, cosí nel medioevo il vassallo – o addirittura un signore che solo successivamente diviene vassallo – si vede attribuire le funzioni pubbliche e le confonde con il proprio patrimonio, privatizzando lo stato. Caso tipico in questo senso è, in Italia, il pedaggio autostradale, che si asserisce mantenga la natura di «tributo», benché sia un provento incamerato da società private subentrate allo stato, le quali non hanno piú a che fare con cittadini, ma con clienti.

Come lo stato non è in grado di mantenere il pieno controllo di alcune zone (ad esempio gli spazi suburbani degradati delle grandi città, che diventano zone franche gestite da organizzazioni criminali), così nel medioevo la dimensione del non controllo territoriale è la più ovvia e la più diffusa: il re ha un potere limitato e altri soggetti originariamente non legittimati si fanno avanti. E anche le soluzioni a quest'incapacità di presidiare il territorio sono neomedievali: come si possono assoldare mercenari – i *contractors* – o, in Italia e in altri paesi, si possono istituire ronde di cittadini che vigilano, così nel medioevo si arruolano le milizie private, le compagnie di ventura e, ovviamente, anche le ronde. Oppure, come oggi alcuni ricchi cittadini si proteggono dalle insidie del mondo esterno cingendo di mura e di adeguate difese le proprie abitazioni o intere comunità (valgano per tutti i villaggi fortificati in Israele), così il medioevo – lo sappiamo bene – è il tempo dei castelli e delle fortezze. Come nell'alto medioevo le antiche infrastrutture imperiali – strade, ponti, fortezze, città, poli commerciali – sono prima fatiscenti e poi scompaiono, così accade, soprattutto negli ultimissimi anni di crisi economica, al reticolo capillare delle infrastrutture, che lo stato stenta a tenere in piedi. Il tessuto connettivo va fuori controllo e si disperde; si chiudono (o si privatizzano) ferrovie secondarie, compagnie aeree di bandiera e servizi pubblici in genere, mentre, di contro, si stanziano somme enormi per progetti faraonici dal forte impatto simbolico: ponti lunghissimi e treni superveloci, come grandi cattedrali tra capanne di fango.

Ancora, come nell'età postmoderna non è più possibile parlare di frontiere, così nel medioevo le frontiere non sono lineari, trattandosi di zone nebulose in cui s'incontrano e si fondono le culture. Viceversa i paradisi fiscali sono tali proprio perché continuano a far valere il proprio diritto interno, e dunque, se si vuole, sono equi-

parabili ai feudi di frontiera, nei quali (in età moderna) si esercitava il contrabbando. Come le società commerciali aventi sede in uno stato possono scegliere il diritto di un altro quale loro disciplina regolamentare, come nei contratti del commercio internazionale i contraenti possono decidere di applicare anche una legge «neutra» e cioè differente da quella dello stato di appartenenza dell'uno o dell'altro soggetto, ovvero sottoporre parti del contratto a differenti leggi statali, così nell'alto medioevo vige la personalità della legge, per la quale l'individuo non vive secondo l'ordinamento del territorio in cui abita, ma secondo quello della propria famiglia: il che vuol dire che in uno stesso negozio giuridico e in uno stesso procedimento civile o penale si possono usare più leggi insieme. Infine, come nel mondo d'oggi lo scontro di civiltà contrapporrebbe l'Islam all'Occidente, così il medesimo scontro si sarebbe verificato anche nel medioevo, tempo delle crociate.

Il medioevo e il suo contraltare postmoderno assumono una valenza positiva quando alla loro dinamicità si attribuisce un significato costruttivo, mentre assumono una valenza negativa quando il medesimo concetto si declina in senso peggiorativo, trasformandosi in incertezza, indeterminatezza, anarchia. Dal punto di vista degli storici dell'età medievale e moderna, queste analogie sono interessanti ma bisognose di aggiustamenti. Infatti la teoria neomedievale ha recepito l'idea della fluidità e della compresenza di più sistemi e culture ibride, cioè del medioevo inteso come epoca in movimento, molto presente nella medievistica contemporanea in seguito alla «dissoluzione del mito del grande Stato come pietra di paragone per esprimere giudizi di approvazione o di condanna»<sup>19</sup>. Oggi si parla diffusamente di inculturazione, dinamicità, processi di costruzione, sperimentazione dei sistemi politici e degli assetti sociali<sup>20</sup>. Tutto il con-

trario, insomma, rispetto al medioevo bloccato rappresentato ad esempio dalla cosiddetta «piramide feudale», la mirabile costruzione di vassalli, valvassori e valvassini che fu eretta nell'Ottocento e che resta peraltro un resistente luogo comune, radicato anche nella mia memoria attraverso le illustrazioni del sussidiario delle scuole elementari. Il *New Medievalism*, però, si basa su modelli rigidi, che non tengono conto in concreto delle effettive modalità di sviluppo delle civiltà medievali e di quelle di età moderna, servendosi di esse solamente come di un secondo termine di paragone la cui struttura è determinata una volta per tutte. Tanto il medioevo quanto la modernità funzionano come concetti immobili, mentre le ricerche sul campo hanno notevolmente complicato i quadri complessivi di riferimento. Il sistema di governo compromissorio, determinato da equilibri mutevoli, da più soggetti, da gruppi informali di gestione del potere, da oligarchie, così come la mancanza di frontiere rigide – anche in presenza di uno stato nazionale – che gli studiosi del neomedievalismo attribuiscono al medioevo in opposizione netta all'età moderna proprio per costruire la metafora neomedievale, sono invece una caratteristica europea di tutto l'antico regime, in cui la pace di Westfalia è un evento importante, ma interno. Pertanto, per essere maggiormente sostenibile, il neomedievalismo dovrebbe considerare l'idea di medioevo lungo, che giunge alla Rivoluzione francese e a quella industriale. Il periodo in cui si è teorizzato e si è tentato efficacemente di raggiungere una forma di governo in cui tutto era nello stato e nulla era al di fuori di esso, è durato relativamente poco, da Napoleone alla Seconda guerra mondiale, e anche in questo caso, con numerose eccezioni alla regola. E ancora oggi, nonostante l'asserita disgregazione progressiva dello stato, il sistema degli stati nazionali è piuttosto forte, tanto che il raggiungimento dell'indipendenza nazionale è ancora un ideale politico diffuso: si faccia

solo caso a come si configurano e che cosa rivendicano gli stati dell'Europa orientale e dell'ex Unione Sovietica<sup>21</sup>. Insomma la teoria neomedievale si snerva per l'incommensurabilità del termine di paragone, ma resta efficacissima come metafora. Se non avesse tirato in ballo il medioevo, con le sue evocazioni barbariche, probabilmente non avrebbe funzionato.

<sup>1</sup> Un esempio: M. Di Santo, G. Donzelli e A. Montaruli, *Il Feudo: sprechi, privilegi e nepotismi negli Atenei*, [www.ladestra.info/?p=10195](http://www.ladestra.info/?p=10195) (cons. 2 febbraio 2010).

<sup>2</sup> F. Milizia, *Dizionario delle belle arti del disegno*, [Remondini], Bassano 1797, tomo I, p. 270, ad vocem «Gotico».

<sup>3</sup> Cfr. *infra*, p. 31.

<sup>4</sup> F. Alberoni, *Se lo Stato ha il consenso è più forte dei barbari. L'esempio virtuoso della Sicilia negli anni Novanta*, in «Corriere della Sera», 9 giugno 2008, p. 1, [http://archiviostorico.corriere.it/2008/giugno/09/Stato\\_consenso\\_piu\\_forte\\_dei\\_co\\_9\\_080609037.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2008/giugno/09/Stato_consenso_piu_forte_dei_co_9_080609037.shtml) (cons. 2 febbraio 2010). Varrà la pena di ricordare che tra gli aggettivi «barbarico» e «feudale» bisognerebbe mettere in mezzo cinque secoli.

<sup>5</sup> D. Quirico, *Africa in vendita in cambio di cibo. La Fao denuncia: rischio catastrofe. Milioni di ettari ad arabi e cinesi per coltivazioni intensive di riso*, in «La Stampa», 26 maggio 2009, [www.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/esteri/200905articoli/44048girta.asp](http://www.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/esteri/200905articoli/44048girta.asp) (cons. 2 febbraio 2010); E. Vigna, 2009, *Asia e Africa: la nuova lotta alla servitù della gleba*, in «Corriere della Sera Magazine», XXIII (23 luglio 2009), n. 29, p. 69.

<sup>6</sup> Il testo è contenuto nella relazione che accompagna il disegno di legge costituzionale per la modifica degli articoli 41 e 118 della Costituzione italiana. Si veda *Tremonti spiega come uscire dal medioevo per liberare le imprese*, in «Il Sole 24 ore», 26 giugno 2010, [www.ilsole24ore.com/art/notizie/2010-06-26/usciamo-medioevo-liberare-imprese-080300.shtml?uuid=AYhEiQ2B](http://www.ilsole24ore.com/art/notizie/2010-06-26/usciamo-medioevo-liberare-imprese-080300.shtml?uuid=AYhEiQ2B) (cons. 8 luglio 2010). Ma cfr. altresì il duro commento di Emanuele Conte, ordinario di Storia del diritto italiano: Id., *Medioevo negato*, [www.youtube.com/watch?v=VuAqOVvFzCA](http://www.youtube.com/watch?v=VuAqOVvFzCA) (cons. 8 luglio 2010).

<sup>7</sup> J. Ortega y Gasset, *La ribellione delle masse*, il Mulino, Bologna 1984 (ed. or. *La rebelión de las masas*, in «Revista de Occidente», VIII (1930).

<sup>8</sup> R. Vacca, *Medioevo prossimo venturo: la degradazione dei grandi sistemi*, Mondadori, Milano 1972 (n. ed. 1997). Gli stessi parallelismi tra uno spaventoso Trecento e un altrettanto terribile Novecento sono espliciti in B. Tuchman, *Uno specchio lontano* cit.; cfr. N. Cantor, *Inventing the Middle Ages: The Lives, Works and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century*, Harper Perennial, London 1993, p. 17. Per fare un esempio molto più recente ma in continuità di pensiero: J. H. Kunstler, *Collasso. Sopravvivere alle attuali guerre e catastrofi in attesa di un inevitabile ritorno al passato*, Nuovi Mondi Media, Bologna 2005 (ed. or. *The Long Emergency: Surviving the Converging Catastrophes of the Twenty-first Century*, Atlantic Monthly Press, Boston 2005).

<sup>9</sup> Si veda V. Attolini, *Cinema di Fantascienza e medioevo*, in «Quaderni medievali», VIII (1983), n. 16, pp. 137-48.

<sup>10</sup> U. Eco, *Dieci modi di sognare il medioevo* cit.; G. Duby, *An 1000 an 2000. Sur les traces de nos peurs*, Textuel, Paris 1995; L. Pandimiglio, «Estote parati». *L'attesa della fine del millennio*, in «Quaderni medievali», XXV (2000), n. 49, pp. 64-80; M. Sanfilippo, *Storia e immaginario storico* cit., parte I, cap. VI: *Apocalissi di fine millennio*.

<sup>11</sup> «È l'ultima ora, i tempi sono pessimi: vigiliamo»: Bernardo di Morval, *De contemptu mundi* (1140 ca.), v. 1.

<sup>12</sup> F. Cardini, *Medievisti «di professione»* cit., p. 47. Sul rapporto fra medioevo e postmodernità si vedano specialmente F. Alberoni, F. Colombo, U. Eco e G. Sacco, *Documenti su il nuovo medioevo*, Bompiani, Milano 1973; U. Eco, *Dalla periferia dell'impero*, Bompiani, Milano 1977, n. ed.: *Dalla periferia dell'impero. Cronache da un nuovo medioevo*, Bompiani, Milano 2003 (che comprende anche saggi dei primi anni Settanta); *Postmodern Medievalisms*, numero monografico di «Studies in Medievalism», XX (2005), n. 13.

<sup>13</sup> Ad esempio «il Venerdì di Repubblica» ha intitolato il numero 1109 (19 giugno 2009): *2012. È la fine del mondo (e non ho niente da mettermi)*. Nell'autunno 2009 è uscito il film catastrofista intitolato *2012*.

<sup>14</sup> S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997 (ed. or. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996). Le otto «civiltà» contrapposte sarebbero quella cinese, giapponese, indù, musulmana, ortodossa, occidentale, latinoamericana, africana.

<sup>15</sup> F. Alberoni [et al.], *Documenti su il nuovo medioevo* cit.; U. Eco, *Dalla periferia dell'impero* cit.; H. Bull, *The Anarchical Society. A Study on Order in World Politics*, Columbia University Press, New York 1977. Un'anticipazione del parallelismo tra medioevo ed età contemporanea nel campo della privatizzazione della cosa pubblica è già presente in V. Branca, *Premessa*, in Id. (a cura di), *Concetto, storia, miti e immagini* cit., pp. ix sgg. Tra i principali studi che propongono il concetto di *New Medievalism* si possono ricordare: R. Matthews, *Back to the Dark Age: World Politics in the Late Twentieth Century*, School of Foreign Service, Washington Dc 1995; St. J. Kobrin, *Back to the Future: Neo-medievalism and the Post-modern Digital World Economy*, in «The Journal of International Affairs», LI (Spring 1998), n. 2, pp. 361-86; J. Rapley, *The New Middle Ages*, in «Foreign Affairs», LXXXV (maggio-giugno 2006), n. 3, pp. 95-103; A. Gamble, *Regional Blocks, New Order and the New Medievalism*, in M. Telò (a cura di), *European Union and New Regionalism. Regional Actors and New Governance in a Post-begeemonic Era*, Ashgate, London 2007, pp. 21-36; Ph. Williams, *From the New Middle Ages to a New Dark Age: The Decline of the State and Us Strategy*, in «Strategic Studies Institute United States Army War College», June 2008, [www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pubs/display.cfm?pubID=867](http://www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pubs/display.cfm?pubID=867) (cons. 2 febbraio 2010).

<sup>16</sup> A partire da questo studioso, che ha rielaborato in forma originale il pensiero del giurista Carl Schmitt sulle culture premoderne e moderne, si veda ad esempio G. Piombini, *Prima dello Stato. Il Medioevo della libertà*, L. Faccio editore, Treviglio 2004. Sul medievalismo della Lega Nord si vedano specialmente i capp. ix e xi.

<sup>17</sup> J. Zielonka, *Europe as Empire: the Nature of the Enlarged European Union*, University Press, Oxford 2006. L'argomento è discusso *infra*, cap. XII.

<sup>18</sup> Cfr. U. Eco, *A passo di gambero. Guerre calde e populismo mediatico*, Bompiani, Milano 2006, pp. 5-9 (pagine consultabili anche sul sito «laRepubblicaSpettacoliCultura.it», 31 gennaio 2006, [www.repubblica.it/2006/a/sezioni/spettacoli\\_e\\_cultura/nuovoec/nuovoec/nuovoec.html](http://www.repubblica.it/2006/a/sezioni/spettacoli_e_cultura/nuovoec/nuovoec/nuovoec.html), cons. 31 marzo 2010).

<sup>19</sup> O. Capitani, *Medioevo passato prossimo: appunti storiografici tra due guerre e molte crisi*, il Mulino, Bologna 1979, p. 263. Cfr. G. Sergi, *L'idea di medioevo* cit., pp. 101-6.

<sup>20</sup> G. Tabacco, *Sperimentazioni del potere nell'alto medioevo*, Einaudi, Torino 1993; S. Carocci (a cura di), *La mobilità sociale nel medioevo*, École française de Rome, Roma 2010; G. Sergi, *Antidoti all'abuso della storia* cit., parte III: *Medioevo senza chiusure*.

<sup>21</sup> Cfr. cap. xi.

## Capitolo secondo

### Nuovi barbari e soliti crociati

- Viva la sacra corona imperiale! – gridò Curzio.  
- E che il sultano muoia! – replicò la sentinella. – Ma vi prego, arrivati al comando dite loro quando si decidono a mandarmi il cambio, ché ormai metto radici!

I. Calvino, *Il visconte dimezzato* (1951).

Dunque, eccoci di nuovo nel medioevo: non c'è di che stare allegri. Il catastrofismo e, in parte, il *New Medievalism*, danno forma alla sensazione di disagio e d'insicurezza che nasce dalla considerazione che il mondo non è più quello che conoscevamo. Il salto nel buio del medioevo è, per certuni, un fatto reale, per altri è solo metaforico, ma anche in questo secondo caso dà spesso adito a meditazioni sinistre.

Ma siamo tutti già ripiombati nei tempi oscuri? Naturalmente no. Medioevo è un concetto versatile e politemico e si usa principalmente – in termini politici – per riconoscere un'opposizione. Se il medioevo è il termine negativo di paragone, allora il suo corrispondente positivo torna a essere la modernità. Nella società globalizzata in cui tutto si muove e tutto è simultaneo, chi sono, dunque, gli uomini del medioevo? E chi sono invece gli uomini moderni? I primi, evidentemente, saranno coloro che provocano la crisi che fa regredire la civiltà, mentre i secondi saranno coloro che difendono la propria cultura e lo *status* di floridezza che hanno raggiunto e che non vogliono perdere per colpa degli ultimi arrivati: sono i difensori della classica modernità che hanno creato con

le loro mani. Se dunque il neomedievalismo propone la tesi di un ritorno collettivo al medioevo, inteso come condizione postmoderna, in realtà una parte cospicua dell'opinione pubblica occidentale non conosce o non applica questa categoria, che può essere facilmente tacciata di absurdità. Come pensare che il ricco Occidente stia ritornando al medioevo? Se questo accade, non è per colpa sua. Se questo accade, è necessario difendersi. Proprio da queste considerazioni nasce un ennesimo impiego della nostra metafora politica.

Questa volta, il medioevo non è il simbolo dell'Occidente che implode per autoconsunzione, come nella percezione catastrofista e in alcuni sviluppi della teoria del *New Medievalism*, bensì è simbolo dell'Occidente che teme di soccombere di fronte alla minaccia dell'altro, del nemico che invade e distrugge, prima insinuandosi in modo all'apparenza innocuo, e subito dopo prendendo il sopravvento, fino a determinare il collasso del sistema. Dunque una catastrofe che ha origine aggredendo un corpo sano, come un'epidemia. Impostata in questi termini, la teoria del ritorno ai tempi oscuri ha origini molto remote, derivando innanzitutto dal pensiero greco – da Esiodo –, quindi dalle riflessioni tardoantiche e altomedievali sulla decadenza del mondo, dall'antropomorfizzazione della storia nei termini di dolce infanzia, prospera maturità e orrida senescenza, e infine dall'applicazione di questo ciclo biologico al dissolvimento delle istituzioni civili. Agostino, Orosio e Gregorio Magno ci sono accanto, oggi come non mai, in questi tetri presentimenti, già formalizzati, proprio in termini di civiltà antropomorfe, nel *Tramonto dell'Occidente* di Oswald Spengler (1918-22)<sup>1</sup>.

Per quanto attiene al nostro discorso, i presentimenti sono già diffusi durante gli anni Settanta e sempre più avvertiti come realtà avverate nel corso degli anni Ottanta, in concomitanza con l'inizio dello smantellamento del *welfare* e dello stato sociale in diversi paesi occiden-

tali a cominciare dalla Gran Bretagna. Dalla fine di quel decennio in poi, la loro crescita diventa esponenziale. Il giro di boa è dato fra il 1989 e gli anni immediatamente successivi, in corrispondenza con la fine della contrapposizione tra Occidente e blocco sovietico.

La vittoria di Solidarność in Polonia (4 e 18 giugno 1989), lo smantellamento della Cortina di Ferro in Ungheria (23 agosto 1989), la demolizione del Muro di Berlino (9 novembre 1989), la prima guerra contro l'Iraq (2 agosto 1990 - 28 febbraio 1991), la riunificazione della Germania (3 ottobre 1990), lo scioglimento del Patto di Varsavia (1° luglio 1991), la dichiarazione d'indipendenza della Federazione Russa (24 agosto 1991) sono le date principali del nuovo scenario nel quale il medioevo ha cominciato a rappresentare la grande allegoria che spiega ogni cosa nei termini dello scontro. A guardare queste date affastellarsi tutte insieme (e tacendo dei tumulti di piazza Tien-An-Men a Pechino, nell'aprile 1989), non nego che uno storico del medioevo, abituato alle cronologie larghe dei quarti di secolo, si trovi spaesato e non riesca a orientarsi facilmente, benché in quel tempo egli fosse già adulto.

Come ha scritto Tzvetan Todorov, la speranza in un nuovo ordine mondiale che sarebbe seguito alla fine della contrapposizione tra Est e Ovest, è andata interamente disillusa:

A distanza di circa venti anni, siamo costretti a constatare che si trattava di una speranza illusoria [...] Il grande scontro tra l'Est e l'Ovest aveva messo in secondo piano ostilità e opposizioni, che in breve tempo sono tornate di attualità'.

Il crollo del blocco sovietico e dell'ideologia comunista non ha significato la riunificazione del mondo sotto una sola bandiera o una sola ideologia, poiché una vecchia e nuova contrapposizione si è affacciata immediatamente e con prepotenza: quella tra diverse aree culturali, alle

quali è stato attribuito un diverso grado di civilizzazione<sup>3</sup>. Si tratta cioè della proclamazione dell'esistenza di uno scontro fra civiltà occidentale e barbarie.

Entriamo nella limacciosa metafora dell'aquila imperiale. La civiltà per eccellenza, naturalmente, è Roma, e dopo di lei l'America che, con i suoi regni vassalli e periferici, è erede della *translatio Imperii* iniziata da Costantino e proseguita con Carlomagno e il Barbarossa, per poi approdare oltre l'Atlantico. Alcuni ricorderanno l'*incipit* della lettera che un oscuro scrittore del Ponto Ausonio (l'Italia) inviò all'imperatore Ford nel 1977:

Ad Geraldum Fordulum Balbulum, Foederatorum Indianarum ad Occasum Vergentium Civitatum Principem. A te, Principe e Imperatore, Luce delle Indie Occidentali, Reggitore della Pax Atlantica, al Senato e al Popolo Americano, Ave<sup>4</sup>.

L'ironia di Umberto Eco lascia in seguito il campo a toni più sinistri. Nel 1992, la fine è annunciata nel libro di Gore Vidal, evocativo del medioevo fin nel titolo che parafrasa Edward Gibbon, *Declino e caduta dell'Impero americano*<sup>5</sup>. Negli ultimi anni, una tale analogia viene continuamente riproposta, in tanti altri titoli di libri e nei blog<sup>6</sup>.

Se l'Occidente è come l'Impero fatiscente, allora la metafora si chiude mettendo in campo i barbari che vengono da fuori, i quali ne minerebbero le fondamenta e lo vorrebbero distruggere. Una nuova contrapposizione fra civiltà e barbarie è colta nello scontro fra popoli ricchi e popoli poveri, fra il Nord e il Sud, fra l'Ovest e l'Est del mondo. In Europa, l'analogia lapalissiana che spesso viene costruita è quella tra i movimenti di popolazioni che contraddistinguono la nostra contemporaneità e le invasioni barbariche, *Völkerwanderungen* dei secoli IV-VI. I vecchi comunisti, rumeni, polacchi, moldavi, ucraini, persino gli isolatissimi albanesi, invadono l'Occidente e sono considerati i nuovi barbari. Dal principio degli anni Novanta,

assistiamo a un profluvio di libri, di film, di programmi televisivi che, di solito con vena umoristica, ma non sempre, c'informano di queste «nuove invasioni barbariche», trasformando la metafora in un accettato luogo comune<sup>7</sup>. E poi ci sono coloro che vengono dal Sud: africani, curdi, gente senza terra che muore in alto mare su bagnarole che annaspiano sul Mediterraneo. Uomini e donne ancora piú poveri, ancora piú arretrati tecnologicamente, e dunque colpevolmente barbari e antimoderni<sup>8</sup>. Uomini e donne ancora piú distanti culturalmente: addirittura musulmani, proprio come i loro famigerati progenitori che hanno spezzato a metà il *Mare nostrum* e che hanno determinato – almeno secondo Henri Pirenne – il vero inizio del medioevo nel VII secolo<sup>9</sup>.

Molti partiti cavalcano l'onda della paura per l'altro, in quello che viene mostrato come un ormai ineludibile «scontro di civiltà». La metafora medievale gioca in tutto questo un ruolo non secondario, poiché rende all'apparenza chiaro – in quanto ricondotto nella categoria del paventato ritorno di un fatto già accaduto – ciò che chiaro non è. Ciò che non si è affatto verificato durante l'età tardoantica e l'alto medioevo, ma che sta accadendo oggi per la prima volta. La metafora medievale è un'«immagine del passato [che] modifica la percezione del presente»<sup>10</sup>. Essa deresponsabilizza gli attori politici, che si muovono convinti di agire per contrastare processi storici che si suppongono surrettiziamente analoghi a quelli antichi<sup>11</sup>.

L'Occidente esporta civiltà, ma nello stesso tempo, dicono alcuni, si barbarizza<sup>12</sup>. Così, ampi settori dell'opinione pubblica occidentale hanno avuto la possibilità di crearsi negli ultimi vent'anni un'efficace rappresentazione del presunto nemico, il barbaro, colui che è escluso dalla «civiltà» (termine assolutizzato e non discusso), e di conseguenza la possibilità di crearsi un'altrettanto efficace rappresentazione di se stessi: come paladini

e crociati, oppure come difensori del *Limes*, dell'antico confine imperiale. Per costoro, l'apertura delle frontiere e l'allargamento dell'Unione Europea a est non possono essere accettati in termini positivi, richiamando al contrario la *Constitutio Antoniniana* del 212, con la quale Caracalla concesse la cittadinanza romana a tutti i sudditi dell'Impero, aprendo però la strada al suo sfascio, cioè al medioevo.

Se i partiti xenofobi al governo e le associazioni contro gli immigrati sono ormai un fatto comune a tutta l'Europa occidentale, l'America della precedente amministrazione repubblicana è il paese in cui lo «scontro di civiltà», sciolto nella metafora medievale dei nuovi barbari, ha finora raggiunto il grado piú incandescente, andando a illustrare soprattutto il rapporto con l'Islam. Le premesse sono, come sempre, remote, poiché dietro alla dichiarata contrapposizione tra Islam e Occidente, che ha sostituito la contrapposizione Unione Sovietica - Occidente, va colta una rivisitazione del vecchio «orientalismo», cioè quella rappresentazione dell'Oriente elaborata nel corso dell'Ottocento attraverso formule stereotipiche (rilassatezza dei costumi, pigrizia, crudeltà, esotismo, irrazionalità, misticismo, fanatismo, dispotismo, ecc.), visione che è divenuta il contenitore di un universo simbolico<sup>3</sup>. Non diversamente, questo procedimento è analogo a quello dei primi studi etnografici, secondo i quali le popolazioni indigene africane e sudamericane sono «primitive», cioè oggettivamente simili ai nostri progenitori: salvo che loro, popoli eternamente minorenni, non si sono evoluti, noi invece sí.

Una seconda premessa alla creazione di quest'antinomia interessa il modo in cui l'America si rappresenta come paradigma della modernità, proprio in confronto con il medioevo, simbolo dell'antimoderno. Si tratta infatti di un modo di raffigurarsi il rapporto con la «vecchia Europa» che è evidente dalla stessa periodizzazio-

ne del medioevo (che termina proprio con la «scoperta dell'America») e che è ben solido già alla fine dell'Ottocento. Dopo avere vissuto, insieme al resto dell'Occidente, una lunga stagione d'infatuazione romantica per il medioevo, l'America se ne è allontanata<sup>14</sup>. Quando Mark Twain, nel 1889, pubblicò il suo libro *Un americano alla corte di Re Artú*, prendendo in giro l'idealizzazione del medioevo e, con essa, anche il Vecchio Continente, il divorzio era già stato consumato<sup>15</sup>. Il *Fantasma di Canterville* di Oscar Wilde (1887) è da considerarsi nella stessa maniera: il contrasto fra vecchio mondo inglese e modernità americana è reso con una parodia del romanzo gotico, e il povero fantasma sir Simon de Canterville si trova costretto a usare il portentoso Lubrificante Solare, di fabbricazione americana, per oliare le sue catene cigolanti<sup>16</sup>. Fino ad arrivare ai nostri giorni: quando, ai primi di dicembre del 2009, una giovane americana è stata condannata per l'omicidio di una sua amica, negli Stati Uniti è partita una campagna contro questa sentenza comminata dal tribunale di Perugia, accusato di essere stato suggestionato da «superstizioni medievali»<sup>17</sup>. Né ci si poteva aspettare altro, si è detto, da una piccola e arretrata città dell'Italia profonda e addirittura dall'Italia intera, in quanto, come si è potuto leggere per un certo tempo su Wikipedia, «Le leggi italiane sono dirette discendenti dell'Inquisizione»<sup>18</sup>. Ben venga dunque il processo mediatico, fondato su un preconcetto antichissimo (chi è bello è per forza anche buono), in sostituzione del processo giudiziario, fondato sull'escussione delle prove e delle testimonianze. Salvo poi domandarsi da che parte vada cercato il «medioevo».

Tornando indietro di qualche anno, l'accusa di vivere nel medioevo non poteva funzionare pienamente nei confronti dell'Unione Sovietica e dei suoi alleati. Nemici senz'altro, orchi mangiabambini anche, e, volendo richiamare la loro crudeltà e inefficienza propriamente

asiatiche, i membri del Partito o del *Politburo* potevano anche essere dei satrapi. Ma le due superpotenze in gara per la conquista dello spazio e per il controllo del pianeta si riconoscevano almeno il fatto di essere entrambe «moderne», benché i due modelli di sviluppo divergessero alla radice. Altra cosa, invece, il rapporto con l'Islam. Già al principio degli anni Ottanta, Oriana Fallaci, inviata come reporter in Afghanistan quando ancora i talebani erano eroici combattenti contro l'Armata Rossa (e gli iracheni difendevano l'Occidente dal leone iraniano), si scagliava contro la *Realpolitik* occidentale affermando a proposito dei miliziani afgani: «A veder accoppiare la parola Dio al colpo di mortaio, mi venivano i brividi. Mi pareva d'essere nel medioevo»<sup>19</sup>.

Dopo l'11 settembre 2001, la convinzione di essere ormai di fronte a uno scontro di civiltà – ovvero a uno scontro fra modernità e medioevo – è divenuta moneta corrente per diversi anni. L'America perde la sua invulnerabilità: New York nel 2001 è come Roma nel 410, in preda alle orde di Alarico. Il 14 settembre 2001 il noto giornalista Thomas Friedman scrisse che l'Islam era da anni dilaniato da una guerra civile tra «modernists» e «medievalists». Tra i due, gli americani avrebbero dovuto dare forza ai «good guys», che certo non erano i secondi<sup>20</sup>.

Secondo lo storico medievista Bruce Holsinger, dopo l'11 settembre il medievalismo è diventato in America un paradigma giornalistico e politico per comprendere i primi cinque anni della «Guerra al Terrorismo». Tutti i maggiori uomini politici al governo, da George W. Bush a Donald Rumsfeld, impiegarono in quel periodo la metafora medievale nei loro discorsi sul terrorismo internazionale di matrice fondamentalista islamica. Lo fecero sia parlando di se stessi come di «nuovi crociati» (dunque attribuendo al medioevo anche un carattere positivo: ne ripareremo tra poco), sia assegnando ai terroristi e ai go-

vernanti di paesi terroristi la patente di «medievalists», cioè di uomini medievali. Ora, in buon inglese la parola «medievalist» non designa un uomo vivente nel medioevo, mentre indica uno studioso del medioevo: da ciò nacque lo sconcerto di Holsinger, storico che si vedeva equiparato, almeno per il termine impiegato, a Osama bin Laden, a Saddam Hussein e ad Al-Zarqawi, sponendolo per questa ragione a mettere mano a un acuto, piccolo libro<sup>21</sup>.

La catena di analogie è semplice e facile da ricostruire: il medioevo è barbarico, incivile, arretrato, violento, fanatico e antimoderno e, dunque è anche antiamericano, poiché l'America rappresenta, tradizionalmente, il futuro. I terroristi islamici sono ugualmente barbari, incivili, arretrati, violenti, fanatici, antimoderni e in più antiamericani: dunque sono uomini del medioevo. Si afferma così, nei giorni allucinati successivi all'11 settembre 2001, l'equivalenza tra medioevo e terrorismo islamico<sup>22</sup>.

L'analisi di Bruce Holsinger si spinge fino a considerare l'intreccio tra la visione dei neoconservatori americani con la teoria del *New Medievalism*. I terroristi sono uomini medievali soprattutto perché sono tribali, sottosviluppati e fanatici. Essi agiscono in maniera tatticamente medievale, cioè agilmente, adattandosi a ogni situazione, conducendo una guerriglia asimmetrica, mobile, malignamente intelligente, che combina delle sensibilità medievali, cioè brute, con una tecnologia moderna, che usa bombe «sporche», che vuole provocare pandemie con l'antrace, proprio come gli untori della peste e proprio come accade nei film catastrofistici. Essi negano lo stato, facendo parte invece di quelle organizzazioni internazionali del crimine che stanno determinando l'imporsi di uno scenario neomedievale e che demoliscono l'ordinamento costituito. Addirittura, alcuni stati nei quali il fondamentalismo islamico la fa da padrone, sono degli «stati terroristi». Ne deriva l'assunto che, per combat-

tere efficacemente e vincere la «Guerra al Terrorismo», è necessario che l'America abbandoni la via del diritto internazionale e adotti una nuova dottrina per la propria sicurezza; che faccia propria a sua volta una strategia agile, riportando il vantaggio dalla propria parte con l'accettare il guanto di sfida sul nuovo campo di battaglia. Al medioevo bisogna rispondere con il medioevo, cioè con il non-stato.

Dunque il neomedievalismo, essendo *deregulation*, giustifica atteggiamenti finora illegittimi. Per queste ragioni, un talebano, un membro di Al-Qaeda e anche un semplice soldato catturato vanno considerati soggetti a un diritto particolare che gli stessi Stati Uniti possono fissare come se dovessero regolamentare una questione interna alla nazione americana. Essendo un uomo del medioevo, dunque un uomo che per il *New Medievalism* vive «senza stato», il terrorista non può essere considerato cittadino di uno stato sovrano (come pure continuerebbe ad affermare l'articolo 15 della Dichiarazione universale dei diritti dell'uomo, del 1948); non gli deve essere riconosciuta la condizione di militare e di nemico combattente, né deve venire garantito dalla Convenzione di Ginevra, anche se catturato in divisa, magari in Iraq o in Afghanistan. Dichiarando fallito lo stato afghano, ne deriva che i talebani non sono soldati, ma bande armate e terroristi internazionali controllati da signori feudali. Ecco allora che il *New Medievalism*, se applicato alla Guerra contro il Terrorismo, permette agli Stati Uniti di fornirsi dei presupposti ideologici e giuridici che portano, per fare due soli esempi emblematici, alla definizione di «Guerra Preventiva» e alla prigionia di Guantánamo, che non ospitava prigionieri di guerra, ma criminali. Si cambia insomma, secondo Holsinger, la «natura ontologica del nemico»<sup>23</sup>. Per avere altri esempi del genere, però, non è necessario arrivare al medioevo, poiché questo tipo di trattamento rispecchia quello che veniva inferto ai «ban-

diti», cioè ai partigiani, dagli eserciti di occupazione: non ricorda la Terza crociata, ma molto di piú la Seconda guerra mondiale.

La metafora medievale è ben lontana dal costituire un appannaggio esclusivo dell'Occidente. Certo, la parola impiegata non è propriamente «medioevo», poiché la cultura islamica (come del resto le altre culture non del tutto occidentalizzate), non fa uso di questa periodizzazione. Tuttavia, i riferimenti a fatti epocali che noi datiamo nel medioevo e che hanno visto il confronto tra l'Islam e la Cristianità, sono numerosissimi.

Un nesso importante con il medioevo ci riporta immediatamente ai talebani e ad Al-Qaeda. Le dichiarazioni dei membri dell'amministrazione repubblicana degli Usa riguardo all'antimodernismo e al conseguente medievalismo dei terroristi e dei fondamentalisti islamici non nascono da analisi esclusivamente comparative, ma dai fatti e dalle affermazioni che provengono proprio da quegli ambienti. I talebani e i membri di Al-Qaeda giudicano davvero la modernità come qualcosa d'impuro, sono davvero antidemocratici e antioccidentali, e lottano per un «ritorno» al glorioso VII secolo delle conquiste arabe. L'analisi americana, dunque, coglie un aspetto autentico e dimostrato della visione talebana del mondo<sup>24</sup>.

Ma da lí è breve il passo che consiste nel considerare tutto l'Islam come «medievale» e dunque antioccidentale, e magari in sospetto di terrorismo. Il 26 settembre 2001 il presidente del Consiglio italiano Silvio Berlusconi affermò che la civiltà occidentale era superiore a quella islamica e che l'Islam era rimasto indietro di 1400 anni<sup>25</sup>. Nonostante le proteste, questo modo di pensare il rapporto dell'Occidente con l'Islam si è diffuso dappertutto. Il rischio è quello della spirale incontrollata, della quale siamo tutti testimoni. Molti ricordano gli effetti della pubblicazione sul principale quotidiano danese, il

«Jyllands-Posten», di alcune vignette satiriche rappresentanti Maometto, il 30 settembre 2005. Vi fu la protesta formale di undici paesi islamici nei confronti della Danimarca; alcuni ambasciatori furono richiamati, alcune ambasciate occidentali furono assaltate e quella danese a Beirut incendiata; i prodotti danesi furono boicottati, un sacerdote italiano venne ucciso in Turchia. Le vignette furono ripubblicate da molti giornali occidentali che rivendicavano la libertà di stampa; una di queste fu fatta intravedere in televisione, stampata sulla maglietta che portava sotto la camicia, dal ministro italiano Roberto Calderoli. Dopo un attacco al consolato italiano di Bengasi in Libia che fece diversi morti, il ministro si dimise<sup>26</sup>.

In definitiva, le risposte politiche che scaturiscono dalle analisi neomedievaliste dei neoconservatori americani corrono il rischio di confondere, *sic et simpliciter*, l'Islam con il fondamentalismo e di permettere ai credenti islamici – a tutti – di considerarsi antioccidentali per nascita. Queste analisi non debbono per forza accettare il campo di battaglia così come viene proposto dall'avversario, che è sempre e soltanto il terrorismo: seppure sia vero che i terroristi islamici si battono per qualcosa di simile a un ritorno a quello che noi chiamiamo medioevo, ciò non significa che sia necessario medievalizzarsi per contrastarli. Invece è quanto si è visto accadere, poiché, oltre a mutare la natura ontologica del nemico, si è tentato di mutare anche quella dell'amico, usando la metafora medievale come un fatto reale e considerando i «difensori dell'Occidente» come dei nuovi crociati. Infatti, oltre al riferimento al VII secolo, anche e soprattutto le crociate sono tornate oggi a rappresentare il campo minato sul quale confrontarsi, dall'una e dall'altra parte. Poiché l'Islam si è difeso dalle crociate, l'attualizzazione di quegli eventi lontani (che è un *Leitmotiv* presente durante tutto il Novecento) porta a vedere gli america-

ni, gli israeliani e gli occidentali in genere come i naturali continuatori delle invasioni che presero avvio alla fine del secolo XI e che furono fermate con la battaglia di Hattin (14 luglio 1187), salvo poi ripresentarsi con il colonialismo<sup>27</sup>. Le crociate sono state vinte dagli arabi, che se lo ricordano.

Come scriveva Amin Maalouf nel 1983, «Israele è equiparato, nell'accezione popolare come in alcuni discorsi ufficiali, a un nuovo stato crociato», e «il mondo arabo non può decidersi a considerare le crociate come un semplice episodio di un passato ormai compiuto»<sup>28</sup>. Già nel 1956, in Egitto si valutò la spedizione di Suez alla stregua della Terza crociata, che era stata prevalentemente anglo-francese. E il 13 maggio 1981, «il turco Mehmet Ali Ağca [sparò] sul Papa dopo aver spiegato in una lettera: "Ho deciso di uccidere Giovanni Paolo II, capo supremo dei crociati"»<sup>29</sup>. Negli anni Novanta si è assistito a un'*escalation*, dovuta all'allargarsi del conflitto. Gli americani sono gli artefici delle nuove *Crusades for oil*, come recita il titolo di un libro recente<sup>30</sup>. E, mentre cercavo informazioni sul *web*, mi ha colpito una vignetta che si ritrova replicata in molti siti, rappresentante George W. Bush vestito da cavaliere medievale, inginocchiato, con una mano che benedice, e con l'altra mano appoggiata a uno scudo sul quale è raffigurata una pompa per l'estrazione del petrolio<sup>31</sup>.

In diversi suoi messaggi tra il 2001 e il 2002, Osama bin Laden ha parlato della Nato come della collettività di regni che lanciò la Terza crociata (1189-92), ha paragonato Bush a Riccardo Cuor di Leone e i suoi alleati a Federico Barbarossa e a san Luigi di Francia<sup>32</sup>. L'America, naturalmente, è l'Impero del Male: un epiteto già coniato da Ronald Reagan per l'Unione Sovietica. Ancora, nel novembre 2006, in occasione del viaggio di Benedetto XVI in Turchia, l'organizzazione di Al-Qaeda in Iraq ha accusato il papa «di preparare una crociata contro i

paesi islamici»<sup>33</sup>. Lo stesso accostamento fra occidentali e crociati è tornato puntualmente nel marzo 2011, durante la rivolta libica che ha visto il sostegno militare della Nato. Non solo Gheddafi ha affermato di farsi beffe dei missili lanciati in questa «Crociata contro l'Islam», ma anche Putin ha dichiarato che la risoluzione 1973 del Consiglio di sicurezza dell'Onu del 17 marzo 2011, che autorizza la comunità internazionale a impiegare tutti i mezzi necessari per proteggere i civili e imporre il «cessate il fuoco», piú che un atto di diritto internazionale «ricorda un appello medievale alle crociate» e pertanto giustifica il riarmo russo<sup>34</sup>.

La figura del Saladino è quella intorno alla quale, durante tutto il xx secolo, si è maggiormente sviluppato il mito dell'eroica resistenza e della vittoria finale sull'«Occidente crociato»<sup>35</sup>. Unificatore dell'Islam dal Tigri alla Cirenaica e dallo Yemen alla Siria del nord, liberatore di Gerusalemme nel 1187, Saladino è diventato l'icona per eccellenza dell'unità dell'Islam vittorioso. Tanto il presidente egiziano Gamal Abdel Nasser, quanto il presidente iracheno Saddam Hussein (che si dichiarava successore del sultano e che enfatizzava la comune nascita a Tikrit), si sono identificati in questa figura sospesa tra mito e realtà, proponendosi come i nuovi capi carismatici in grado di vincere la guerra. E di recente, persino il presidente turco Erdoğan è stato accolto in patria come «il nuovo Saladino»<sup>36</sup>.

La scarsa comprensione delle società non confessionali e il rifiuto del concetto di laicità dello stato permettono ai fondamentalisti di pensare come ancora piú saldo il collegamento fra l'attualità e le crociate medievali, in quanto contrapposte e contrapponibili ancora oggi al *ji-had* inteso come «guerra santa»: dunque una «guerra di religione» che varrebbe per entrambe le parti<sup>37</sup>. Il parallelismo tra *ji-had* e crociate, che corrisponde a un asserito parallelismo tra due società tutto sommato si-

mili in quanto entrambe facenti perno sulla religione, è un messaggio facile da diffondere perché è elementare; tuttavia non ha senso storico. Il parallelismo non regge a cominciare dal fatto che le crociate sono fatti datati in un'epoca ben precisa, mentre il *ji-had* è una prescrizione coranica: le une sono passate, l'altro è attuale. Inoltre «*ji-had*» è un termine che sarebbe molto limitativo considerare un sinonimo di «guerra santa», poiché esso significa «scontro» e possiede uno spettro di accezioni molto più ampio<sup>38</sup>. Ciò che gli storici (anche cattolici) giudicano privo di senso ha però trovato sponda nel fatto che alcuni movimenti cristiani tradizionalisti e la stessa amministrazione americana retta da Bush hanno parlato dello scontro come di una nuova crociata, attribuendo a questo termine una valenza propriamente religiosa e positiva. La parola «crociata», infatti, condensa in se stessa tutto il nostro discorso: come l'idea di medioevo, essa è straordinariamente biface. Si è persino scritto e discusso di una «decima crociata», ponendo in sequenza logica e temporale la missione di guerra contemporanea con le nove crociate medievali<sup>39</sup>.

In Italia la reazione all'Islam sta diventando, negli ultimi anni, particolarmente forte e, naturalmente, spesso nel segno del medioevo attualizzato. Ad esempio, ho letto un libro di storia nel quale è scritto:

Credo che dobbiamo essere grati a coloro che hanno fatto le crociate per due motivi: – innanzitutto perché, a tanti secoli di distanza, ci testimoniano che per la fede si può vivere e si può morire; – in secondo luogo, perché attraverso il loro sacrificio la nostra libertà di oggi è stata in qualche modo, ma efficacemente, tutelata<sup>40</sup>.

Se nel 1967 Paolo VI aveva restituito ai turchi i vessilli delle galee sconfitte a Lepanto, ecco invece apparire, in Italia, partiti politici come la Lega Nord (dal 1989) e Forza Nuova (dal 1997), che fanno dell'integralismo cattolico in chiave anti-islamica una delle loro insegne<sup>41</sup>. Il simbolo di Forza Nuova è rappresentato da due martel-

li in marcia (gli stessi che appaiono nel film *Pink Floyd The Wall*). I suoi aderenti si ritengono «nuovi cavalieri di un medioevo postmoderno, crociati schierati in difesa dell'Europa bianca»<sup>42</sup>. Ed ecco nascere riviste come «Lepanto» e «Radici cristiane» e circoli politici come Militia Christi, che, diretto dall'attuale vicepresidente del Consiglio nazionale per le Ricerche Roberto de Mattei, si definisce «Movimento politico cattolico» e ha una sezione giovanile intitolata San Luigi IX<sup>43</sup>. L'8 agosto 2008, l'europarlamentare leghista Mario Borghezio ha pronunciato, nella chiesa della Commenda di Genova oggi sede dei Cavalieri di Malta – che il Comune voleva trasformare in un centro interreligioso – un solenne giuramento da cavaliere crociato:

Noi cavalieri combattenti giuriamo di difendere sempre e comunque e con ogni mezzo necessario la Commenda di Prè per la difesa della Cristianità dalla profanazione dell'Islam. Lo giuro<sup>44</sup>.

Dunque, crociati contro combattenti per la fede e Cristianità contro Islam. Ragionando in questo modo si è innescato un meccanismo interpretativo che, fondato anche su presupposti attualizzanti del medioevo storico, non porta allo scontro fra una visione «medievale», quella fondamentalista islamica, basata sull'anarchia, e una visione «moderna», quella occidentale, fondata sullo stato di diritto, bensì allo scontro fra due visioni che, accogliendo malvolentieri l'uso della metafora, diventano entrambe «medievali». Esse infatti giustificano e adoperano mezzi di contrasto illegittimi e ritengono che il confronto sia un autentico «scontro di civiltà» fondato – dall'una e dall'altra parte – su basi religiose. Come se ciò che distingue davvero oggi l'Occidente dai terroristi e anche dai paesi islamici fondamentalisti (e che permette anche la pubblicazione di un libro come quello che state leggendo) fosse una fede diversa in un'omologa teocrazia politica, e non invece la possibilità e la capacità

di affermare che società, stato e religione sono principi non sovrapposti, come invece fu davvero nel medioevo.

Ma, insomma, il medioevo è finito, mentre il medievalismo trionfa.

Né si creda che usare la crociata come eterno simbolo della difesa dell'Occidente dall'Islam metta tutti d'accordo. San Luigi IX, il re crociato che nell'immediato dopoguerra era ancora considerato in Francia «uno dei fondatori provvidenziali dell'Impero coloniale», oggi, al di fuori dei circoli cattolici tradizionalisti, non è più un simbolo politico<sup>45</sup>. Il Saladino, che già nel medioevo occidentale rappresentò l'ideale del cavaliere magnanimo (Dante lo mette nel Limbo, mentre colloca Maometto all'Inferno), è oggi probabilmente, come scrive Anne-Marie Eddé, «il solo sovrano musulmano della storia al quale gli *studios* di Hollywood possano immaginare di conferire un ruolo da eroe»<sup>46</sup>. E infatti nel 2005 è uscito un film sulle crociate, *Kingdom of Heaven*, dagli evidenti riferimenti attualizzanti, nel segno però del mutuo rispetto, della tolleranza e dell'aspirazione comune alla pace: qui il Saladino, con la sua saggezza e nobiltà, è forse il personaggio più memorabile<sup>47</sup>.

A partire da Voltaire, e soprattutto dopo la pubblicazione dell'*Encyclopédie* di Diderot e d'Alembert, un giudizio positivo sulle crociate è, in linea di massima, non accettato dalla cultura progressista, che a volte, con semplificazioni analoghe e contrarie rispetto a quelle di cui si è trattato finora, può arrivare a giudicarle episodi di barbarie e violenza con cui è stata imposta la «western civilization»<sup>48</sup>. Peraltro, l'uso dell'idea di crociata a fini strumentali e anti-islamici è avversato su più fronti, anche in ambienti conservatori o comunque definibili di destra. Vi sono infatti storici cattolici e conservatori che descrivono le crociate come tempo e luogo di un fertile incontro fra culture<sup>49</sup>. Lo stesso famigerato nome «Osama» fu portato anche da un emiro arabo del XII se-

colo che fu in rapporti di amicizia con i cavalieri templari<sup>50</sup>. Una corrente di pensiero interna al cosiddetto «post-fascismo» è apertamente filoislamica: non solo, come si può pensare, perché è anti-israeliana, ma anche perché, seguendo il filone interpretativo di Friedrich Nietzsche, René Guénon e Julius Evola, ritrova nell'Islam quei valori tradizionali comuni (e non cristiani) che in Europa si starebbero perdendo<sup>51</sup>. Il suo simbolo potrebbe essere Federico II di Svevia, che alla crociata negoziò la pace invece di combattere e che «seguì il sogno politico ed esoterico dell'incontro – e forse della fusione – tra Occidente cristiano e civiltà musulmana»<sup>52</sup>. Nulla di più lontano, dunque, rispetto alla Lega Nord, che non solo detesta i musulmani, ma anche Federico II, in quanto acerrimo nemico della Lega lombarda nel XIII secolo<sup>53</sup>.

Più complesso e controverso è il discorso relativo all'atteggiamento tenuto dalla Chiesa romana nei confronti delle crociate e della loro attualizzazione. Prima di ragionarci sopra, è opportuno tenere presente che, nell'uso massiccio della metafora medievale al quale oggi assistiamo, gli ultimi pontefici vengono anch'essi definiti spesso come «neomedievali». Leggiamo ad esempio in un blog:

Dobbiamo dirlo chiaramente, l'inizio del neomedioevo è segnato soprattutto dal pontificato di un grande papa medievale: Giovanni Paolo II<sup>54</sup>.

Ritroviamo giudizi simili espressi anche da parte di illustri studiosi che con il medioevo hanno molta dimestichezza: nel 1985 Umberto Eco ha accostato papa Wojtyła a una «Heroic Fantasy massmediatica»<sup>55</sup>, mentre nel 1982 Jacques Le Goff parlava con ambigua finezza del successo del medioevo (il medioevo è intrinsecamente ambiguo), ritrovandolo nel pontefice:

Credo che un'espressione particolarmente spettacolare del successo del medioevo e del suo mito oggi si incarni nell'attuale papa. Questo papa che, con il suo comportamento, con le sue idee, con la sua parola è un uomo del medioevo, ma che allo stesso tempo è l'uomo dei

mass media, dei quali sa servirsi perfettamente. Per me, l'attuale papa Giovanni Paolo II è il medioevo piú la televisione. È in definitiva il simbolo, il riassunto, l'espressione stessa dei legami che esistono fra il mondo attuale e il medioevo<sup>56</sup>.

Due giorni dopo la morte del pontefice (2 aprile 2005), Francesco Alberoni firmò sulla prima pagina del «Corriere della Sera» un articolo intitolato *Le armi dell'ultimo profeta: fede, speranza, tecnologia*, nel quale esordiva scrivendo:

A mio giudizio ci sono stati tre grandissimi papi nella storia della Chiesa: Gregorio VII, Innocenzo III e Papa Wojtyła<sup>57</sup>.

Al medioevo solare dei tre massimi pontefici fece subito eco un articolo di Primo Mastrantoni, presidente dell'Associazione dei diritti per gli utenti e consumatori (Aduc), che si chiedeva polemicamente: «Giovanni Paolo II è un papa medievale?», ribaltando pertanto il punto di vista attraverso il semplice impiego dell'«altro modo» d'intendere il medioevo<sup>58</sup>. Piú recentemente (gennaio 2009), il teologo tedesco Hans Küng ha interpretato il tentativo di ricondurre nel seno della Chiesa cattolica quattro vescovi lefebvriani – di cui uno nega l'Olocausto – da parte di Benedetto XVI, sulla stessa falsariga del ritorno al medioevo tenebroso della Chiesa oscurantista<sup>59</sup>.

Le interpretazioni della Chiesa e degli ultimi due papi come medievali – in senso decisamente negativo – contestano il «ritorno indietro» verso la gerarchizzazione, le forme culturali piú tradizionali, la perdita di ruolo dei laici, il raffreddamento del dialogo con le altre religioni, criticando l'interpretazione normalizzante anziché di svolta del Concilio Vaticano II offerta da Giovanni Paolo II e dal cardinale Ratzinger, poi papa Benedetto XVI. Un'accusa di ritorno al medioevo, dunque, in quanto il papato fa opera di restaurazione: il che, con gli occhi volti all'Ottocento, ha un senso piú che metaforico. Tuttavia, è bene rammentare che si tratta di allode-

nominazioni, che non corrispondono al modo con cui la Chiesa pensa e usa il medioevo, ma che funzionano bene perché si avvalgono di una classificazione comoda e ben sperimentata. Ciò che di solito oggi viene chiamato «medioevo» non è Gregorio VII, ma Pio XII e, in generale, tutto l'antimodernismo che da questo papa raggiunge il suo predecessore Pio IX, recentemente beatificato<sup>60</sup>.

Ma torniamo alle crociate. È ben noto come la Santa Sede abbia osteggiato con tutti i mezzi diplomatici a disposizione l'entrata in guerra contro l'Iraq, e certamente si è ben guardata dal ritenere la missione guidata dagli Stati Uniti una «crociata», che avrebbe giustificato la presunzione *teocron* di considerare il conflitto anche come una guerra di religione, nella quale il nuovo Urbano II sarebbe stato però George W. Bush. In questo modo, Giovanni Paolo II ha impedito che si arrivasse a instaurare un'assiomatica contrapposizione tra Cristianità-Occidente e Islam-Oriente. Un'intenzione, questa, talmente forte da potersi ritenere anche una delle cause della decisione di non fare più uso del titolo pontificio, di origine tardoantica, di «patriarca d'Occidente», uso che oggi potrebbe indurre a interpretazioni improprie<sup>61</sup>. È altresì noto come la Santa Sede e le alte gerarchie ecclesiastiche, benché non mostrino una piena unità d'intenti, abbiano finora frenato – ma non fermato – lo zelo dei cattolici tradizionalisti, soprattutto in tema di politiche dell'immigrazione: ad esempio protestando contro il «giuramento crociato» dell'europarlamentare Borghezio. Al principio di dicembre del 2009, la Lega Nord si è scagliata contro il cardinale arcivescovo di Milano Dionigi Tettamanzi, definendolo un *imam* per le sue aperture verso l'Islam, e nondimeno pretendendo allo stesso tempo d'interpretare autenticamente la tradizione della Chiesa cattolica<sup>62</sup>.

Le crociate, evocate dall'amministrazione Bush e ampiamente presenti nel vocabolario politico degli integralisti cattolici, non si ritrovano nei discorsi del papa.

Tuttavia, la guerra santa dell'Islam è stata nominata il 12 settembre 2006, nel corso di una lezione magistrale sul rapporto tra fede e ragione tenuta da Benedetto XVI all'università di Ratisbona. Il papa, infatti, ha citato l'imperatore bizantino Manuele II Paleologo, che alla fine del XIV secolo disse a un dotto persiano:

Mostrami pure ciò che Maometto ha portato di nuovo, e vi troverai soltanto delle cose cattive e disumane, come la sua direttiva di diffondere per mezzo della spada la fede che egli predicava.

La citazione del testo medievale, un passaggio da comprendersi all'interno di una complessa lezione universitaria, ha suscitato proteste talmente violente nel mondo musulmano, che il pontefice ha voluto ribadire nel corso dell'*Angelus* successivo, trasmesso in diretta dall'emittente Al Jazeera, che esso non rispecchiava il suo pensiero, esprimendo il proprio rammarico per le reazioni che aveva provocato<sup>63</sup>. È seguita anche una piccola correzione nel passaggio dal testo letto a quello pubblicato: un'interiezione aggiunta per sostenere che il ragionamento dell'imperatore bizantino non era condiviso dal pontefice romano<sup>64</sup>. Tuttavia, ciò che è detto è detto, soprattutto considerando che il discorso di Ratisbona proseguiva dichiarando il carattere non ragionevole di una fede che pretende di affermarsi con la violenza: dunque proprio l'Islam e il *ji-had*, citati direttamente, e non il Cristianesimo e la crociata, di cui il papa non parlò. Il silenzio sulla crociata, in questo caso, impedisce di chiudere il parallelismo: il giudizio sul *ji-had* è chiaro, quello sulla crociata non è espresso. Ed è un'occasione mancata, perché in un'altra circostanza il papa è stato perentorio nel condannare le guerre «affrontate invocando, da una parte e dall'altra, il nome di Dio»<sup>65</sup>.

Gli ultimi pontefici – con buona pace di chi è più papista del papa – non hanno rivolto uno sguardo benevolo alle crociate<sup>66</sup>. Il che non permette comunque, alla Chiesa,

di considerarsi in errore. Se errore c'è stato, questo va infatti ascritto alla responsabilità degli uomini – i crociati e i membri del clero – che si allontanarono dallo spirito del Vangelo. Gli uomini e anche le istituzioni ecclesastiche possono avere sbagliato, ma non la Chiesa, che è guidata dallo Spirito Santo e cammina verso la salvezza. La crociata può essere una pagina grigia nella storia della Chiesa, ma in ogni caso non rappresenta la Chiesa, che è «corpo mistico di Cristo» e la cui essenza s'iscrive in un disegno teologico ed escatologico, dunque non storico<sup>67</sup>. Come dire: i crociati, invischiati nel ritmo della storia, hanno avuto torto, ma la Chiesa è rimasta pura. Il *distinquo* è forte: il papa può chiedere perdono per i peccati commessi dai figli della Chiesa, ma non attribuisce mai le loro colpe a essa<sup>68</sup>.

La distinzione tra la purezza dell'ente astratto e l'impurità *événementielle* dei suoi figli è certo comprensibile, ma solo all'interno di una logica che consideri la storia come innestata nella teologia e non ammetta il relativismo. Ammettendolo, si dovrebbe riconoscere il fatto che durante il medioevo la Chiesa, pur essendo sempre la medesima istituzione che nei secoli è giunta fino a noi, ha espresso modi di vivere e di pensare tanto condivisi allora, quanto differenti da quelli di oggi. L'idea di crociata come «guerra giusta» è stata perfettamente ecclesiale, benché oggi non lo sia più, in quanto è l'intera religione cristiana ad avere conosciuto, nel tempo, profondi processi di mutamento<sup>69</sup>. Pertanto, dal punto di vista propriamente storico questo ragionamento non funziona: la Chiesa medievale che ha bandito le crociate era la Chiesa autentica in una fase della sua storia e i crociati erano i suoi figli più devoti. Combattere per liberare il Santo Sepolcro faceva andare in Paradiso. In definitiva, parlare di crociata non mette d'accordo. Il riferimento al medioevo resta strumentale sia in Oriente sia in Occidente, tanto che viene davvero voglia di dire, con Giu-

seppe Sergi: «Può andare tutto bene – o quasi – ma non si disturbi la storia»<sup>70</sup>.

E ora dove ci sta portando il medioevo? Il 22 gennaio 2009, tutti i giornali americani hanno riportato la notizia che, mettendo piede per la prima volta alla Casa Bianca, lo staff del nuovo presidente Barack Obama vi ha ritrovato il «medioevo» (*dark ages*) per l'assoluta mancanza di tecnologia avanzata delle telecomunicazioni. L'Era Bush, insomma, è stata immediatamente etichettata come un tempo tetro dal quale si è finalmente usciti: proprio come si parlò di «caccia alle streghe» durante il Maccartismo degli anni Cinquanta. Il giorno 21 luglio 2009, a quarant'anni esatti dallo sbarco del primo uomo sulla Luna, componendo sul motore di ricerca Google la frase esatta «Obama is the Messiah», mi sono comparsi 80 800 risultati. Digitando «Obama is the Antichrist» ne ho trovati 57 400. A Natale del 2010, il pontefice Benedetto XVI ha paragonato la crisi di valori della nostra età con la fine dell'Impero romano<sup>71</sup>. In quello stesso periodo, tra novembre 2010 e gennaio 2011, gli scandali «Bunga Bunga» e «Ruby Rubacuori» dei quali è protagonista il presidente del Consiglio Silvio Berlusconi hanno ravvivato la sensazione che l'Italia sia sprofondata in un clima da basso impero, che stia piombando «in caduta libera verso il medioevo catodico», che si sia ridotta, per dirla con Dante (*Purg.* VI, 78), a un bordello<sup>72</sup>.

Infine, il 22 luglio 2011 il trentaduenne norvegese Anders Behring Breivik ha fatto esplodere un'autobomba nel centro di Oslo provocando dieci morti e trenta feriti, e subito dopo ha compiuto un massacro di giovani che partecipavano al campo estivo della lega giovanile del partito laburista nella minuscola isola di Utøya, uccidendo a colpi d'arma da fuoco sessantanove persone e ferendone sessantasei. Delle settantanove persone che hanno perso la vita, cinquantacinque avevano meno di vent'anni. Lo stragista si proclama «cavaliere giustiziere comandante per

i cavalieri templari d'Europa»<sup>73</sup>. Il suo nome di battaglia è «Sigurd il Crociato». Ferocemente anti-islamico, il suo manifesto-memoriale di oltre millecinquecento pagine, che reca nel frontespizio una grande croce templare, descrive nei minimi particolari la guerra che la nuova milizia dei Pauperes commilitones Christi Templique Solomonici (Poveri commilitoni di Cristo e del Tempio di Salomone, Pccts), da lui fondata nel 2002, dovrà combattere da qui al 2083 contro l'Islam, il marxismo e il multiculturalismo per salvare l'Europa. Il suo lavoro, lucido, metodico e ossessivo, si può leggere sul *web*<sup>74</sup>: esso propone tra molte altre considerazioni una storia delle crociate e la necessità della loro ripresa nella contemporaneità attraverso il nuovo ordine templare, che dovrà diventare un esercito vittorioso. Di quest'ordine sono descritti i gradi, le uniformi e i riconoscimenti, la formula di giuramento, il rito d'iniziazione, le garanzie d'indulgenza, fino alla forma che dovranno avere le tombe dei caduti. Il documento contiene anche il diario quotidiano dei preparativi degli attentati, fino alle ore 12,51 del giorno stesso delle stragi. Alle 15,25,19 è esplosa la bomba; meno di due ore dopo, Brevik il templare ha iniziato a sparare.

<sup>73</sup> O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente: lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Longanesi, Milano 1957 (ed. or. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der Weltgeschichte*, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1918-22). Si vedano in proposito J. Le Goff, *Storia e memoria* cit., p. 322; F. Cardini, *Rileggere Spengler*, 1° settembre 2008, [www.francocardini.net/Appunti/1.9.2008a.html](http://www.francocardini.net/Appunti/1.9.2008a.html) (cons. 2 febbraio 2010).

<sup>74</sup> T. Todorov, *La paura dei barbari*, Garzanti, Milano 2009 (ed. or. *La peur des barbares*, R. Laffont, Paris 2008), p. 16.

<sup>75</sup> Cfr. S. P. Huntington, *Lo scontro delle civiltà* cit. (ma con una lunga tradizione alle spalle: basti pensare ad Arnold Toynbee). Negli anni del libro di Huntington impazzava il gioco di strategia per computer *Civilization*, creato da Sid Meier nel 1991, il cui obiettivo era quello di sviluppare un grande impero nel corso dei millenni. Le civiltà fra le quali si poteva scegliere erano quattordici. Scegliendo la civiltà americana, si aveva la sorpresa di partire con un vantaggio iniziale. Inoltre il sistema di governo in grado di assicurare la maggiore prosperità (ma anche quello più difficile da conservare) era la Democrazia. Si vinceva o distruggendo le altre civiltà, oppure riuscendo per primi a colonizzare lo spazio.

<sup>4</sup> U. Eco, *Dalla periferia dell'impero* cit., pp. 7-10. Cfr. anche ivi, *Crisi della Pax Americana*, pp. 194 sgg.

<sup>5</sup> G. Vidal, *Decline and Fall of the American Empire*, Odonian Press, Tucson 1992.

<sup>6</sup> Ad esempio: N. Ferguson, *Colossus: the Rise and Fall of the American Empire*, Penguin, London 2004; tra i moltissimi blog e articoli sul web: S. Wojtowicz, *The Fall of the American Empire* (1993), [www.slawcio.com/republic.html](http://www.slawcio.com/republic.html) (cons. 3 febbraio 2010); J. Quinn, *Decline and Fall of the American Empire*, 2 agosto 2009, [www.financialsense.com/editorials/quinn/2009/0802.html](http://www.financialsense.com/editorials/quinn/2009/0802.html) (cons. 3 febbraio 2010).

<sup>7</sup> Metafora anticipata da U. Eco, *Dalla periferia dell'impero* cit., p. 194. Nel film postatomico italiano *I nuovi barbari* (1982), ambientato nel 2019, le bande più feroci sono quelle dei «templari». Tra gli esempi più recenti: *Le invasioni barbariche*, programma televisivo condotto da Daria Bignardi tra il 2004 e il 2011. Nel film canadese omonimo (2003) campeggia sullo sfondo l'attacco alle Torri Gemelle. Il suo regista, Denis Arcand, fu già autore, nel 1986, del film *Il declino dell'Impero americano*. Cfr. anche, per un altro esempio, M. Warschawski, *Les nouveaux barbares*, in «Alternatives International», 22 febbraio 2007, [www.alterinter.org/article641.html?lang=fr](http://www.alterinter.org/article641.html?lang=fr) (cons. 4 febbraio 2010): qui i «nuovi barbari» sono gli israeliani e gli americani. Alessandro Baricco considera la trasformazione «barbarica» della nostra società non nei termini di un'invasione o di un'apocalisse, bensì come una mutazione profondissima che ci coinvolge tutti e che da noi stessi viene provocata: Id., *I barbari. Saggio sulla mutazione*, Feltrinelli, Milano 2006.

<sup>8</sup> Sulla contrapposizione Nord-Sud, proprio in questa chiave allegorica: ad esempio J.-Ch. Rufin, *L'Impero e i nuovi barbari*, Il Fenicottero, Sasso Marconi 1993 (ed. or. *L'Empire et les nouveaux barbares*, Lattès, Paris 1992).

<sup>9</sup> H. Pirenne, *Maometto e Carlomagno*, Laterza, Bari 1939 (ed. or. *Mahomet et Charlemagne*, Bruxelles, Nouvelle société d'éditions - Félix Alcan, Bruxelles-Paris 1937). La sua tesi, per la quale il vero e proprio medioevo avrebbe inizio solo con la conquista araba del Mediterraneo, è stata confutata, pur continuando a rappresentare una questione di fondamentale importanza. Si vedano in proposito O. Capitani, *Medioevo passato prossimo* cit., pp. 75-101. Una sintetica presentazione del dibattito storiografico in G. Vitolo, *Medioevo. I caratteri originali di un'età di transizione*, Sansoni, Firenze 2000, pp. 104-6.

<sup>10</sup> T. Todorov, *La paura dei barbari* cit., p. 84. Forse proprio per non incorrere nell'analogia barbarie/caduta dell'Impero, che avrebbe conseguenze negative per il suo assunto, Todorov non usa mai il concetto di «barbaro» riferito alle popolazioni presenti nell'Impero romano o presso i suoi confini, bensì il concetto di «barbaro» elaborato dalla greicità.

<sup>11</sup> Cfr. P. J. Geary, *Il mito delle nazioni* cit., pp. 26-27.

<sup>12</sup> Ad esempio J. Monnerot, *Racisme et identité nationale*, in «Itinéraires», 1990 (online: [http://julesmonnerot.com/RACISME\\_IDENTITE.html](http://julesmonnerot.com/RACISME_IDENTITE.html): cons. 3 febbraio 2010).

<sup>13</sup> E. W. Said, *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2006 (ed. or. *Orientalism*, Pantheon books, New York 1978); cfr. J. M. Ganim, *Medievalism and Orientalism: Three Essays on Literature, Architecture and Cultural Identity*, Palgrave MacMillan, New York 2008; W. Calin, *Is Orientalism Medievalism? Or, Edward Said, Are You a Saracen?*, paper presentato in: *Medievalism. 22nd International Conference at Western Ontario*, London (On, Canada), 4-6 ottobre 2007.

<sup>14</sup> In generale: B. Rosenthal e P. E. Szarmach (a cura di), *Medievalism in American Culture*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton (Ny) 1989; R. Bordone, *Lo specchio di Shalott* cit., pp. 199-210; M. Sanfilippo, *Il medioevo secondo Walt Disney. Come l'America ha reinventato l'Età di Mezzo*, Castelvecchi, Roma 1993; *Medievalism in North America*, numero monografico di «Studies in Medievalism», IX (1994), n. 6; A. Lupack e B. Tapa Lupack, *King Arthur in Ameri-*

ca, D. S. Brewer, Cambridge 2001. Nei convegni internazionali di studi medievali che si tengono annualmente a Kalamazoo (Michigan) viene spesso trattato il tema del medievalismo in Nordamerica.

<sup>15</sup> M. Twain, *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court*, Charles L. Webster & Company, New York 1889. Tradotto con il titolo *Un americano alla corte di re Artù* oppure *Uno yankee alla corte di re Artù*, le edizioni italiane del romanzo sono numerose.

<sup>16</sup> O. Wilde, *The Canterville Ghost*, in «The Court and Society Review», III (1887), n. 4, pp. 183-86, 207-11. Anche di questo celebre racconto, le edizioni italiane sono moltissime.

<sup>17</sup> B. Severgnini, *Amanda e il tifo sbagliato dell'America*, in «Corriere della Sera», 4 dicembre 2009, pp. 1 e 24-25, [http://archiviostorico.corriere.it/2009/dicembre/08/Amanda\\_tifo\\_sbagliato\\_dell\\_America\\_co\\_8\\_091208009.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2009/dicembre/08/Amanda_tifo_sbagliato_dell_America_co_8_091208009.shtml) (cons. 21 giugno 2011).

<sup>18</sup> «Italy's laws are direct descendants of the Inquisition»: *Murder of Meredith Kercher*, en.wikipedia.org/wiki/Murder\_of\_Meredith\_Kercher. Consultato il 15 dicembre 2009, il sito (ritenuto esplicitamente «non neutrale») non conteneva già piú la frase. A un nuovo controllo (21 giugno 2011) il sito risulta protetto e non piú modificabile. Il collegamento fra il processo di Amanda Knox e l'Inquisizione è peraltro rinvenibile in numerosi siti.

<sup>19</sup> O. Fallaci, *La rabbia e l'orgoglio*, Rizzoli, Milano 2001, p. 58. La stessa idea che l'Afghanistan fosse immerso nel piú cupo medioevo, da cui la giustificazione dell'intervento sovietico, era peraltro condivisa dalla sinistra militante: cfr. Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., p. 201.

<sup>20</sup> Th. L. Friedman, *Foreign Affairs; Smoking or Non-Smoking?*, in «The New York Times», 14 settembre 2001, [www.racematters.org/friedmansmokingornon-smoking.htm](http://www.racematters.org/friedmansmokingornon-smoking.htm) (cons. 5 febbraio 2010).

<sup>21</sup> Br. Holsinger, *Neomedievalism, Neoconservatism, and the War on Terror*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2007.

<sup>22</sup> Per i riferimenti alla stampa francese (dal 1998 al 2001): Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., pp. 320-22. La stessa equivalenza si ritrova, ma con un'interpretazione diversa, in un libro di F. Cardini e G. Lerner, *Martiri e assassini. Il nostro medioevo contemporaneo*, Rizzoli, Milano 2002. Cfr. anche la recensione di B. Placido, *I martiri tecnologici dell'Islam ci stanno trascinando dentro a un nuovo medioevo contemporaneo*, in «la Repubblica», 27 gennaio 2002, p. 32.

<sup>23</sup> Br. Holsinger, *Neomedievalism* cit., p. 72. Per un'altra interessante comparazione fra il terrorismo e il concetto di «pirata», paradigma contemporaneo dell'avversario universale, si veda D. Heller-Roazen, *Il nemico di tutti. Il pirata contro le nazioni*, Quodlibet, Macerata 2010 (ed. or. *The Enemy of All: Piracy and the Law of Nations*, Zone Books, New York 2009).

<sup>24</sup> L. Wright, *The Looming Tower. Al Qaeda's Road to 9/11*, Penguin, London 2007, pp. 233 sgg. e *passim*.

<sup>25</sup> Cfr. S. Folli, *Tra orgoglio culturale ed equivoco politico*, in «Corriere della Sera», 27 settembre 2009, p. 9, [http://archiviostorico.corriere.it/2009/settembre/27/Tra\\_orgoglio\\_culturale\\_equivoco\\_politico\\_co\\_o\\_01092710643.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2009/settembre/27/Tra_orgoglio_culturale_equivoco_politico_co_o_01092710643.shtml) (cons. 4 febbraio 2010).

<sup>26</sup> Sulla vicenda cfr. T. Todorov, *La paura dei barbari* cit., pp. 187-202.

<sup>27</sup> B. Lewis, *Alle origini della rabbia musulmana. Millecinquecento anni di confronto tra Islam e Occidente*, Mondadori, Milano 2009 (ed. or. *From Babel to Dragonmans*, University Press, Oxford 2004); A. Maalouf, *Le crociate viste dagli Arabi*, Sei, Torino 1989 (ed. or. *Les croisades vues par les Arabes*, Lattès, Paris 1983), pp. 286-88: «Delle tre divisioni dell'esercito di liberazione palestinese, una porta ancora il nome di Hittin (Hattin)».

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 287.

<sup>29</sup> *Ibid.* Peralto Alí Ağca, appena uscito di prigionia (gennaio 2010), ha dichiarato di essere Gesù Cristo e ha annunciato l'imminente fine del mondo. Cfr. ad esempio *Alí Ağca torna libero: «Io sono Gesù»*, in «La Stampa.it», 18 gennaio 2010, [www.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/esteri/201001articoli/51353girata.asp](http://www.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/esteri/201001articoli/51353girata.asp) (cons. 4 febbraio 2010).

<sup>30</sup> A. Y. Zalloum, *Oil Crusades: America through Arab Eyes*, Pluto Press, London & Ann Arbor (Mi) 2007.

<sup>31</sup> Ad esempio (il primo che incontro digitando su Google i termini: «Bush», «Crusade», «Oil»): <http://saquito.net/?p=44> (cons. 4 febbraio 2010).

<sup>32</sup> Vedi ad esempio O. Guido, *Osama è ancora vivo: ecco il suo nuovo video*, in «Corriere della Sera», 20 maggio 2002, p. 6, [http://archiviostorico.corriere.it/2002/maggio/20/Osama\\_ancora\\_vivo\\_ecco\\_suo\\_co\\_o\\_0205208769.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2002/maggio/20/Osama_ancora_vivo_ecco_suo_co_o_0205208769.shtml) (cons. 4 febbraio 2010). Invece il primo ministro inglese Tony Blair, appena iniziate le operazioni militari in Afghanistan, fu soprannominato da «Le Monde»: «Tony Cœur de Lion»: Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., p. 321.

<sup>33</sup> *Turchia. Benedetto XVI è arrivato a Istanbul. Al Qaeda: «Sta preparando la crociata»*: [www.rainews24.rai.it/news.php?newsid=65653](http://www.rainews24.rai.it/news.php?newsid=65653) (cons. 18 gennaio 2010). Si veda G. Miccoli, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Rusconi, Milano 2007, p. 318.

<sup>34</sup> Cfr. ad esempio *Medvedev contro Putin: «Astensione scelta giusta, non si tratta di una crociata»*, in «Il Messaggero», 22 marzo 2011, p. 2.

<sup>35</sup> A.-M. Eddé, *Saladin*, Flammarion, Paris 2008, specialmente pp. 9-10 e il cap. VI, par. 28: *Le mythe du héros arabe*, pp. 570-82.

<sup>36</sup> R. de Mattei, *Prefazione* ad A. Del Valle, *Perché la Turchia non può entrare in Europa*, Guerini e Associati, Milano 2009.

<sup>37</sup> Cfr. O. Fallaci, *La rabbia e l'orgoglio* cit., p. 17: «Non capite, non volete capire, che è in atto una Crociata alla rovescia. Una guerra santa che essi chiamano Jihad, guerra santa». P. 55: «Non capite o non volete capire che qui è in atto una Crociata all'Inverso». Cfr. anche pp. 74, 96, 136. Sull'incomprensione del laicismo da parte di una donna saudita, si legga l'aneddoto *ibid.*, p. 94.

<sup>38</sup> S. Huntington, *Lo scontro delle civiltà* cit., ritiene che le religioni rappresentino la principale caratteristica identitaria delle civiltà, cosicché lo scontro fra quest'ultime si configura proprio come guerra di religione. Cfr. però T. Todorov, *La paura dei barbari* cit., pp. 125-32; M. Meschini, *Il jihad e la crociata: guerre sante asimmetriche*, Ares, Milano 2007. Duro il giudizio di F. Cardini, *Franco Cardini e il falso scontro di civiltà*, 3 maggio, su YouTube, [www.youtube.com/watch?v=FZGZMb6iirk](http://www.youtube.com/watch?v=FZGZMb6iirk) (cons. 17 ottobre 2009): «Lo scontro di civiltà è una balla ideologica travestita da studio sociologico».

<sup>39</sup> Cfr. *Tenth Crusade*, voce di Wikipedia, [http://en.wikipedia.org/wiki/Tenth\\_Crusade](http://en.wikipedia.org/wiki/Tenth_Crusade) (cons. 9 agosto 2011). Alla data della mia ultima consultazione del sito, la voce era presente solamente in inglese, in giapponese e, significativamente, in arabo. Si consideri peraltro che la Nona crociata (1271-72) è generalmente considerata parte dell'Ottava (1270).

<sup>40</sup> L. Negri, *False accuse alla Chiesa. Quando la verità smaschera i pregiudizi*, Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 127. Si veda U. Eco, *A passo di gambero* cit., pp. 23-27 e 213-42, *Il ritorno alle crociate*.

<sup>41</sup> Sulla bandiera della Lega Nord, la croce bianca in campo rosso (originariamente il gonfalone della città di Milano), si veda il commento di E. Voltmer, *Il carroccio*, Einaudi, Torino 1994, p. 28: «Con essa viene espresso molto bene lo spirito di crociata che anima questo movimento di protesta e rinnovamento».

<sup>42</sup> C. Cernigoi, *Nuova destra, radici vecchie*, in «terrelibere.org», 21 marzo 2005, [www.terrelibere.org/index.php?x=completa&riga=192](http://www.terrelibere.org/index.php?x=completa&riga=192) (cons. 4 febbraio 2010).

<sup>43</sup> Cfr. [www.militiachristi.it/](http://www.militiachristi.it/) (cons. 4 febbraio 2010).

<sup>44</sup> A. Costante, *Rassegna Stampa sul comizio antiislamico dell'eurodeputato della Lega Nord Borghezio*, [www.ildialogo.org/islam/BorghezioAGenova10082008.pdf](http://www.ildialogo.org/islam/BorghezioAGenova10082008.pdf) (cons. 8 gennaio 2010).

<sup>45</sup> Cfr. Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., pp. 91 sgg.

<sup>46</sup> «Le seul souverain musulman de l'Histoire auquel les studios de Hollywood puissent imaginer de donner un rôle de héros»: A.-M. Eddé, *Saladin* cit., p. 10.

<sup>47</sup> V. Attolini, *Le Crociate di Ridley Scott*, in «Quaderni medievali», XXX (2005), n. 60, pp. 141-52; A.-M. Eddé, *Saladin* cit., p. 565; S. Kudsieh, *Neo-Medieval Adaptations of the Myth of Saladin: The Case of Sir Walter Scott's «Talisman» (1825) and Ridley Scott's «Kingdom of Heaven» (2005)*, paper presentato in: *Medievalism. 22nd International Conference at Western Ontario, London (On, Canada)*, 4-6 ottobre 2007. Sul cinema e le crociate: N. Haydock e E. L. Ridsen (a cura di), *Hollywood in the Holy Land. Essays on Film Depictions of the Crusades and Christian-Muslim Clashes*, McFarland, Jefferson (Nc) 2009.

<sup>48</sup> Cfr. F. Cardini, *Le Crociate fra Illuminismo ed età napoleonica*, in E. Menestò (a cura di), «*Le Tenebre e i Lumi*». *Il medioevo tra Illuminismo e Rivoluzione*, atti del convegno di studio svoltosi in occasione della terza edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno, Ascoli Piceno, 9-11 giugno 1989, Ascoli Piceno, Amm.ne comunale, 1990, pp. 53-95, specialmente pp. 54-55, 67-78. Oggi si veda ad esempio K. Armstrong, *Holy War. The Crusades and their Impact on Today's World*, Anchor Books, New York 2001.

<sup>49</sup> F. Cardini, *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, Jouvence, Roma 1993; Id., *L'invenzione del nemico*, Sellerio, Palermo 2006.

<sup>50</sup> F. Gabrieli, *Le crociate viste dall'Islam*, in V. Branca (a cura di), *Concetto, storia, miti e immagini* cit., pp. 183-98: 196 sgg.

<sup>51</sup> L. Lanna e F. Rossi, *Fascisti immaginari: tutto quello che c'è da sapere sulla destra*, Vallecchi, Firenze 2003, pp. 237-47; U. Eco, *A passo di gambero* cit., p. 225. Sulle crociate come equivalenti al *ji-had*, le une e l'altro guerre sante (ma nel medioevo) e dunque simbolo positivo di un'unità dello spirito tradizionale, pur nel contrasto: J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 2007<sup>3</sup> (ed. or. U. Hoepli, Milano 1934), pp. 167 sgg. Sul medioevo «della Tradizione» si veda il cap. vii.

<sup>52</sup> L. Lanna e F. Rossi, *Fascisti immaginari* cit., p. 247.

<sup>53</sup> M. Brando, *Lo strano caso di Federico II di Svevia. Un mito medievale nella cultura di massa*, pref. di R. Licinio, postf. di F. Cardini, Palomar, Bari 2008.

<sup>54</sup> A. Cavallo, *Il nuovo medioevo. Seconda parte: il Giubileo*, 18 agosto 2000, [www.eurinome.it/medioevo2.html](http://www.eurinome.it/medioevo2.html) (cons. 10 marzo 2010).

<sup>55</sup> U. Eco, *Dieci modi di sognare il medioevo* cit., p. 195.

<sup>56</sup> J. Le Goff, *Intervista sulla storia*, Laterza, Roma-Bari 1982, p. 132; cfr. F. Cardini, *Medievisti «di professione»* cit., p. 33.

<sup>57</sup> F. Alberoni, *Le armi dell'ultimo profeta: fede, speranza, tecnologia*, in «Corriere della Sera», 4 aprile 2005, p. 1, [http://archiviodistorico.corriere.it/2005/aprile/04/armi\\_dell\\_ultimo\\_profeta\\_fede\\_co\\_9\\_050404246.shtml](http://archiviodistorico.corriere.it/2005/aprile/04/armi_dell_ultimo_profeta_fede_co_9_050404246.shtml) (cons. 10 marzo 2010).

<sup>58</sup> P. Mastrantonio, *Giovanni Paolo II: un papa medievale?*, 4 aprile 2005, in «Aduc. Associazione per i diritti degli utenti e dei consumatori», [www.aduc.it/comunicato/giovanni+paolo+ii+papa+medievale\\_8656.php](http://www.aduc.it/comunicato/giovanni+paolo+ii+papa+medievale_8656.php) (cons. 10 marzo 2010). Sul giudizio di «pontificato di contraddizioni» che è stato dato ai 27 anni di regno di Giovanni Paolo II si veda G. Miccoli, *In difesa della fede* cit., p. 10.

<sup>59</sup> L. Annunziata, *Intervista ad Hans Küng*, in *In mezz'ora*, programma di Raitre, 8 febbraio 2009, [www.tg3.rai.it/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-62172e41-2f7e-4cd5-b50c-c7537f371847.html?p=2](http://www.tg3.rai.it/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-62172e41-2f7e-4cd5-b50c-c7537f371847.html?p=2) (cons. 2 febbraio 2010); Küng,

*attacco a Benedetto XVI. «Riporta la Chiesa al medioevo», in «la Repubblica», 15 ottobre 2009, p. 27.*

<sup>60</sup> L'argomento è ripreso *infra*, cap. x.

<sup>61</sup> Si veda Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, *Comunicato circa la soppressione del titolo «Patriarca d'Occidente» ne l'Annuario Pontificio*, [www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/general-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20060322\\_patriarca-occidente\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20060322_patriarca-occidente_it.html) (cons. 10 giugno 2010): «Attualmente il significato del termine "Occidente" richiama un contesto culturale che non si riferisce soltanto all'Europa occidentale, ma si estende dagli Stati Uniti d'America fino all'Australia e alla Nuova Zelanda, differenziandosi così da altri contesti culturali. Ovviamente tale significato del termine "Occidente" non intende descrivere un territorio ecclesiastico né esso può essere adoperato come definizione di un territorio patriarcale. Se si vuole dare al termine "Occidente" un significato applicabile al linguaggio giuridico ecclesiale, potrebbe essere compreso soltanto in riferimento alla Chiesa latina. Pertanto, il titolo "Patriarca d'Occidente" descriverebbe la speciale relazione del Vescovo di Roma a quest'ultima, e potrebbe esprimere la giurisdizione particolare del Vescovo di Roma per la Chiesa latina. Di conseguenza, il titolo "Patriarca d'Occidente", sin dall'inizio poco chiaro, nell'evolversi della storia diventava obsoleto e praticamente non più utilizzabile. Appare dunque privo di senso insistere a trascinarselo dietro».

<sup>62</sup> *Onorevole Tettamanzi*, in «La Padania», 6 dicembre 2009, p. 1; G. Reguzzoni, *Come un gregge senza pastore*, ivi, 8 dicembre 2009. È sempre possibile un riferimento al medioevo: cfr. G. Zizola, *Un ritorno al medioevo e alla lotta per le investiture*, in «la Repubblica», 7 dicembre 2009, p. 13: «Per come è stata presentata, questa rivolta del potere civile contro una carica ecclesiastica fa regredire la scienza politica moderna alla lotta per le investiture dell'anno Mille».

<sup>63</sup> *Discorso di Benedetto XVI all'Università di Ratisbona. Testo integrale. 12 settembre 2006*, in Radio Vaticana, [www.vaticanradio.net/it1/Articolo.asp?c=94879](http://www.vaticanradio.net/it1/Articolo.asp?c=94879) (cons. 4 febbraio 2010). Cfr. le considerazioni di T. Todorov, *La paura dei barbari* cit., pp. 209-15; G. Miccoli, *In difesa della fede* cit., pp. 314 sgg.

<sup>64</sup> Il testo letto recitava: «[L'imperatore], in modo sorprendentemente brusco, *brusco al punto di stupirci*, si rivolge al suo interlocutore semplicemente con la domanda centrale sul rapporto tra religione e violenza in genere». L'espressione qui resa in corsivo è stata corretta «brusco al punto da essere per noi inaccettabile». Si noterà che l'inaccettabilità della domanda posta da Manuele Paleologo non sta nel merito, ma nel metodo, cioè nel tono in cui venne posta.

<sup>65</sup> *Incontro con i rappresentanti di alcune comunità musulmane. Discorso di Sua Santità Benedetto XVI*, arcivescovo di Colonia, 20 agosto 2005, [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2005/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20050820\\_meeting-muslims\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050820_meeting-muslims_it.html) (cons. 4 febbraio 2010).

<sup>66</sup> L. Accattoli, *Quando il papa chiede perdono: tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1997; Id., *La «purificazione della memoria» da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI. Conferenza di Luigi Accattoli ai Mercoledì della Cattolica*, 6 giugno 2007, [www.luigiaccattoli.it/blog/?page\\_id=430](http://www.luigiaccattoli.it/blog/?page_id=430) (cons. 4 febbraio 2010). Il 14 maggio 2001, Giovanni Paolo II chiese perdono per il saccheggio di Costantinopoli compiuto dai partecipanti alla Quarta crociata (1202-204). Accattoli riprende un'affermazione del 2002 dell'allora cardinale Joseph Ratzinger: «In merito alle crociate si può citare un'affermazione del cardinale Ratzinger contenuta in un testo su Francesco d'Assisi, il quale dapprima sognò di farsi crociato (era il tempo in cui si andava preparando proprio la "quarta crociata" del mea culpa wojtyliano) ma poi – ci dice il cardinale – quand'ebbe "conosciuto veramente Cristo capì che anche le crociate non erano la via giusta per difendere i diritti dei cristiani in Terra Santa, bensì bisognava prendere alla lettera il messaggio dell'imitazione del crocifisso».

<sup>67</sup> Cfr. Giovanni Paolo II, *Memoria e identità*, intr. di J. Ratzinger papa Benedetto XVI, Rizzoli, Milano 2010, pp. 29, 93-97, 142 sgg., 178, 181-85.

<sup>68</sup> Cfr. O. Fallaci, *La rabbia e l'orgoglio* cit., p. 55. «Mi consenta una domanda, Santità: è vero che tempo fa Lei chiese ai figli di Allah di perdonare le Crociate fatte dai Suoi predecessori per riprendersi il Santo Sepolcro? Boh! Ma loro Le hanno mai chiesto scusa per il fatto d'esserselo preso?» Cfr. anche p. 71. In ogni caso, il perdono fu chiesto da Giovanni Paolo II per la Quarta crociata che, oltre a essere stata già condannata da Innocenzo III mentre veniva combattuta, fu rivolta contro l'Impero bizantino e non contro i musulmani.

<sup>69</sup> Cfr. G. Miccoli, *In difesa della fede* cit., pp. 212 sgg.

<sup>70</sup> G. Sergi, *L'idea di medioevo* cit., p. 61.

<sup>71</sup> A. Riccardi, *Se il papa evoca la caduta dell'Impero*, in «Corriere della Sera», 21 dicembre 2010, pp. 1 e 50, [http://archiviostorico.corriere.it/2010/dicembre/21/Papa\\_Evoca\\_Caduta\\_dell\\_Impero\\_co\\_9\\_101221003.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2010/dicembre/21/Papa_Evoca_Caduta_dell_Impero_co_9_101221003.shtml) (cons. 21 giugno 2011); G. G. Vecchi, «Viviamo la crisi che fu dell'Impero Romano», ivi, p. 25, [http://archiviostorico.corriere.it/2010/dicembre/21/Viviamo\\_crisi\\_che\\_dell\\_Impero\\_co\\_9\\_101221022.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2010/dicembre/21/Viviamo_crisi_che_dell_Impero_co_9_101221022.shtml) (cons. 21 giugno 2011).

<sup>72</sup> *Silvio Berlusconi ou le scandale permanent*, in «Le Monde», 1° novembre 2010, p. 1; M. Brambilla, *Basso Impero*, in «La Stampa.it», 12 novembre 2010, [www.la-stampa.it/\\_web/cmstp/tmplRubriche/editoriali/gEditoriali.asp?ID\\_blog=25&ID\\_articolo=8074&ID\\_sezione=&sezione=](http://www.la-stampa.it/_web/cmstp/tmplRubriche/editoriali/gEditoriali.asp?ID_blog=25&ID_articolo=8074&ID_sezione=&sezione=) (cons. 21 giugno 2011); da cfr. con U. Eco, *A passo di gambero* cit., pp. 181-83 (articolo già apparso su «L'Espresso» dell'ottobre 2002). C. De Gregorio, *Le altre donne*, in «L'Unità. Blog. Invece», 18 gennaio 2011, <http://concita.blog.unita.it/le-altre-donne-1.266857> (cons. 21 giugno 2011): «È questo il danno prodotto dal quindicennio che abbiamo attraversato, è questo il delitto politico compiuto: il vuoto, il volo in caduta libera verso il medioevo cattedocico, infine l'Italia ridotta a un bordello».

<sup>73</sup> «Justiciar Knight Commander for Knights Templar Europe and one of the several leaders of the National and pan-European Patriotic Resistance Movement».

<sup>74</sup> Andrew Berwick [alias per Anders Behring Breivik], 2083. *A European Declaration of Independence. De Laude Novae Militiae. Pauperes commilitones Christi Templisque Solomonici*, London 2011, ad esempio in [www.slideshare.net/darkandgreen/2083-a-european-declaration-of-independence-by-andrew-berwick](http://www.slideshare.net/darkandgreen/2083-a-european-declaration-of-independence-by-andrew-berwick) (cons. 26 luglio 2011). Il 26 luglio 2011, l'europarlamentare leghista Mario Borghezio (lo stesso del «giuramento crociato» pronunciato a Genova nel 2008), nel corso di una trasmissione di Radio24 ha affermato che le posizioni espresse da Breivik «sono posizioni sicuramente condivisibili»; «buone alcune delle idee espresse al netto della violenza, direi, in qualche caso, ottime»; «il sostenere la necessità di una forte riforma cristiana anche in termini di crociata contro questa deriva islamista e terrorista e fondamentalista della religione islamica, e questo tentativo di conquista dell'Europa – il progetto del califfato in Europa – beh, è sacrosanto»: [www.youtube.com/watch?v=\\_XK8XRezt8E](http://www.youtube.com/watch?v=_XK8XRezt8E) (cons. 4 agosto 2011). Lo stesso giorno, intervistato da Radio Teheran, Borghezio ha confermato le sue posizioni, pur condannando l'episodio di efferata violenza: [www.youtube.com/watch?v=ohXOS\\_6wONE&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=ohXOS_6wONE&feature=related) (cons. 4 agosto 2011).

## Capitolo terzo

### C'era una volta il medioevo

Chi controlla il presente controlla il passato.  
G. Orwell, 1984 (1949).

Ci siamo accomiatati con un commento sull'Era Bush, che, non appena è terminata, è stata accusata di essere cupamente medievale. Ora ripartiamo dall'Era Kennedy. La medesima Casa Bianca che nel 2009 è stata definita medievale per la sua scarsa strumentazione tecnologica, nel periodo 1961-63 veniva chiamata Camelot. Sulla scia dell'enorme successo del musical omonimo di Alan Jay Lerner, che debuttò meno di un mese dopo le elezioni del 1960, i consiglieri del Presidente divennero i Cavalieri della Tavola Rotonda, mentre John Fitzgerald e la sua consorte Jacqueline furono Artú e Ginevra<sup>1</sup>. Quasi cinquant'anni dopo, diversi osservatori si sono domandati se alla Casa Bianca non stesse ritornando Camelot, intessendo alcuni parallelismi tra le sorridenti famiglie Kennedy e Obama<sup>2</sup>. Così, in un sessantennio circa, l'America avrebbe conosciuto quattro ritorni al medioevo: due volte nel segno dell'oscurità (Maccartismo e governo Bush) e due volte nel segno della splendente cavalleria di Artú (governi Kennedy e Obama). Peraltro, in questi ultimi anni la stessa amministrazione Bush è stata censurata non solo perché sinistramente «medievale», ma anche per l'esatto contrario. Per il fatto cioè di avere completamente disatteso la grande tradizione della *Magna Carta*, la cui lezione di libertà sancita dalla legge

si vorrebbe perdurasse ancora oggi<sup>3</sup>. George W. Bush, dunque, sarebbe un personaggio inquietante sia perché assunto a simbolo del medioevo oscuro, sia perché dimentico del medioevo luminoso. Egli stesso ha tacciato i fanatici integralisti di bieco medievalismo anarchico e feudale, ritenendosi però un crociato investito della missione di vincerli: a tanto si può arrivare declinando l'idea bifronte di medioevo, persino in una terra come l'America, che durante quell'epoca storica era sconosciuta agli occidentali.

Nei primi capitoli sono state presentate alcune riflessioni intorno al medioevo come concetto negativo. Nei casi già considerati, la nostra età ferrea fungeva da secondo termine di paragone rispetto all'età contemporanea. A parte il caso del *New Medievalism*, che si può collocare su un punto di vista neutrale, e a parte l'uso anche positivo dell'idea di crociata (un uso comunque inserito dentro uno scenario di aspro conflitto), in generale medioevo e postmodernità sono stati finora giudicati come ugualmente sinistri. La parola distintiva è stata «analogia»: noi come loro, altrettanto disgraziati. Ora il discorso prende una direzione in parte diversa. L'argomento di tutti i capitoli che seguono è simile, poiché anche qui ritroviamo una critica all'attualità ottenuta attraverso continui riferimenti al medioevo. La metafora resta in piedi, ma è ribaltata. Ora «medioevo» non è più un termine posto in similitudine, bensì un luogo di contrapposizione. La parola distintiva non è più analogia, ma distanza. La figura retorica che dobbiamo utilizzare ora passa da parallelismo ad antitesi. Antitesi fra una civiltà corrotta, quella attuale, e una civiltà migliore, che si ritiene essere stata quella medievale. Il medioevo ritorna non per spaventare, ma per incantare. Questo si rende possibile in quanto, non ci stanchiamo di ripeterlo, la parola medioevo, che è polisemica perché ha accumulato tanti significati nel cor-

so dei secoli, contiene in sé tanto una condanna quanto una celebrazione. Si vuole dunque ragionare intorno a questo secondo aspetto del tema, descrivendo i molti modi in cui l'età medievale viene impiegata per procurare termini di riferimento positivi a istanze politiche degli ultimi quarant'anni.

La lettura del medioevo come età positiva va collocata nell'ampio alveo della critica all'idea di progresso. Si tratta di una nuova *querelle des anciens et des modernes* in cui, diversamente da quanto accadde nel Sei e nel Settecento, la palma della vittoria viene attribuita agli *anciens*. In questo senso, il debito contratto con la cultura tardosettecentesca e ottocentesca è colossale: dal luddismo, cioè il movimento contro la civiltà delle macchine, passando per Novalis e Chateaubriand, per John Ruskin, i Preraffaelliti e William Morris, possiamo arrivare fino all'ambientalismo contemporaneo, accorgendoci che l'evocazione è sempre la stessa. Ci parla di un mondo non contaminato, di un paradiso perduto che precede l'orrore della massificazione, del consumismo, dell'inquinamento e della robotizzazione: un mondo di foreste vergini, di individui eroici e di popoli liberi sorretti da una fede autentica.

Il medievalismo è un movimento culturale multiforme nato in Inghilterra verso il 1760, che si è espresso con maggiore o minore profondità a seconda dei luoghi e ha subito varie metamorfosi. Esso – elemento unificante – ha conosciuto un'amplissima diffusione in tutta l'Europa e negli Stati Uniti d'America durante l'Ottocento<sup>4</sup>. Questo lungo secolo poliedrico, del progresso e della reazione, della poesia e della storia, dell'industria, della scienza e della guerra, è stato *anche* il tempo del medioevo. La genesi del «senso comune del medioevo» è da ricercarsi proprio lì: tanto che «romanticismo» e «medievalismo» sono due termini rimasti a lungo intercambiabili<sup>5</sup>. Que-

sto accade non perché l'idea di medioevo sia nata allora – infatti era già vecchia di secoli – bensì perché solo durante quel lungo periodo è avvenuta una prima, piena socializzazione delle opinioni e si è sviluppata una cultura politica diffusa, che si è trasferita dalle corti e dai salotti ai caffè, ai teatri, alle piazze, a quei luoghi virtuali di socialità che sono le riviste e i giornali. Il concetto stesso di medioevo, che è tutto fuorché d'immediata comprensione, poiché presuppone la conoscenza della nozione di «storia», nella quale deve essere collocato, ebbene questo concetto non poteva avere alcun impatto di massa prima di allora. Certo, il medioevo esisteva già, ma stava racchiuso nella testa di poche persone. Invece – e qui approdiamo alle ragioni per cui è necessario avere a che fare con il medievalismo ottocentesco anche per capire la contemporaneità – durante il XIX secolo il medioevo è divenuto un mito diffuso a livello borghese e persino popolare.

Il popolo ha avuto gli strumenti per pensare e rappresentare la storia, contemporaneamente all'informazione che aveva una storia. Mai prima di allora era stato proposto un modo d'interpretare il cammino dell'uomo così diffuso e pervasivo che non fosse la religione. La letteratura popolare e quella destinata ai ragazzi nascono proprio nel periodo in cui tutta l'Europa è pervasa dal sentimento romantico per il medioevo, cosicché queste letterature ricevono una sorta d'*imprinting* in tal senso. È ovvio che il messaggio non passasse attraverso la lettura diretta delle opere storiografiche o di quelle dei teorizzatori del medievalismo, come Viollet-Le-Duc, Pugin e Ruskin, bensì per l'imponenza dell'impianto generale. Il medievalismo era dirompente, onnipresente, proposto con un messaggio chiaro, unitario ed efficace, che presentava la storia come racconto, evocazione vivente dei tempi passati e dunque degli antenati di ognuno, in ciascun paese. Si raccontavano in modo colorato – immagi-

ni in movimento che preludono al cinema – il mercato, i contadini, il villaggio, la vestizione del cavaliere, la costruzione della cattedrale, la battaglia campale, l'insediamento di un popolo nella sua terra. Il medievalismo era presente in oggetti visibili a tutti (i grandi monumenti, i musei, le esposizioni nazionali, le scenografie *en plein air*), culturalmente condivisi (le canzoni, le arie d'opera) ed economicamente abbastanza accessibili (l'artigianato imitativo, le edizioni a buon mercato delle fiabe, delle leggende e dei romanzi, le incisioni, fino alle raccolte di figurine e ai francobolli).

L'enorme capacità d'impatto di questo *revival* medievale è legata soprattutto alla diffusione del romanzo storico, alle illustrazioni e all'architettura, neogotica, neoromanica e finanche, in Spagna, neomoresca. Dal momento che le fonti iconografiche e materiali dei secoli finali del medioevo sono molto piú abbondanti e piú ricche rispetto a quelle di epoche piú alte, questi secoli finali divennero una sorta di paradigma visivo che comprenderebbe in se stesso tutto il millennio medievale. Un crociato poteva indossare l'armatura da torneo del Quattro o del Cinquecento e una damigella del XII secolo era comunque vestita come una signora di quell'epoca tarda, con il cappello a cono come una fata. Si tratta di un processo di standardizzazione che ha portato allo stereotipo del costume collegato alla realtà bassomedievale, rinascimentale e addirittura cinquecentesca. Proprio quest'autunno del medioevo, utile per (tra)vestire anche i capi barbari e i crociati, è giunto fino a noi – attraverso le illustrazioni dei romanzi per ragazzi e specialmente attraverso il cinema – senza troppi cambiamenti<sup>6</sup>.

Ma per quali ragioni questo mito medievale ebbe una così vasta ricezione? Si tratta di una domanda fondamentale, perché la sua risposta può valere anche a spiegare il riuso del medioevo nella contemporaneità. Il punto di partenza di cui tenere conto è il seguente: il medioevo è

considerato, nella cultura occidentale, uno dei luoghi prediletti per ambientarvi il meraviglioso, tanto in chiave luminosa e benevola, la magia delle fate e la *quête* dei cavalieri, tanto in chiave terrificante e sinistra, ovvero, come si diceva proprio nell'Ottocento, gotica: fantasmi, mistero e stregoneria. La parola medioevo è talmente evocativa di quest'ambientazione fantastica da divernirne un sinonimo<sup>7</sup>. È, questa, una sovrapposizione di significati che non esiste nell'idealizzazione di altre epoche: i concetti di età antica, di età moderna e di età contemporanea non suscitano immediatamente questo accordo di pensieri. Invece la stessa fiaba popolare appare sempre ambientata nell'età di mezzo: non dunque quella d'autore, come le raccolte di Perrault e La Fontaine, e neppure le favole di Esopo, bensì le fiabe tradizionali.

Quando parliamo di magia, fate ed eroi, però, noi ci stiamo riferendo a forme archetipiche dell'immaginario che rispondono a esigenze profonde e universali degli uomini. Questi archetipi non avrebbero bisogno di essere collocati in un tempo storico determinato, bensì sarebbe per loro sufficiente essere evocati in un tempo altro, antico nella misura in cui ogni mito viene raccontato al passato remoto. È, questo, il tempo del «c'era una volta». Fuori dall'Occidente, il medioevo non è il contenitore adatto, benché nei racconti persiani, africani o degli indiani d'America si ritrovino i medesimi archetipi. Il medioevo, pertanto, è un'ambientazione delle fiabe europee, ma non ne rappresenta l'essenza, bensì il colore.

Ora, il nostro problema di fondo non è quello di capire quanto di realmente medievale vi fosse nella riproposizione storica e artistico-letteraria del medioevo ottocentesco, quanto cioè le analisi storiografiche e le riscritture fossero aderenti alle fonti medievali. Ciò che conta davvero è comprendere che il procedimento complessivo compiuto nel corso dell'Ottocento è stato quello di colorare con tinte medioevalggianti situazioni esistenziali archetipiche e

fantastiche anche non medievali. I fratelli Grimm, Victor Hugo, Walter Scott e Robert Louis Stevenson, insieme a Gustave Doré, a Walter Crane e a cento altri grandi e piccoli autori, hanno, in una parola, storicizzato il «c'era una volta», chiamandolo medioevo.

Si tratta di quella che potremmo chiamare una normazione del fantastico, un processo di adattamento della fiaba e della leggenda nelle sagome della civiltà medievale. Colorando gli archetipi, la stessa parola *medioevo* si è trasformata in un termine evocativo del mito. Il fantastico, il misterioso e il fiabesco sono stati ridotti a norma, a modulo canonico, a codice di comunicazione compreso da tutti. Non si tratta, è ovvio, di un procedimento nuovo: proprio durante il medioevo e, in modo diverso, durante il rinascimento, un analogo approccio è caratteristica fondamentale del vincolo intessuto con la Grecia e con Roma antica, tanto con la storia, quanto con la mitologia di queste civiltà. Già nell'età moderna, poi, autori come Ariosto, Tasso, Cervantes, Spenser e Shakespeare, antesignani e precursori del medievalismo, ricrearono il *loro* medioevo, favorendone una nuova lettura. Ma nel nostro caso ci troviamo di fronte a una capacità d'impatto molto ampia, che raggiunge gli illetterati e i ragazzi.

Anche senza il romanticismo, i motivi fantastici preesistenti nella cultura popolare avrebbero continuato ad assolvere le loro funzioni: gli eroi combattono e vincono, lo sappiamo, ma non per forza in cotta di maglia. Questi motivi fantastici, tuttavia, nel corso dell'Ottocento si sono vestiti di panni cortesi. Tra la fine di quel secolo e i primi decenni del successivo, il medioevo è divenuto uno stereotipo prediletto della narrativa fantastica. Pertanto, possiamo ben dire che l'Ottocento ha alterato definitivamente il modo di rappresentare il fantastico in Europa e nell'Occidente, in quanto lo ha medievalizzato, gli ha fornito uno scenario «storico».

Ed ecco allora consolidarsi un canone, un *motif-index* dell'immaginario popolare riferito al medioevo che persiste quasi inalterato ancora oggi, come si può vedere, per fare un esempio qualsiasi, nel fumetto *Il mago Wiz* (dal 1964). I personaggi tipo sono il re e la regina, la dama e la damigella (di solito in difficoltà), il principe, il cavaliere, il trovatore o menestrello, il giullare, il bardo, il frate, il mercante, l'oste, il contadino, il servo della gleba, il papa, l'imperatore, la fata, la strega, l'inquisitore, il drago, il mago, l'eremita, il santo, il ribelle, il lupo, il barbaro, il negromante, l'imbroglione, il ladro, l'uomo di chiesa... Con chi abbiamo a che fare, con Chaucer? Con Boccaccio? Sono ormai lontani, nascosti dietro molte riscritture. I luoghi tipo, nei quali si svolgono le storie, sono la cattedrale, la città, la foresta, la lizza del torneo, il campo di battaglia e naturalmente il castello. Questo, per essere riconosciuto come canonico, deve avere i merli (guelfi o ghibellini), il ponte levatoio, i trabocchetti, quattro torri, possibilmente cilindriche e magari con il tetto a cono. Senza merli non è un castello, oppure è un castello sbagliato. È poi necessario che vi siano bifore e trifore, archi a sesto acuto, sculture mostruose, grandi camini, arazzi e pellicce. Si tratta di una rocca vera? Assolutamente no: è un *Idealtypus* che prende a modello soprattutto i castelli di Pierrefonds e di Neuschwanstein (dal quale deriva, per intenderci, il castello di Cenerentola di Walt Disney) e che è facilissimo da ritrovare, anche oggi, nelle pubblicazioni per bambini<sup>8</sup>.

Gli storici, gli architetti, gli illustratori e i romanzieri ottocenteschi hanno formato l'opinione pubblica e le hanno proposto dei modelli che si sono sedimentati. Il loro medioevo patinato e in parte inventato è rimasto vivo nella *vulgata* perché aveva due vantaggi considerevoli: quello di essere descritto in modo non dubitativo e quello di essere sempre presente davanti agli occhi della gente. Il medioevo è rimasto vivo perché, durante

l'Ottocento, fu largamente costruito o ricostruito, adottando una chiave mimetica che non si peritava di distinguere – salvo eccezioni – l'eventuale elemento originale da quello posticcio: un discorso che vale tanto per l'architettura quanto per i costumi e per le scene, travasati successivamente nel cinema. La massa dei manufatti proposti come medievali è talmente imponente, da aver condizionato in modo durevole ogni interpretazione posteriore. Chiunque non abbia una preparazione filologica, ancora oggi non può arrivare a distinguere (e non ha motivo di farlo) tra il medioevo inventato nell'Ottocento e quello «reale», cioè storicamente esperibile, che ha anche il difetto di essere meno monumentale, meno completo, imperfetto perché corroso dagli anni. Per quale ragione un inglese e un ungherese dovrebbero sapere che le sedi dei loro Parlamenti sono state edificate nel XIX secolo, visto che è stato loro insegnato che le rispettive nazioni – rappresentate proprio da quegli edifici – risalgono al medioevo? E perché un italiano dovrebbe sapere che i costumi della sua festa cittadina – simbolo dell'identità civica – somigliano molto di più ai costumi dell'opera e del cinema che non alle miniature medievali? È dunque dal *revival* ottocentesco che il mondo contemporaneo ha potuto costruire un immaginario collettivo e chiamarlo, *sic et simpliciter*, proprio medioevo.

Qual è il senso politico di tutto ciò? Se ci si limitasse al suo ruolo di raccoglitore di elementi fantastici, il medioevo assumerebbe un ruolo importante nella costruzione degli immaginari in Occidente, ma ci dovremmo fermare qui. In realtà, però, la mossa vincente, con la quale ancora facciamo i conti, sta nel fatto che il senso del lontano, del meraviglioso, del sacro e dell'arcano è coinciso con il sentimento politico identitario. Medioevo non significa solo magia, bianca o nera che sia, ma soprattutto patria storica, luogo (anche fisico, attraverso i monumenti, *lieux de mémoire*), senso di appartenenza

a una comunità, a un gruppo, a una religione e persino a una setta. Questo è il perno su cui ruota gran parte del medievalismo politico.

I movimenti artistici e letterari ottocenteschi, a prima vista estranei ai fatti duri della vita quotidiana, che dovrebbero trascendere nella loro immatericità, si connotano di un radicato e profondo senso politico senza il quale non sono comprensibili. Naturalmente, il medievalismo della Restaurazione non è quello della Rivoluzione di Luglio, né quello del Quarantotto, del Risorgimento italiano, delle nazioni irredente dell'Europa orientale o del Regno Unito, delle Gilde dei lavoratori, del panslavismo russo, della fondazione del Secondo Reich o dell'ultimo, languido Ottocento. Il suo uso strumentale si è piegato a qualsiasi interpretazione possibile: conservatrice, rivoluzionaria, patriottica, neoguelfa o neoghibellina, individualista (l'eroe solitario) e collettiva (la città operosa, il popolo in azione), tanto che se ne è parlato come di un «gran repertorio di metafore ambigualmente polivalenti»<sup>9</sup>. Infatti il medievalismo politico ottocentesco, nato con una pronunciata impronta di reazione e controrivoluzione, è stato anche rivoluzionario, liberale, costituzionalista e parlamentarista. Se ne sono serviti François-René de Chateaubriand, grande restauratore postnapoleonico, ma anche Friedrich Engels, autore con Marx del *Manifesto del Partito Comunista*; tanto John Ruskin, che vagheggiava un ritorno al medioevo dell'originaria purezza, quanto il suo discepolo Walter Crane, che ne diede una lettura socialista, quanto infine Richard Wagner, che vi ha costruito sopra il mito per la Grande Germania. Si è trattato di un vero e proprio linguaggio condiviso, propalato dai cento «bardi della nazione» che, partendo dal fantomatico Ossian, arrivano fino a Giosue Carducci e a William Butler Yeats<sup>10</sup>.

Secondo i dettami ottocenteschi di nuovo tornati ampiamente in voga, il medioevo è il tempo del prima, dei re

nazionali che assicurano la nascita dello stato nei grandi paesi come Francia, Spagna e Inghilterra già pienamente istituzionalizzati, o che invece, nei paesi ancora «irredenti» nell'Ottocento, come l'Italia, la Polonia o l'Irlanda, rappresenta il tempo solenne della libertà precedente le invasioni, avvertite come feroci e senz'anima, da parte degli altrui imperialismi, siano essi inglesi, austriaci, spagnoli, tedeschi, russi o turchi. «La storia è la nazione – scriveva Guizot – è la patria attraverso i secoli»<sup>11</sup>.

La ricerca dell'inizio, del giorno di fondazione, trova nel corso dell'Ottocento una risposta perfetta nell'individuazione dei primi insediamenti della *gens*, delle sue antichissime canzoni, degli eroi guerrieri, delle consacrazioni reali e delle battaglie vinte, anticipazioni delle nuove battaglie che si è chiamati a combattere e dei nuovi re che si vogliono mettere sul trono. Questo tempo, che di fatto è senza tempo anche quando viene meticolosamente datato nel medioevo alto e centrale, si presta alla bisogna imponendo la categoria storica ed etica di giudizio secondo la quale non sono i vincitori dell'ora presente coloro che veramente hanno la giustizia dalla loro parte, bensì coloro che «c'erano già»: i popoli che per primi bonificarono le paludi e tagliarono le foreste, che costruirono e difesero le loro città. Il conquistato si riscatta e ritorna potenziale padrone della sua terra portando come documento la presenza ancestrale in un territorio. Il procedimento secondo cui la ragione sta dalla parte di chi c'era già e non di chi è venuto dopo con la forza delle armi, è alla base di tutti i movimenti nazionalisti e irredentisti del XIX secolo e di moltissimi movimenti politici contemporanei: ad esempio, dei conflitti etnici nei Balcani e del conflitto israelo-palestinese. Il ricorso al medioevo diventa indispensabile per dimostrare una continuità che assicurerebbe un diritto di precedenza<sup>12</sup>.

Il nemico, in quanto antitetico, è dunque l'elemento necessario per produrre la sintesi e creare identità<sup>13</sup>.

Ed ecco allora il grande tempo degli eroi, di coloro che combattono per il loro popolo e per la patria: tanto quella che già esiste ma che è in pericolo, tanto quella che deve, necessariamente, trovare la sua forma compiuta nello stato che un giorno – si spera presto – rinascerà: come il Cid Campeador, Alessandro Nevskij, Robin Hood, Giovanna d'Arco, Guglielmo Tell, William Wallace, Jan Huss e Alberto da Giussano. Perché, è chiaro, l'eroe medievale funziona bene in quanto è l'*exemplum* di tutto un popolo inteso come soggetto attivo e combattente. E funziona tanto per gli intellettuali degli stati nazionali consolidati, quanto, in modo analogo, per gli intellettuali che appartengono ai movimenti patriottici aspiranti alla formazione di uno stato che li governi: greci, italiani, boemi, slovacchi, ungheresi, polacchi, serbi, sloveni, croati, macedoni, rumeni, bulgari... cioè coloro che operano all'interno degli Imperi austriaco e ottomano; scozzesi, gallesi, irlandesi, bretoni, occitani, baschi, catalani... cioè gli indipendentisti attivi nell'ambito degli Imperi occidentali britannico, francese e spagnolo: ciascuno con le proprie battaglie medievali, con le canzoni e gli eroi; ciascuno con la piena (ancorché presunta) consapevolezza che il medioevo sia stato l'origine della propria nazione<sup>4</sup>.

Proprio la stretta contiguità fra il senso storico e il senso del meraviglioso, frutto di precise operazioni culturali che hanno scelto e reinterpretato alcuni elementi medievali tralasciandone molti altri, rappresenta il punto di forza del medievalismo politico ottocentesco e anche di quello contemporaneo, soprattutto a causa della perfetta aderenza alla teoria del formarsi primigenio delle identità attraverso i miti di fondazione. Identità locale, identità nazionale, tradizione, eroismo e senso del meraviglioso, vero storico e leggenda possono convergere tutti nella stessa parola, «medioevo», nell'Ottocento come oggi. Un cavaliere realmente vissuto, simbolo del-

la nazione, e un eroe leggendario o addirittura fiabesco vengono rappresentati nello stesso modo e, dunque, nello stesso modo sono recepiti. La battaglia di Legnano o Giovanna d'Arco hanno una precisa collocazione spazio-temporale, ma in realtà suscitano emozione perché sono percepiti come miti. Essi sono contemporaneamente un «qui» e un «altrove».

Sono miti, ma ben diversi da quelli della mitologia genericamente intesa, ad esempio quella classica. Infatti il tempo mitico del medioevo è presentato come un tempo vero, realmente accaduto, descrivibile in termini storici e perciò credibili, che contiene fatti acclarati ancorché a volte non provati. Tutti i luoghi comuni sul medioevo, molti dei quali incontreremo nei prossimi capitoli, sono stati, in un determinato momento, interpretazioni storiografiche accettate<sup>15</sup>. I veri mitografi sono stati gli storici e gli archeologi. Ciò è accaduto anche quando si faceva un uso sapiente del metodo critico e dell'acribia filologica applicata tanto alle fonti scritte quanto alle tracce materiali. Nonostante affiorassero in più occasioni già presso gli autori ottocenteschi (e non solo fra gli storici di professione) dubbi sostanziali intorno all'ammissibilità di alcune interpretazioni apodittiche<sup>16</sup>, in ogni caso la storiografia, l'archeologia e la musealizzazione del medioevo «ricostruito esattamente» hanno rafforzato moltissimo l'interpretazione mitopoietica, poiché si sono sovrapposte a essa senza eliminarla e anzi l'hanno legittimata scientificamente, condividendo con essa la «missione» di gettare le fondamenta della storia patria in un vero e proprio programma politico<sup>17</sup>.

Nati nel medesimo ambiente, medievistica e medievalismo sono andati distinguendosi nel corso del tempo, né sarebbe potuto andare altrimenti. La storiografia medievistica prende la fisionomia che le è propria dalla continua reinterpretazione, nell'attualità, dei dati storici offerti dall'indagine sul medioevo, dalle nuove acquisizio-

ni della ricerca e dalle domande cui gli storici sono chiamati a rispondere. Ne deriva il fatto che la storiografia è sempre un processo in divenire: le certezze di una generazione possono essere contestate da una generazione successiva, e un medesimo studioso ha tutto il diritto di cambiare idea procedendo nelle ricerche, poiché il relativismo e il dubbio metodico, contro i quali molte voci si levano oggi, sono e restano la pietra di fondazione della disciplina<sup>18</sup>. Anche se la parola *revisionismo* appare negativa (come spesso capita agli -ismi), in realtà la scrittura storica non è pensabile se non come una continua autocorrezione, sempre però tendente (e in ciò si differenzia dal revisionismo) alla ricostruzione il più possibile esatta e intellettualmente onesta delle dinamiche del passato. La medievistica, dunque, è una disciplina in evoluzione continua, che ragiona su se stessa ed è cambiata molte volte nel corso degli ultimi duecento anni. Il modo che aveva uno storico ottocentesco di studiare e di capire il medioevo non corrisponde al nostro e non tutte le domande cui il nostro collega di due secoli fa era tenuto a rispondere ci interessano più.

La storiografia novecentesca, innervata di tensioni spesso contrapposte, non ha offerto una visione unitaria e teleologica dei processi storici, esprimendo al contrario concetti sempre più sfumati e critici. Non solo: si è trovata a concorrere con altre scienze che, nate nella seconda metà dell'Ottocento, sono rapidamente assunte al rango di comprimarie – e in certi casi di protagoniste – nell'interpretazione del mondo degli uomini: la psicologia, l'etnografia, l'antropologia e la sociologia sopra tutte. Ciò che un secolo prima era teorizzabile in termini storicistici e presentabile secondo modelli narrativi, è divenuto il campo d'indagine di discipline che hanno sviluppato epistemologie proprie e distinte dalla storiografia, considerata a volte una vecchia zia. Non è affatto un caso che i più illustri storici della stagione compresa fra gli anni Trenta

e gli anni Sessanta del xx secolo, come Bloch, Braudel e Febvre, siano coloro che hanno cercato (ed egregiamente trovato) un compromesso, rendendo la storiografia una scienza sociale comparabile alle altre: cioè una sociologia particolarmente attenta allo sviluppo diacronico.

L'arricchimento delle scienze umane e la loro specializzazione ha avuto come effetto positivo un incredibile aumento delle possibilità di impostare e risolvere i problemi; ma la contropartita è stata l'impossibilità di seguire con la necessaria competenza gli sviluppi di un settore nel quale non si è specialisti. Poiché la storia (come la sociologia e le altre discipline) diviene accademica, essa non è più nella condizione di parlare a tutti. L'osmosi ottocentesca tra i campi del sapere si è assottigliata e qualche volta si è chiusa. Visti a oltre cento anni di distanza, l'architetto Viollet-Le-Duc, il romanziere Stevenson, il critico d'arte Ruskin e lo storico Cattaneo in fondo non sembrano pensare il medioevo in modo troppo diverso l'uno dall'altro: lo amano, lo raccontano, lo rivivono e lo attualizzano. Pur nella piena coscienza del diverso statuto epistemologico e delle metodologie che adoperano, essi puntano sempre verso la medesima direzione. Non così nel Novecento: la medievistica studia i suoi temi, cambia idea, si corregge, cerca nuove strade, valuta nuove fonti, e a volte considera disdicevole la partecipazione dello storico alle sollecitazioni della contemporaneità, che rischiano di farlo cadere in un vituperato anacronismo. Ma i risultati della storiografia giungono attutiti e vengono recepiti in ritardo (se mai vengono recepiti), tanto da coloro che praticano forme di analisi consorelle (sociologi, giornalisti, storici specialisti di altre epoche), quanto dai «non addetti ai lavori»<sup>19</sup>. Così, la professionalizzazione della storiografia ha avuto un esito se si vuole inaspettato: quello di scindere il sapere accademico dal senso comune. Il modo di conoscere e rappresentare il medioevo si è diviso in due strade: una storiografia pra-

ticata nel mondo universitario (un ambiente ben poco presente in termini d'impatto demografico fino al 1968) e un senso comune di base. L'interazione tra queste due forme d'intendere la storia (nella fattispecie, quella medievale) è sempre rimasta piuttosto limitata<sup>20</sup>. A ciò si aggiunga che una certa accademia (soprattutto in Germania e in Italia, paesi in cui la tradizione dell'*essai* è debole) ha prediletto e spesso ancora predilige una forma di scrittura che, seppure a buon diritto tecnica, sfocia a volte nel tecnicismo e dunque nella cripticità, nutrendo un vero orrore per la divulgazione<sup>21</sup>. La conseguenza è evidente: lo spazio di comunicazione sul medioevo, che nell'Ottocento era riempito interamente da storici-letterati, è stato occupato da altri. Così, il medioevo è noto, in Italia, in gran parte attraverso la *Storia d'Italia a fumetti* e attraverso i libri dei giornalisti Indro Montanelli e Roberto Gervaso<sup>22</sup>. Allo stesso modo, e non per caso, la personalità italiana piú rappresentativa, che viene senza indugio accostata al medioevo, è Umberto Eco, semiologo insigne e romanziere raffinato. E dunque, per usare le parole di Giuseppe Sergi, «Il medioevo dei non-medievisti (sociologi, antropologi, letterati) ha un grande successo proprio perché corrisponde alla cultura comune e a ciò che [il] largo pubblico si aspetta»<sup>23</sup>.

Il medievalismo è un fenomeno culturale, sociale e politico che risponde ad altre esigenze e si struttura in una maniera completamente diversa rispetto alla storiografia medievistica. Chi «usa» il medioevo, di solito non ha intenzione di discuterlo e di conoscerlo nella sua problematicità, né di contestualizzarlo: al contrario, se non ne coglie il parallelismo con il mondo contemporaneo, il medioevo non gli serve. Il che significa, peraltro, che questo medioevo amato o strumentalizzato non esiste come un oggetto a sé stante, ma esiste solo nella misura in cui si sostanzia dei riverberi della contemporaneità: esso è il riflesso di uno specchio che deforma l'immagine

originaria, poiché noi «nunc videmus per speculum in aenigmate», ora noi vediamo come in uno specchio, in maniera confusa<sup>24</sup>. E non di rado, questo riflesso dentro lo specchio può persino non avere un'immagine dietro di sé, poiché l'immagine può stare *dentro* lo specchio, cioè dentro di noi. Soprattutto, chi «usa» il medioevo non ha alcuna intenzione di cambiare idea su di esso. Per essere apprezzato in pieno, il medioevo non deve essere soggetto a mutamento: il cavaliere, il papa e l'imperatore, la nazione, la comunità e le loro identità debbono bloccarsi in un'immagine nitida<sup>25</sup>. Ne deriva che il medievalismo, rispetto alla medievistica, è un oggetto meno mobile, che ha subito meno cambiamenti nel corso del tempo.

Il medioevo, ormai lo si è capito, è un tempo per tutte le stagioni: è un periodo talmente ampio e remoto da perdere, nel sentimento comune, qualsiasi reale connotazione storica. L'indeterminatezza di fondo ne è la cifra distintiva. La posizione limitanea e sospesa tra storico e fantastico, dunque in grado di riempirsi di ogni ingrediente, è rimasta anche nel suo uso politico contemporaneo. Qui la fiaba, la leggenda, il mito e la storia trovano il loro spazio di congiunzione. Anzi, proprio quest'indecisione tra storia e leggenda, tra politica e fantasia è ciò che ne consente la fortuna. Ma il medievalismo è mimetico: è un mito che si propone come storia. Nell'Ottocento come oggi, questa è la sua carta vincente.

<sup>1</sup> Il paragone fu concepito per la prima volta da John Steinbeck. Sull'argomento: Br. A. Rosenberg, *Kennedy in Camelot: The Arthurian Legend in America*, in «Western Folklore», XXXV (1976), n. 35, pp. 52-59; V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., pp. 167 sgg.

<sup>2</sup> Ad esempio: N. Tucker, *Barack Obama, Camelot's New Knight*, in «The Washington Post», 29 gennaio 2008, [www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/01/28/AR2008012802730.html](http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/01/28/AR2008012802730.html) (cons. 10 marzo 2010); «*Camelot* Returning to the White House?», in «The Early Show», 7 novembre 2008, [www.earlyshow.com](http://www.earlyshow.com).

cbsnews.com/stories/2008/11/07/earlyshow/main4581583.shtml (cons. 17 febbraio 2010); N. Bryant, *Obama Echoes JFK's Camelot Romance*, in «Bbc News», 15 gennaio 2009, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/7786440.stm> (cons. 10 marzo 2010).

<sup>3</sup> Cfr. N. Turse, *Repealing the Magna Carta*, in «Mother Jones», 6 gennaio 2006, <http://motherjones.com/politics/2006/01/repealing-magna-carta> (cons. 10 marzo 2010); P. Linebaugh, *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 2008, pp. 11, 267; si veda p. 275: «Magna Carta is required to open the secret state. Magna Carta is needed for the prisoners in Guantánamo Bay» («La Magna Carta è richiesta per aprire il segreto di stato. La Magna Carta è necessaria per i prigionieri di Guantánamo»). Il libro di Linebaugh è uno studio degli impieghi, delle interpretazioni e delle omissioni cui sono stati assoggettati due documenti del XIII secolo (la celebre Magna Carta e il Charter of the Forest), dal Cinquecento alla contemporaneità.

<sup>4</sup> La bibliografia sull'argomento sta diventando di anno in anno sempre più ampia. Fra i titoli più significativi in lingua italiana occorre ricordare *Il sogno del medioevo* cit.; R. Bordone, *Lo specchio di Shalott* cit.; *Studi medievali e immagine del medioevo* cit.; G. Cavallo, C. Leonardi e E. Menestò (a cura di), *Lo spazio letterario del medioevo*. 1. *Il medioevo latino*, vol. IV, *L'attualizzazione del testo*, Salerno Editrice, Roma 1997; P. Boitani, M. Mancini e A. Varvaro (a cura di), *ibid.* 2. *Il medioevo volgare*, vol. IV, *L'attualizzazione del testo*, Salerno Editrice, Roma 2004; E. Castelnuovo e G. Sergi (a cura di), *Arti e storia nel medioevo*, vol. IV, *Il medioevo al passato e al presente*, Einaudi, Torino 2004. Fra i numerosissimi titoli in altre lingue è doveroso segnalare almeno: Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., che si riferisce alla Francia; M. Alexander, *Medievalism. The Middle Ages in Modern England*, Yale University Press, New Haven - London 2007, e V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit.: gli ultimi due con interesse prevalente per il mondo anglosassone. Una bibliografia continuamente aggiornata sulla materia è reperibile nella pagina web creata nel 2009 *Medievalism Timeline*, in «Medievally Speaking», <http://medievallyspeaking.blogspot.com/2010/11/medievalism-timeline.html> (cons. 21 giugno 2011).

<sup>5</sup> La coincidenza di significati si ritrova già in Herder, alla fine del secolo XVIII: M. Domenichelli, *Miti di una letteratura medievale. Il Nord*, in E. Castelnuovo e G. Sergi (a cura di), *Arti e storia nel medioevo*, vol. IV cit., pp. 293-325: 293. Cfr. in generale *Romanticismo/Medievalismo*, numero monografico di «La Questione romantica», V (1999), n. 7/8. In italiano, lo stesso sostantivo «medioevo» (traduzione di *medium aevum*, del XVII secolo) e l'aggettivo «medievale» non s'incontrano prima del XIX secolo: cfr. *Dizionario etimologico italiano*, G. Barbèra, Firenze 1975, *ad voces*. Anche in inglese l'aggettivo «medieval» si ritrova per la prima volta nel 1827: Cl. A. Simmons, *Medievalism: Its Linguistic History in Nineteenth-Century Britain*, in «Studies in Medievalism», XXIV (2009), n. 17, pp. 28-35: 29 sgg.

<sup>6</sup> Sul cinema di tema medievale si vedano in generale V. Attolini, *Immagini del medioevo nel cinema*, Dedalo, Bari 1993; Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., pp. 63-68; G. Gandino, *Il cinema*, in E. Castelnuovo e G. Sergi (a cura di), *Arti e storia nel medioevo*, vol. IV cit., pp. 737-55; M. Sanfilippo, *Historic Park. La storia e il cinema*, Elleu multimedia, Roma 2004, pp. 99-134; V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., pp. 193-223; K. J. Harty, *The Reel Middle Ages: American, Western and Eastern European, Middle Eastern and Asian Films about Medieval Europe*, McFarland, Jefferson (Nc) 2006; N. Haydock, *Movie Medievalism. The Imaginary Middle Ages*, McFarland, Jefferson (Nc) 2008; M. Sanfilippo, *Cavalieri di celluloido*, in M. Mesirca e F. Zambon (a cura di), *Il revival cavalleresco. Dal Don Chisciotte all'Ivanhoe (e oltre)*, Pacini, Pisa 2010, pp. 243-54, anche online: <http://dspace.units.it/bitstream/2067/950/1/Testo%20Sanfilippo.doc> (cons. 30 agosto 2010). Filoni specifici sono stati anch'essi oggetto di monografie: come ad esempio M. Sanfilippo, *Il medioevo secondo Walt Disney* cit.; Id., *Camelot, Sherwood, Holly-*

wood. *Re Artù e Robin Hood dal medioevo inglese al cinema americano*, Cooper, Roma 2006; B. Olton (a cura di), *Arthurian Legends on Films and Television*, McFarland, Jefferson (Nc) 2008; P. Dalla Torre, *Giovanna d'Arco sullo sceremo*, Studium, Roma 2004; M. W. Driver, S. Ray e J. Rosenbaum (a cura di), *The Medieval Hero on Screen: Representations from Beowulf to Buffy*, McFarland, Jefferson (Nc) 2004; *Hollywood in the Holy Land* cit. La rivista «Quaderni medievali», attiva dal 1976 al 2005, contiene numerosi articoli dedicati al cinema. Un sito *web* sull'argomento è *Cinema e medioevo*, [www.cinememedioevo.net](http://www.cinememedioevo.net) (cons. 20 febbraio 2010).

<sup>7</sup> G. de Turrís, *L'immaginario medievale nel fantastico contemporaneo*, in *Il sogno del medioevo* cit., pp. 93-109; R. Bordone, *Il medioevo nell'immaginario dell'Ottocento italiano* cit.; Id., *Medioevo oggi*, in G. Cavallo [et al.] (a cura di), *Lo spazio letterario del medioevo*, 1, vol. IV, *L'attualizzazione del testo* cit., pp. 261-99; M. Oldoni, *Il significato del medioevo nell'immaginario contemporaneo*, in *Medioevo reale, medioevo immaginario. Confronti e percorsi culturali tra regioni d'Europa*, atti del convegno (Torino, 26-27 maggio 2000), Città di Torino, Torino 2002, pp. 187-208.

<sup>8</sup> La letteratura sui castelli neomedievali, che, insieme alle chiese, agli edifici universitari e alle sedi di pubbliche istituzioni rappresentano le punte di diamante del neogotico, è molto vasta, a partire da K. Clark, *The Gothic Revival. An Essay in the History of Taste*, John Murray, London 1928. Diversi studi in proposito si trovano nel volume di E. Castelnuovo e G. Sergi (a cura di), *Arti e storia nel medioevo*, vol. IV cit.; si vedano inoltre specificamente N. R. Kline (a cura di), *Castles: an Enduring Fantasy*, State College Art Gallery, Plymouth 1985; T. Lazzari, *Castello e immaginario dal Romanticismo a oggi*, Battei, Parma 1991; R. Bordone, *Lo specchio di Shalott* cit., pp. 121-37 e 173-84; M. Sanfilippo, *Il medioevo secondo Walt Disney* cit.; R. Licinio, *Castelli reali, castelli virtuali, castelli immaginari*, in «Quaderni medievali», XXII (1997), n. 43, pp. 94-118; R. R. Taylor, *The Castles of the Rhine: Recreating the Middle Ages in Modern Germany*, Wilfried Laurier University Press, Waterloo (On) 1998; A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali in Europa*, il Mulino, Bologna 2001 (ed. or. *La création des identités nationales. Europe XVIII-XXe siècle*, Éditions du Seuil, Paris 1999), pp. 139-42.

<sup>9</sup> R. Bordone, *Il medioevo nell'immaginario* cit., p. 115. Egli accenna alla contraddittorietà del giudizio sul medioevo in Italia: *ibid.*, p. 128.

<sup>10</sup> Gli studi sul medievalismo politico ottocentesco sono numerosi e rappresentativi di quasi tutte le nazioni contemporanee, tanto che riesce difficile proporre anche delle semplici esemplificazioni. Si vedano A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit.; Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., specialmente pp. 185-202 e 230-41; J. Leerssen, *National Thought in Europe: a Cultural History*, University Press, Amsterdam 2006; V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., pp. 99-117; P. J. Geary, *Il mito delle nazioni* cit., pp. 31-53. L'argomento è ripreso specialmente nel cap. XI.

<sup>11</sup> «L'histoire c'est la nation, c'est la patrie à travers les siècles»: F. Guizot, *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, Michel Lévy Frères, Paris 1858<sup>2</sup>, vol. I, p. 28.

<sup>12</sup> Cfr. A. M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., p. 226: «È difficile secondo il principio nazionale stabilire una data di prescrizione in materia di anzianità di occupazione del suolo [...] Un caso estremo è la rivendicazione serba sul Kosovo, proclamato santuario della nazione perché nel 1389 vi si svolse la grande battaglia contro l'Impero ottomano che segna la fine di un regno serbo indipendente». Cfr. anche P. J. Geary, *Il mito delle nazioni* cit., p. 28, per il concetto di «acquisizione iniziale».

<sup>13</sup> F. Cardini, *L'invenzione del nemico* cit.; G. Ricci, *Il nemico ufficiale. Discorsi di crociata nell'Italia moderna*, in F. Cantù, G. Di Febo e R. Moro (a cura di), *L'immagine del nemico. Storia, ideologia e rappresentazione tra età moderna e contemporanea*, Viella, Roma 2009, pp. 41-55.

<sup>14</sup> Cfr. *infra*, cap. xi.

<sup>15</sup> Panoramiche recenti in N. Cantor, *Inventing the Middle Ages* cit.; Studi medievali e immagine del medioevo fra Ottocento e Novecento cit.; E. Artifoni, *Il medioevo nel Romanticismo. Forme della storiografia fra Sette e Ottocento*, in G. Cavallo [et al.] (a cura di), *Lo spazio letterario del medioevo*, 1, vol. IV, *L'attualizzazione del testo* cit., pp. 175-221; E. Occhipinti, *Gli storici e il medioevo. Da Muratori a Duby*, in E. Castelnovo e G. Sergi (a cura di), *Arti e storia nel medioevo*, vol. IV cit., pp. 207-28; G. Sergi, *Antidoti all'abuso della storia* cit., pp. 237-338.

<sup>16</sup> Ad esempio, sull'alto grado di consapevolezza e di conoscenza delle dinamiche storiche da parte di alcuni autori, sulla non plausibilità della storia dei comuni semplicisticamente intesa come storia della nazione italiana, si vedano R. Bordone, *Il medioevo nell'immaginario* cit., pp. 111 sgg., a proposito di Massimo d'Azeglio, e O. Capitani, *Carducci e la storia d'Italia medievale. Controriflessioni inattuali*, in A. Mazzon (a cura di), *Scritti per Isa. Raccolta di studi offerti a Isa Lori Sanfilippo*, Istituto storico italiano per il medio evo, Roma 2008, pp. 101-14.

<sup>17</sup> Si vedano Cl. Fawcett e P. L. Kohl (a cura di), *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, University Press, Cambridge 1996; T. Champion e M. Diaz-Andreu (a cura di), *Nationalism and Archaeology in Europe*, Westview Press, Boulder (Co) 1996; S. Jones, *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*, Routledge, London - New York 1997; A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., pp. 193-201 e *passim*; G. Iggers, *The Uses and Abuses of History and the Responsibility of the Historians: Past and Present*, in 19th International Congress of Historical Sciences, 6-13 August 2000. *Proceeding Acts: Reports, Abstracts and Round Table Introductions*, University of Oslo, Oslo 2000, pp. 83-100; A. D. Smith, *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Brandeis/Historical Society of Israel, Jerusalem 2000; *Antiquité, Archéologie et Construction nationale au XIXe siècle*, numero monografico dei «Mélanges de l'École française de Rome: Italie et Méditerranée», CXIII (2001), n. 2; Cl. A. Simmons (a cura di), *Medievalism and the Quest for the «Real» Middle Ages*, Routledge, London 2001; G. Klaniczay ed E. Marosi (a cura di), *The Nineteenth-Century Process of «Museumization» in Hungary and Europe*, Collegium Budapest for Advanced Study, Budapest 2006; B. Effros, *The Germanic Invasions and the Academic Politics of National Identity in Late Nineteenth-Century France*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 81-94; M. Baár, *Historians and Nationalism. East-Central Europe in the Nineteenth Century*, University Press, Oxford 2010.

<sup>18</sup> Si vedano i capp. vii e x.

<sup>19</sup> Cfr. G. Sergi, *Prefazione*, in P. J. Geary, *Il mito delle nazioni* cit., pp. 9-15: 10, per il concetto di «aggiornamento asincrono».

<sup>20</sup> G. Sergi, *L'idea di medioevo* cit., specialmente p. 12, a proposito dell'«inefficiacia delle ricerche professionali sulle storture della memoria collettiva»; B. Stock, *La voce del testo. Sull'uso del passato*, Jouvence, Roma 1995 (ed. or. *Listening for the Text. On the Uses of the Past*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990), pp. 78 sgg., a proposito della «frattura tra medievismo accademico e cultura generale»; J. Le Goff, *Alla ricerca del medioevo* cit., p. 7: «La florida scuola francese di medievistica, nonostante i suoi successi scientifici, non sembra essere riuscita a cambiare niente nei media e nelle idee di fondo che vengono trasmesse». Cfr. analogamente S. Settis, *Futuro del classico* cit., pp. 16 sgg., che parla di un vero «divorzio tra la "scienza dell'antichità" e gli usi dell'antico che vediamo nella cultura corrente della nostra stagione». Sui luoghi comuni, oltre a *L'idea di medioevo* di Sergi si vedano F. Marostica (a cura di), *Medioevo e luoghi comuni*, Tecnodid, Napoli 2004; A. Brusa, *Un prontuario degli stereotipi sul medioevo*, in «Cartable de Clio», V (2004), n. 4, [www.mondimedievali.net/pre-testi/stereotipi.htm](http://www.mondimedievali.net/pre-testi/stereotipi.htm)

(cons. 10 marzo 2010); M. Bull, *Thinking Medieval: an Introduction to the Study of the Middle Ages*, Palgrave MacMillan, New York 2005; G. Sergi, *Antidoti all'abuso della storia* cit., pp. 359-64.

<sup>21</sup> R. Iorio, *Medioevo e divulgazione*, in «Quaderni medievali», XIII (1988), n. 26, pp. 163-70; S. Pivato, *Vuoti di memoria* cit., pp. 29-36.

<sup>22</sup> I. Montanelli e R. Gervaso, *L'Italia dei secoli bui: il medioevo sino al Mille*, Rizzoli, Milano 1965; Id., *L'Italia dei comuni: il medioevo dal 1000 al 1250*, Rizzoli, Milano 1967; Id., *L'Italia dei secoli d'oro: il medioevo dal 1250 al 1492*, Rizzoli, Milano 1967; E. Biagi, *Storia d'Italia a fumetti*, vol. I, *Dai barbari ai capitani di ventura*, Mondadori, Milano 1979. Cfr. R. Iorio, *Medioevo e giornalismo*, in *Il sogno del medioevo* cit., pp. 119-25.

<sup>23</sup> G. Sergi, *L'idea di medioevo* cit., p. 14.

<sup>24</sup> Paolo, *1Cor*, 13,12. Per il medievalismo ottocentesco (ma forte è l'analogia con il presente) cfr. R. Bordone, *Lo specchio di Shalott* cit., pp. 9 e 14: «La lacrimevole storia di sortilegio, di amore, di morte e di cavalleria della "Lady of Shalott" [...] per certi versi si presta a essere accolta come metafora dell'immaginario collettivo sul medioevo: di quel tempo favoloso, infatti, non si coglie quasi mai un'immagine diretta, derivata dalle fonti coeve, ma sempre e soltanto il riflesso di quello specchio deformante che fu la fantasia ottocentesca, fedelmente riprodotta sulla "tela" dell'iconografia romantica [...] Certo: si tratta di uno specchio, questo non è il medioevo delle nostre fonti che invece sta al di fuori di quella finestra. Ma noi lo sappiamo benissimo e non è qui che cercheremo la realtà dell'età di mezzo. Quella che cerchiamo in questo specchio è un'altra storia».

<sup>25</sup> Per considerazioni analoghe sul «classico»: S. Settis, *Futuro del classico* cit., pp. 54, 57 sgg., 113 sgg. Si veda oggi anche B. Coccia (a cura di), *Il mondo classico nell'immaginario contemporaneo*, Apes, Roma 2008.

## Capitolo quarto

### Il medioevo identitario

– E di cosa vuoi esser sicuro? – l'interruppe Torrismondo.  
– Insegne, gradi, pompe, nomi... Tutta una parata. Gli scudi con le imprese e i motti dei paladini non sono di ferro: sono di carta, che la puoi passare da parte a parte con un dito.

I. Calvino, *Il cavaliere inesistente* (1959).

Sul finire dell'Ottocento, la passione per il medioevo conobbe prima una lunga stagione di convivenza con altre mode, quindi di assopimento. Il medievalismo cominciò a declinare quando altre forme di espressione culturale si affiancarono e poi si sostituirono al romanticismo. Si giunse, in certi casi, a sincretismi, come è ben visibile, in architettura e nelle arti grafiche, nel passaggio dal neogotico all'ecllettismo e infine al liberty, nonché nel movimento letterario decadentista. Poi si approdò a un vero e proprio rigetto del gusto medievaleggiante, in omaggio alla ricerca di una sobrietà delle forme, di una tensione verso positivismo, astrattismo, pragmatismo, socialismo, materialismo, progressismo e tutti quegli -ismi che il romanticismo e il medievalismo, suo figlio sognante e illanguidito, erano ben lungi dal poter riprodurre. Il motto «Uccidiamo il chiaro di luna» del futurismo italiano uccise anche il cavaliere Parsifal e la madonna Laldòmine di Giosue Carducci:

O madonna Laldòmine, fatevi al verone tutta vestita d'argento a udire l'ultima poesia d'amore della poesia italiana che fu. Uscite, uscite madonna, prima che l'umida sera calí e ci avvolga'.

Il medievalismo fu annoverato fra le buone cose di pessimo gusto: fu considerato melenso, pacchiano, ridicolo, eccessivamente ornato, troppo colorato e al contempo troppo polveroso, rifatto e falso. Il castello di Pierrefonds fu additato come l'esempio perfetto del modo in cui un monumento *non* andava restaurato. Come accade a tutto il lungo Ottocento, l'ultima scarica di mitraglia al medievalismo fu inferta dalla Prima guerra mondiale, guerra fratricida, fangosa e ben poco cavalleresca che fece crollare tutti gli Imperi centrali, dalle cui ceneri nacquero molti stati nazionali<sup>2</sup>. La stagione del grande *revival* medievale si concluse con due colpi sonori. Il primo fu la canonizzazione di Giovanna d'Arco (1920), eroina dei fanti schierati in trincea che l'avevano vista risplendere tra le nuvole. Il secondo fu la nascita dello Stato Libero d'Irlanda (1922), la cui indipendenza dal Regno Unito fu ottenuta con le armi ma anche con il contributo fondamentale di lady Augusta Gregory e di William Butler Yeats, cantori dell'epopea celtica e del patriottismo irlandese: a Yeats fu conferito, nel 1923, il premio Nobel perché dava «espressione allo spirito di un'intera nazione»<sup>3</sup>. A parte casi peculiari (massimo fra tutti quello tedesco, che incontreremo piú in là), anche l'uso politico del medioevo, senza ovviamente dissolversi, fu molto piú limitato che non in precedenza.

L'agonia del medievalismo, però, fu lunghissima, e la sua morte di fatto non giunse mai. Nel pieno Novecento, nel periodo compreso tra gli anni Venti e gli anni Sessanta, esso non esisteva piú come moda e anzi si connotava per il fatto di essere residuale, spesso confinato nei romanzi per ragazzi e nei film «di cappa e spada». Ma proprio durante questo periodo di quiescenza e di generale riflusso e rifiuto si annoverano esempi illustri della sopravvivate idealizzazione del medioevo. Questi sono stati una sorta di ponte e hanno fornito, in controtendenza, l'alimento filosofico e letterario alle generazioni che, dalla fine degli

anni Sessanta, hanno rielaborato la materia all'interno di movimenti di opinione e, in alcuni casi, in vere e proprie ideologie strutturate.

Parliamo dell'alternativa conservatrice cattolica al «Modernismo»; della «Rivoluzione conservatrice» nella Germania della Repubblica di Weimar; di Theodor Adorno e Max Horkheimer, che hanno denunciato l'impossibilità di un rapporto positivo tra progresso umano e civiltà delle macchine; ci riferiamo a Herbert Marcuse, filosofo del «grande rifiuto», contro il socialismo e contro il capitalismo. Parliamo di autori diversissimi tra loro e per altri versi quasi del tutto incomparabili, ma che hanno tirato a sé proprio il medioevo come chiave di lettura per leggere la contemporaneità: registi dall'anelito esistenzialista come Carl Theodor Dreyer (*La passione di Giovanna d'Arco*, 1928), Roberto Rossellini (*Francesco Giullare di Dio*, 1950), Ingmar Bergman (*Il settimo sigillo*, 1957), di romanzieri, studiosi del mito, giuristi, filosofi e poeti come Raymond Aron, Jorge Luis Borges, Italo Calvino, Louis-Ferdinand Céline, Mircea Eliade, Thomas Stearns Eliot, Georges Friedmann, Stefan George, René Guénon, Romano Guardini, Ernst Jünger, György Lukács, Jacques Maritain, Attilio Mordini, José Ortega y Gasset, Mervyn Peake, Ezra Pound, Carl Schmitt, Georges Sorel, Oswald Spengler, John Steinbeck, John Ronald Reuel Tolkien, Terence Hanbury White, William Butler Yeats. Fino ad arrivare a Pier Paolo Pasolini.

Pasolini, certo, autore scomodo, marxista odiato a destra e contestato a sinistra per i suoi argomenti giudicati reazionari<sup>4</sup>. E prima di lui Antonio Gramsci, con le sue riflessioni sulla necessità di recuperare il *folklore* progressivo delle classi subalterne<sup>5</sup>. Nomi, questi ultimi, che non sono collocati fuori posto, poiché se molti fra gli autori citati sono stati e sono oggi considerati dei capisaldi di una cultura conservatrice o in certi casi addirittura reazionaria, in realtà i movimenti che non ammira-

no la modernità e proclamano la necessità del ritorno a ritmi di vita precedenti sono trasversali. Il male di vivere contemporaneo è stato denunciato tanto a destra quanto a sinistra e il medioevo, come simbolo immobile ed eterno dell'età preindustriale e antimoderna per eccellenza, è stato tirato in ballo da tutte le parti. Basti pensare al fatto che il partito ecologista dei Verdi, nato in Germania negli anni Ottanta e presente in diversi Parlamenti occidentali, è nettamente schierato a sinistra<sup>6</sup>. Oppure si consideri che il fondatore di Greenpeace, David Taggart, «raccontava di essersi ispirato nel suo impegno ambientalista alla lotta degli hobbit della Contea contro la terra desolata di Mordor, fonte di inquinamento e di orrori industriali»<sup>7</sup>. Infatti Tolkien è, nei paesi anglosassoni, un autore amato dalla cultura hippy e da quella ecologista<sup>8</sup>. «Frodo lives» si trovava scritto dappertutto negli anni Sessanta e Settanta; gli Ent, i pastori di alberi, possono essere considerati un simbolo di unione con la natura<sup>9</sup>. Invece in Italia, dove è ritenuto un autore di destra, Tolkien ha arricchito del suo immaginario alcune generazioni di neo e postfascisti<sup>10</sup>. Insieme al suo amico Clive Staples Lewis, Tolkien può essere letto anche in chiave cristiana<sup>11</sup>. Come il medioevo che viene spesso chiamato a rappresentare, infatti, anche Tolkien ha ben più di un significato.

Il medievalismo è un fenomeno riesplso dalla fine degli anni Sessanta e parzialmente ancora perdurante, tanto che possiamo dire che, da quarant'anni in qua, abbiamo assistito a tanti suoi piccoli rinascimenti<sup>12</sup>. Piccoli rispetto all'Ottocento, ma egualmente significativi come fenomeni di massa. L'attuale rivalutazione del medioevo – o meglio, dei medioevi, poiché molte sono le declinazioni possibili dell'idea che si ha di questo periodo – va compresa in termini generali. Essa può essere colta come un'espressione culturale che, pur cambiando più volte fisionomia, si è mantenuta omogenea nei suoi

tratti distintivi. Questi non vanno cercati tanto nelle notevolissime acquisizioni storiografiche delle quali si è arricchito il tardo xx secolo, quanto piuttosto nella riproposizione – ingigantita fino a livelli inimmaginabili da mezzi di comunicazione vecchi e nuovi – del sedimento culturale ottocentesco. Senza esserne sempre consapevoli, gli appassionati del medioevo si comportano nel modo descritto da Giosue Carducci nel lontano 1879, in margine alla sua *Canzone di Legnano*:

Al poeta è lecito, se vuole e può, andare in Persia e in India non che in Grecia e nel medio evo: gl'ignoranti e gli svogliati hanno il diritto di non seguirlo<sup>13</sup>.

Il medioevo è un altrove spazio-temporale in cui si vuol tornare, è esotismo e sentimento. Gli studiosi contemporanei hanno colto la matrice romantica – che vive cioè ancora degli esiti della cultura ottocentesca – del *revival* che contraddistingue gli ultimi decenni del secolo xx e il primo decennio del XXI. Come scrive Franco Cardini:

Il nostro *revival* medievale è in realtà *new romantic*; il successo di Tolkien, del *Perceval* di Rohmer, dell'*Excalibur* di Boorman non si spiega con il neomedioevo, bensì con il neoneogotico<sup>14</sup>.

Oltre a quanto detto nel capitolo precedente, per afferrare il senso di quanto l'Ottocento sia un filtro dell'attuale medievalismo si può fare riferimento, come esempio caratteristico, al movimento *Dark* o *Gothic* o anche *Goth*, nato in Gran Bretagna a cavallo tra gli anni Settanta e Ottanta e sempre vitale. I suoi aderenti si distinguono per il modo di vestire (uso di accessori metallici, abiti neri, pizzi bianchi, trucco bianco e nero, unghie nere) e per uno specifico genere musicale<sup>15</sup>. Le atmosfere gotiche, la tenebra, la luna, la morte, i fantasmi, i vampiri, le streghe, i roghi, i fuochi fatui e le nebbie perenni, insomma la paura che si nasconde dentro l'immaginario negativo del medioevo, sono ciò che attrae più

profondamente coloro che si professano appartenenti al movimento *Gothic*. Il medioevo piace perché fa paura: perché la sua luce è sinistra. Questo movimento è dunque particolarmente interessante proprio dal punto di vista dello studio del medievalismo, poiché in esso appare evidente, ancora più rispetto ad altri casi, il fatto che il medioevo qui rievocato non potrebbe esistere se non avesse ricevuto una tintura colorante (ovviamente nera) dalla cultura romantica. Questo medioevo corrisponde al romanzo gotico, al *Castello d'Otranto* di Walpole e a tutti i suoi infiniti derivati<sup>16</sup>. Non potrebbe esistere senza Ossian, senza Bram Stoker e il suo *Dracula*, senza la moda vittoriana e senza Edgar Allan Poe. Tim Burton, forse l'artista più significativo per la sua capacità di evocare le atmosfere gotiche (pensiamo a film come *Edward Mani di Forbice*, del 1990), è contemporaneamente un autore neomedievale e neoromantico. Ovvero, è neomedievale in quanto neoromantico.

Si tratta dei riflessi di un'età lontana, che a sua volta ne riverberava un'altra, ancora più remota: e vedremo più volte quanto questo sogno del medioevo neoromantico condizioni anche le istanze politiche contemporanee. Prima di fare ciò, va però ribadito con fermezza che la connotazione politica non è un elemento necessario del medievalismo. Anarchici, fascisti o comunisti, repubblicani o democratici, conservatori o laburisti, il colore politico non riveste importanza immediata. Nella seconda metà degli anni Sessanta, poi durante tutti i Settanta, con un primo culmine a cavallo tra questi e gli anni Ottanta e con un secondo apice alla fine del millennio, il medioevo ha continuato ad andare di moda tra persone di convinzioni politiche molto diverse. Ad esempio la mania per il Graal e per i templari, che è tipica di un uso del medioevo da parte delle destre, è in realtà condivisa da moltissime persone; anzi, è l'unico argomento per il quale, oggi, la grande maggioranza della gente mostra

qualche interesse per l'età di mezzo. Però questa mania di per sé è neutra e apolitica.

Il medievalismo è talmente trasversale che, dalla fine degli anni Sessanta, il *fantasy* è divenuto il genere letterario più diffuso in Occidente: un primato che detiene ancora e che ci raggiunge attraverso l'incredibile successo della saga di Harry Potter<sup>17</sup>. Possiamo forse datare il dilagare di questo genere letterario (con tutti i suoi numerosi sottogruppi: *Dark, Heroic, Sword & Sorcery, Gothic...*) al 1965, cioè all'uscita dell'edizione economica americana de *Il signore degli anelli* di John R. R. Tolkien, che vendette 150 000 copie in un anno<sup>18</sup>. Da allora, i principali capolavori del genere si concentrano negli anni Settanta: come la *Saga di Earthsea* (1968-72) di Ursula Le Guin e la trilogia su Merlino (1970-81) di Mary Stewart, che è stata definita «il Goffredo di Monmouth del xx secolo»<sup>19</sup>.

La letteratura fantastica, specialmente quando inserita in uno scenario latamente medievale (come da tradizione ottocentesca), suscita emozioni profonde al pari della fiaba<sup>20</sup>. La passione per il medioevo fantastico si può interpretare come una risposta alla crisi dell'idea di progresso nel segno dell'evasione. In questo senso, la letteratura *fantasy*, con il suo scontro perenne tra bene e male, tra eroi e mostri, funziona a meraviglia, benché non vada mai sottovalutata la sua componente di prodotto commerciale<sup>21</sup>.

Oltre al *fantasy*, ma strettamente intrecciati con questo genere narrativo, vanno ricordati i «giochi di ruolo», cioè le drammatizzazioni di storie, quasi sempre ambientate in un medioevo fantastico, da parte di un *party* di amici i quali impersonano dei personaggi, cavalieri, elfi, maghi, ladri, ecc. I giochi di ruolo ebbero incredibile fortuna negli anni Settanta e Ottanta, a partire dal celebre *Dungeons and Dragons* (1974), e arrivano anch'essi fino ai nostri giorni, attraverso le moltissime comunità neo-medievali che vivono virtualmente in rete e che rappre-

sentano l'evoluzione tecnologica di quegli ormai antichi giochi con i dadi. Ricordiamo, fra tutte, la popolosa Society for Creative Anachronism (fondata nel 1966) che dichiara con orgoglio di essere un'«organizzazione internazionale dedicata alla ricerca e alla ricreazione delle arti e delle tecniche dell'Europa prima del secolo XVII». Il suo «mondo conosciuto» consiste di 19 regni, con oltre 30 000 membri<sup>22</sup>.

Né le cose sono andate diversamente in campo musicale. Dalla metà degli anni Sessanta e poi soprattutto durante tutto il decennio successivo, il medioevo è stato una terra da scoprire e dissodare. Durante quel periodo si formarono molti gruppi attenti al recupero filologico della tradizione popolare e si sperimentarono fusioni con la musica rock e pop. Il «folk medieval» è stato allora un genere in voga, rappresentato da gruppi famosi e cantautori, nuovi menestrelli, come i Jethro Tull in Inghilterra, i Tri Yann in Bretagna, i Chieftains in Irlanda, gli Ougenweide in Germania, Angelo Branduardi in Italia, i quali hanno cercato la tradizione di testi e di melodie medievali, tratte prevalentemente dal repertorio dei paesi celtici. Ma anche i Pooh, nel 1973, pubblicavano l'album *Parsifal* e in quello stesso anno i Genesis firmavano *Selling England by the Pound*: un disco pieno di riferimenti al medioevo, a cominciare dalla canzone *Dancing out with the Moonlit Knight* e per continuare con *The Battle of Epping Forest*, che descrive in termini di scontro medievale una mischia di periferia tra bande rivali. Da allora, la musica contenente reminiscenze medievali fa parte del bagaglio culturale di tutto l'Occidente, evoluta nel Progressive Rock, Heavy Metal, Gothic, Electro-dark, fino alla Neo Medieval Music, diffusa specialmente nei paesi dell'Europa settentrionale, e alle suggestioni musicali pseudogregoriane e/o sataniste.

Ma arriviamo ai risvolti politici. Dal 1968 in poi, la passione per il medioevo è andata a colorare anche mo-

vimenti politici trasversali, spesso giovanili, i quali in nome dell'immaginazione al potere si scagliavano contro la monotonia del vivere quotidiano e attaccavano il sistema, da destra, da sinistra o dal punto di vista anarchico e libertario. Una ragione significativa della rinascita del medievalismo dalla fine degli anni Sessanta in poi è politica. E non c'è da stupirsi, visto che allora tutto, ma proprio tutto, era considerato politica. Come ha scritto Mario Capanna:

L'elemento centrale che emerge è la non neutralità della cultura, della scienza, della tecnica. È la finalità politica (e la sua gestione) che decide la natura del sapere, il carattere della scienza, l'efficacia della tecnica, al servizio del proletariato e della sua emancipazione o contro di essi<sup>33</sup>.

Il medievalismo politico che rinasce alla fine degli anni Sessanta ha subito molte rielaborazioni e ha conosciuto tre forme principali per manifestarsi. La prima, caratteristica degli anni Settanta, si ricollega alla volontà di recuperare le tradizioni popolari che si andavano perdendo e si è espressa principalmente attraverso la musica e il dramma: è il tempo delle ballate, dei cantautori e del teatro di piazza (cfr. qui il cap. VI).

La seconda forma è, se si vuole, una sorta di specializzazione dello scenario medievale come rinnovato fascino per la cavalleria, per il Grande Nord e per il mondo celtico. Anche se ovviamente si tratta di una tradizione romantica e persistente durante tutto il Novecento, in realtà appare anch'essa ravvivata in tempi recenti: è il «recupero» della Tradizione, cioè della spiritualità e della mistica cristiana medievali, come pure di miti e credenze non cristiani ma ugualmente ricondotti al periodo medievale. È il medioevo dell'Irlanda, della Scandinavia e della Germania, il tempo dei pub sparsi in ogni angolo d'Europa, delle croci celtiche, del santo Graal, dei cavalieri templari e del neopaganesimo druidico e vichingo (cfr. i capp. VII, VIII e IX). Come la prima forma è fortemente collegata con la

cultura di sinistra, così la seconda appare prevalentemente un'espressione della cultura di destra, benché dagli anni Ottanta in avanti la distinzione fra destra e sinistra appaia, nei fatti, sempre più incerta e sfumata. Proprio questa seconda forma di medievalismo pare costituire, negli anni Novanta e nel primo decennio del nuovo millennio, la modalità standard di rappresentarsi comunemente il medioevo, che ormai si sostiene in gran parte sulle spalle dei cavalieri templari e dei cercatori del Graal.

La terza forma di medievalismo politico con cui ci troviamo a fare i conti nell'attualità è, infine, quella alla quale si attaglia perfettamente il concetto di «medioevo identitario». Già dagli anni Settanta, ma con una crescita esponenziale ben visibile dai primi anni Novanta, i movimenti politici d'ispirazione identitaria (cioè riferita a sentimenti di appartenenza a una singola località, a una regione, a una nazione e anche all'Europa intera) rintracciano nel medioevo una chiave maestra per esprimere la percezione di appartenenza primigenia alla propria comunità culturale, linguistica, religiosa o persino etnica (cfr. i capp. v, x, xi e xii). Il processo va avanti dal principio dell'Ottocento, da quando l'età medievale fu ripensata, in tutta Europa, come il luogo storico in cui si erano formate le cittadinanze e le nazioni, e non ha subito vere e proprie battute d'arresto, tanto che ancora oggi l'identificazione tra medioevo e origine delle identità locali e/o nazionali rappresenta un'interpretazione storica ampiamente (e supinamente) accettata. Soprattutto negli ultimi due decenni, la parola «identità» è divenuta una sorta di vero e proprio *passpartout*, usata ovunque per giustificare le proprie intenzioni politiche riconducendole alla convinzione che la comunità di riferimento si sia sempre distinta da tutte le altre in quanto dotata di caratteri propri, originali e molto antichi. Caratteri che si vogliono salvaguardare e difendere, definendo ufficialmente una vera e propria politica della

memoria che fornisca un canone nel quale riconoscersi. In Francia, come è noto, è stato istituito, nel maggio 2007, il Ministère de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du développement solidaire<sup>24</sup>. In Spagna è stata invece promulgata, sempre nel 2007, la *Ley de memoria histórica* per coloro che subirono persecuzioni durante la guerra civile e la dittatura: benché di spirito opposto rispetto alla costituzione del Ministero francese dell'identità nazionale, anche questa legge mostra chiaro l'intento di voler regolamentare la memoria secondo una forma giuridica<sup>25</sup>. Infine, in Italia alcuni esponenti politici hanno più volte invitato a bruciare i libri di storia scritti da autori di sinistra<sup>26</sup>.

Il medievalismo politico è parte preponderante, se non addirittura in certi casi costitutiva, del «cultural heritage cult», bisticcio linguistico che significa venerazione per il retaggio culturale. Nato con una preoccupazione elitaria – ad esempio quella dei padri fondatori della nuova Europa che hanno rinfrescato il mito di Carlomagno – il culto per il retaggio culturale si è dilatato fino a trasformarsi in quella che è stata definita una «popular crusade» coinvolgente tutti i gruppi sociali<sup>27</sup>.

Molto diverse tra loro, e bisognose per questo di essere presentate con qualche dettaglio in più, le forme di medievalismo che in qualche modo esaltano l'età di mezzo come epoca aurea e come «luce del mattino» si somigliano per due ragioni: la prima è che attraverso di esse si coglie l'attuazione di una politica della memoria; la seconda è che tale politica non corrisponde, di solito, a una visione storica del periodo medievale, bensì a una lettura storica e mitica di matrice sostanzialmente ottocentesca<sup>28</sup>.

<sup>24</sup> G. Carducci, *Confessioni e battaglie*, Sommaruga, Roma 1884, p. 218; F. T. Marinetti, *Uccidiamo il chiaro di luna!* Edizioni Futuriste di Poesia, Milano 1911;

Id., *Abbasso il Tango e Parsifal! Lettera futurista circolare ad alcune amiche cosmopolite che danno dei thè-tango e si parsifalizzano*, Milano, 14 gennaio 1914: «Parsifal è la svalutazione sistematica della vita [...] Purulenza polifonica di Amfortas. Sonnolenza piagnucolosa dei Cavalieri del Graal. Satanismo ridicolo di Kundry... Passatismo! Passatismo! Basta!»

<sup>2</sup> M. Domenichelli, *Miti di una letteratura medievale* cit., pp. 322-25; M. Alexander, *Medievalism* cit., pp. 210 sgg.; V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail*, p. 158. B. Stock, *La voce del testo* cit., pp. 70 e 76, considera invece la Seconda guerra mondiale come il periodo di svolta negli atteggiamenti verso il medioevo istituzionalizzato dalla concezione romantica. Per la sua analisi del medievalismo si vedano specialmente le pp. 70-79.

<sup>3</sup> «For his always inspired poetry, which in a highly artistic form gives expression to the spirit of a whole nation»: Nobel Prize, sito ufficiale: [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1923/](http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1923/) (cons. 10 marzo 2010). Sul medievalismo di Yeats si veda M. Alexander, *Medievalism* cit., p. 142 e *ad indicem*. Cfr. anche *infra*, cap. IX.

<sup>4</sup> Tema sul quale si veda oggi: A. Baldoni e G. Borgna, *Una lunga incomprendione. Pasolini fra destra e sinistra*, Vallecchi, Firenze 2010.

<sup>5</sup> A. Gramsci, *Osservazioni sul "folclore"*, in Id., *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1948-51 (ed. critica dell'Istituto Gramsci, a cura di V. Gerratana, Einaudi, Torino 2008<sup>2</sup>: Quaderno 27 (xi), 1935).

<sup>6</sup> Nonostante ciò, proprio la posizione antiprogredista permette a Le Goff di considerare il movimento ecologista come «reazionario»: Id., *Storia e memoria* cit. p. 222; cfr. anche U. Eco, *A passo di gambero* cit., p. 140.

<sup>7</sup> Cit. da P. Gulisano, *Tolkien. Il mito e la grazia*, Ancora, Milano 2001, p. 172. Si veda anche P. Curry, *Defending Middle-Earth. Tolkien: Myth and Modernity*, Mariner Books, Boston 2004, p. 44.

<sup>8</sup> J. R. R. Tolkien, *Il signore degli anelli*, Rusconi, Milano 1970, n. ed. Bompiani, Milano 2003 (ed. or. *The Lord of the Rings*, Allen & Unwin, London 1954-55).

<sup>9</sup> Tra la copiosa bibliografia sull'argomento si segnalano due titoli recenti: M. D. C. Drout (a cura di), *J. R. R. Tolkien Encyclopedia, Scholarship and Critical Assessment*, Routledge, New York - Oxford 2006 (per questo specifico argomento la voce di A. K. Siewers, *Environmentalist Readings of Tolkien*, pp. 166-67); K. Chance e A. K. Siewers (a cura di), *Tolkien's Modern Middle Ages*, Palgrave MacMillan, New York 2009.

<sup>10</sup> R. Arduini, *Italy: Reception of Tolkien*, voce di M. D. C. Drout (a cura di), *J. R. R. Tolkien Encyclopedia* cit., pp. 299 sgg. L'argomento è affrontato *infra*, cap. VII.

<sup>11</sup> Br. J. Birzer, *Christian Readings of Tolkien*, voce di M. D. C. Drout (a cura di), *J. R. R. Tolkien Encyclopedia* cit., pp. 99-101. Come esempi italiani: P. Gulisano, *Tolkien. Il mito e la grazia* cit.; G. Spirito Ofm Capp., *Tra San Francesco e Tolkien. Una lettura spirituale de «Il signore degli anelli»*, Il Cerchio iniziative editoriali, Rimini 2006; A. Monda, *L'anello e la croce: significato teologico de «Il signore degli anelli»*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008. Cfr. G. de Turreis, *L'immaginario medievale* cit., p. 107. Nel suo ciclo delle *Cronache di Namia* (1950-56), Clive Staples Lewis rappresentò deliberatamente un'allegoria cristologica. Si veda in generale R. Hein, *Christian Mythmakers: C. S. Lewis, Madeleine L'Engle, J. R. R. Tolkien, George MacDonald, G.K. Chesterton & Others*, Cornerstone Press, Chicago 1998.

<sup>12</sup> Sul medioevo, che è attualmente «dans le vent»: P. Monnet, *Introduction*, p. 17, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 15-20. Sul «secondo grande ritorno del medioevo in Francia» a partire dagli anni Settanta, peraltro incomparabile, per dimensioni, con quello romantico: Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., p. 261. Da alcuni anni è attiva la Society for the Study of Po-

pular Cultures and the Middle Ages, <http://popularcultureandthemiddleages.blogspot.com> (cons. 20 ottobre 2009).

<sup>13</sup> G. Carducci, *Della canzone di Legnano*, parte I, *Il Parlamento*, in *Poesie di Giosue Carducci MDCCCL-MCM*, Zanichelli, Bologna 1908<sup>7</sup>, pp. 1035-46: 1046.

<sup>14</sup> F. Cardini, *Medievisti «di professione»* cit., p. 45.

<sup>15</sup> *Gothica. La generazione oscura degli anni Novanta*, Tunnel, Bologna 1997. Per i rapporti con il satanismo: M. Introvigne, *The Gothic Milieu*, in J. Kaplan e H. Lööw (a cura di), *The Cultic Milieu. Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, AltaMira Press - Rowman and Littlefield, Walnut Creek (Ca) - Lanham (Md) 2002, pp. 138-51.

<sup>16</sup> La letteratura in materia è molto vasta. Si vedano G. Germann, *Dal Gothic Taste al Gothic Revival*, in E. Castelnuovo e G. Sergi (a cura di), *Arti e storia nel medioevo*, vol. IV cit., pp. 391-438; M. Aldrich, *Gothic Revival*, Phaidon Press, London [etc.] 1997; M. Alexander, *Medievalism* cit., pp. 1-49; V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., specialmente pp. 27-87, 149 sgg.; E. McEvoy e C. Spooner (a cura di), *The Routledge Companion to Gothic*, Routledge, Abingdon - New York 2007.

<sup>17</sup> J. K. Rowling, *Harry Potter e la Pietra Filosofale*, Salani, Milano 1998 (ed. or. *Harry Potter and the Philosopher's Stone*, Bloomsbury, London 1998); *Harry Potter e la Camera dei Segreti*, Salani, Milano 1999 (ed. or. *Harry Potter and the Chamber of Secrets*, Bloomsbury, London 1999); *Harry Potter e il Prigioniero di Azkaban*, Salani, Milano 2000 (ed. or. *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*, Bloomsbury, London 2000); *Harry Potter e il Calice di Fuoco*, Salani, Milano 2001 (ed. or. *Harry Potter and the Goblet of Fire*, Bloomsbury, London 2001); *Harry Potter e l'Ordine della Fenice*, Salani, Milano 2003 (ed. or. *Harry Potter and the Order of the Phoenix*, Bloomsbury, London 2003); *Harry Potter e il Principe Mezzosangue*, Salani, Milano 2006 (ed. or. *Harry Potter and the Half-blood Prince*, Bloomsbury, London 2005); *Harry Potter e i Doni della Morte*, Salani, Milano 2008 (ed. or. *Harry Potter and the Deathly Hallows*, Bloomsbury, London 2007).

<sup>18</sup> D. Grotta, *Vita di J. R. R. Tolkien*, Rusconi, Milano 1983 (ed. or. *The Biography of J. R. R. Tolkien*, Running Press, Philadelphia 1976), p. 180; G. de Turris, *L'immaginario medievale* cit., p. 104; L. Del Corso e P. Pecere, *L'anello che non tiene. Tolkien fra letteratura e mistificazione*, Minimum Fax, Roma 2003, pp. 50-64. Anche la trasposizione cinematografica del romanzo nei tre film di Peter Jackson (2001-2003) ha riscosso un grande successo.

<sup>19</sup> U. K. Le Guin, *Il mago di Earthsea*, Editrice Nord, Milano 1979 (ed. or. *The Wizard of Earthsea*, Parnassus Press, Berkeley (Ca) 1968); *Le tombe di Atuan*, Editrice Nord, Milano 1980 (ed. or. *The Tombs of Atuan*, Atheneum Books, New York 1971); *La spiaggia più lontana*, Editrice Nord, Milano 1980 (ed. or. *The Farthest Shore*, Atheneum Books, New York 1972); la serie è continuata anche successivamente. M. Stewart, *La grotta di cristallo*, Rizzoli, Milano 1976 (ed. or. *The Christal Cave*, William Morrow, New York 1970); *Le grotte nelle montagne*, Rizzoli, Milano 1978 (ed. or. *The Hollow Hills*, Holder & Stoughton, London 1973); *L'ultimo incantesimo*, Rizzoli, Milano 1981 (ed. or. *The Last Enchantment*, G. K. Hall, London 1981); la serie è continuata anche successivamente.

<sup>20</sup> Si veda ad esempio S. De Mari, *Il drago come realtà. I significati storici e metaforici della letteratura fantastica*, Salani, Milano 2007.

<sup>21</sup> D. Marshall (a cura di), *Mass Market Medieval: Essays on the Middle Ages in Popular Culture*, McFarland, Jefferson (Nc) 2007; L. Del Corso e P. Pecere, *L'anello che non tiene* cit., pp. 132-57.

<sup>22</sup> Society for Creative Anachronism: [www.sca.org](http://www.sca.org) (cons. 20 ottobre 2009). Alle *Neomedievalist Communities* è stata dedicata una sessione di studio nel *44th International Congress of Medieval Studies*, Kalamazoo (Michigan), 7 maggio 2009.

<sup>23</sup> M. Capanna, *Formidabili quegli anni*, Garzanti, Milano 2002, pp. 80 sgg. Cfr. anche p. 268: «Nulla è neutro. Dall'arte alla scienza, alla cultura, alla religione: nulla, nemmeno il concetto secondo cui nulla è neutro: questa è stata una delle maggiori "scoperte" del Sessantotto».

<sup>24</sup> Ministero dell'immigrazione, dell'integrazione, dell'identità nazionale e dello sviluppo solidale. Nel sito ufficiale si legge: «Telle est l'ambition de ce nouveau ministère: lutter contre l'immigration irrégulière, organiser l'immigration légale en favorisant le développement des pays d'origine afin de réussir l'intégration et de conforter l'identité de notre Nation» («Tale è l'ambizione di questo nuovo ministero: lottare contro l'immigrazione irregolare, organizzare l'immigrazione legale favorendo lo sviluppo dei paesi d'origine al fine di raggiungere l'integrazione e di consolidare l'identità della nostra Nazione»): [www.immigration.gouv.fr/spip.php?page=dossiers\\_them\\_org&numrubrique=311](http://www.immigration.gouv.fr/spip.php?page=dossiers_them_org&numrubrique=311) (cons. 20 ottobre 2009). Cfr. in proposito il duro giudizio di T. Todorov, *La paura dei barbari* cit., pp. 110-15.

<sup>25</sup> Si veda: R. Escudero Alday e J. A. Martín Pallín (a cura di), *Derecho y Memoria histórica*, Trotta Editorial, Madrid 2008. Sul significato sociale e politico del passato – anche medievale – nella Spagna contemporanea, si vedano oggi G. Tremlett, *Ghosts of Spain: Travels through Spain and Its Silent Past*, Walker & Company, New York 2007; D. Coleman e S. R. Doubleday (a cura di), *In the Light of Medieval Spain. Islam, the West, and the Relevance of the Past*, pref. di G. Tremlett, Palgrave MacMillan, New York 2008. A questo vasto tema e al suo specifico significato nel segno del medievalismo è stata dedicata la sessione di studio *The Ideological Use of the Middle Ages in Contemporary Iberia*, in *44th International Congress of Medieval Studies* cit.

<sup>26</sup> Cfr. ad esempio A. Berardinelli e R. Chiaberge, *Università. La sinistra dei baroni*, in «Corriere della Sera»; 5 maggio 1997, p. 27, [http://archiviostorico.corriere.it/1997/maggio/05/UNIVERSITA\\_sinistra\\_dei\\_baroni\\_co\\_o\\_9705058258.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/1997/maggio/05/UNIVERSITA_sinistra_dei_baroni_co_o_9705058258.shtml) (cons. 12 marzo 2010). Cfr. anche M. Caffiero, *Libertà di ricerca, responsabilità dello storico e funzione dei media*, in Id. e M. Proccaccia (a cura di), *Vero e falso. L'uso politico della storia* cit., pp. 3-26: 11.

<sup>27</sup> D. Lowenthal, *Possessed by the Past* cit.; W. Frijhoff, *Cultural Heritage in the Making: Europe's Past and its Future Identity*, in «Annual of Medieval Studies at Ceuj», XIV (2008), n. 14, pp. 233-46: 233 sgg. Sul mito di Carlomagno vedi *infra*, cap. XII.

<sup>28</sup> Cfr. B. Stock, *La voce del testo* cit., pp. 80 sgg.

## Capitolo quinto

### Mercanti e balestrieri: un medioevo delle città

Una volta passati, sogni e ricordi sono la stessa cosa.

U. Piersanti, *L'uomo delle Cesane* (1994).

È una gloriosa giornata di maggio. Ci troviamo ad Assisi, la città di san Francesco e di santa Chiara. La «Nobilissima Parte de Sopra» e la «Magnifica Parte de Sotto», che rappresentano i quartieri in cui è idealmente suddivisa la città, si sfidano in una serie di competizioni: cortei solenni, prove di destrezza, canti, sfide lanciate in rima, rappresentazioni sceniche. In questo modo si rinnova la tradizione medievale dei canti del maggio, che venivano eseguiti da brigate di giovani in giro per la città, nelle piazze e sotto i balconi delle ragazze. Viene eletta Madonna Primavera, una giovinetta. Si celebra la fine dell'inverno, il ritorno del sole, dei fiori e dell'amore. Questa festa medievale, splendente di cortei, sbandieratori, dame, cavalieri, balestrieri e magistrati cittadini e risuonante di canti, tamburi e chiarine dura tre giorni e coinvolge tutta la popolazione, che si ritrova, insieme ai turisti e ai curiosi, immersa nell'atmosfera del tempo che fu. La notte, quando i fuochi e il buio muovono le ombre e gli odori naturali sono più forti, la magia dell'illusione nell'antico giunge al suo grado più intenso:

Tre notti di maggio segnan nostro core  
tra preziose note fabula se mischia a veritate  
et historia antica se rinnova ancora una volta  
folle gaudiosa magia de nostra festa'.

Attestato in età medievale, il Calendimaggio assisano ricompare nel 1927, viene interrotto durante la Seconda guerra mondiale e ripreso nel 1947. Dal 1954 ha assunto una configurazione pressoché definitiva<sup>2</sup>. Se da Assisi cominciamo a girellare per l'Umbria, troviamo in pochi chilometri il Cantamaggio ternano, la Giostra della Quintana di Foligno, il Palio dei Terzieri di Città della Pieve e quello di Trevi, il Palio dei Colombi di Amelia, la Festa dei Ceri e il Palio della Balestra di Gubbio, i Giochi delle Porte di Gualdo Tadino, il Mercato delle Gaitte di Bevagna, la Giostra del Velo di Giove, la Corsa dell'Anello di Narni, la Giostra del Giglio di Monteleone di Orvieto, il Palio di san Rufino di Assisi, il Palio di Valfabbrica... Ma la scelta di partire dall'Umbria è arbitraria. Possiamo iniziare il nostro viaggio a Siena, sede del palio piú famoso del mondo; da lí possiamo recarci ad Arezzo, dove si celebra la Giostra del Saracino, e poi muoverci per tutta la Toscana. Presi da questo vortice, dovremmo correre nelle Marche, per assistere alla Quintana di Ascoli Piceno, e poi magari fare un salto al Palio di Asti e alla Sagra del Carroccio di Legnano, solo per ricordare altre feste celebri in mezzo a centinaia di parodie. Senza naturalmente dimenticare le Giornate medievali di San Marino, la città-stato al centro della penisola che, unica fra tutte, ha mantenuto l'indipendenza di un comune medievale, e che pertanto ne va orgogliosa: qui il medioevo ricostruito è falso e posticcio, ma vera è la libertà. Anche nel meridione d'Italia, benché con minore concentrazione, il fenomeno delle «feste medievali» è molto presente, spesso combinato con il ricordo dei Turchi o con l'esaltazione delle dinastie sovrane: come nella Sfilata dei Turchi a Potenza e nel Palio dell'Anguria di Altavilla Irpina; in particolare, sono numerose le celebrazioni che coinvolgono la memoria di Federico II di Svevia<sup>3</sup>.

Sia detto in breve: in tutta l'Italia, centinaia di città e paesi celebrano, soprattutto durante la primavera e l'esta-

te, le loro feste medievali. E lo stesso accade in tanti altri paesi europei, con una densità per chilometro quadrato che a volte, ad esempio in Francia, è equivalente o solo di poco inferiore rispetto a quella rilevabile nell'Italia centro-settentrionale. Nei paesi di tradizione celtica si assiste a un tripudio di manifestazioni: primo e forse più importante il Festival Interceltique di Lorient in Bretagna (dal 1971). Nella Champagne, Provins fa pubblicità alla sua *fête médiévale* ricordando che la città è «le moyen âge à une heure de Paris», mentre ad Aigues-Mortes nella Camargue si festeggia il giorno di san Luigi ricostruendo la nave che lo portò oltremare e dando fuoco alle fortificazioni. In Inghilterra, tra cento manifestazioni consimili, si ricostruisce anche la battaglia di Hastings. In Spagna vi è la lunga serie delle Fiestas de Interés Turístico Nacional. Nei paesi scandinavi e in Polonia si svolgono incontri di comunità neovichinghe, in altri paesi dell'Europa dell'Est i siti medievali più famosi (pensiamo ad esempio al castello di Visegrád e al Parco nazionale commemorativo di Ópusztaszer in Ungheria, o alla cittadina boema di Český Krumlov) ospitano evocazioni storiche con figuranti in costume; mentre in Croazia si celebra ogni anno la battaglia navale tra Genovesi e Veneziani nella quale fu catturato Marco Polo<sup>4</sup>. L'uso di ambientazioni medievali per le feste e in generale per le manifestazioni culturali delle comunità è un fenomeno in pieno rigoglio. Come scrive Ilaria Porciani, continua anche oggi il

*revival* delle tradizioni locali molte delle quali, come è noto, inventate negli ultimi due decenni. Esse si sono diffuse in maniera crescente e sempre più visibile in tutta la penisola dando vita a feste popolari che chiamano in causa divisioni in rioni e quartieri, bandiere, simboli e appartenenze che non sembrano esclusivamente finalizzate all'indotto turistico<sup>5</sup>.

Questo tipo di medievalismo si ritrova quasi soltanto nelle comunità medie e piccole, mentre non sembra prendere piede nel turbinio delle grandi città, che han-

no identità condivise meno forti e più differenziate al loro interno, tranne che nel caso delle squadre sportive. Questo medievalismo può avere un significato politico quando per il suo tramite viene affermata l'appartenenza a un qualche schieramento: come è il caso delle rievocazioni storiche organizzate, in Italia, dal partito della Lega Nord. Per mezzo della festa s'intende testimoniare il vivere insieme, l'appartenenza a una comunità, cioè a una *polis*: si tratta di un evento politico nel senso originale del termine, che non è riferibile a posizioni conservatrici né progressiste, potendo comprenderle entrambe. Anche la lotta tra fazioni intracittadine, che in Italia ricalda pedissequamente quella – davvero risalente – della gara tra le contrade senesi, ha la funzione di esorcizzare la guerra e i contrasti, ritualizzandoli e riconducendoli a una pace conclusiva.

Queste manifestazioni hanno un notevole significato nelle nostre società, portando allo scoperto un amalgama sociale che altrimenti, nei giorni della routine, non è dato di riconoscere. Esse creano la coesione sociale nel segno della festa, dell'inversione, del mascheramento e del rinnovamento: appaiono simili alle feste di Carnevale, tempo sospeso di gioia e d'irrisione, e alle feste che celebrano l'inizio della primavera, ingentilite da sorridenti Reginette di Maggio. Inoltre, in diversi casi, queste feste locali veicolano il sentimento religioso, travestendo antiche tradizioni, feste patronali e processioni. Infine, la loro funzione è anche economica, poiché esse vengono a rappresentare una consistente fonte d'introiti per le comunità che le organizzano, provocando anche un indotto considerevole nel territorio<sup>6</sup>. Si tratta di un aspetto, collegabile al mercato di massa e al medioevo da intrattenimento, che gli amministratori locali hanno ben presente, tanto che essi si pongono, di solito, in prima linea nell'organizzazione. Insomma, tutti questi eventi sono, al contempo, «uno spettacolo pubblico, turistico, e un

fatto segreto, che solo [i cittadini] possono comprendere a fondo»<sup>7</sup>.

Ma si tratta davvero di feste medievali, per le quali siamo in grado di riconoscere una tradizione continua che affondi fino a così tanti secoli fa? Dal punto di vista di un rapporto ideale e simbolico, queste manifestazioni possono essere ritenute in qualche modo eredi delle civiltà che ci hanno preceduto. Infatti, la festa di piazza è, durante il medioevo e ben oltre, un evento importante dell'esistenza. Il clima gioioso, le gare di destrezza, i tornei, le beffe, gli alberi di cuccagna, le canzoni sguaiate, i travestimenti, il Carnevale fanno parte non solo del nostro immaginario riferito all'antico regime, ma sono una componente costitutiva dei modi di vivere di allora. Allo stesso modo, la grande importanza che riveste il cibo in queste feste è parte di un universo simbolico che appartiene non solo al medioevo, ma anche a generazioni di donne e uomini molto più vicine, che nel gran mangiare concentrato in pochi giorni (ad esempio in occasione della trebbiatura) trovavano la stessa soddisfazione e allegria che proviamo noi vagando per le osterie, serviti da osti in costume, a bere vino in brocche di terraglia, a mangiare minestre di legumi e granaglie e carne alla brace. E anche il senso di appartenenza riferibile alle manifestazioni di giubilo – tanto quelle religiose quanto quelle secolari – è stato, già nel medioevo, un elemento fondante delle società: si possono ricordare, per fare un esempio qualsiasi, i Giochi di Agone e di Testaccio che si tenevano a Roma e che servivano anche allo scopo di affermare l'identità civica. Tuttavia, dal punto di vista storico, queste manifestazioni contemporanee non hanno collegamenti diretti con il medioevo. Esse rappresentano piuttosto, come scrisse Giosuè Musca a proposito del Calendimaggio di Assisi, «un medioevo sognato, immaginato e ricostruito con una straordinaria partecipazione e capacità d'identificazione da parte di ben duemila per-

sono che trasformano la loro città in un museo vivente dell'immaginario storico»<sup>8</sup>.

Anche se alcuni palii sono davvero antichi (si ricordano ad esempio gare a cavallo ad Asti e a Ferrara già nel XIII secolo), in realtà fra il medioevo e l'attualità si colgono cesure incolmabili. E anche le celebrazioni che risalgono davvero e ininterrottamente alla prima età moderna – come, esempio massimo fra tutti, il Palio di Siena – hanno assunto una coloritura medievale solamente molto più tardi. Certo, il palio si correva anche nel Sei e nel Settecento, ma con i cortei e con le bandiere non si rappresentava il medioevo, bensì l'orgogliosa città di Siena nella sua contemporaneità.

Da quando, dunque, le manifestazioni civiche e anche, in parte, le feste religiose, si sono tinte di colori medievali? E quando si sono cominciate a inventare queste nuove tradizioni? In Italia tutto questo è accaduto, in una prima fase, tra gli ultimi decenni dell'Ottocento e la Seconda guerra mondiale. In quel periodo, alcune tradizioni ancora esistenti furono rivestite di panni medievali o rinascimentali, mentre altre tradizioni – quiescenti da secoli o semplicemente inesistenti – furono ricondotte alla forma, spesso pseudofilologica, che avrebbero dovuto avere nel medioevo. In particolare, la fase più acuta di questo «recupero» delle tradizioni cittadine si ebbe durante il Ventennio fascista. Datano a questo periodo, ad esempio, il Calendimaggio assisano (1927), il Cantamaggio ternano (1928), la Giostra del Saracino di Arezzo (1931), il Giuoco del Ponte di Pisa (1935), la Sagra del Carroccio di Legnano (1935) e il Palio di Ferrara (1937). Infatti il fascismo, che come è noto riprese al massimo grado il recupero del mito di Roma imperiale, non escluse affatto il medioevo<sup>9</sup>.

In una seconda fase, che parte dagli anni Sessanta e perdura in una progressione continua, le tradizioni neo-medievali si sono diffuse fino a coinvolgere centri anche

molto piccoli. Ogni anno che passa, qualche villaggio s'inventa la sua festa medievale, nuova fiammante. Anche queste nuove tradizioni, però, si rifanno al modo di presentare figurativamente il medioevo già peculiare dell'Ottocento, secolo durante il quale sono state stabilite le forme canoniche per descrivere quell'epoca: proprio per questa ragione, nelle rievocazioni storiche ritroviamo molto spesso cavalieri e dame in costume tardo-medievale o rinascimentale.

Oggi ovunque in Europa le città celebrano i fasti della loro storia concentrandosi sul periodo medievale. Quali sono le ragioni di questa scelta, che per forza di cose esclude o ingloba altre possibilità? Per quale motivo l'ambientazione è, quasi senza eccezioni, medievale o, al più tardi, rinascimentale? Le ragioni sono, naturalmente, intrecciate. Il primo motivo è semplice: di solito, i monumenti più antichi, come le mura, il castello o la cattedrale, rimontano a quell'epoca, e dunque rappresentano ancora un'illustre e tangibile testimonianza del passato (benché questi monumenti siano stati spesso pesantemente restaurati nel solito Ottocento). Inoltre, moltissime città, soprattutto quelle tedesche e dell'Est europeo, sono effettivamente di fondazione medievale. Ma allora nelle città di fondazione romana o addirittura più remota, che cosa dovrebbe accadere? In Italia, in Spagna o in Provenza dovremmo assistere al fiorire di celebrazioni inneggianti agli antichi Romani. Questo però non avviene: anche in questi casi i simboli con cui viene rappresentata l'identità della comunità sono quasi sempre medievali. Non esistono, o non esistono quasi, sagre degli Etruschi o dei Romani, degli Unni o dei Sarmati. A parte il piccolo guerriero Asterix, anche i Galli non sono granché apprezzati, se non nella loro sopravvissuta celtica, cioè, anch'essa, sostanzialmente medievalizzata. In generale, invece, ovunque abbiamo a che fare quasi soltanto con nobili dame e prodi cavalieri. Il

motivo di questa scelta nel segno (e nel sogno) del medioevo va ascritta essenzialmente al medievalismo di età romantica, che ha stabilito la perfetta equivalenza tra il medioevo e l'appartenenza a una ben precisa comunità: questo è il vero cuore del problema. Un tale discorso si può declinare a tutti i livelli, dal villaggio alla nazione; ma esso appare particolarmente significativo, in questo caso di analisi, in relazione alle città. Le città medievali, infatti, sono state considerate come pietre di fondazione non tanto e non solo degli edifici, ma molto di più del sentimento d'identità civica degli abitanti, coesi tra di loro e forti della loro unità. «L'aria delle città rende liberi», si diceva un tempo riferendosi al fatto che i contadini inurbati si sarebbero riscattati dal servaggio. Le città medievali hanno rappresentato, soprattutto nell'interpretazione ottocentesca, il luogo della vita di quegli uomini operosi che, con il lavoro e l'intelligenza, hanno permesso il superamento della «barbarie feudale»: esse sono pensate come la culla dei liberi borghesi e come la forgia che li ha temprati. Non conta dunque che la città di pietre, l'*urbs*, possa essere romana o addirittura etrusca: ciò che conta è che la sua cittadinanza – la *civitas* – abbia avuto per la prima volta nel medioevo la coscienza di essere gruppo, che abbia fondato le corporazioni, che si sia data degli ordinamenti propri, che abbia lottato per la libertà. Così, François Guizot, che ce l'aveva con Walter Scott perché in un suo romanzo aveva descritto impropriamente un borghese di Liegi, avvertì il pubblico di una delle sue famose lezioni:

Egli ne ha fatto un vero borghese da commedia, grasso, molle, senza esperienza, senza audacia, preoccupato soltanto di fare una vita comoda. I borghesi di quel tempo, signori, avevano sempre la cotta di maglia sul petto, la picca in mano; la loro vita era tempestosa, guerresca, dura quasi quanto quella dei signori che combattevano<sup>10</sup>.

Quest'interpretazione della storia medievale si adatta a gran parte dell'Europa, ma fu pensata in particolare per

descrivere i paesi in cui il reticolo delle città era più denso. In tutto questo discorso, l'Italia centro-settentrionale viene dunque a rappresentare un caso di proporzioni gigantesche. È dalla seconda metà del Settecento che si è andata sempre più diffondendo la concezione secondo la quale il periodo comunale aveva rappresentato il momento più alto e solenne della storia medievale italiana. Impossibilitati a creare una vera e propria teoria della nazione collegata con l'esistenza di uno stato medievale – come invece accadeva in altre parti d'Europa – gli intellettuali italiani del XIX secolo hanno esaltato al massimo grado il valore identitario delle «piccole patrie», le città comunali ricche, libere, orgogliose, alacri e splendide di opere d'arte. In un universo culturale che, ovunque, trovava nel medioevo una nuova alternativa ai miti classici delle origini, in Italia si percorse la strada dell'incontro dialettico fra identità locale e identità nazionale, sottolineando come la nazione si fosse andata formando soprattutto per mezzo delle città. Medioevo, dunque, come medioevo urbano: l'identità civica come base fondante e mitomotore del sentimento di appartenenza, punto di partenza anche dell'italianità. Da ciò scaturirono, nell'Ottocento, le famose commemorazioni del giuramento di Pontida e della battaglia di Legnano<sup>11</sup>.

A questo modo di pensare il medioevo corrisponde, ancora oggi, l'idea che un sentimento civico d'identità acquisisca maggiore forza quando venga rappresentato attraverso rievocazioni di colore medievale. Il medioevo è ritenuto imprescindibile per raccontare le origini e l'età gloriosa della propria comunità. Dunque, abbiamo a che fare con il medievalismo scenografico, tagliato su misura per le rievocazioni storiche, e con quello identitario, simbolo perfetto del sentimento di appartenenza a una comunità: da centocinquanta anni a questa parte, le cose non sono poi troppo cambiate. Perduto ogni riferimento alla nascita e all'affermazione del ceto borghese, che era stato

peraltro il cavallo di battaglia di tutta l'interpretazione ottocentesca e che fu consacrato da Henri Pirenne, è rimasto integro il contenitore piú ampio, quello che si riferisce a una piú vaga e incerta comunità di abitanti, unita nel simbolo del medioevo.

Ma perché proprio dagli anni Settanta – e ancor piú dagli anni Novanta – assistiamo a un rinnovato e massiccio recupero di questi temi? La ragione principale è una sola: una risposta al senso di perdita delle tradizioni attraverso il desiderio di ritrovarne la memoria. Hobsbawm scrive:

Per l'80 per cento dell'umanità il medioevo finí di colpo negli anni '50, o, meglio ancora, se ne avvertí la fine negli anni '60<sup>12</sup>.

Questa considerazione dell'illustre studioso, riferita naturalmente a un'idea negativa di medioevo, può anche essere letta in un altro modo: certo il mondo salutò con sollievo il fatto di essere uscito da quella buia età, ma solo pochi anni piú tardi cominciò a provarne una struggente nostalgia. Questo atteggiamento culturale, tipicamente postmoderno, è esattamente lo stesso che incontreremo anche nel prossimo capitolo, a proposito della ricerca delle tradizioni popolari da parte di movimenti, artisti e intellettuali di sinistra. Nel caso del ricorso ai palii e alle sagre medievalizzate, però, la combinazione risulta diversa in quanto ripercorre un cammino già sperimentato e fortemente permeato d'idealismo politico in senso civico/identitario, tanto da risultare chiaramente neoromantico.

Il giorno in cui ci siamo accorti che non esistevano piú maniscalchi, fabbri ferrai e impagliatori di ceste, subito abbiamo voluto ricreare le loro botteghe a cielo aperto, come musei delle tradizioni e dei mestieri che scompaiono. Botteghe, beninteso, da mostrare per un giorno solo, senza l'odore della povertà. Infatti la rievocazione selettiva del passato permette di sorvolare sui suoi aspetti meno gradevoli, salvando quanto piú ci piace, proponendo una nuova memoria da condividere. Che poi questa memoria

si fondi su dati storici o sia invece del tutto fittizia, non ha molta importanza: per avere voglia di guardarsi indietro, di riscrivere o di sognare un passato che non c'è, si deve avvertire forte il senso del distacco. Bisogna affannarsi a ricordare e convincersi che quel mondo che ci si è lasciati alle spalle e che non c'è più, aveva tanti aspetti positivi. In questo modo non nascono, naturalmente, solo le rievocazioni delle sagre medievalescanti, ma anche le pubblicità del Mulino Bianco – luogo d'innocente, antica e saporita bellezza – nonché le pubblicità della Nutella, buona come quella che già mangiava la mamma, il tutto inserito in «un passato favolistico che percorre gli spot pubblicitari attraverso una serie di richiami alla tradizione rurale»<sup>13</sup>.

Il medioevo colorato funziona a meraviglia in quanto è scisso dalla memoria del vissuto dei padri. Anzi è magico, pieno di giocolieri e mangiafuoco, folletti e forse anche draghi. Molto *New Age*, è l'opposto di quell'ambiente spesso povero e contadino che fu abbandonato dalle generazioni di migranti dalle campagne tra gli anni Cinquanta e Settanta, e il cui ricordo non fu trasmesso ai figli<sup>14</sup>. O, forse, è il sogno raccontato nelle fiabe durante le veglie, che non era storia, ma fantasia allo stato puro. Qui, invece, si avrebbe a che fare con la storia. Perso il vincolo di memoria tra nonni, genitori e figli, il passato si può ben reinventare. Da che mondo è mondo, chi ha finalmente conseguito il benessere si provvede di un nuovo passato, consono con lo stato raggiunto. Lo facevano i mercanti nobilitati, che si compravano le tele degli antenati un tanto al metro; lo facevano i nobili che inventavano «genealogie incredibili» e si continua a farlo anche oggi<sup>15</sup>. Insomma, l'uso del medioevo in chiave marcatamente identitaria può anche costituire, in certi casi, la dichiarazione involontaria di una perdita di memoria collettiva e può essere, contemporaneamente, il tentativo di smentire questa perdita, non ricorrendo pe-

rò alla storia, bensì alla sua metamorfosi in senso mitico. Ne *Il Fantasma di Canterville*, Oscar Wilde fa dire al ricchissimo americano che si era comprato un castello in Inghilterra: «Conosco un sacco di gente che darebbe centomila dollari per avere un nonno, e molto di più per un fantasma di famiglia»<sup>16</sup>.

Il medievalismo è stato (ed è ancora) anche questo: un pittoresco fantasma, una rievocazione ectoplasmatica del passato da parte di coloro che non sanno più dire il nome e il mestiere dei loro nonni. Ora, certo non è il caso di fare di ogni erba un fascio. Non tutte le rievocazioni storiche sono del tutto inventate, e anzi alcune, le meno recenti, vantano una sostanziale accuratezza filologica nel ricostruire il medioevo. Vi sono associazioni che promuovono gli studi in materia e che vigilano sulla correttezza di ciò che viene rappresentato: come ad esempio la Federazione italiana giochi storici<sup>17</sup>. Lo stesso Calendimaggio assisano è caratterizzato anche dal fatto di comprendere al suo interno una sezione che potremmo quasi dire esoterica, non aperta al pubblico ma destinata a essere attentamente valutata, in termini di coerenza storica, solamente dai giurati (spesso storici eminenti) i quali designeranno la parte vincitrice. La popolazione assisana e quella senese celebrano i loro giorni di festa con una tale partecipazione emotiva e con un sentimento identitario così forte, da considerare i numerosi turisti come un impiccio, vivendo come sospesi tra il bisogno e il rifiuto di accogliere coloro che, provenendo dal mondo di fuori, non possono assolutamente capire quell'esperienza totalizzante.

Tuttavia, quando l'istituzione della festa è recente e poco strutturata e quando la volontà operativa è sostanzialmente economicista e turistica, la forza maggiore del medievalismo identitario risiede in un formidabile controsenso: infatti questo medievalismo dovrebbe funzionare quale controposta alla globalizzazione. Il ritor-

no alle piú o meno supposte origini è una risposta «alla perdita del “senso di casa” che si prova nei grandi mercati»<sup>18</sup>. Di fronte allo spaesamento provocato dai centri commerciali, dal *fast food* e dalle grandi catene di prodotti e servizi, il medioevo, insieme allo *slow food* che gli è compagno, dovrebbe assolvere questa funzione. Ma il controsenso è che anche questa risposta oppositiva nel segno del medioevo è omologante e globalizzata. Il fatto non è nuovo: anche la contestazione veicolata dal rock è un prodotto del mercato, e ci siamo tutti accorti da tempo che le bancarelle degli indiani d'America smerciano tutti prodotti identici. Il modello del medioevo di piazza è ampiamente standardizzato, tanto nei costumi, quanto nei contenuti culturali (letteratura e cinema *fantasy*), quanto nelle manifestazioni (gare che imitano molto spesso il Palio di Siena, giocolieri, saltimbanchi, osterie e botteghe), quanto persino, sempre piú, negli oggetti posti in vendita, come è il caso ad esempio delle «fatine» e dei «troll». Addirittura, poiché il celtismo è una delle chiavi di lettura del medioevo nel contemporaneo, si arriva agli strani e frequenti casi di fiere medievali, di palii e tornei che, in Italia come in Spagna o in qualsiasi altro paese europeo, propongono figuranti in costumi quattrocenteschi da opera lirica e un sottofondo di musica celtica: una sorta di *celtic fusion* che di certo con il medioevo non ha nulla a che vedere, ma che viene eseguita con melodie, ritmi e strumenti i quali, nella percezione popolare, vengono ormai associati sempre a quell'epoca<sup>19</sup>.

Dunque si tratta di un medioevo che racconta un'identità peculiare, ma che in realtà è modulare, ripetitivo, esportabile e proprio per questo – in quanto subito riconoscibile – caro a coloro che vanno a curiosare. Capita a volte che la cornice neomedievale trasformi un luogo, che di per sé sarebbe caratterizzato attraverso i suoi elementi di originalità, i suoi monumenti e le sue opere

d'arte, in un non-luogo omologo a tanti altri. Insomma, anche il villaggio medievale è, spesso, un villaggio globale. Con almeno una differenza: qui almeno la gente s'incontra e si diverte.

<sup>1</sup> Così sulla copertina della rivista «Calendimaggio di Assisi», I (aprile-maggio 2010), n. 1, p. 1.

<sup>2</sup> Calendimaggio di Assisi, [www.calendimaggiodiassisi.it/home-ente.html](http://www.calendimaggiodiassisi.it/home-ente.html) (cons. 15 dicembre 2009).

<sup>3</sup> R. Iorio, *Medioevo turistico*, in «Quaderni medievali», XXVII (2002), n. 53, pp. 157-66; M. Interino, *Medioevo «reale» e medioevo «immaginario» nelle rievocazioni storiche contemporanee: Campania e Basilicata*, tesi di laurea, Università degli studi di Urbino, a.a. 2004-2005; M. Brando, *Lo strano caso di Federico II* cit.

<sup>4</sup> N. Budak, *Using the Middle Ages in Modern-day Croatia*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 241-62: 258.

<sup>5</sup> I. Porciani, *Identità locale-identità nazionale: la costruzione di una doppia appartenenza*, in O. Janz, P. Schiera e H. Siegrist (a cura di), *Centralismo e federalismo tra Ottocento e Novecento. Italia e Germania a confronto*, il Mulino, Bologna 1997, pp. 141-82: 142.

<sup>6</sup> S. Cavazza, *La tradizione inventata. Utilità sociali (ed economiche) della festa e del folklore*, in «Golem L'indispensabile», VII (agosto 2002), n. 8, [www.golemindispensabile.it/articolo.asp?id=952&num=19&sez=269](http://www.golemindispensabile.it/articolo.asp?id=952&num=19&sez=269) (cons. 10 aprile 2009). Sull'uso commerciale del medievalismo contemporaneo si vedano Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., pp. 256-60, 318 sgg.; D. Marshall (a cura di), *Mass Market Medieval* cit., e V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., pp. 225-35.

<sup>7</sup> E. Voltmer, *Il carroccio* cit., p. 22, con riferimento al Palio di Siena.

<sup>8</sup> G. Musca, *Profumo di medioevo. Il Calendimaggio ad Assisi*, in «Quaderni medievali», XX (1995), n. 40, pp. 133-52: 150, <http://centri.univr.it/rm/biblioteca/SCAFFALE/m.htm#Giosuè%20Musca> (cons. 25 giugno 2011).

<sup>9</sup> Venne anzi amplificato il parallelismo ideologico tra civiltà medievale e formazione dell'identità italiana, fortemente sostenuto dagli intellettuali e dai membri dei ceti dirigenti locali. Il significato politico di questa epoca storica fu relegato a un piano di compartecipazione in chiave più cittadina che nazionale; come dire: la patria nazionale veniva rappresentata da Roma, mentre le patrie cittadine venivano rappresentate dal medioevo. Ciò permise la compresenza di linguaggi architettonici altrimenti inconciliabili: da una parte la costruzione dell'Eur, dall'altra il restauro in stile gotico – ancora durante gli anni Trenta – di città come Arezzo e San Gimignano. Il regime adottò il medievalismo cittadino controllando dall'alto la sua rappresentazione. Lo fece per ragioni economiche – di rilancio del turismo – ma anche per educare la popolazione, tanto che a questo proposito si può ormai parlare a pieno titolo di «folklorismo di stato». Cfr. S. Cavazza, *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il Fascismo*, il Mulino, Bologna 2003; specialmente pp. 183 sgg., 198 sgg., 207 sgg.; A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., pp. 259 sgg.; M. D. Lasansky, *The Renaissance Perfected: Architecture, Spectacle, and Tourism in Fascist Italy*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2004; T. di Carpegna Falconieri, «Medieval» Identities in Italy: National, Regional, Local, paper presentato in *Medievalism, Archaic Origins and*

*Regimes of Historicity. Alternatives to Antique Tradition in the Nineteenth Century Europe. A Comparison between Western, Northern and East-Central Europe*, Collegium Budapest, 9-11 marzo 2009, in P. J. Geary e G. Klaniczay (a cura di), *Histoire croisée of Nineteenth-Century Medievalism*, Brill, Amsterdam, in corso di stampa.

<sup>19</sup> «Il en a fait un vrai bourgeois de comédie, gras, mou, sans expérience, sans audace, uniquement occupé de mener sa vie commodément. Les bourgeois de ce temps, Messieurs, avaient toujours la cotte de mailles sur la poitrine, la pique à la main; leur vie était presque aussi orageuse, aussi guerrière, aussi dure que celle des seigneurs qu'ils combattaient»: F. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, Didier et C.e, Paris 1856<sup>6</sup>, pp. 213 sgg. Sull'argomento si veda oggi: J.-M. Moeglin, *La bourgeoisie et la nation française d'après les historiens français du XIXe siècle*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 121-33.

<sup>20</sup> Numerosi sono gli studi in materia, tra i quali si possono segnalare almeno i seguenti: I. Porciani, *Il medioevo nella costruzione dell'Italia unita: la proposta di un mito*, in R. Elze e P. Schiera (a cura di), *Il medioevo nell'Ottocento in Italia e in Germania*, il Mulino, Bologna 1988, pp. 163-91; Id., *Identità locale-identità nazionale* cit.; J. Petersen, *L'Italia e la sua varietà. Il principio della città come modello esplicativo della storia nazionale*, in O. Janz [et al.] (a cura di), *Centralismo e federalismo* cit., pp. 327-46; C. Sorba, *Il mito dei comuni e le patrie cittadine*, in M. Ridolfi (a cura di), *Almanacco della Repubblica. Storia d'Italia attraverso le tradizioni, le istituzioni e le simbologie repubblicane*, B. Mondadori, Milano 2003, pp. 119-130; S. Soldani, *Il medioevo del Risorgimento nello specchio della Nazione*, in E. Castelnuovo e G. Sergi (a cura di), *Arti e storia nel medioevo*, vol. IV cit., pp. 163-73; M. Vallerani, *Il comune come mito politico. Immagini e modelli tra Otto e Novecento*, *ibid.*, pp. 187-206; T. di Carpegna Falconieri, «Medieval» *Identities in Italy* cit.

<sup>21</sup> E. J. Hobsbawm, *Il secolo breve. 1914-1991*, Rizzoli, Milano 2006<sup>6</sup> (ed. or. *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Michael Joseph - Vintage Books, London - New York 1994), p. 340. Cfr. P. P. Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1975 (ed. utilizzata: Mondadori, Milano 1988, allegato a «Epoca», XXXIX, 20 giugno 1988, n. 1968), p. 31: «Il mondo contadino, dopo circa quattordicimila anni di vita, è finito praticamente di colpo».

<sup>22</sup> S. Pivato, *Vuoti di memoria* cit., pp. 61-74: 61 sgg.

<sup>23</sup> *Ibid.*, specialmente pp. 38-41.

<sup>24</sup> R. Bizzocchi, *Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 1995.

<sup>25</sup> «I know lots of people there who would give a hundred thousand dollars to have a grandfather, and much more than that to have a family ghost»: O. Wilde, *The Canterville Ghost*, The Electric Book Company, London 2001, p. 30.

<sup>26</sup> Cfr. [www.feditgioichistorici.it/](http://www.feditgioichistorici.it/) (cons. 12 febbraio 2010).

<sup>27</sup> I. Porciani, *Identità locale-identità nazionale* cit., p. 141.

<sup>28</sup> Cfr. il cap. IX.

## Capitolo sesto

### Popolo e giullari: un medioevo anarchico e di sinistra

Dipende, da che dipende?  
Da che punto guardi il mondo tutto dipende.  
Jarabe de Palo, *Depende* (1998).

È una gloriosa giornata di maggio, l'anno è il 1968. Tra bandiere rosse e lacrimogeni, *flower power* e contestazione, verrebbe da dire che il medioevo non sia proprio di casa. In realtà – lo abbiamo già anticipato – il medioevo c'era anche allora. Nel maggio 1968 gli studenti francesi scandivano marciando i versi di Verlaine:

È verso il medioevo enorme e delicato  
che il mio cuore guasto dovrebbe navigare  
lontano dai nostri giorni di spirito carnale e di carne triste'.

Dunque, avanti con il medioevo. E tuttavia la sorpresa rimane. Infatti, se ci guardiamo intorno, al giorno d'oggi il suo impiego in chiave politica risulta quasi esclusivo dei movimenti di destra. Ma anche negli anni Settanta e Ottanta l'uso politico del medioevo è stato soprattutto un fenomeno di destra, come si vedrà specialmente nei prossimi tre capitoli. Un altro motivo di sorpresa, poi, è di natura filosofica: la cultura progressista, quando non sia innestata su orgogliosi nazionalismi, non valuta in termini benevoli l'età di mezzo, per il fatto che questa appartiene al passato. La rivoluzione guarda avanti e nell'*Internationale* si canta: «Du passé faisons table rase», del passato facciamo *tabula rasa*.

Il miglioramento della condizione umana è graduale e si attua attraverso processi – per il marxismo attraverso le lotte di classe – che porteranno a una società perfetta. Dunque le epoche della storia dell'uomo occidentale che si rincorrono una dietro l'altra – l'età antica, il medioevo, l'età moderna, fino alla contemporaneità –, sono disposte in un percorso evolutivo. La società medievale ovvero feudale è migliore di quella antica, schiavistica, ma è peggiore di quella moderna, borghese e capitalista (benché questa sia molto piú cinica e brutale, non piú velata da «illusioni religiose e politiche»)², ed è molto peggiore rispetto a quella attuale, durante la quale il proletariato ha acquisito coscienza di classe. Allo stesso modo, il pensiero anarchico non può che rifiutare il medioevo, tempo di re, di sacerdoti, di caste e di un ordine tanto immobile quanto ingiusto. E dunque, che cosa mai potremmo farcene di questo medioevo che, per statuto, è un tempo d'ombra?

Se le cose stessero esattamente in questi termini, questo capitolo sarebbe collocato fuori posto: sarebbe stato meglio inserirlo tra i capitoli iniziali, quelli in cui si è trattato del buio medievale. E ciò sarebbe senz'altro corretto se ci riferissimo soltanto alla Rivoluzione culturale cinese (1966-69) o alla rivoluzione khmer di Pol Pot, che in Cambogia tra il 1975 e il 1979 portò alla distruzione sistematica e al massacro «di chiunque sapesse leggere e scrivere e quindi fosse portatore di quella terribile malattia chiamata passato»³.

Ma le cose non stanno solo in questi termini, perché – lo si è già detto riferendoci a Gramsci e a Pasolini – pensare al passato e trovarvi dei valori non è un atteggiamento esclusivamente reazionario – le «tigri di carta» del pensiero maoista – e la tradizione non è necessariamente controrivoluzione. Tra la metà degli anni Sessanta del xx secolo e la fine del decennio successivo, molti intellettuali e artisti culturalmente collocati a sinistra hanno fatto uso

del medioevo attribuendo a questa età dei connotati positivi. Infatti il marxismo ha discusso profondamente il rapporto fra tradizione e modernità. In Italia il processo, già maturo nella raccolta delle fiabe popolari italiane curata da Italo Calvino (1956), si coglie soprattutto in concomitanza con il vertiginoso sviluppo economico degli anni Sessanta, dunque come un effetto della cosiddetta «seconda rivoluzione industriale»<sup>4</sup>.

Così scrive Anne-Marie Thiesse trattando del folklore nel secondo dopoguerra:

L'apogeo raggiunto dall'industrializzazione in Occidente intorno agli anni Sessanta, poco prima di una nuova fase della modernità, e il drastico calo dell'importanza del mondo rurale come categoria sociale danno vita a un nuovo movimento di promozione della cultura tradizionale, che si presenta come protestatario, giovanile e di sinistra. In Italia, etnologi e artisti militanti che si richiamano alle analisi gramsciane cercano di dare vita a un folclore moderno e rivoluzionario, soprattutto musicale, che riprende i ritmi e le melodie della musica popolare tradizionale, affidando ai testi il contenuto politico protestatario. In Francia, durante il decennio che segue il maggio '68, il mondo rurale e le sue tradizioni diventano i capisaldi della lotta anticapitalista. L'utopia progressiva-regressiva intende superare le contraddizioni della società contemporanea proponendo, con il ritorno a un mondo precapitalista, di sostituire al produttivismo valori quali la convivialità, la fraternità comunitaria e il rispetto della natura<sup>5</sup>.

Questo stesso processo di riacquisizione della cultura popolare attraverso la musica è un cavallo di battaglia del movimento *folk* inglese e americano, con il recupero delle ballate, come le *Green Forest Ballads*, che percorrono il motivo antico del bracconaggio e della prevaricazione dei signori, e gran parte del repertorio di Joan Baez<sup>6</sup>. Sono canzoni non sempre di contenuto apertamente politico, solo di rado davvero medievali, ma comunque innestate nel filone della tradizione del popolo, della gente comune a cui si deve restituire la sua voce corale. Durante gli anni Settanta, il *medieval pop* è molto presente anche nei paesi dell'Est europeo (gruppi come Sfinx e Phoenix in

Romania), benché in questo caso esso venga declinato in chiave di arte nazionalista, dunque non alternativa, bensì alleata ai regimi comunisti, che in tal modo, dopo i fatti di Praga del 1968, iniziavano a marcare la distanza con l'Unione Sovietica<sup>7</sup>.

Un discorso analogo può essere fatto anche a proposito della grande diffusione del teatro. Rifacendosi, in Italia, alla tradizione della commedia dell'arte, molti gruppi folkloristici e collettivi di drammaturgia diedero vita negli anni Settanta a un recupero del teatro popolare, riportandone alla luce la schiettezza espressiva – spesso dialettale – e anche la valenza contestataria, come valorizzazione della tradizione contadina di fronte all'inganno della civiltà borghese delle macchine, delle fabbriche e della storia raccontata dai vincitori. Anche se il contenuto dei testi poteva essere vario, era la *performance* in se stessa che costituiva un atto eminentemente politico.

Ora, a parte alcune eccezioni, le ballate e i drammi teatrali riprodotti in Italia, in Francia come in Romania o negli Stati Uniti non erano propriamente medievali. Al contrario, essi solitamente non risalgono più in là del XVI o del XVII secolo (come, per ricordare alcune tra le più celebri ballate, *Greensleeves*, *Geordie*, *Scarborough Fair* e *Barbara Allen*)<sup>8</sup>. Il recupero delle tradizioni popolari, infatti, non ha necessità di rifarsi proprio al medioevo, ma al folklore delle società rurali che la civiltà moderna sta spazzando via. In questo senso, possiamo accogliere l'idea di medioevo solo in un'accezione ampia, come medioevo lunghissimo, ancora più esteso del medioevo lungo della Scuola delle *Annales* (che termina con le Rivoluzioni francese e industriale). Quello insomma di cui parla Franco Cardini quando scrive:

Non c'è da illudersi: ormai, noi, uomini dell'età nucleare e informatica siamo molto più lontani dagli stessi nostri predecessori di due o tre generazioni, dai nostri nonni, di quanto essi non lo fossero (in termini di mentalità e di ritmi dell'esistere) dalla gente del XIII o XIV secolo<sup>9</sup>.

Nel passato storico da restituire, la ballata può essere ritenuta medievale anche quando non lo è. Ciò accade perché essa appartiene a un tempo altro, quello che non si è conosciuto e che si vorrebbe riconquistare: il tempo degli animali ricoverati al piano di sotto, dei vestiti cuciti a mano e delle veglie accanto al fuoco. Si tratta dello stesso procedimento mentale e sentimentale che ha portato alla «riscoperta» di mille e mille sagre paesane, di cortei cavallereschi e giostre cittadine.

Ma il medioevo del popolo è anche molto di più. La cultura popolare ripensa il proprio passato, che per il pensiero anarchico e di sinistra è di lacrime e sangue, del tutto diverso, dunque, dal passato scintillante dei palii cittadini. Il popolo, cioè il proletariato, deve conservare la memoria per riappropriarsi della tradizione che sta perdendo e per raggiungere una rinnovata coscienza di classe che permetterà una palingenesi della società. Gli anarchici e i marxisti non celebrano i cavalieri, non levano inni all'ordine sacro del medioevo. Tutt'altro. Essi denunciano il suo orrore esaltando al contempo la solidarietà sociale e la ribellione delle classi subalterne. Il medioevo, infatti, è fatto di rivolte. All'interno di un giudizio sostanzialmente negativo, in mezzo alle angosce dei «signorotti», all'oro velenoso dei mercanti e agli orrori della monarchia e della teocrazia, l'attenzione si concentra su quel soggetto sociale pervaso di un'innata positività che è il popolo, cioè i contadini, i miserabili, i senzattera, antesignani del proletariato. Un popolo che soffre, ma che già lotta per il suo futuro riscatto; non ancora nei termini di una vera e propria rivoluzione, ma di una sua prefigurazione: è già la lotta di classe che, secondo la storiografia marxista, sarebbe stata combattuta fra servi della gleba e feudatari nell'alto medioevo, fra popolani e magnati e fra lavoratori e maestri di bottega nel basso medioevo. Insomma tra *oratores*, *bellatores* e *laboratores* – i tre ordini dell'immaginario medievale – i

marxisti preferiscono di gran lunga gli ultimi, dotati di falce e martello<sup>10</sup>.

Tutto questo non è nuovo, anzi, è saldamente ancorato alla costruzione illuminista dell'idea di medioevo e soprattutto alla sua rielaborazione ottocentesca in chiave rivoluzionaria. Il popolo ha la sua storia e questa va raccontata. La parziale positività del medioevo, affidata alle classi subalterne e non ai ceti dominanti, si avvera in due caratteristiche attribuite al popolo medievale: il fatto di essere solidale e ribelle.

Nel corso dell'Ottocento sono ideate ricostruzioni storico-sociali utopistiche che attribuiscono ad alcuni popoli, segnatamente agli Slavi e ai Germani, l'esistenza di un protocomunismo primordiale e naturale, di una vera e propria solidarietà di classe che non conosce la proprietà privata e che prefigura l'*égalité* e la *fraternité*. La solidarietà sociale si esprime nei Comuni, che secondo l'interpretazione condivisa nell'Ottocento hanno vinto il feudalesimo, e poi nelle corporazioni medievali, presentate da alcuni storici come anticipatrici delle forze democratiche dei lavoratori. Il lavoratore medievale viveva comunque meglio di quello contemporaneo: il feudalesimo rappresenta certamente un sistema economico più arretrato rispetto al capitalismo borghese, ma altresì un sistema sociale meno alienante e più umano, poiché ancora costruito su una vasta rete di legami di solidarietà che proprio il capitalismo avrebbe scardinato<sup>11</sup>. Così, durante l'Ottocento la solidarietà sociale viene anche riprodotta in senso neomedievale, ad esempio nel movimento tardo ottocentesco degli *Arts and Crafts* di William Morris e Walter Crane, con la sua produzione anti-industriale di opere artigianali che prendeva a modello le corporazioni medievali<sup>12</sup>. Proprio l'impatto forte del «medievalismo sociale» ottocentesco di Morris, ma anche di Cobbett, Pugin, Disraeli, Ruskin, Hopkins ecc., unito al grande mito del riscatto rappresentato da Robin Hood e al pat-

to sociale sancito dalla *Magna Carta*, costituiscono probabilmente le ragioni di fondo per le quali ancora oggi, nei paesi anglosassoni, i riferimenti politici al medioevo possono assumere connotazioni progressiste molto più spesso di quanto non accada nell'Europa continentale, dove invece la chiave maestra di lettura è conservatrice o persino reazionaria. Negli anni che ci interessano più da vicino, il medievalismo aiuta a comprendere la lunga genesi dei movimenti di contestazione negli anni Sessanta del Novecento: in questo senso si può ritenere che Tolkien abbia rappresentato, per i figli dei fiori, ciò che già William Morris, suo padre spirituale, aveva rappresentato per i progressisti inglesi *fin de siècle*.

L'immaginario politico collegato con la solidarietà sociale e con l'idea della realizzazione collettiva di un vasto progetto popolare, è un tema ben presente nel film *Andrej Rublëv* (1966) del dissidente russo Andrej Tarkovskij<sup>33</sup>, ed è il tema politico di fondo del romanzo *I pilastri della terra* (1989) di Ken Follett, noto romanziere e attivo laburista inglese<sup>34</sup>. Fino ad arrivare alle lotte antifiscali e agli scioperi a oltranza che infiammarono l'Inghilterra sotto il governo di Margaret Thatcher, paragonati di recente alle rivolte contadine del XIV secolo<sup>35</sup>.

Ora, tutto questo adoperarsi intorno alle tradizioni popolari e all'identità della povera gente non avrebbe forse avuto una vita lunga e soprattutto non sarebbe stato ancorato così saldamente al medioevo se, oltre a sposarsi con la coeva moda neomedievale, non avesse trovato solido appiglio – anche in termini di aderenza filologica – nella storiografia. Il collegamento fra medioevo e sinistra diviene più evidente e politicamente rilevante ragionando su un aspetto caratteristico del periodo compreso tra la fine degli anni Sessanta e la metà degli anni Ottanta: l'espandersi a un vasto pubblico della cultura storica<sup>36</sup>. Benché l'interesse fosse allora rivolto soprattutto alla storia sociale e politica contemporanea (dunque

alla storia come scienza del presente), anche il medioevo aveva la sua parte. In un tempo relativamente limitato, di forse vent'anni, alcuni storici riuscirono a trasformare la medievistica in una disciplina in grado di parlare a tutti e fortemente orientata verso il sociale. Mentre andavano per la maggiore i romanzi *fantasy* basati su stereotipi medievalescanti presi soprattutto dalle *chansons de geste*, in Francia si studiava l'immaginario prodotto nel medioevo, cioè si analizzava un tema – i quadri mentali – che era contemporaneamente il risultato di una raffinata ricerca sulle fonti e una risposta adeguata agli interessi dei non specialisti<sup>17</sup>. L'affermarsi della frequentazione delle aule universitarie come fenomeno di massa si coniugò con la divulgazione generalizzata della storiografia delle *Annales*, che è fondamentalmente strutturalista e dunque marxista nei suoi presupposti iniziali, trovando però una forma avvincente di espressione nel ritorno al racconto storico della *Nouvelle Histoire*. Non più soltanto tabelle e grafici, dunque, ma storie. Capaci di narrare, i protagonisti del cosiddetto «*revival* del racconto» incontrarono il gusto del pubblico, ritrovando la chiave che si era perduta<sup>18</sup>. In questo senso si possono considerare alcuni testi, come ad esempio *La domenica di Bouvines* di Georges Duby (1973) o come *Montaillou* di Emmanuel Le Roy Ladurie (1975), che vendette, solo in Italia, 250 000 copie<sup>19</sup>. I vasi comunicanti fra università e interessi del pubblico si riaprirono dunque negli anni Settanta, rendendo alcuni libri di storia, soprattutto medievale, dei veri e propri bestseller.

La gente comune è «senza storia», perché la storia la fanno sempre i vincitori. Come leggiamo all'inizio del film *Braveheart*, «La storia è scritta da coloro che hanno impiccato gli eroi». E la gente comune, i contadini al lavoro, non hanno lasciato tracce, tanto che il Duca d'Auge, mentre considera la situazione storica standosene in cima al suo castello, quasi non si avvede di loro: «Rari villani grat-

tavano qua e là il misero suolo, ma nel paesaggio contavano poco, appena percettibili»<sup>20</sup>.

Ma in questo mondo medievale dominato dall'ingiustizia sociale e dalla prepotenza di chi è al potere si sono levate alte voci di disubbidienza (e di quando in quando, anche il Duca d'Auge ne ha fatto le spese). In verità il popolo non è mai stato in silenzio: il mito di Robin Hood, il brigante che ruba ai ricchi per donare ai poveri, ne è la grande metafora<sup>21</sup>. Riportare alla nostra coscienza la storia dei poveri, dei marginali e dei cosiddetti diversi, che sono tali soltanto perché condannati da una prospettiva distorta e regolata su un ordine ingiusto, è compito degli intellettuali. In un ambiente in cui sono state create opere come *La visione dei vinti* di Nathan Wachtel (1971), sull'invasione del Sudamerica considerata dal punto di vista degli indios; come *Il formaggio e i vermi* di Carlo Ginzburg (1976), che racconta la visione del mondo di un mugnaio e dietro di lui di tutta una cultura prossima a soccombere; come i libri sui miserabili di Bronisław Geremek, a cominciare da quelli sugli emarginati di Parigi (1971-72), che raccontano e spiegano il medioevo dei bassifondi; come i numerosissimi studi sui movimenti ereticali del basso medioevo, compresi in chiave sociale come lotta contro la normalizzazione imposta dalla Chiesa romana, e gli analoghi studi sulla stregoneria, anima popolare e femminile, cultura alternativa e ancestrale condannata come deviante, ebbene in questo vastissimo ambiente culturale, anche gli artisti politicamente impegnati hanno riprodotto, descritto e amato la storia delle «vittime di questo mondo», tracciando una lunga parabola allegorica<sup>22</sup>.

Se questi sono alcuni presupposti storiografici, entrare nello specifico dei testi degli autori non storici di professione diventa un problema arduo. Mai come in questo caso sarebbe necessario proporre distinzioni efficaci all'interno di una nebulosa che non è per nulla chiara. Abbiamo a che fare con autori che sono stati etichetta-

ti come appartenenti a schieramenti o come propagatori di idee che non dividevano: come è il caso di De André, anarchico libertario attribuito *ex officio* alla sinistra ma caro anche alla destra, e di Tolkien, che è stato classificato, ma solo in Italia, come un autore di destra. Né la cosa può sorprendere o scandalizzare, poiché una qualsiasi opera d'ingegno, appena è resa pubblica, vive dell'interpretazione dei suoi fruitori<sup>23</sup>.

Annoveriamo molti casi di intellettuali anarchici o schierati a sinistra i quali hanno scritto, cantato, sceneggiato o rappresentato sul grande schermo temi e scenari in vario modo medievali, necessari per esprimere il loro sentimento d'arte o la propria dimensione esistenziale, senza però veicolare – in quelle occasioni – messaggi scopertamente politici: come ad esempio alcune canzoni di Francesco Guccini (*Ophelia*, del 1968), di Bob Dylan (*All Along the Watchtower*, del 1968), di Joan Baez (*Sweet Sir Galahad*, cantata per la prima volta a Woodstock nel 1969). Tutti questi esempi sono interessanti, poiché rinforzano l'idea secondo la quale il medioevo fantastico non è stato un tabù per la sinistra, benché fosse così lontano dalla lotta di classe e dall'impegno politico. Esempi molto rappresentativi sono quelli di John Steinbeck – autore fra l'altro dei romanzi «arturiani» *Pian della Tortilla* (1937) e *Le gesta di Artù e dei suoi nobili cavalieri* (pubblicato postumo nel 1976) –, di Italo Calvino, che scrisse negli anni Cinquanta la sua celebre «Trilogia degli antenati», suscitando peraltro molto dissenso tra i suoi compagni di partito, e di Umberto Eco, che nel romanzo *Il nome della rosa* (1980) volle anche accennare alle somiglianze tra le lotte pauperistiche del Trecento e i convulsi Anni di piombo del terrorismo in Italia<sup>24</sup>.

Ma chi usava politicamente il medioevo negli anni Settanta? Inutile cercarlo in fabbrica, nei sindacati, nei picchetti, nelle manifestazioni, nei comizi e negli scioperi: lí non se ne trova traccia. Il medioevo s'intuisce

nelle canzoni e nel teatro, ma di solito senza che venga a esso riconosciuta una solida connotazione che lo distingua dalla piú generale tradizione popolare. Solo di rado è stato strettamente ed esplicitamente connesso alla battaglia politica, venendo invece a rappresentare una delle tante possibili fonti d'ispirazione artistica. A tale quadro complessivo fa riscontro un'eccezione rilevante, che costituisce il senso profondo del discorso politico incentrato sul medioevo. Negli anni Sessanta e Settanta, il filone che davvero marca il suo uso a sinistra è la ribellione nel segno dell'inversione. La parola d'ordine è «ribaltare il punto di vista» verso il basso e verso il margine, verso il grottesco, il satirico, l'irriverente, il sarcastico, fino al gusto per il triviale, il licenzioso e il *pornographique*: «Tra scherzi e giochi gran verità si posson dire», dice Chaucer e, dietro di lui, il Pasolini dei *Racconti di Canterbury* (1972)<sup>25</sup>.

Si possono ricordare tanti film e romanzi in cui si respira quest'aria irriverente, questo raccontare un medioevo degli emarginati, dei poveri, dei cavalieri ridicoli. Sono opere che partecipano della satira sferzante degli anni Settanta, che in Italia si traduce nelle acri risate della Commedia all'italiana. Opere che non sbandierano, anche in questo caso, un messaggio politico, ma sono state create da autori i quali hanno espresso apertamente la loro appartenenza alla sinistra: come i due film *L'Armata Brancaleone* (1966) e *Brancaleone alle Crociate* (1970) di Mario Monicelli, celeberrimi in Italia, oppure come il romanzo *Il pataffio* di Luigi Malerba, una «farsaccia» d'impianto popolare, e il ciclo di sette racconti per ragazzi dello stesso Malerba e di Tonino Guerra intitolato *Millemosche* (1969-73), in cui si narrano le avventure di tre personaggi ossessionati dalla fame<sup>26</sup>. In quegli stessi anni, il film *Monty Python e il Sacro Graal* dei Monty Python (1974) prende in giro tutti: tanto la «comune anarco-sindacalista» dei contadini autogestiti, quanto i prodi cava-

lieri di Camelot, che trotterellano a piedi mentre i servi li seguono imitando lo scalpiccio dei cavalli con le noci di cocco.

Ma è soprattutto *Il Decameron* di Pier Paolo Pasolini (1971) il film nel quale medioevo e impegno politico (sebbene anche questa volta implicito) si coniugano con maggiore forza, nella magia carnale dei corpi e del cibo e nel sentimento scanzonato del popolo, che parla e canta in napoletano nel profondo dei vicoli dove il tempo è fermo, irridendo il mondo borghese e clericale. Nel periodo in cui dirigeva il film, Pasolini aveva intenzione di scrivere un saggio che avrebbe intitolato *Come recuperare alla rivoluzione alcune affermazioni reazionarie?* Il saggio non fu scritto, ma il film è la traduzione cinematografica di queste sue idee, già altre volte espresse. Guardare al passato non è reazione, ma una forma di rivoluzione:

Io sono una forza del Passato.  
Solo nella tradizione è il mio amore.  
Vengo dai ruderi, dalle chiese,  
dalle pale d'altare, dai borghi  
dimenticati sugli Appennini o le Prealpi,  
dove sono vissuti i fratelli<sup>27</sup>.

Il medioevo è un luogo poetico oltre il tempo e antitetico al presente. È vita reale, arcaica, corporea, tanto che Pasolini intitolò proprio «Trilogia della vita» i film ambientati nel suo spensierato ed esistenziale, colorato e pezzente medioevo: *Il Decameron*, appunto, insieme ai *Racconti di Canterbury* (1972) e al *Fiore delle Mille e una notte* (1974)<sup>28</sup>. La morte è altrove, ci è molto più vicina, nella cupezza di *Salò o le centoventi giornate di Sodoma* (1975), il primo film di una «Trilogia della morte» che Pasolini non poté portare a compimento perché venne ucciso.

Insieme a Pier Paolo Pasolini, i principali protagonisti dell'uso politico del medioevo riletto in chiave ostinatamente umana sono stati forse Georges Brassens,

Jacques Brel, Fabrizio De André e Dario Fo<sup>29</sup>. Diversi tra loro – solamente Dario Fo si può ritenere un comunista organico al movimento politico, mentre gli altri sono stati antidogmatici e libertari – tutti questi autori riprendono i temi immortali del mondo alla rovescia, il Carnevale, lo *charivari*, la follia, la tradizione della satira antiborghese, il mondo degli umili, degli emarginati, degli sfruttati, dei vagabondi, delle prostitute, dei morti ammazzati, che nella modernità diventano anche gli alcolizzati e i drogati. Il medioevo, come la modernità, è fatto di straccioni, impiccati, villani – esseri geneticamente inferiori partoriti da un peto d'asino – e anche di frati, il cui posto all'inferno è il buco del culo del diavolo.

Il giullare, figlio del popolo, è per Dario Fo colui che «dal popolo prendeva la rabbia per ridarla ancora al popolo mediata dal grottesco, dalla “ragione”, perché il popolo prendesse coscienza della propria condizione»<sup>30</sup>. Il giullare è un rivoluzionario con una missione sociale. È come il contadino Bertoldo, come il matto delle carte da gioco, come il santo folle della tradizione russa e come lo stolto di Erasmo da Rotterdam, che nell'assurdità delle sue scurrili facezie è l'unico a essere sincero ed è l'unico a cui i potenti concedano di motteggiare e dir loro la verità<sup>31</sup>. Come, naturalmente, fa lo stesso Dario Fo, lui medesimo giullare matto e buffone, che denuncia l'orrore del mondo moderno. Già nel 1968 egli scrive insieme a Enzo Jannacci una canzoncina, *Ho visto un re*, che nella semplicità dei versi e della melodia è un attacco fortissimo contro i «padroni». Alcuni anni dopo, ricordando la tempesta politica seguita alla morte di Giuseppe Pinelli, precipitato da una finestra della Questura di Milano, Dario Fo paragona i cavalieri ai commissari di polizia: «Ai *milites* appartenevano quei professionisti dell'ordine costituito che noi chiamiamo questori, commissari»<sup>32</sup>.

Dario Fo, insomma, è colui che, insieme ai suoi collaboratori e ai gruppi teatrali che lo hanno seguito, ha im-

piegato con piena coscienza il medioevo popolare come arma politica. Nella sua rilettura del celebre contrasto *Rosa fresca aulentissima* di Cielo d'Alcamo<sup>33</sup>, e in altre sue reinterpretazioni della letteratura bassomedievale come opera del popolo anziché come prodotto dell'*élite* intellettuale (come in realtà è stato quasi sempre), egli fu imitato dalla filologa Mara Amara che, emendando due sole lettere di due parole nella prima terzina della *Commedia* dantesca, le restituì, a suo dire, il significato originario di una «masturbazione femminile in difetto di pene eretto», asserendo altresì di aver trovato quel testo tràdito in una raccolta quattrocentesca di canti popolari profemministi:

Nel mezzo del cammin di nostre dita  
mi ritrovai per una selva oscura  
ché la diritta via era smarrita<sup>34</sup>.

Invece il medioevo degli *chansonniers* è un luogo dell'anima. Brassens riprende la celebre *Ballade des dames du temps jadis* di Villon, mentre Brel descrive il suo Belgio con i celebri versi malinconicamente neogotici:

Avec des cathédrales pour uniques montagnes  
et des noir clochés comme mâts de cogagne  
où des diables en pierre décrochent les nuages<sup>35</sup>.

Ma questi autori s'infiammano nella metafora politica medievale: Georges Brassens canta *Le verger du roi Louis* (1960), in cui il bel verziere del re è in realtà il campo degli impiccati; Jacques Brel canta la famosa *Les bourgeois* (1962): «Les bourgeois, c'est comme les cochons...» («I borghesi sono come i maiali...»); nel 1967 Fabrizio De André firma insieme a Paolo Villaggio la canzone *Carlo Martello ritorna dalla battaglia di Poitiers*, che gli costa un processo, nella quale il prode vincitore degli Arabi nel 732 è ridotto a un puttaniere che fugge dalla prostituta per non pagarle la marchetta.

Georges Brassens e Fabrizio De André cantano nuovamente i versi fulminanti de *La ballata degli impiccati*

di François Villon<sup>36</sup>; De André grida con Cecco Angiolieri *S'i fossi foco* (1968) e insieme a Brassens s'immedesima in quei poeti maledetti di un medioevo di passioni forti, di sentimenti vivi, di delinquenti pieni di cuore. Tanto che, scrivendo una prefazione alle opere di Villon, di cui si dichiara allievo, De André gli si rivolge direttamente<sup>37</sup>, mentre Brassens scrive una canzone, *Le moyenâgeux* (1966), in cui rimpiange di non essere vissuto nel medioevo, dove avrebbe potuto ricalcare i passi di François Villon:

Pardonnez-moi, Prince, si je suis foutrement *moyenâgeux*. Ah! que n'ai-je vécu, bon sang! entre quatorze et quinze cent. J'aurais retrouvé mes copains!<sup>38</sup>.

Nel mondo che è stato ribaltato e che perciò è ritornato nella giusta posizione, la gente è quella vera. Gli eroi sono i grandi poeti maledetti del Tre e del Quattrocento. Sono le donne che attendono inutilmente i loro mariti (De André, *Fila la lana*, 1974) o che implorano la loro salvezza a giudici senza pietà (la ballata di *Geordie*, nel repertorio di Fabrizio De André e di Joan Baez), o che muoiono sul rogo stanche della guerra (*Joan of Arc* di Leonard Cohen, 1971, tradotta da De André nel 1974). Sono le donne eroiche e potenti nella «fantasy femminista» di Marion Zimmer Bradley<sup>39</sup>. Sono coloro che combatterono per un mondo migliore, come i Ciompi, Étienne Marcel e gli artefici delle *jacqueries*. Sono quelli che protestarono contro la Chiesa: Gioacchino da Fiore, Jacopone da Todi, Wyclif, i fraticelli e i lollardi, spesso citati da Dario Fo, e naturalmente Francesco d'Assisi, che diviene un contestatore nell'omonimo film di Liliana Cavani, del 1966<sup>40</sup>. E ancora Jan Huss, quest'ultimo ricordato nella canzone *Primavera di Praga* di Francesco Guccini (1970), che vede la sua morte sul rogo rinnovarsi nel sacrificio di Jan Palach, il quale si diede fuoco davanti ai carri armati sovietici. Viceversa, i nemici sono

i padroni e le gerarchie. Sopra tutti, Bonifacio VIII, al quale Dario Fo dedica una satira devastante<sup>41</sup>.

«Una risata vi seppellirà»: uno tra gli slogan maggiormente in voga nel Sessantotto, fu forse la principale chiave di lettura del medievalismo politico durante quegli anni. Anche quando la risata lasciava molto amaro in bocca.

Oggi questo modo di rappresentare il medioevo non si ritrova quasi più. Si può credere che alcune aporie di fondo abbiano avuto la meglio e abbiano impedito di costruire una speculazione politica coerente con il modello. Infatti il medioevo rimane un periodo oscuro: le rivolte dei contadini, degli eretici e dei salariati sono state represses nel sangue e rappresentano una fase immatura della rivoluzione<sup>42</sup>. Il medioevo funziona se lo si guarda capovolto, come un mondo all'inverso; ma se lo si colloca nuovamente diritto, ecco che non funziona più. Se poi ci si riferisce alle fonti medievali e si tenta di rileggerci lo spirito del popolo, si deve riconoscere che la documentazione di cui disponiamo ci trasmette il ricordo di un mondo pervaso di senso del sacro. Nel medioevo non esiste, e lo sappiamo quasi intuitivamente, un'arte pittorica profana, né espressioni teatrali che non siano sacre rappresentazioni. Per coniugare il cristianesimo con la propria profonda visione laica del mondo, bisogna diventare eretici anche nell'ateismo: ci vogliono autori del calibro di Fabrizio De André, che rilegge i vangeli apocriefi, di Pier Paolo Pasolini, con il *Vangelo secondo Matteo*, e di Dario Fo, che umanizza Cristo fino a farlo divenire, anche lui, «un povero Cristo». Ma si tratta, appunto, di Autori, che si sono mossi «in direzione ostinata e contraria».

Oltre a ciò, e forse soprattutto, la concorrenza dell'uso politico del medioevo da parte delle destre, che è più organico benché in nulla più esatto, ha portato alla sua consunzione: come usare gli stessi simboli senza correre il rischio di venire, perlomeno, fraintesi? Solo Dario

Fo continua ad ambientare le sue opere nel medioevo<sup>43</sup>. Nel 1997 è stato insignito del premio Nobel per la Letteratura con la seguente motivazione: «Nella tradizione dei giullari medievali fustiga il potere e restituisce la dignità agli umiliati»<sup>44</sup>.

A parte le feste cittadine, il film *I visitatori* (1993) e pochi altri casi che sono sostanzialmente apolitici, oggi il medioevo non fa piú ridere: altri immaginari medievali si sono fatti avanti. Il *grammelot*, la *koiné* linguistica di Dario Fo ottenuta attraverso una reinvenzione di alcuni dialetti padani medievali, ha avuto un esito del tutto imprevedibile nella creazione della Padania leghista, che usa anch'essa il medioevo come collante identitario, ma in un modo molto diverso. Forse si può rinvenire ancora qualche traccia di questo medioevo che faceva divertire nei giocolieri dei centri sociali e nelle *medieval fairs* di hippy e *wiccan*<sup>45</sup>. Solo negli ultimi anni si sta consolidando un nuovo impiego del medioevo in un'ottica progressista, in quanto esso viene ritenuto il tempo di un'apertura storica alla multiculturalità nel continente europeo: ma a questo aspetto dedicheremo altre pagine<sup>46</sup>.

Nel giugno 2008, in piena crisi energetica, il ministro dell'Economia Giulio Tremonti ha inventato la «Robin Hood Tax», annunciando che avrebbe tassato coloro che profitano del caro-petrolio. Tremonti ha suscitato un coro di reazioni a sinistra per quest'uso di un eroe del popolo da parte di un ministro di centrodestra. E naturalmente sul *web* è facile imbattersi in siti contenenti vignette nelle quali Barack Obama è il nuovo Robin Hood, anzi «Obama Hood»<sup>47</sup>. Stabilire se Robin Hood è un campione del popolo (togliere ai ricchi per donare ai poveri) o della corona (ligio al sovrano legittimo che dovrà ritornare) è una questione perfettamente interna al medievalismo e presente anche nel dibattito storiografico<sup>48</sup>. Però, come molti altri argomenti contenuti in questo libro, etichettare Robin Hood come un eroe di destra

o di sinistra, dal punto di vista della storia medievale non ha senso.

<sup>1</sup> «C'est vers le Moyen Âge énorme et délicat | qu'il faudrait que mon cœur en panne naviguât. | Loin de nos jours d'esprit charnel et de chair triste»: P. Verlaine, *Non. Il fut gallican, ce siècle, et janséniste!*, in *Sagesse*, Goemaere - Librairie Catholique, Bruxelles-Paris 1881, vol. X, vv. 2-4; cit. da R. Iorio, *Medioevo e giornalismo* cit., p. 125.

<sup>2</sup> K. Marx e Fr. Engels, *Manifesto del Partito Comunista*, trad. e intr. di D. Losurdo, Laterza, Roma-Bari 2008<sup>2</sup> (ed. or. *Manifest der kommunistischen Partei*, Bildungs-Gesellschaft für Arbeiter, London 1848), p. 9.

<sup>3</sup> T. Terzani, *Fantasmî. Dispacci dalla Cambogia*, Longanesi, Milano 2008, p. 246.

<sup>4</sup> *Fiabe italiane: raccolte dalla tradizione popolare durante gli ultimi cento anni e trascritte in lingua dai vari dialetti da Italo Calvino*, Einaudi, Torino 1956.

<sup>5</sup> A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., p. 265.

<sup>6</sup> Si vedano in proposito R. Leydi, *Il folk music revival*, Flaccovio, Palermo 1972; Id., *La canzone popolare*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino 1973, vol. V, pp. 1181-249; per il nostro specifico argomento: P. Moliterni, *Medioevo, musica popolare e «folk music revival»*, in «Quaderni medievali», II (1977), n. 3, pp. 175-87.

<sup>7</sup> F. Curta, *Pavel Chinezul, Negru Voda, and «Imagined Communities»: Medievalism in Romanian Rock Music*, in «Studies in Medievalism», XX (2005), n. 13, pp. 3-16, [www.clas.ufl.edu/users/fcurta/phoenix.pdf](http://www.clas.ufl.edu/users/fcurta/phoenix.pdf) (cons. 12 marzo 2010), anche per riferimenti ad altri paesi dell'Europa orientale; Id., *The Reinvention of the Middle Ages in the Romanian Rock Music*, in *What, in the World, is Medievalism? Global Reinvention of the Middle Ages (A Panel Discussion)*, sessione di studio del 44th International Congress of Medieval Studies cit.

<sup>8</sup> Fr. J. Child [1882-98] (a cura di), *The English and Scottish Popular Ballads*, The Folklore Press, New York 1957, nn. 2, 84, 209, 271.

<sup>9</sup> F. Cardini, *Medievisti «di professione»* cit., p. 50.

<sup>10</sup> G. Duby, *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, Laterza, Roma-Bari 1980 (ed. or. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris 1978).

<sup>11</sup> Cfr. ad esempio L. Mumford, *Tecnica e cultura*, il Saggiatore, Milano 2005 (ed. or. *Technics and Civilization*, Harcourt Brace and Company, New York 1934), pp. 176-79, a proposito della «nuova barbarie» rappresentata dalla fase «paleotecnica», cioè della prima, disumana industrializzazione ottocentesca, che avrebbe provocato (p. 178) «un'abiezione peggiore di quella del più buio medioevo».

<sup>12</sup> M. R. Grennan, *William Morris: Medievalist and Revolutionary*, King's Crown Press, New York 1945; J. Banham e J. Harris (a cura di), *William Morris and the Middle Ages*, University Press, Manchester 1984; M. Alexander, *Medievalism* cit., pp. 167-72, 176-80, 219 sgg.; V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., pp. 75-81 e ad indices; E. Sasso, *William Morris tra utopia e medievalismo*, Aracne, Roma 2007. Sul concetto di «socialismo feudale», avversato da Marx e da Engels in quanto considerato del tutto reazionario, cfr. il *Manifesto del Partito Comunista* cit., pp. 39 sgg.

<sup>13</sup> V. Attolini, *Andrej Roublev, l'artista e la storia*, in «Quaderni medievali», I (1976), n. 2, pp. 193-202.

<sup>14</sup> K. Follett, *I pilastri della terra*, Mondadori, Milano 1990 (ed. or. *The Pillars*

of the Earth, MacMillan - William Morrow, London - New York 1989). Nel 2010 dal romanzo è stata ricavata una miniserie televisiva.

<sup>15</sup> D. Horspool, *The English Rebel: One Thousand Years of Trouble-Making from the Normans to the Nineties*, Viking, London 2009.

<sup>16</sup> A. Caracciolo, *Il mercato dei libri di storia. 1968-1978*, in «Quaderni storici», XIV (1979), n. 41, pp. 765-77. Il picco editoriale dei libri di storia si ebbe, in Italia, nel 1975. Si veda anche L. Blandini, *Dopo il '68. Editoria e problemi del passato*, ivi, n. 42, pp. 1152-64. Sul rapporto complesso tra medievistica italiana e marxismo negli anni Settanta: O. Capitani, *Medioevo passato prossimo* cit., pp. 286 sgg.

<sup>17</sup> Cfr. Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., pp. 249-53.

<sup>18</sup> Sul revival del racconto: L. Stone, *Il ritorno al racconto: riflessioni su una nuova vecchia storia*, in Id., *Viaggio nella storia*, Laterza, Roma-Bari 2008, pp. 81-108 (ed. or. *The Revival of Narrative. Reflexions on a New Old History*, in «Past and Present», XXVIII, 1979, n. 85, pp. 3-24); P. Burke, *La storia «événementielle» e il revival del racconto*, in Id. (a cura di), *La storiografia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 281-300 (ed. or. *History of Events and the Revival of Narrative*, in Id. (a cura di), *New Perspectives on Historical Writing*, Polity, Cambridge 1991, pp. 283-300); M. Mustè, *La storia. Teoria e metodi*, Carocci, Roma 2005, pp. 70-72.

<sup>19</sup> G. Duby, *La domenica di Bouvines: 27 luglio 1214*, Einaudi, Torino 1977 (ed. or. *Le dimanche de Bouvines: 27 juillet 1214*, Gallimard, Paris 1973); E. Le Roy Ladurie, *Storia di un paese: Montaillou: villaggio occitano durante l'Inquisizione (1294-1324)*, Rizzoli, Milano 1977 (ed. or. *Montaillou, village occitan: de 1294 à 1324*, Gallimard, Paris 1975). Cfr. S. Gensini, *Presentazione*, in *Il sogno del medioevo* cit., pp. 11-17: 13. In Francia la tiratura fino a oggi è stata di oltre 300 000 copie: Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., pp. 178 sgg., 252.

<sup>20</sup> R. Queneau, *I fiori blu* cit., pp. 50 sgg. («Quelques manants, çà et là, grattaient le sol misérable, mais il comptaient peu dans le paysage, à peine perceptibles»: p. 67).

<sup>21</sup> Si vedano St. Knight, *Robin Hood. A Complete Study of the English Outlaw*, Blackwell, Oxford & Cambridge (Mass.) 1994; Id., *Robin Hood: A Mythic Biography*, Cornell University Press, Ithaca 2003; in italiano: M. Sanfilippo, *Camelot, Sherwood, Hollywood* cit., che offre un'ampia panoramica. Tra il 1958 e il 1961 la rivista «Past and Present» ospitò un dibattito sul significato di Robin Hood come simbolo della ribellione contadina o, viceversa, delle rivendicazioni della piccola nobiltà di campagna, la *gentry*: si veda in proposito Id., *Camelot* cit., parte II, cap. IX, *Il dibattito storico*, con la bibliografia di riferimento. Dal 1977 trasmette in Veneto l'emittente radiofonica Radio Sherwood, che fu fondata da un collettivo vicino alle posizioni di Autonomia operaia e che ancora oggi è una voce della sinistra extraparlamentare: cfr. *Radio Sherwood*, voce di Wikipedia, [http://it.wikipedia.org/wiki/Radio\\_Sherwood](http://it.wikipedia.org/wiki/Radio_Sherwood) (cons. 3 marzo 2010).

<sup>22</sup> N. Wachtel, *La visione dei vinti: gli indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Einaudi, Torino 1977 (ed. or. *La vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole 1530-1570*, Gallimard, Paris 1971); C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino 1976; B. Geremek, *Ludzie marginesu w średniowiecznym Paryżu XIV-XV wiek*, Wrocław-Warszawa 1971 (ed. franc. *Les marginaux parisiens aux XIVe et XVe siècles*, Flammarion, Paris 1976); Id., *I bassifondi di Parigi nel medioevo: il mondo di François Villon*, Laterza, Roma-Bari 1972 (ed. or. *Życie codzienne w Paryżu Franciszka Villona*, Warszawa 1972).

<sup>23</sup> Cfr. J. R. R. Tolkien, *Prefazione a Il signore degli anelli* (ed. Bompiani cit.), pp. 21 sgg. (ed. or. *Foreword to the Second Edition*, 1966): «Penso che molti confondano "applicabilità" con "allegoria". L'una però risiede nella libertà del lettore, e l'altra nell'intenzionale imposizione dello scrittore». Cfr. T. Shippey, J. R. R. Tolkien autore del secolo, Simonelli, Milano 2004 (ed. or. J. R. R. Tolkien: *Author of the Century*, HarperCollins, New York 2001), pp. 187-93.

<sup>24</sup> J. Steinbeck, *Pian de la Tortilla*, trad. di E. Vittorini, Bompiani, Milano 1939, n. ed. 2001 (ed. or. *Tortilla Flat*, Covici-Friede, New York 1935); Id., *Le gesta di re Artù e dei suoi nobili cavalieri*, Rizzoli, Milano 1977 (ed. or. Ch. Horton (a cura di), *The Acts of King Arthur and His Noble Knights*, Farrar, Straus and Giroux, New York 1976). Su Steinbeck e il suo rifacimento dell'opera di Malory si vedano V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., pp. 167 sgg. e la bibliografia raccolta da L. F. Hodges, *John Steinbeck's The Acts of King Arthur and His Noble Knights*, in *An Arthuriana/Camelot Project Bibliography*, [www.lib.rochester.edu/camelot/acpbibs/hodges.htm](http://www.lib.rochester.edu/camelot/acpbibs/hodges.htm) (cons. 19 marzo 2010). Il cavaliere inesistente di Calvino fu considerato un'allegoria del Partito comunista, nella sua dimensione di vuota macchina burocratica. Affiorano nel romanzo riferimenti alla coscienza di classe dei lavoratori (cfr. I. Calvino, *Romanzi e racconti*, edizione diretta da C. Milanini, a cura di M. Barenghi e B. Falcetto, Mondadori, Milano 2000<sup>7</sup>, vol. I, p. 1062). Lo stesso Calvino scrisse del significato sociopolitico del suo libro (*ibid.*, p. 1362): «Nel Cavaliere [possiamo trovare] la critica all'*organization man* in una società di massa. Direi che proprio il Cavaliere, dove i riferimenti al presente sembrano più lontani, dice qualcosa che tocca più da vicino le situazioni del nostro tempo». Umberto Eco nel 2003 ha esplicitato alcune analogie politiche contenute ne *Il nome della rosa* (Bompiani, Milano 1980): «Nel corso della narrazione mi accorsi che emergevano – attraverso questi fenomeni medievali di rivolta non organizzata – aspetti affini a quel terrorismo che stavamo vivendo proprio nel periodo in cui scrivevo, più o meno verso la fine degli anni Settanta. Certamente, anche se non avevo un'intenzione precisa, tutto ciò mi ha portato a sottolineare queste somiglianze, tanto che quando ho scoperto che la moglie di Fra Dolcino si chiamava Margherita, come la Margherita Cagol moglie di Curcio, morta più o meno in condizioni analoghe, l'ho espressamente citata nel racconto. Forse se si fosse chiamata diversamente non mi sarebbe venuto in mente di menzionarne il nome, ma non ho potuto resistere a questa sorta di strizzata d'occhio con il lettore»: A. Fagioli, *Il romanziere e lo storico. Intervista a Umberto Eco*, in «Lettera internazionale», [www.letterainternazionale.it/testi\\_\\_\\_htm/eco\\_\\_75.htm](http://www.letterainternazionale.it/testi___htm/eco__75.htm) (cons. 12 marzo 2010).

<sup>25</sup> La frase è pronunciata dal Cuoco che si rivolge direttamente a Pasolini/Chaucer nel film *I racconti di Canterbury*, e riprende alla lettera una frase pronunciata dall'Oste nel *Prologo del racconto del Cuoco* di Chaucer, v. 31 («A man may seye ful sooth in game and pley»).

<sup>26</sup> L. Malerba, *Il pataffio*, Bompiani, Milano 1978; T. Guerra e L. Malerba, *Millemosche mercenario*, Bompiani, Milano 1969; Id., *Millemosche senza cavallo*, Bompiani, Milano 1969; Id., *Millemosche fuoco e fiamme*, Bompiani, Milano 1970; Id., *Millemosche innamorato*, Bompiani, Milano 1971; Id., *Millemosche e il leone*, Bompiani, Milano 1973; Id., *Millemosche e la fine del mondo*, Bompiani, Milano 1973; Id., *Millemosche alla ventura*, Bompiani, Milano 1974; inoltre: Id., *Storie dell'anno Mille*, Bompiani, Milano 1972 e *Nuove storie dell'anno Mille*, Bompiani, Milano 1981, con gli stessi personaggi Millemosche, Carestia e Pannocchia. Cfr. G. Musca, *Il medioevo di Luigi Malerba*, in «Quaderni medievali», IV (1979), n. 8, pp. 182-94.

<sup>27</sup> P. P. Pasolini, *Io sono una forza del passato*, in Id., *Poesie in forma di rosa*, Garzanti, Milano 1964.

<sup>28</sup> Sui quali si veda R. Escobar, *Pasolini: il passato e il futuro*, in «Quaderni medievali», II (1977), n. 3, pp. 155-74; A. Blandeau, *Pasolini, Chaucer and Boccaccio*, McFarland, Jefferson (Nc) 2006, nonché V. Marinelli, *Pasolini e il medioevo: fuga nell'utopia tra sacro e profano*, tesi di laurea, Università degli studi di Urbino, a.a. 2005-2006.

<sup>29</sup> Ch. Tinker, *Georges Brassens and Jacques Brel. Personal and Social Narratives in Post-war Chanson*, University Press, Liverpool 2005. Una lettura comparativa di De André e Pasolini è proposta da R. Giuffrida, *In direzione ostinata e contraria*, in F. De André, *Parole. I testi di tutte le canzoni*, Ricordi - la Repubblica - L'Espresso

so, Roma 2009, pp. 3-11: 5 sgg. Una lettura sulla sua ricezione a destra (fra le altre ragioni proprio per il « suo repertorio medievaleggiante ») in L. Lanna e F. Rosi, *Fascisti immaginari* cit., pp. 136-39. Su Dario Fo: L. Binni, *Attento te... Il teatro politico di Dario Fo*, Bertani, Verona 1975; Id., *Dario Fo*, La Nuova Italia, Firenze 1977. Sui suoi temi medievali: G. Musca, *Il medioevo di Dario Fo*, in «Quaderni medievali», II (1977), n. 4, pp. 164-78; Id., *Mistero buffo di Dario Fo e la cultura popolare tra medioevo e rinascimento*, ivi, XXVIII (2003), n. 56, pp. 102-37.

<sup>30</sup> D. Fo, *Mistero Buffo. Giullarata popolare in lingua padana*, Tip. lombarda, Cremona 1968; n. ed. *Mistero Buffo. Giullarata popolare*, a cura di F. Rame, Einaudi, Torino 1997, p. 12.

<sup>31</sup> Erasmo da Rotterdam, *Elogio della follia* cit., 35-36, p. 107.

<sup>32</sup> D. Fo, *Mistero Buffo* (ed. 1997) cit., p. 16.

<sup>33</sup> In G. Contini (a cura di), *Poeti del Duecento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1960, vol. I, pp. 177-85.

<sup>34</sup> M. Amara, *Per una lettura femminista della «Commedia» di Dante*, in «Quaderni di controultura», 1974, n. 5, pp. 3-15.

<sup>35</sup> «Con le cattedrali come uniche montagne e neri campanili come alberi di cuccagna, dove diavoli in pietra staccano le nuvole»: J. Brel, *Le plat pays*, 1962.

<sup>36</sup> In F. Villon, *Poesie*, pref. di F. De André, trad., intr. e cura di L. de Nardis, Feltrinelli, Milano 2008<sup>2</sup>, pp. 108-11. *La ballade des pendus* fu cantata anche da Serge Reggiani nel 1961 ed è rievocata in una scena del film *Brancaleone alle Crociate* intitolata *La Ballata dell'intolleranza*.

<sup>37</sup> F. De André, *Prefazione* a F. Villon, *Poesie* cit., pp. 1-IV.

<sup>38</sup> «Perdonatemi, principe, se sono fottutamente medievale. Diavolo! Perché non sono vissuto tra Quattro e Cinquecento? Avrei ritrovato i miei compagni!»

<sup>39</sup> M. Zimmer Bradley, *Le nebbie di Avalon*, Longanesi, Milano 1986 (ed. or. *The Mists of Avalon*, Alfred A. Knopf, New York 1983). Cfr. V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., p. 132.

<sup>40</sup> V. Attolini, *Francesco d'Assisi e tre registi*, in «Quaderni medievali», I (1976), n. 1, pp. 165-70.

<sup>41</sup> D. Fo, *Mistero Buffo* (ed. 1997) cit., pp. 105-19.

<sup>42</sup> Cfr. K. Marx e Fr. Engels, *Manifesto del Partito Comunista* cit., pp. 49 sgg.: «I primi tentativi del proletariato di far valere direttamente il suo interesse in un periodo di fermento generale, nel periodo del rovesciamento della società feudale, dovevano fallire necessariamente, sia perché la figura del proletariato non si era ancora sviluppata, sia perché mancavano le condizioni generali della sua emancipazione, che sono appunto il prodotto dell'età borghese».

<sup>43</sup> Si veda ad esempio il suo *L'amore e lo sghignazzo*, Guanda, Parma 2007, nel quale i due racconti *Eloisa*, pp. 11-51, e *Storia di Mainfreda eretica di Milano*, pp. 55-67, sono di ambientazione medievale.

<sup>44</sup> «Who emulates the jesters of the Middle Ages in scourging authority and upholding the dignity of the downtrodden»: Nobel Prize, sito ufficiale: [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1997/](http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1997/) (cons. 10 marzo 2010).

<sup>45</sup> Cfr. *infra*, cap. IX.

<sup>46</sup> Cfr. *infra*, cap. XII.

<sup>47</sup> Ad esempio: [http://api.ning.com/files/1PT92heQqtIUZaNiVpBzQsbyCro8-wpId4pWXsIB2mD2JbjYOvD1J7U2bD84ZOsEqy7W32EPx8IXhXTWtp7aUp-PeWAZMv19/MJO\\_CUC\\_Obama\\_Hood.jpg](http://api.ning.com/files/1PT92heQqtIUZaNiVpBzQsbyCro8-wpId4pWXsIB2mD2JbjYOvD1J7U2bD84ZOsEqy7W32EPx8IXhXTWtp7aUp-PeWAZMv19/MJO_CUC_Obama_Hood.jpg) (cons. 10 marzo 2010); <http://thankw.com/wp-content/uploads/2009/03/obama-hood-and-his-merry-men-thankw-300x240.jpg> (cons. 10 marzo 2010).

<sup>48</sup> M. Sanfilippo, *Camelot* cit., parte II, cap. IX.

## Capitolo settimo

### Templari e santo Graal: un medioevo della Tradizione

– Dico a voi, ehi, paladino! – insisté Carlomagno. – Com'è che non mostrate la faccia al vostro re? La voce uscì netta dal barbazzele. – Perché non esisto, sire.

I. Calvino, *Il cavaliere inesistente* (1959).

Sinistra e destra, progresso e reazione, intessono una relazione differente con il medievalismo. Molti movimenti politici di destra ne fanno un uso imponente ed elogiativo avvertendo un'affinità con quel periodo storico, mentre, come si è cercato di dire, la cultura di sinistra ha con esso un rapporto contrastato. Destra e sinistra appaiono però relativamente simili nel modo in cui usano il medioevo quando per il suo tramite intendono affermare una controcultura. Un certo marxismo l'ha ricercata nelle tradizioni popolari, ridotte al silenzio e ora chiamate nuovamente a parlare. Una certa destra ha invece chiesto al medioevo gli esempi e i modelli per affermare una cultura alternativa a quella contemporanea, al capitalismo, al liberismo, al democratismo, all'egalitarismo e al socialismo, ritrovandola nel concetto di «Tradizione», nell'idea della sopravvivenza e difesa di valori avvertiti come non transeunti. In entrambi i casi, si tratta di un medioevo pensato come luogo dell'antitesi, della contrapposizione ai modelli ufficiali e ortodossi, stabiliti da coloro che detengono il potere economico e intellettuale nella modernità. Il popolo in cerca di riscatto e il piccolo movimento protestatario, «rivoluzionario per tradizione», che trova

una guida e un codice di comportamento in valori attribuiti al medioevo controcorrente, sono, in relazione al medievalismo, due facce della stessa medaglia. Il giullare che dice la verità attraverso la follia non è granché diverso da Parsifal, cavaliere ingenuo e «puro folle». E Pier Paolo Pasolini voleva arrivare alla rivoluzione attraverso la tradizione: pur da una distanza abissale, è ben comprensibile che qualche lettore di Julius Evola, con il tempo, potesse apprezzarlo. Le similitudini si fermano qui, ma non sono di poco conto.

Il principale elemento che concorre a formare l'immaginario medievale nei movimenti di destra è la cavalleria. E dunque, se già avevamo parlato di popolo e giullari, ora è giunto il tempo dei cavalieri: non piú cantastorie che rovesciano il mondo, bensí leali combattenti. La figura del cavaliere racchiude in se stessa l'intero medioevo: insieme al castello ne è la sintesi piú concisa, riconosciuta come tale da chiunque sia invitato a definire quest'epoca usando due sole parole. Scrive in proposito Gianfranco de Turreis: «Non credo ci siano dubbi affermando che nell'accezione comune, popolare, il medioevo è la cavalleria»<sup>1</sup>.

Subito dopo l'uscita del film *Excalibur* (1981), si leggeva in una rivista giovanile di destra:

Vorremmo che questo ritorno al medioevo non fosse una moda passeggera in attesa che ne nascano altre, una fuga dalla realtà perché nauseati dal tempo contemporaneo, ma una visione del mondo, uno stile di vita, dove i caratteri per cosí dire eroici del medioevo vengano presi ad esempio e interiorizzati per resistere allo squallore di oggi<sup>2</sup>.

Il *tòpos* del cavaliere senza macchia e senza paura, investito di una missione salvifica per sé e per gli altri, che si allontana perché sa che deve cercare altrove la verità, che insieme al suo piccolo manipolo di compagni d'armi è solo contro il mondo, che è prode e coraggioso e provvisto di un altissimo senso dell'onore, deriva da una complessa stratificazione di miti<sup>3</sup>. La cavalleria è stata un sistema

sociale e un sistema di valori; proiettata nell'immaginario già nel medioevo attraverso canali letterari, ha avuto una sua perdurante, alterata sopravvivenza nell'età moderna ed è stata sostanzialmente riforgiata nell'Ottocento, secolo durante il quale l'immaginario cavalleresco di età medievale e protomoderna è stato considerato non come una proiezione di sistemi sociali, bensì come un fatto corrispondente alla realtà. La *quête* del cavaliere è divenuta un fatto storico in cui immaginario e quotidianità sono divenuti coincidenti.

Storicizzato come lo sono stati molti miti medievali, e dunque reso eroico paladino di un popolo, di una nazione e della loro innata spiritualità nonché capacità guerriera, il cavaliere medievale ha nutrito l'immaginario di tutto l'Occidente e, contestualmente, ha rappresentato uno dei mitomotori del nazionalismo. Questo è accaduto presso tutte le nazioni, con una forza particolare in Francia, nei paesi celtici, in Inghilterra, in Spagna e in Germania, cioè in quelle nazioni che, direttamente o in forma mediata, possiedono le principali fonti medievali sulla cavalleria: come la *Storia dei re di Britannia* di Goffredo di Monmouth, i racconti gallesi dei *Mabinogion*, le leggende irlandesi dei *Túatha Dé Danann* e di *Cuchulain*, il *Cantar de mio Cid*, il *Parzival* di Wolfram von Eschenbach, insieme alle numerose *chansons de geste* in lingua d'oc e in lingua d'oïl e a moltissime altre testimonianze letterarie<sup>4</sup>. In tutti i suoi proclami di *France Libre*, il generale De Gaulle – egli stesso visto dai suoi contemporanei come un grande cavaliere del medioevo – citava sempre Giovanna d'Arco<sup>5</sup>.

La componente nazionalistico-identitaria dei miti cavallereschi otto e novecenteschi si congiunge indissolubilmente con la sua interpretazione religiosa, poiché la figura del cavaliere rappresenta insieme la patria e la fede nel suo grado piú alto, che è quello eroico. In moltissimi casi, come in quello spagnolo del Cid Campeador,

in quello francese di Giovanna d'Arco, nelle crociate e nei santi cavalieri (Martino, Giorgio, Michele, Giacomo *Matamoros*, Luigi IX...) e, in parte, nel mito templare e in quello del Graal, questa lettura cristiana della cavalleria è stata vissuta come un ritorno al medioevo, secondo un percorso che ci ha raggiunto attraverso i testi di René Guénon, tramite gli impieghi politici franchisti in Spagna, e in seguito attraverso alcuni movimenti nazionalisti ultracattolici come il Front National di Jean-Marie Le Pen e il rin vigorirsi del cattolicesimo tradizionale negli ultimi anni (cfr. il capitolo x)<sup>6</sup>. In altri casi ancora, come quello del Ku Klux Klan negli stati americani del Sud, il mito arturiano e i cavalieri medievali, divenuti *ghostly knights*, hanno fornito un supporto simbolico per affermare la superiorità della razza bianca e della religione protestante sulle razze e le religioni inferiori: neri, ebrei, cattolici<sup>7</sup>. Anche i cavalieri teutonici hanno avuto una simile sorte: visti da parte tedesca, sono stati i portatori della civiltà nel mondo primitivo e subumano degli Slavi. Visti da parte russa, viceversa, essi hanno rappresentato gli «antenati dei fascisti attuali», come sappiamo dal celebre film *Aleksandr Nevskij* di Sergej M. Ėjzenštejn<sup>8</sup>. Il fiero e fedele popolo russo del XIII secolo si contrappone alla ferocia dei cavalieri teutonici, combattendo la sua battaglia per la libertà l'anno precedente la firma del patto Molotov-Ribbentrop e tre anni prima dell'inizio delle ostilità russo-tedesche (giugno 1941). I cavalieri teutonici sono esseri diabolici e portano le famigerate croci nere; gli elmetti dei fanti richiamano esplicitamente quelli dell'esercito germanico. Il sinistro vescovo che benedice le truppe, simbolo allo stesso tempo della perfida Chiesa romana e del Reich, porta delle piccole svastiche sulla mitra. Anche l'eroe che li sconfigge, però, è un cavaliere, anzi il santo cavaliere Alessandro Nevskij, che negli anni Novanta del XX secolo trovavamo novellamente effigiato sulle banconote russe da mille rubli.

Il mito della cavalleria medievale ha avuto esiti e interpretazioni anche di tipo esoterico, parzialmente cristiano, non cristiano o esplicitamente anticristiano. Da questo punto di vista, esso appare caratteristico dei movimenti che si richiamano – proprio in relazione all’uso che fanno del medioevo – al nazionalsocialismo. Il punto di partenza consiste sempre nel convincimento che il presente è un tempo di crisi, mentre il passato medievale racchiude tesori di sapienza e verità. Riscoprire, tramandare e mettere a frutto questo patrimonio della Tradizione è un dovere per coloro che sono stati illuminati dalla conoscenza<sup>9</sup>. Molti di questi lasciti spirituali affondano in un’antichità remota, durante il medioevo sono stati preservati e resi noti a gruppi d’illuminati – catari, templari, streghe, alchimisti, Fedeli d’Amore – e poi durante le età successive sono rimasti segretamente in vita, attraverso una catena ininterrotta d’iniziazioni che hanno assicurato il mantenimento della *philosophia perennis*, del sapere autentico e originario. Il medioevo, tempo della reificazione di questo sapere, è dunque l’epoca alla quale tendere per ritornare puri. Esso, infatti, contiene gli archetipi di ogni cosa: della verità, della sacralità del potere e dell’identità dei popoli. È il tempo degli eroi, dei cavalieri, dei veri credenti, della regalità sacerdotale e dell’Impero.

Le correnti esoteriche che assumono il medioevo a simbolo del ritorno a un’età perfetta sono di tortuosa identificazione e si formano tra la fine dell’Ottocento e la Prima guerra mondiale, in una fase della storia culturale occidentale in cui, a fianco del positivismo che tutto spiega razionalmente, sono presenti spinte verso l’occultismo e la magia che si traducono nella nascita di società segrete, come la Golden Dawn, la Società Thule e l’Ordine dei Nuovi Templari. Queste ultime due sono anche le prime organizzazioni a riproporre in Occidente la svastica come proprio simbolo. Soprattutto nel perio-

do compreso tra le due guerre mondiali, queste società iniziatiche forniscono alimento ad alcuni movimenti politici che rivendicano l'urgenza di un recupero delle tradizioni ancestrali, celtiche e germaniche, per consentire il rinnovarsi della società, della nazione o del mondo intero e sfociano in quello che è stato chiamato da Giorgio Galli il «nazismo magico»<sup>10</sup>. La nozione dell'esistenza di questo nazismo interessato ai culti pagani, alla mistica orientale e ai potenti oggetti sacri del passato è giunta al vasto pubblico quasi soltanto attraverso i film di Indiana Jones (*I Predatori dell'arca perduta* e *Indiana Jones e l'ultima crociata*); ma in realtà la componente esoterica e occultista del movimento nazionalsocialista concorre a definire più compiutamente l'intera sua ideologia, a cominciare proprio dall'adozione della svastica, simbolo solare «ariano», per continuare con il concetto escatologico dell'istituzione di un nuovo Impero, ovvero del Terzo Reich<sup>11</sup>.

La volontà di rifondare l'antico Impero germanico medioevale è una delle chiavi per comprendere questo slancio verso il medioevo e verso i suoi simboli esoterici. In Germania, a differenza di altre nazioni, il medioevo continuò a essere presentato come il massimo elemento distintivo e identitario fino alla fine della Seconda guerra mondiale, senza fratture incolmabili con l'Ottocento. Il modello della *renovatio Imperii* era stato al centro della politica tedesca al tempo degli imperatori della casa di Hohenzollern. Basti ricordare il monumento di Kyffhäuser, degli anni 1890-96. Sulla cima della montagna l'imperatore Guglielmo I si erge a cavallo; sotto di lui, Federico Barbarossa è effigiato in trono, quasi fuso nella roccia, in atto di risvegliarsi da un lungo sonno. Il primo è *renovatio* del secondo<sup>12</sup>. Dopo la fine della Prima guerra mondiale e la costituzione della fragile Repubblica di Weimar, benché non fosse ostentata, la nostalgia per il Reich era tuttavia presente e rappresentativa del sentimento nazionalista

frustrato dalla sconfitta, come rivelano le principali opere storiografiche del tempo (*Kaiser, Rom und Renovatio* di Percy Ernst Schramm e *Federico II imperatore* di Ernst Kantorowicz), e l'opera poetica di Stefan George con il suo movimento Germania segreta<sup>13</sup>. Questi, insieme alla fondazione del Movimento del Graal (1929) di Oskar Ernst Bernard, furono i preludi. L'esito fu il Terzo Reich: un esito che non fu ovvio, venendo esso fermamente respinto proprio da Kantorowicz, e che tuttavia, nel nostro discorso, è da ritenersi come storicamente consequenziale, poiché soprattutto il nazismo fece propria l'esaltazione dell'idea imperiale<sup>14</sup>.

Il nuovo Reich intendeva essere, come rivela il suo stesso nome, la prosecuzione storica dell'Impero tedesco medievale, in una prospettiva di rinnovamento radicale che traeva almeno in parte la propria tensione escatologica dalla rilettura del profetismo bassomedievale<sup>15</sup>. I tedeschi continuavano a essere la razza eletta, in un piano di egemonia e conquista che permaneva di dimensioni prevalentemente europee, dunque comprensibili proprio attraverso la chiave preferita di recupero del medioevo: Grande Germania, espansione verso est, sottomissione o annientamento delle razze inferiori, come già avevano fatto i cavalieri teutonici. Gli imperatori svevi furono esaltati e, nel 1943, poco prima dello sbarco alleato in Sicilia, fu progettato un piano per portare al sicuro in Germania i corpi di Enrico VI, di Federico II e dei loro familiari sepolti nel duomo di Palermo<sup>16</sup>.

I principali simboli medievali cari alla mistica nazista, il Graal e la santa Lancia, vennero ricercati come oggetti materiali, in un'ottica di celebrazione e reificazione della Germania pagana e dell'Impero ghibellino, quello di Federico Barbarossa e di Federico II. In particolare il Graal, ritenuto un oggetto magico di somma potenza, fu cercato dall'ufficiale delle SS Otto Rahn nel sito di Rennes-le-Château, dove sarebbe stato custodito dai catari. La

stessa crociata scagliata dal papato contro di essi al principio del Duecento sarebbe stata una «crociata contro il Graal», e il castello cataro di Montségur sarebbe stato il luogo storico di Monsalvato, il castello del Graal<sup>17</sup>. Il cavaliere Parsifal, reso celeberrimo dall'opera di Wagner, è al centro esatto di questa complicata «cerca del Graal» che, una volta rinvenuto, avrebbe portato al rifiorire della «terra desolata».

Dal punto di vista piú rigorosamente concettuale, la valorizzazione del medioevo costituisce una delle basi su cui poggiano le tesi di René Guénon, uno degli autori che ha avuto maggiore influenza sul pensiero ancora oggi chiamato della Tradizione e diffuso in molti movimenti di destra<sup>18</sup>. Secondo Guénon, il mondo attuale si trova nella fase finale del *kali-yuga* indù, ovvero l'età oscura che corrisponde all'ultimo ciclo – negativo – dell'umanità terrestre e che prelude a un rinnovamento epocale. Nel corso del *kali-yuga*, che dura seimila anni e si può concepire come un oscurarsi progressivo della vera conoscenza, vi sono state alcune fasi di netto peggioramento e decadenza e altre fasi di «rettificazione», cioè di ritorno alla Tradizione. Il medioevo (che per Guénon va da Carlo-magno al XIV secolo) rappresenta l'epoca a noi piú vicina in cui si è verificata, grazie al cristianesimo, una rettificazione. L'età antica classica, dunque, è un periodo peggiore rispetto al medioevo, perché è piú razionale e meno tradizionale. Durante il medioevo, il cristianesimo (meglio ancora, il cattolicesimo) ha restaurato un «ordine normale», nel quale il primo posto è occupato dal sacro e non dalla materialità. Durante il medioevo, il potere non viene dal basso, ma dall'alto; contemplazione e azione sono in equilibrio; alla contemplazione, alla spiritualità e all'intuizione come processo mentale super-razionale viene sempre riservato il primo posto; la scienza medievale non è un mero calcolo profano di dati che esclude il trascendente, ma (si pensi all'alchimia) ha un approccio

sacrale che porta a una conoscenza autentica e completa. In seguito, rinascimento e riforma hanno determinato una caduta verticale della Tradizione in Occidente. L'epoca attuale, materialista, individualista e pragmatica, costituisce lo stadio finale e piú terribile della storia dell'umanità durante questa fase del ciclo.

Guénon pensava che una rettificazione del mondo moderno fosse possibile tornando a ristabilire una fase simile a quella del medioevo cattolico, poiché il cattolicesimo è l'unica religione occidentale in cui egli ravvisava qualche residuo di uno «spirito tradizionale». Poiché però le culture orientali sono in buona parte ancora depositarie di una tradizione autentica, vivente e poco contaminata dall'Occidente, questa funzione di rettificazione sarebbe dovuta passare attraverso la conoscenza dello spirito orientale, tra cui soprattutto quello della civiltà musulmana, che per Guénon era molto vicina a quella occidentale del medioevo. Il compito di portare avanti questa rettificazione nel senso di un ritorno alla Tradizione integrale veniva affidato a un'élite intellettuale, a un piccolo gruppo di persone in grado di comprendere e di agire.

La rappresentazione di Guénon e quella di altri autori che gli sono prossimi si contrappone ad altre teorie, tanto a quelle progressiste quanto ai molti ma differenti pensieri che rifiutano la modernità, poiché non considera valida la concezione del tempo inteso come sviluppo lineare, riabilitando viceversa la nozione, presente in tante culture tradizionali, di tempo ciclico, di «eterno ritorno». L'uso di questa categoria permette di pensare al recupero dei valori tradizionali non in una chiave reazionaria, di un vero e proprio volgersi indietro, bensí in una chiave rivoluzionaria: guardando in avanti si percorre il ciclo e si ritorna dunque a una condizione migliore e preesistente, la quale tuttavia non risiederebbe nel passato, ma nel futuro. Da ciò l'appa-

rente paradosso nella definizione di «rivoluzione tradizionale».

La concezione di Guénon, che sotto molti punti di vista ha influenzato il pensiero antimoderno, è ancora ben presente in alcuni movimenti «tradizionali», come si può facilmente osservare navigando tra associazioni, blog e forum di discussione<sup>19</sup>. Del resto, se si legge oggi la prefazione alla sua *Crisi del mondo moderno* senza conoscerne la data di pubblicazione, che è il 1927, si può agevolmente ritenerla un testo degli ultimi vent'anni. La proposta di Guénon ha anche legami con l'antimodernismo cattolico, del quale si dirà più avanti, ma evidentemente se ne discosta per la sua completa eterodossia e per l'apertura verso le religioni e le filosofie orientali<sup>20</sup>. Tanto che Guénon nel 1930 si convertì al sufismo, da lui giudicato più aderente alla Tradizione.

Da questo tipo di proposta scaturiscono alcune tra le riflessioni filosofiche della cosiddetta Nouvelle Droite francese, un movimento ideologico di estrema destra (il cui principale esponente fu Alain de Benoist) sviluppatosi a cavallo degli anni Sessanta e Settanta, che, attraverso gli studi condotti dal Groupement de Recherches et Études pour la Civilisation Européenne (Grece), proponeva una resurrezione dell'eredità culturale europea, da rinvenirsi nelle sue origini precristiane e non cristiane, cioè nelle culture greco-latina e celto-germanica. In Italia, la visione del mondo promossa da Guénon e, di fianco, l'influsso esercitato dalla Nouvelle Droite, appare importante soprattutto alla luce della rilettura e dell'autonoma rielaborazione che ne diede Julius Evola, considerato comunemente dai movimenti italiani della Tradizione il pensatore in assoluto più autorevole e influente<sup>21</sup>. In Evola, che pare l'artefice principale del trasferimento del messaggio iniziatico guenoniano in un indirizzo politico e ideologico, si ritrovano descritti e spiegati simbolicamente tutti i miti medievali cari alla destra «tradizio-

nale». Proprio il medioevo cavalleresco costituisce uno dei fulcri del suo discorso.

Julius Evola, che pure s'inseriva nella Tradizione così come era stata concepita da Guénon, contestava al maestro soprattutto l'interpretazione cristiana del medioevo occidentale. Secondo Evola, la ripresa della civiltà tradizionale nel corso del medioevo non si deve affatto al cristianesimo (che è un prodotto del giudaismo, si è innestato in una civiltà già decadente e ha distrutto Roma), bensì alla civiltà nordico-ariana, al medioevo feudale, cavalleresco e imperiale, ovvero «ghibellino» in senso sacrale. Una prima «sincope della Tradizione occidentale» si è infatti verificata con la fine di Roma, cui è però seguita una traslazione dell'Impero da parte di razze nordiche, le quali hanno dato nuova vita alla *romanitas* consentendo un'ultima grande apparizione della Tradizione in Occidente. Il punto apicale viene raggiunto con il Sacro Romano Impero germanico, in cui la Tradizione ha, con gli imperatori svevi, «l'ultimo guizzo luminoso»<sup>22</sup>. In quell'istituzione, infatti, si ha per l'ultima volta la pienezza della tradizione regale, che è inseparabilmente sacerdotale e guerriera. La prima crisi, dunque, è determinata dalla Chiesa romana, che, con la lotta per le investiture, ha provocato il sovvertimento della Tradizione, ponendosi in piena eresia per aver postulato la superiorità del sacerdozio sull'Impero, cioè per aver compromesso l'unità delle funzioni regale e sacerdotale. Dopo gli imperatori svevi, non vi è più nulla di buono: subentrano gli imperialismi e lo stato, che non è sacro e che finisce con il diventare una semplice organizzazione plebea.

Anche la cavalleria medievale, che giurava lealtà all'Impero e che dunque riconosceva questa (e non il papato né la religione cristiana) come l'unica autorità spirituale di rango universale, aveva riprodotto in se stessa la sintesi delle funzioni guerriera e sacerdotale, poiché i suoi membri erano una casta militare consacrata, appartenente

a un Ordine sovraterritoriale e sovranazionale. Tutt'altro che cristiani, i cavalieri avevano rituali iniziatici (la veglia d'armi, la penitenza, il digiuno, il bagno lustrale, la vestizione, la benedizione delle armi) e compivano azioni (la devozione per la donna amata, la cerca del Graal) celanti rituali esoterici. Anche gli apparenti usi cristiani servivano esclusivamente quale elemento mimetico e di facciata, essoterico, di adesione solo formale al cristianesimo devozionale, giudicato un genere inferiore di spiritualità.

Il caso piú rappresentativo è quello dei templari, «asceti guerrieri, rinuncianti ai piaceri del mondo per una disciplina che non si esercitava nei monasteri ma sui campi di battaglia, con una fede che si consacrava piú col sangue e con la vittoria che non con le preghiere»<sup>23</sup>. La loro distruzione per opera di Filippo il Bello e del papa costituisce pertanto una seconda ragione della crisi, corrispondente alla fine dell'Impero ecumenico.

Poiché nel *Parzival* di Wolfram von Eschenbach, che per primo racconta una storia del Graal in lingua tedesca al principio del Duecento, il castello che custodisce il Graal è chiamato Tempio e i suoi custodi sono detti *Templeise*, non fu difficile a Evola, sulla scorta di diversi autori precedenti, confermare l'innesto del mito templare su quello dei cavalieri del santo Graal, fino a proporre una perfetta identificazione<sup>24</sup>.

Per Evola, anche la «saga del Graal», non cattolica, non eucaristica, ma al contrario provvista di un carattere eroico e iniziatico che rimanda a una spiritualità di tutt'altro tipo, possiede un chiaro collegamento con la «religione regale». Cercare e trovare il Graal, «il piú alto ideale della cavalleria medievale», significa infatti compiere una «restaurazione regale», simboleggiata nella guarigione del re. I cavalieri, dunque, devono restaurare un nuovo ordine:

Il medioevo attendeva l'eroe del Graal, a che il capo del Sacro Romano Impero divenisse un'immagine o manifestazione dello stesso «Re

del Mondo», sí che tutte le forze ricevessero una nuova animazione, l'Albero Secco rifiorisse, un impeto assoluto sorgesse a vincere ogni usurpazione, ogni antagonismo, ogni lacerazione, vigesse veramente un ordine solare, l'imperatore invisibile fosse anche quello manifesto e l'«Età di Mezzo» – il medioevo – avesse anche il senso di una Età del Centro<sup>55</sup>.

Questa è, per Evola, «l'anima segreta della cavalleria».

Simile in questo al pensiero cattolico antimoderno di cui si parlerà in un prossimo capitolo, Evola giudica dunque terminata l'ultima epoca tradizionale con il tramonto dell'ecumene medievale, cioè con la fine dell'universalità dell'Impero. Il suo medioevo della Tradizione corrisponde a un tempo che precede la metà del Duecento e che vede nel XII secolo (quello dei templari, delle crociate, dei grandi imperatori e delle prime leggende graaliche) il periodo aureo. Gli stati nazionali, la rinascenza, l'individualismo, «l'irrealismo», la «regressione delle caste», il collettivismo e tutto ciò che segue, fino alla nefasta contemporaneità rappresentata dai mostri russo e americano, costituiscono le successive fasi della «caduta dell'Occidente».

A tutto questo c'è rimedio, anche se provvisorio e dallo stesso Evola ritenuto poco efficace per influire su processi di «degenerescenza» giudicati ormai irreversibili, se non nei termini di un arroccamento a difesa. La soluzione, cioè il «raddrizzamento» del mondo moderno che ritorna alla Tradizione, non può passare attraverso la missione di una non meglio definita guenoniana *élite* intellettuale, bensì attraverso il concreto formarsi di un' *élite* aristocratica di cavalieri, costituiti in un Ordine pervaso di valori e ideali guerrieri e ascetici. Così infatti scrive nell'introdurre la sua traduzione italiana di Guénon:

Crediamo che concetto assai piú acconcio e meno equivoco [rispetto a quello di *élite* intellettuale] sarebbe quello di un *Ordine*, sull'esempio degli Ordini esistiti sia nel medioevo europeo, che in altre civiltà. Nell'Ordine può vivere una tradizione perfino iniziatica, però insieme a una formazione caratteriale virile, esprimendosi in un preciso stile di vita e in un contatto piú reale col mondo dell'azione e della storia<sup>56</sup>.

In un altro testo, Evola è ancora piú esplicito:

Solo un'esigua minoranza potrebbe capire che come gli Ordini ascetico-monastici assolsero un compito fondamentale nel caos materiale e morale cui dette luogo il crollo dell'Impero Romano, del pari un Ordine, nei termini di un nuovo Templarismo, sarebbe d'importanza decisiva in un mondo che, come l'attuale, presenta forme assai piú spinte di dissoluzione e di franamento interiore che non quel periodo<sup>27</sup>.

Ed eccoci finalmente arrivati, per questa via, ai cavalieri attuali e ai nuovi templari: *I templari sono tra di noi* era il titolo di un libro degli anni Sessanta<sup>28</sup>. Ce ne siamo resi conto il 22 luglio 2011, di fronte alla carneficina perpetrata da Anders Behring Breivik (il quale peraltro non sembra conoscere l'opera di Evola). Fra questi nuovi templari, vi sono alcuni affiliati a movimenti politici di estrema destra i quali, formatisi un'autorappresentazione cavalleresca, con le parole conclusive del *Mistero del Graal* di Evola si ritengono «i soli [che] possono legittimamente chiamarsi viventi»<sup>29</sup>. Sempre attraverso la sua mediazione, diventano possibili le analogie tra gli ordini cavallereschi medievali e le SS, da Evola paragonate «ad un Ordine, nel senso antico»<sup>30</sup>.

Julius Evola pubblicò i suoi maggiori testi che riguardano il medioevo imperiale e cavalleresco negli anni Trenta, in una prospettiva che guardava alla Germania hitleriana. Le edizioni che lo resero molto noto agli ambienti neofascisti italiani sono però datate rispettivamente al 1969 (*Rivolta*) e al 1972 (*Il Mistero del Graal*). Sono gli anni – lo abbiamo già visto – di un pieno *revival* del medioevo, che si tinse anche dei colori della protesta. In Italia i lettori di Evola ascoltavano De André e leggevano Nietzsche, Pound, Kerouac, Céline. Soprattutto, leggevano *Il signore degli anelli* di Tolkien, tradotto per la prima volta integralmente in italiano nel 1970<sup>31</sup>.

Nel corso degli anni Settanta, i giovani associati ai movimenti detti della Nuova Destra rinnovarono il loro modo di concepire la militanza e di presentarla attraver-

so forme simboliche. I simboli cari al fascismo – il fascio littorio e il saluto romano –, l'esaltazione del Ventennio e della Repubblica sociale italiana si affiancarono ai modelli evoliani e all'esaltazione della tradizione nordica, celtica e cavalleresca, attribuendo soprattutto a Tolkien il ruolo di «creatore del mito». Nell'universo tolkieniano, molti sono infatti gli elementi che potevano essere assunti come rispondenti alle loro aspirazioni. Tra questi vi è la lotta perenne tra il bene e il male, che da Tolkien viene raccontata come una guerra vittoriosa tra i popoli liberi dell'Occidente e il Signore Oscuro, con i suoi orchi mostruosi che vengono da Oriente: è la guerra di Gondor e Rohan contro Mordor che, nello scioglimento dell'allegoria, diverrebbe la lotta fra l'Europa tradizionale e l'Unione Sovietica. Vi sono poi la dimensione esistenziale del viaggio e della prova e il ruolo della Compagnia dell'Anello, che rappresenta il piccolo gruppo di esseri liberi, eroici, fedeli e coraggiosi in grado di sconfiggere il male andando a stanarlo fin nelle sue più tetre profondità. Vi è, ancora, la concezione della decadenza della Terra di Mezzo, narrata attraverso la cronologia suddivisa in quattro età del mondo, attraverso il ricordo di luoghi di perfetta e remota antichità (Numenor e le Terre Imperiture), attraverso la partecipazione alla storia di razze migliori (gli elfi, i nani, gli uomini dei regni antichi) e, viceversa, attraverso la degenerazione degli elfi in orchi, la descrizione degli orrori che Sauron compie nelle terre e nelle menti che va soggiogando e che Saruman attua nella piccola e verde Contea finita sotto le sue grinfie. Vi è, ancora, il mito della difesa a oltranza, della gloria nel battersi anche in condizioni disperate negli assedi di Gondolin, di Helm e di Minas Tirith. Infine, vi è il mito antichissimo del ritorno del re nascosto, reso attraverso simboli archetipici: le radici profonde che non gelano, l'Albero Secco di Minas Tirith che deve rifiorire, la spada spezzata che sarà riforgiata e, sopra ogni altro,

il personaggio di Aragorn, il re guerriero che, come un duce, è predestinato a regnare<sup>32</sup>.

Non è difficile intravedere in questi elementi del mito tolkieniano una simmetria con quanto si ritrova scritto soprattutto in Evola (che ad esempio usa proprio la metafora dell'Albero Secco). Il che non significa che Tolkien avesse pensato di attribuire questo tipo di significati alla sua opera: egli infatti rifuggiva esplicitamente dalle allegorie, e fra l'altro imputava al nazismo la colpa di avere snaturato lo spirito nordico<sup>33</sup>. Significa però, ed è palese, che Tolkien, filologo germanico oltre che autore di letteratura fantastica, aveva fatto propri gli stessi contenuti mitici e letterari che, preesistenti, erano stati anche alla base delle considerazioni evoliane intorno alla Tradizione. Ma diversamente da quanto accadeva in altri paesi, fu proprio il filtro degli scritti di Evola a consentire che l'opera di Tolkien s'inserisse nella cultura della Nuova Destra italiana. E proprio quest'assimilazione fu la causa per la quale, a sinistra, Tolkien fu ritenuto (ma sempre e solo in Italia) un autore reazionario e fascista. Così scrive De Turrís a proposito della ricezione de *Il signore degli anelli* e del suo «altro mondo del tutto compiuto e verosimile»:

Da esso, dai suoi personaggi, dai suoi temi impliciti ed espliciti, ogni lettore riesce a trarre l'aspetto (o gli aspetti) piú congeniali: il miraggio rurale, anti-industriale ed ecologico; il senso dell'eroismo e del dovere compiuto, della missione e del cameratismo; la spiritualità, il misticismo e una profonda sacralità; una nuova libertà in rapporto con la Natura; la dimensione del meraviglioso; il simbolismo iniziatico<sup>34</sup>.

L'assunzione della mitologia tolkieniana da parte del neofascismo ha avuto un impatto notevole soprattutto dalla seconda metà degli anni Settanta: vi furono, dal 1977 al 1980, tre «Campi Hobbit», che si strutturarono come raduni nazionali, nei quali nuovi gruppi musicali si fecero conoscere e si crearono aggregazioni giovanili impensabili in precedenza. A questi seguirono, su scala

meno vasta, anche dei Raduni di Elrond e Raduni della Contea. Allo stesso modo, l'epopea tolkieniana diede il nome a molte riviste e case editrici specializzate dalla chiara matrice ideologica: come la rivista «Eowyn», fondata nel 1976 e intitolata alla guerriera di Rohan che uccide il re dei Nazgûl.

Il processo di rottura provocato dall'arruolamento politico di Tolkien fu molto significativo. Non solo perché in questo modo si fornì un nuovo repertorio d'immagini che rendeva obsoleti molti dei riferimenti storici del Movimento sociale italiano, ma soprattutto perché, essendo la lettura di Tolkien un fenomeno di massa, si venne a creare, per la prima volta, una corrispondenza tra i riferimenti culturali del piccolo gruppo politico e quelli di moltissime altre persone per altri versi del tutto estranee a esso. Tolkien, insomma, «aveva portato la destra giovanile a uscire dal ghetto»<sup>35</sup>.

Dunque una parte sostanziale della nozione di medioevo cavalleresco iniziatico e del suo possibile impiego in chiave politica passa, in Italia, attraverso la lettura di Tolkien e, accanto a lui, quella di Evola<sup>36</sup>. Partendo dalle generazioni della fine degli anni Sessanta raggiunge i nostri giorni, spesso attraverso il tramite dei gruppi musicali. Diversi complessi di «musica alternativa» o di «rock identitario» neofascista prendono i loro nomi dal mito tolkieniano: come ad esempio la Compagnia dell'Anello (dal 1976). Alcuni di questi gruppi sono stati ricostituiti o fondati con riferimento allo stesso mondo immaginario nel corso degli anni Novanta (Contea, Terre di Mezzo, Contea Modern European Folk). Riferendosi invece direttamente all'immaginario cavalleresco, possiamo ricordare ad esempio Gli amici del Vento (fondati nel 1975) e la loro canzone *Scudiero* (o *Bianco Scudiero*), oppure i 27obis, gruppo fondato nel 1993 da Marcello De Angelis (oggi deputato al Parlamento italiano nelle file del Popolo della libertà) che deriva il proprio nome dall'articolo

del Codice Penale che contrasta le associazioni eversive e a cui si devono canzoni come *Oceano di guerrieri* e *Non nobis Domine*, quest'ultima sui templari: «Jacques de Molay, adesso come ieri non tremano sui bracieri i tuoi santi cavalieri».

Dopo la trasformazione del Movimento sociale italiano in Alleanza Nazionale (1994), cui è seguito il confluire di quest'ultima nel Popolo della libertà (2009), i movimenti neofascisti sono marginali e frammentati; tuttavia non irrilevanti, soprattutto perché si esprimono attraverso segni prepolitici di appartenenza identitaria: la moda *skinhead*, le tifoserie ultras. Essi agiscono in posizione estremistica e propongono una cultura dell'alternativa in uno scenario politico complessivo che sembra sempre più orientato verso destra.

Un medievalismo sotto molti aspetti simile a quello della «Tradizione» si riconosce nell'idealizzazione del medioevo che – prescindendo dal colore politico – s'impone oggi con maggiore forza. Si tratta del diffondersi tra il vasto pubblico di un'interpretazione esoterica e simbolica della cui portata gli stessi postfascisti attuali si rendono perfettamente conto. Così, ad esempio, nel libro *Fascisti immaginari* possiamo leggere queste parole riferite all'esoterismo degli anni Sessanta e Settanta:

Erano le premesse intellettuali di quella che nell'immaginario mondiale sarebbe stata la moda di *X-Files* e *Indiana Jones* e che, in Italia, ispirerà la fortunata trasmissione televisiva *Stargate*, curata da Roberto Giacobbo e Fabio Andriola [...] La strada, insomma, è stata lunga: c'è voluto tutto il Novecento, ma alla fine l'esoterismo è uscito allo scoperto. Dai salotti borghesi di inizio secolo, transitando per le riunioni carbonare tra le due guerre e i cenacoli neofascisti degli anni '50, approdando in qualche modo alla semiufficialità negli anni Settanta con la rivista «Conoscenza religiosa» di Elémire Zolla e molti libri di Rusconi e Adelphi, l'esoterismo è alla fine entrato di prepotenza nell'immaginario popolare anche attraverso film, romanzi e fumetti<sup>77</sup>.

Dietro questo percorso omologante si colgono processi strutturali e non contingenti: un riavvicinamento fra po-

sizioni un tempo molto distanti, anche nel segno dell'adesione a un cattolicesimo di tipo tradizionale, e un ritorno sempre piú diffuso a posizioni interpretative di carattere non solo religioso ma addirittura magico. Queste posizioni portano di certo a una maggiore attenzione verso la sfera del sacro e del mito, ma al contempo, quando vengono estremizzate, impongono spiegazioni del mondo esclusivamente simboliche, non piú determinate dall'esperienza sensibile, né dalle domande e dai risultati (sempre passibili di correzione) della ricerca<sup>38</sup>. Tra i simboli che vengono impiegati, templari, cavalleria, sacra regalità, santo Graal e Tolkien vanno sempre per la maggiore.

Vista la portata di questo complesso fenomeno, appare opportuno, a questo punto dell'analisi, riflettere in modo esteso sul «senso della storia» che esso, in realtà, non possiede. L'interpretazione dominante che viene data oggi al medioevo (e ad altre civiltà esotiche e antiche come gli Egizi o i Maya) da parte della cultura di massa è molto simile a quella che abbiamo appena considerato: il medioevo è visto come il tempo arcano di profondi misteri che perdurano fino a oggi. Molte trasmissioni televisive di largo seguito sono solite presentare in modo sostanzialmente diverso il medioevo rispetto al xx secolo. Il Novecento, infatti, viene descritto, nei documentari, attraverso un racconto continuo di fatti, coerente nel suo sviluppo, fornito di testimonianze in prima persona rese da coloro che hanno visto e vissuto. Almeno da questo punto di vista (ma solo da questo), tali documentari sono ancora latamente assimilabili alla cultura storica, perché si servono, come assi portanti, dei concetti di fonte e di svolgimento diacronico<sup>39</sup>. Il medioevo delle trasmissioni televisive, invece, è diverso. È un mistero da scoprire. Spesso è un enigma a chiave che ruota intorno al mito templare e a quello, ritenuto strettamente imparentato, del santo Graal, oppure intorno alle eresie, ai catari, agli alchimisti, ai maghi, alle streghe, a Federico II e a tutti i

re che dormono sotto le montagne. È una spettacolarizzazione della storia, certo, ed è anche qualcosa di più<sup>40</sup>.

Per giustificare la diffusione di tutte queste forme di avvicinamento all'idea di medioevo, si può e si deve invocare lo smarrimento delle certezze, la crisi dell'idea di progresso e la perdita di fiducia nella piena e positiva razionalità dell'uomo che innerva tutto il Novecento: in questo senso il medievalismo è molto *New Age*, e in questo senso il suo utilizzo da parte di esponenti dell'estrema destra della «Tradizione» appare non dissimile da quello che ne fanno i cattolici ultraconservatori ma anche gli adepti delle «nuove religioni», tanto che oggi la rilevanza dell'opposizione e distinzione fra destra e sinistra, così determinante negli anni Settanta, da questo particolare punto di vista (ma in realtà anche sotto molti altri aspetti) appare sempre meno incisiva. Non però nel senso di un'acquisizione generalizzata di temi e sensibilità progressiste, bensì piuttosto del contrario. Infatti questa nostra epoca bulimica di beni di consumo ha anche un disperato, ancorché disordinatissimo, anelito verso l'irrazionale, quasi che, malgrado le promesse della scienza di spiegare e capire ogni cosa, percepisse la presenza di quella parte dell'umano che non si può, per sua natura, né spiegare, né capire, almeno in termini razionali. Uno dei ruoli di una religione organizzata e diffusamente accettata, è quello di offrire una struttura di riti e simboli, un'espressione sensibile a tutto ciò. A parte il recupero del cattolicesimo tradizionale, che interessa alcuni paesi, questa struttura in Occidente è in grande misura venuta meno, lasciando un vuoto che si tenta di riempire con ciò che offre il mercato. Il mito del Paradiso perduto (o più prosaicamente quello della felicità infantile perduta), spinge l'interesse verso il passato, un passato rivestito da attributi di perfezione ineffabile. I druidi erano saggi ed ecologisti, la sapienza antica è andata perduta, e via dicendo. Noi crediamo molto di più alla sentenza medievale

«il mondo invecchia», di quanto non facessero i nostri nonni. In questo senso, proviamo una sorta di «simpatia» con il medioevo. In poche parole, l'occidentale urbano medio è psicologicamente affamato di «senso del mistero» e di «miti dell'età dell'oro». Il medioevo che va oggi per la maggiore è dunque un medioevo postmoderno, riferimento per una cultura che considera interamente saltata per aria la visione del mondo come un progresso ordinato. In quest'accezione, esso non riveste più quasi alcun interesse come periodo storico, mentre assume un ruolo da gigante come mito. Adottando una distinzione fondamentale presente in testi di Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss, René Guénon e di numerosi altri studiosi di antropologia e storia delle religioni, oggi il medioevo viene concepito interamente all'interno della categoria del tempo mitico anziché in quella del tempo storico<sup>42</sup>.

Dietro quest'uso del medioevo, molti studiosi leggono una perdita generalizzata del senso della storia. L'uso mitico del medioevo corrisponde alla non-conoscenza che si ha oggi di tutta la storia, da quella antica a quella contemporanea<sup>43</sup>. Oggi la storia medievale è vista come collocata in un altrove, in uno spazio/tempo che sta fermo da qualche parte, privo di coordinate diacroniche e che, esattamente come il classico, è «segmentato [...] in unità minime decontestualizzate e riusabili ad arbitrio»: in questo, le colonne doriche equivalgono ai cavalieri templari<sup>43</sup>. Il suo uso è di natura simbolica e allegorica e la sua funzione prevalente non è quella di ristabilire una qualche certezza del passato, bensì di cogliere i nessi con l'attualità attraverso la proposizione di *figurae* archetipiche. Insomma il discorso che si fa oggi comunemente intorno al medioevo non è di tipo storico, ma piuttosto di tipo magico-religioso<sup>44</sup>. Così, le categorie interpretative oggi predominanti nel «senso comune del medioevo» sono quelle che fanno uso dell'analogia simbolica, cioè della somiglianza tra due o più elementi che permetto-

no di rappresentarsi un legame strutturale tra di essi, in una chiave che verrebbe da definire sciamanica, magica, omeopatica e anche poetica, ma senza dubbio non storica e non scientifica. Una radice di mandragora deve produrre effetti sulla salute degli uomini: non perché è velenosa, ma perché somiglia a un piccolo uomo. Non perché si possano empiricamente analizzare i processi chimici provocati dalla sua ingestione, ma perché si coglie un'analogia formale tra due oggetti.

Proprio per questo, anche la selezione delle fonti utili a cogliere il senso profondo di quel periodo possono essere ritenute – del tutto scorrettamente – tanto le testimonianze prodotte allora, come le *chansons de geste* o l'*Edda* norrena, quanto le rivisitazioni successive, i romanzi cortesi riscritti nell'Ottocento, la letteratura e la cinematografia *fantasy*, in riverberi e ridondanze speculari tra oggetti apparentemente assimilabili, che non prevedono alcuna gerarchia e che dispongono ogni cosa sullo stesso piano. Sovente chi si trova di fronte un romanzo di Chrétien de Troyes – del XII secolo – non riesce a distinguerlo dalle storie scritte nell'età contemporanea, dai romanzi di Tolkien e dalla letteratura *fantasy*. La necessità di cogliere la differenza tra un cavaliere storico, un cavaliere immaginato da un autore medievale e un cavaliere fiabesco reinventato nel XIX o nel XX secolo non è avvertita, poiché ciò che conta comprendere e ciò che affascina davvero è l'archetipo del cavaliere<sup>45</sup>.

Il medioevo è sentito come trasfigurazione dell'infanzia, alternativa esistenziale e filosofica alla banalità contemporanea, tempo di valori immortali: di tutto ciò, coloro che affrontano il problema del medioevo come *tòpos* sono pienamente consapevoli. Il mito, non c'è dubbio, è un fatto reale e va compreso. Gianfranco de Turrís, ad esempio, scrive così:

Il medioevo non è soltanto un *tòpos* storico [...]; ma è anche un *tòpos* simbolico, mitico, se vogliamo spirituale, e come tale di conse-

guenza è possibile interpretarlo con strumenti che non son soltanto quelli della pura e semplice analisi «storica»<sup>46</sup>.

Anche se l'analisi storica purtroppo è impura e non è semplice, questo ragionamento è condivisibile. Stabilito infatti che la conoscenza è un valore universale e che i modi per raggiungerla sono molteplici, ognuno è libero di percorrere la strada che ritiene la migliore. L'esegesi di tipo simbolico-strutturale si serve, come chiave, del criterio dell'analogia, che pone in comparazione più elementi e ritrova un significato in comune tra di essi: in questo procedimento furono maestri proprio gli esegeti medievali delle Sacre Scritture. Il problema si pone quando l'interpretazione simbolica si esibisce come un'analisi storica e tenta di sostituirsi a essa. Infatti l'impiego di determinati elementi del passato come categorie simboliche è un'operazione legittima che porta – fra l'altro – a una visione del mondo in chiave allegorica e poetica: come è il caso, nel nostro discorso, di tutta l'opera guenoniana. Ma affermare che le categorie simboliche che il poeta – in quanto creatore – determina per proprio conto, corrispondano davvero a categorie storiche riscontrabili nell'epoca «altra» che viene evocata, ebbene questa è un'asserzione del tutto arbitraria. Questo procedimento antistorico si rileva in due casi: quando l'analogia e la similitudine vengono usate per spiegare un rapporto di causa-effetto fra più elementi senza ricorrere ad altre prove, e quando tramite l'interpretazione dei simboli – in realtà ben datati e riconducibili a un contesto – si vuole descrivere un processo storico che si svilupperebbe nel corso del tempo, con un prima e un dopo, abbracciando e mettendo insieme circostanze completamente differenti.

Alcuni esempi – anche avulsi dal quadro specifico di questo nostro libro – basteranno a chiarire meglio il ragionamento. Le piramidi maya e quelle egizie possono essere studiate comparativamente e i risultati, ad esempio

riferiti alla concezione dello spazio, oppure alle capacità di studio astronomico o alle abilità tecniche di coloro che le hanno costruite, possono avere valore. Questo però non ci autorizza ad affermare che i Maya e gli Egizi si conoscessero, o che magari possedessero entrambi una tecnologia proveniente da un altro mondo. Attraverso la semplice analisi comparativa, che costruisce *ex novo* un rapporto strutturale fra oggetti che semplicemente si somigliano o sono in qualche modo vicini, si può arrivare a dire, come mi è capitato di scoprire di recente, che Aquisgrana non corrisponde ad Aix-La-Chapelle, Aachen, bensì a un villaggio della regione Marche, e che i paesaggi fantastici che si vedono nella *Gioconda* di Leonardo e nei ritratti dei duchi d'Urbino dipinti da Piero della Francesca corrispondono a montagne ben riconoscibili, ovviamente quelle che si stagliano intorno alla casa di chi scrive queste cose<sup>47</sup>.

Per tornare più vicini ai nostri temi, il mito del Graal ha prodotto parecchie chiavi interpretative di tipo simbolico-strutturale, che vengono usate per spiegare dei rapporti consequenziali di causa ed effetto e per ristabilire una cronologia nel senso dell'origine, della durata e della continuità. Fra le tante possibili, eccone alcune fra le più note: come si è visto, nel *Parzival* di Wolfram von Eschenbach, il Graal (che è una pietra e non un calice) è conservato in un luogo chiamato Tempio e i cavalieri preposti alla sua custodia sono chiamati *Templeise*. Tre parole vicine e il gioco è fatto: il Graal è tesoro dei templari<sup>48</sup>. Questo tesoro sarebbe giunto in Europa portato dalla Maddalena e da Giuseppe d'Arimatea, oppure sarebbe arrivato con la crociata per finire poi in mano ai catari, i quali, naturalmente anch'essi in rapporti strettissimi con i templari, lo custodivano a Rennes-le-Château, a meno che i templari non l'avessero ben nascosto a Gisors. Ma il Graal sta anche a Valencia, a Genova, a Castel del Monte e nel tesoro imperiale di Vienna. Se il Graal è la Sin-

done, allora ovviamente sta a Torino. Oppure, per seguire un'altra pista, il Graal non è piú un oggetto, ma, come ha recentemente divulgato Dan Brown sulla scorta di tanti autori precedenti, è la tomba di Maria Maddalena, moglie di Cristo, dunque madre dei suoi figli e custode/contenitore della sua discendenza, il sangue reale, *sang-réal*, che arriva fino a noi passando attraverso i re merovingi<sup>49</sup>. Come arrivano fino a noi da antichità remote i franchi muratori, costruttori del tempio di Salomone e dunque anch'essi templari. Ancora, il Graal può provenire da una tradizione arabo-persiana, oppure può essere il sacro calderone dei Celti, passato nella tradizione occidentale (ma materialmente, non solo come racconto) attraverso i cavalieri dei cicli di romanzi arturiani e di alcuni testi dei *Mabinogion* gallesi. In questo caso, meglio cercarlo nell'abbazia di Glastonbury, dove nel 1190 fu scoperta la tomba di Artú, oppure nell'isola di Avalon, dove Artú attende di essere risvegliato. O, ancora, il Graal è un'allegoria dell'Opera alchemica, o allude a un rituale di fertilità: il vaso femminile che viene reso fecondo dalla santa Lancia, l'invernale terra desolata che ritorna un giardino di primavera grazie al sole-Perceval virilmente dotato.

Tutto ciò (e molto altro ancora) è oggi il Graal. Questo, scrive Cardini

resta però avvolto nella bruma dalla quale emergono le ipotesi. Permane il fatto che quando si parla del Graal il nostro soggetto è una costruzione letteraria: la sua data di nascita coincide con la fine del XII secolo, il suo testo base è il romanzo di Chrétien [de Troyes]. E il grande successo del tema graalico non è certo sufficiente a farci passare dalla letteratura al mito, né dalla letteratura alla storia. I legami della prima con il secondo e la terza restano, comunque, oscuri, forse arbitrari, magari perfino inesistenti<sup>50</sup>.

Le tracce di una continuità fra la ricerca del santo Graal o l'ordine templare e i giorni nostri, non sono in alcun modo documentabili storicamente, cioè attraverso

so la ricerca e l'analisi delle fonti prodotte nel corso del tempo. Le tradizioni che hanno creato queste continuità fittizie sono state tutte forgiate tra il XVIII e il XX secolo, con piena consapevolezza della funzione legittimante del passato. Di Graal ve ne sono decine, quante sono le versioni letterarie medievali della sua leggenda, e altre centinaia ne verranno ancora prodotti, grazie al fervore editoriale dei nostri anni. Il nesso con il presente è fortissimo: esso passa attraverso i parallelismi, le allegorie e le parole velate. Ma il Graal di Rennes-le-Château e di Dan Brown ci spiega il presente e non il medioevo.

E qui si ritorna al problema di fondo: il tentativo di innestare l'esegesi simbolico-strutturale nella durata e senza fonti adeguate, attribuendole la connotazione di «realtà storica» è, dal punto di vista degli storici, un errore, una parodia degli studi antropologici, un comparativismo azzardato. Questo processo è però avvertito come indispensabile: per parlare di tradizione è necessario partire da un'origine e arrivare all'oggi senza cesure. I buchi che stanno nel mezzo rendono il percorso frammentario, non più intelligibile e incapace di fornire risposte al presente. La soluzione a portata di mano è quella di storicizzare il mito, e, nello specifico, proprio il mito medievale. È un processo che, anziché estenuarsi grazie ai continui avanzamenti della disciplina medievistica, vive con rinnovato vigore.

Che i cavalieri avessero un proprio codice d'onore è vero; che i templari custodissero gelosamente i propri segreti, fra i quali i rituali d'iniziazione, è altrettanto vero. Che i catari esprimessero una fede in pieno contrasto con il magistero romano è indiscutibile, così come è certo che la letteratura medievale è in parte mistica e possiede anche alcune chiavi d'interpretazione esoteriche. Ma questi dati non sono carte di un mazzo da mescolare, e ancor meno sono tarocchi divinatori<sup>31</sup>. Pensare che Dante sia comprensibile attraverso la setta dei «Fedeli

d'Amore», che Federico II avesse edificato Castel del Monte, con la sua «strana» forma ottagonale, in ottemperanza a precise rilevazioni astrologico-astronomiche che rendono quel castello un cugino della piramide di Cheope, che san Bernardo di Chiaravalle appartenesse a una famiglia di druidi, e per questa ragione i templari detenessero il Graal, o che Gesù Cristo fosse «gaelico» in quanto «galileo», o che invece fosse Giulio Cesare, in quanto in latino i nomi di entrambi portano le medesime iniziali (J. C.), cosicché «il Vangelo di Marco risulta essere il racconto della guerra civile romana dal Rubicone fino all'uccisione e all'apoteosi di Cesare», ebbene tutto questo è affascinante e anche molto divertente, ma *non* è storicamente vero, cioè *non* è accaduto<sup>27</sup>.

Nella migliore delle ipotesi, i nessi non documentati vengono «dimostrati» solamente attraverso la chiave di lettura comparativa e simbolica. Che però non è chiamata a rispondere a qualsiasi domanda le venga posta: se io condanno a morte qualcuno soltanto perché somiglia a un assassino, non sarò un giudice di cui fidarsi. Non ci si può stupire se la gran parte delle interpretazioni presentate in questo capitolo non trovi riscontri nella storiografia accademica, mentre al contrario è presente in valanghe di testi ammiccanti al mistero. Semplicemente, l'approccio a questi temi non è storiografico.

Umberto Eco definisce in questo modo il medioevo della Tradizione:

È il medioevo sincretistico che vede nella leggenda del Graal, nella vicenda storica dei Cavalieri del Tempio, e da questi attraverso l'affabulazione alchemica, gli Illuminati di Baviera, sino all'attuale massoneria di tipo scozzese, il dipanarsi di una sola e continua storia iniziatica. Acritico e antifilologico, questo medioevo vive di allusioni e di illusioni, esso riesce sempre e mirabilmente a decifrare, ovunque e con qualsiasi pretesto, lo stesso messaggio. Fortunatamente, per noi e per gli adepti, il messaggio è andato perduto, ciò che rende l'iniziazione un processo senza fine, rosacroce e delizia per i privilegiati che resistono, impermeabili all'abito popperiano della falsificazione, devoti ai

paralogismi della simpatia universale. Mistico e sincretistico, esso voracemente ascrive alla propria storia intemporale tutto ciò che non può essere né provato né falsificato<sup>33</sup>.

Anche Michel Pastoureau, autore di un libro sul medioevo simbolico, non usa mezzi termini quando scrive:

Nessun campo di studi riguardanti il medioevo è stato forse altrettanto compromesso da testi e libri di mediocre qualità (per non dir altro). In materia di «simbolismo medievale» – nozione vaga di cui si abusa – il pubblico e gli studenti non possono aspettarsi altro, il più delle volte, che opere superficiali o di carattere esoterico, che giocano col tempo e lo spazio mescolando in uno sproloquio più o meno commerciale l'alchimia, la cavalleria, l'araldica, l'incoronazione dei re, l'arte romanica, i cantieri delle cattedrali, le crociate, i Templari, i Catari, le vergini nere, il Santo Graal, ecc.<sup>34</sup>.

In modo non dissimile, ma con intensità ancora maggiore, Franco Cardini dava già nel 1986 un taglio drastico alle interpretazioni strumentali provenienti tanto da destra quanto da sinistra:

Che poi il medioevo dei purissimi cavalieri sia roba da pataccari, né più né meno di quello delle streghe femministe e dei Ciompi sindacalisti, è vero: ma è proprio contro questi usi ed abusi della storia che il medievista deve combattere<sup>35</sup>.

Julius Evola ha giocato su altri tavoli e con altre regole: il suo metodo, che disdegna l'analisi storica in quanto ritenuta «profana», è da lui esplicitato in più occasioni<sup>36</sup>. In certi casi, alcune forti suggestioni intellettuali condivise hanno fatto giungere questo autore a conclusioni simili a quelle proposte dalla storiografia contemporanea: come la concezione del divorzio tra sacerdotilità e regalità imperiale consumatosi nella seconda metà del secolo XI, che in effetti vede davvero il papato, e non l'Impero, in una posizione rivoluzionaria<sup>37</sup>. Invece in molti altri casi, come nella difesa a oltranza di un'«anima della cavalleria» esclusivamente esoterica e addirittura pagana, le conclusioni di Evola non possono trovare alcun tipo di riscontro nelle fonti medievali. Ma il suo lavoro

di esegesi non vuole, per statuto, essere considerato storiografico, e in questo gli storici concordano.

<sup>1</sup> G. de Turrel, *L'immaginario medievale* cit., p. 101. Sul rapporto fra destra e medioevo (trattato anche nei due capitoli seguenti) si è soffermato M. Revelli, *Il medioevo della Destra: pluralità di immagini strumentali*, in «Quaderni medievali», VIII (1983), n. 16, pp. 109-36. A proposito della cavalleria si veda ivi, p. 131: «La cavalleria medievale è, in effetti, il vero “luogo deputato” in cui il neofascismo tradizionalista individua e rielabora il proprio tipo ideale antropologico culturale». Si veda inoltre Id., *Panorama editoriale e temi culturali della destra militante, in Nuova destra e cultura reazionaria negli anni Ottanta*, Istituto storico della Resistenza, Cuneo 1983, pp. 49-74.

<sup>2</sup> F. Pellegrino, *Excalibur: il film!*, in «La Mosca Bianca», 5 (1981), cit. in L. Lanna e F. Rossi, *Fascisti immaginari* cit., p. 163.

<sup>3</sup> Un ampio repertorio bibliografico sull'argomento in A. Barbero, *La cavalleria medievale*, Jouvence, Roma 2000. Per le opere generali si veda *ibid.*, cap. II, pp. 40-44; per il «riuso» si veda il cap. X, pp. 120-22.

<sup>4</sup> Alcune edizioni italiane: Goffredo di Monmouth, *Storia dei re di Britannia*, trad. dal latino, intr. e note di G. Agrati e M. L. Magini, Guanda, Parma 2005; G. Agrati e M. L. Magini (a cura di), *I racconti gallesi del Mabinogion*, Mondadori, Milano 1982; A. Gregory, *Dei e Guerrieri*, a cura di C. Mazzacoppa, Studio Tesi, Pordenone 1986 (ed. or. *Gods and Fighting Men*, John Murray, London 1904); W. von Eschenbach, *Parzival*, trad. di L. Mancinelli, intr. e note di G. Bianchesi, Tea, Milano 1989; *Cantare del Cid*, intr., trad. e note di A. Baldissera, Garzanti, Milano 2003.

<sup>5</sup> La citava, però, insieme a Danton e a Clemenceau: J. Touchard, *Le Gaullisme, 1940-1969*, Éditions du Seuil, Paris 1978, p. 41 (cit. da S. Romano, *Storia di Francia dalla Comune a Sarkozy*, Longanesi, Milano 2009, p. 140). Sulle opere che hanno per soggetto l'eroina francese, assoluta «star bibliographique», si vedano Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., pp. 96-114 (pp. 107 sgg. per gli usi politici più recenti) e P. Dalla Torre, *Giovanna d'Arco sullo schermo* cit. Sulla «medievalizzazione» del generale De Gaulle, divenuto «conestabile di Francia» e «maestoso come una cattedrale gotica» nell'immaginario dei contemporanei, o persino rimproverato, da Roosevelt e da Churchill, per il fatto di crederci egli stesso Giovanna d'Arco, si veda Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., pp. 140-42.

<sup>6</sup> A. Frigerio, *Francisco Franco e la Pietra Filosofale*, in «Storia in Network», II (settembre 2002), n. 71: [www.storiain.net/arret/num71/artic3.asp](http://www.storiain.net/arret/num71/artic3.asp) (cons. 21 marzo 2010), con bibliografia, si sofferma sull'identificazione di Franco con i *caudillos*, i re cattolici asturiani. Nel 1939, conquistata Madrid, il Generalissimo volle «che la coreografia e il cerimoniale si ispirassero espressamente all'ingresso di Alfonso VI e del Cid a Toledo dopo la sconfitta degli Arabi», avvenuta a Las Navas de Tolosa (1212). Per Le Pen (del quale sono noti la venerazione per Giovanna d'Arco e l'identificazione della Francia nel cattolicesimo, a partire dal battesimo di Clodoveo al principio del VI secolo, insieme a Vercingetorige, san Luigi IX, Orlando, ai soldati della Prima guerra mondiale, della guerra d'Indocina e d'Algeria): J.-M. Le Pen, *Les Français d'abord*, Carrère-Lafont, Paris 1984.

<sup>7</sup> L. Finkle, *Knights in White Robe: Chivalry and the Klan*, in *Uses, Abuses and Misuses of the Arthurian*, sessione di studio del 44th International Congress of Medieval Studies cit.

<sup>8</sup> Cit. da G. Gandino, *Il cinema cit.*, p. 738. Si veda V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail cit.*, pp. 114 sgg.

<sup>9</sup> Una sintetica definizione di «mondo della Tradizione» si può leggere nella recensione, dal titolo *Essere e divenire* che Gottfried Benn fece nel 1935 all'edizione tedesca di J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno cit.*, ripubblicata alle pp. 438-44 dell'edizione del 2007: p. 440: «Che cosa è il mondo della Tradizione? Si tratta, innanzitutto, di una nuova immagine evocatoria, non di un concetto storico naturalistico ma di una visione, di una posizione, di una magia. Qualcosa di universale, di sovraterreno e di superumano viene evocato, in una evocazione che può essere possibile e viva dove sussistono resti di quella universalità, come approssimazioni ad essa, tanto da essere eccezione e segno di un élitismo, di una dignità. In funzione della Tradizione le varie civiltà si liberano da quel che hanno di umano e di storico, i principi della loro genesi riportano ad un piano metafisico dove essi possono essere colti allo stato puro e dove forniscono l'immagine dell'uomo primo, superiore, trascendente, dell'uomo della Tradizione».

<sup>10</sup> G. Galli, *Hitler e il Nazismo magico*, Rizzoli, Milano 2007<sup>4</sup> (ed. or. 1989); Id., *La magia e il potere. L'esoterismo nella politica occidentale*, Lindau, Torino 2004; N. Goodrick-Clarke, *Le radici occulte del Nazismo*, SugarCo, Milano 1993 (ed. or. *The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*, Nyu Press, New York 1993); S. Lionello e R. Menarini, *La nascita di una religione pagana. Psicoanalisi del Nazismo e della propaganda*, Borla, Roma 2008. Sulla declinazione italiana: G. de Turreis (a cura di), *Esoterismo e fascismo*, Edizioni Mediterranee, Roma 2006; F. De Giorgi, *Millenarismo educatore. Mito gioachimita e pedagogia civile in Italia dal Risorgimento al fascismo*, Viella, Roma 2010.

<sup>11</sup> M. Stolleis, *Le Saint Empire Romain de Nation Allemande, le Reich allemand et le Troisième Reich: Transformation et destruction d'une idée politique*, in «Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», XXXIV (2007), n. 3, pp. 19-37.

<sup>12</sup> Sul monumento: G. Mai, *Das Kyffhäuser-Denkmal 1896-1996. Ein nationales Monument im europäischen Kontext*, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar 1997. Sulle premesse romantiche: O. Dann, *Die Tradition des Reiches in der frühen deutschen Nationalbewegung*, in R. Elze e P. Schiera (a cura di), *Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli dell'Ottocento*, il Mulino - Duncker & Humblot, Bologna-Berlin 1988, pp. 65-82; P. Raedts, *The Once and Future Reich. German Medieval History between Retrospection and Resentment*, in J. M. Bak (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch cit.*, pp. 193-204.

<sup>13</sup> P. E. Schramm, *Kaiser, Rom und Renovatio: Studien und Texte zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1929; E. Kantorowicz, *Federico II di Svevia*, Garzanti, Milano 1939; con il titolo di *Federico II imperatore*, Garzanti, Milano 1976 (ed. or. *Kaiser Friedrich der Zweite*, G. Bondi, Berlin 1927); St. George, *Geheimen Deutschland*, in *Das Neue Reich* [1928], ora in Id., *Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, vol. I, pp. 425-28.

<sup>14</sup> Sul rapporto fra accademia e nazismo si veda O. G. Oexle (a cura di), *Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004. Mentre Norman Cantor, *Inventing the Middle Ages cit.*, pp. 79-117, considera Kantorowicz molto vicino al nazismo, Roberto Delle Donne giunge a conclusioni opposte, denunciando lo scorretto «ragionamento analogico» che enfatizza i reali o presunti elementi comuni tra posizioni in realtà molto diverse, ricordando come il cenacolo Germania segreta (*Geheimen Deutschland*) di Stefan George fosse stato condannato nel 1937 durante il XIX Historikertag: R. Delle Donne, *Kantorowicz e la sua opera su Federico II nella ricerca moderna*, in A. Esch e N. Kamp (a cura di), *Federico II. Convegno dell'Istituto storico germanico di Roma nell'VIII centenario della nascita*, Max Niemeyer, Tübingen 1996, pp. 67-86, specialmente pp.

68 sgg., 72-76. Il nostro intendimento è quello di rammentare quanto la nostalgia per l'Impero (come luogo storico o mitico) e la sua auspicata palingenesi abbiano rappresentato, in Germania, un elemento di costruzione dell'identità nazionale durante un periodo molto lungo. In questo senso si coglie un *continuum* interpretativo che giunge fino al nazionalsocialismo e che, pur senza nessi causali diretti, coinvolge anche Kantorowicz (che si riferiva all'Impero medievale) e George (che vagheggiava la classicità e il meridione).

<sup>15</sup> N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse*, Edizioni di Comunità, Torino 1965 (ed. or. *The Pursuit of the Millennium*, Secker & Warburg, London 1957).

<sup>16</sup> M. Brando, *Lo strano caso di Federico II* cit., pp. 77-82.

<sup>17</sup> O. Rahn, *Crociata contro il Graal*, Edizioni Barbarossa, Saluzzo 1979 (ed. or. *Kreuzzug gegen den Graal*, Urban Verlag, Freiburg 1933). Sulla questione di Rennes-le-Château e lo strano personaggio dell'abate Saunière, che alla fine dell'Ottocento vi avrebbe scoperto il tesoro dei templari, cioè il Graal (che sarebbe stato a sua volta un'effigie della Maddalena), sulle successive contraffazioni fino agli esiti più recenti di questa storia nel romanzo *Il Codice Da Vinci* di Dan Brown (Mondadori, Milano 2003, ed. or. *The Da Vinci Code*, Doubleday, New York [etc.] 2003), si vedano F. Cardini, M. Introvigne e M. Montesano, *Il Santo Graal*, Giunti, Firenze 2006<sup>2</sup>, pp. 191-212; F. Cardini, *Templari e templarismo* cit., pp. 147 sgg., con bibliografia; M. Introvigne, *Il «Codice Da Vinci»: ma la storia è un'altra cosa*, 2003, [www.cesnur.org/2003/mi\\_davinci.htm](http://www.cesnur.org/2003/mi_davinci.htm) (cons. 12 marzo 2010); U. Eco, *A passo di gambero* cit., pp. 270-72.

<sup>18</sup> Si veda specialmente R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 1972, rist. 2003 (ed. or. *La crise du monde moderne*, Bossard, Paris 1927). Su di lui: A. Iacovella (a cura di), *Esoterismo e religione nel pensiero di René Guénon*, atti del convegno di Roma, 10 novembre 2001, Accademia di Romania, postf. di L. Arcella, Arktos, Carmagnola (To) 2009.

<sup>19</sup> Ad esempio il Centro Studi la Runa, [www.centrostudilaruna.it](http://www.centrostudilaruna.it) (cons. 31 marzo 2010). Un noto libro di R. Guénon, *Il re del mondo* (A. Fidi, Milano 1927; rist. Adelphi, Milano 2002; ed. or. *Le roi du Monde*, Ch. Bosse, Paris 1927) dà il titolo a una canzone di Franco Battiato.

<sup>20</sup> Sulle letture cattoliche dell'Impero medievale soprattutto nella Germania e nell'Austria degli anni tra le due guerre, si veda Kl. Breuning, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, Hueber, München 1969. Si veda anche P. Tommissen, *Carl Schmitt e il renouveau cattolico degli anni Venti*, 16 dicembre 2006, <http://carl-schmitt-studien.blogspot.com/2006/12/piet-tommissen-carl-schmitt-e-il.html> (cons. 21 marzo 2010).

<sup>21</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* cit. (libro completato fra il 1931 e il 1932); Id., *Il Mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*, Laterza, Bari 1937 (n. ed. *Il Mistero del Graal*, con un saggio introduttivo di F. Cardini, Edizioni Mediterranee, Roma 1997<sup>3</sup>).

<sup>22</sup> J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* cit., p. 71.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 132.

<sup>24</sup> A partire da A. E. Waite, *The Hidden Church of the Holy Grail: Its Legends, and Symbolism Considered in their Affinity with Certain Mysteries of Initiation and Other Traces of a Secret Tradition in Christian Times*, Rebus Ltd, London 1909. Si vedano in proposito F. Cardini, M. Introvigne e M. Montesano, *Il Santo Graal* cit., pp. 12 sgg.; F. Cardini, *Templari e templarismo* cit., p. 122.

<sup>25</sup> J. Evola, *Il Mistero del Graal* cit., p. 159.

<sup>26</sup> Id., *Introduzione*, in R. Guénon, *La crisi del mondo moderno* cit., pp. 7-16: 13 sgg.

<sup>27</sup> Id., *Il Mistero del Graal* cit., p. 224.

<sup>28</sup> G. de Sède, *Les Templiers sont parmi nous, ou, l'énigme de Gisors*, R. Juliard, Paris 1962.

<sup>29</sup> J. Evola, *Il Mistero del Graal* cit., p. 225. La frase è singolarmente simile a una frase di *Braveheart*: «Every man dies, but not every man really lives» («Ogni uomo muore, ma non ogni uomo vive davvero»). Sugli attuali movimenti che si riferiscono ai templari e al Graal si vedano M. Revelli, *Il medioevo della Destra* cit.; M. Introvigne, *Il Graal degli esoteristi*, in M. Macconi e M. Montesano (a cura di), *Il Santo Graal. Un mito senza tempo dal medioevo al cinema. Atti del Convegno Internazionale di Studi su «Le reliquie tra storia e mito: il Sacro Catino di Genova e il Santo Graal»*, De Ferrari & Devega, Genova 2002, pp. 191-210; Id., *Mito cavalleresco ed esoterismo contemporaneo*, in F. Cardini (a cura di), *Monaci in Armi. Gli Ordini religioso-militari dai Templari alla battaglia di Lepanto: Storia ed Arte*, Retablo, Roma 2005, pp. 160-68; L. Lanna e F. Rossi, *Fascisti immaginari* cit., pp. 153-58 e 459-470. Sulla lunga storia del templarismo, che inizia già nel XVI secolo e che ha conosciuto una miriade di varianti, nonché sulle opere templaristiche oggi molto diffuse e sui legami con le «trame eversive» si veda soprattutto F. Cardini, *Templari e templarismo* cit., pp. 121-51. Da ultimo: A. Nicolotti, *I Templari e la Sindone. Storia di un falso*, Salerno Editrice, Roma 2011.

<sup>30</sup> J. Evola, *Le SS, guardia e «ordine» della rivoluzione crociuncinata*, in «La vita italiana», dicembre 1938, n. ed. Raido, Roma s.a.; si vedano M. Revelli, *Il medioevo della Destra* cit., p. 133; G. de Turris, *Elogio e difesa di Julius Evola: il barone e i terroristi*, pref. di G. Galli, Edizioni Mediterranee, Roma 1997, pp. 63 sgg.

<sup>31</sup> Sulla ricezione di Tolkien negli ambienti italiani di estrema destra si vedano G. de Turris, *L'immaginario medievale* cit.; L. Lanna e F. Rossi, *Fascisti immaginari* cit., pp. 219-24; L. Del Corso e P. Pecere, *L'anello che non tiene* cit.

<sup>32</sup> Y.-M. Bercé, *Il re nascosto. Miti politici popolari nell'Europa moderna*, Einaudi, Torino 1996 (ed. or. *Le roi caché. Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*, Fayard, Paris 1990).

<sup>33</sup> J. R. R. Tolkien, *Il signore degli anelli*, pref. alla seconda edizione (1966), rimasta inedita in Italia fino al 2003 (Bompiani, Milano), p. 21: «Riguardo al significato profondo, o al “messaggio”, nell'intenzione dell'autore non ne ha alcuno. Non è allegorico né fa riferimento all'attualità [...] Altre soluzioni possono essere trovate in accordo con i gusti di quelli che amano l'allegoria o il riferimento all'attualità. Io però detesto cordialmente l'allegoria in tutte le sue manifestazioni, e l'ho sempre detestata da quando sono diventato abbastanza vecchio ed attento da scoprirne la presenza. Preferisco di gran lunga la storia, vera o finta che sia, con la sua svariata applicabilità al pensiero e all'esperienza dei lettori». Cfr. P. Gulisano, *Tolkien. Il mito e la grazia* cit., pp. 175-77; L. Del Corso e P. Pecere, *L'anello che non tiene* cit., pp. 90, 126-28; A. Cortellessa, *Quando mettono mano alla pistola sfoderano subito la cultura*, *Postfazione*, *ibid.*, pp. 203-17: 211-13; C. Medail, *Tolkien: Non cercate la politica tra gli elfi*, in «Corriere della Sera», 1° novembre 2003, p. 31, [http://archiviostorico.corriere.it/2003/novembre/01/Tolkien\\_Non\\_cercate\\_politica\\_tra\\_co\\_o\\_0311101203.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2003/novembre/01/Tolkien_Non_cercate_politica_tra_co_o_0311101203.shtml) (cons. 12 marzo 2010). Si veda anche in J. R. R. Tolkien, voce di Wikipedia, il paragrafo *Politics and Race*, [http://en.wikipedia.org/wiki/J.\\_R.\\_R.\\_Tolkien](http://en.wikipedia.org/wiki/J._R._R._Tolkien) (cons. 30 marzo 2010); in italiano (con diverso contenuto): *John Ronald Reuel Tolkien*, voce di Wikipedia, paragrafi *Posizioni politiche e idee religiose e Interpretazioni politiche*, [http://it.wikipedia.org/wiki/John\\_Ronald\\_Reuel\\_Tolkien](http://it.wikipedia.org/wiki/John_Ronald_Reuel_Tolkien) (cons. 30 marzo 2010), nonché C. A. Leibiger, *German Race Laws*, voce di M. D. C. Drout (a cura di), *J. R. R. Tolkien Encyclopedia* cit., p. 237.

<sup>34</sup> G. de Turris, *L'immaginario medievale* cit., p. 108.

<sup>35</sup> L. Lanna e F. Rossi, *Fascisti immaginari* cit., p. 223. Sulla storia dei movimenti neofascisti italiani si veda N. Rao, *La Fiamma e la Celtica*, Sperling & Kupfer, Milano 2006.

<sup>36</sup> La *querelle* sull'uso politicizzato di Tolkien in Italia è ancora viva. Oltre al libro di L. Del Corso e P. Pecere, *L'anello che non tiene* cit., si veda A. M. Orecchia, *I cacciatori di Frodo. Tolkien tra destra e sinistra nella stampa italiana*, in C. Bonvecchio (a cura di), *La filosofia del Signore degli anelli*, Mimesis, Milano-Udine 2008, pp. 153-79. Si veda inoltre ad esempio la schermaglia tra Roberto Arduini e Gianfranco de Turris: G. de Turris, *Scoop dell'Unità: gli Hobbit sono di sinistra*, in «il Giornale», 8 gennaio 2010, p. 31, [www.ilgiornale.it/pag\\_pdf.php?ID=123186](http://www.ilgiornale.it/pag_pdf.php?ID=123186) (cons. 16 febbraio 2010); R. Arduini, *Liberate Tolkien da De Turris*, in «l'Unità», 13 gennaio 2010, p. 37, <http://archivio2.unita.it/v2/carta/showoldpdf.asp?anno=2010&mese=01&file=13CUL37a> (cons. 16 febbraio 2010). Si veda anche L. Pellegrini, *Compagno Hobbit. Riprendiamoci Tolkien, non è di destra*, in «la Repubblica», 20 maggio 2010, pp. 44-45.

<sup>37</sup> L. Lanna e F. Rossi, *Fascisti immaginari* cit., p. 157.

<sup>38</sup> Cfr. M. Caffiero, *Miracoli e storia*, in «Micromega», XXII (dicembre 2007), supplemento, pp. 126-33; U. Eco, *A passo di gambero* cit., pp. 105 sgg. e 261-78.

<sup>39</sup> Che poi in essi si ritrovi un impasto di documenti e *fiction*, che gli stessi «documenti» siano stati nella massima parte dei casi dei mezzi di propaganda, e infine che il montaggio dei documentari proponga una tendenziosa linearità degli sviluppi che è ben difficilmente accettabile dal punto di vista storico, sono argomenti che esulano da questo libro. In francese esiste il gioco di parole tra *documentaire* («documentario») e *documenteur* («documentitore»).

<sup>40</sup> Cfr. M. Caffiero, *Libertà di ricerca* cit., pp. 3-16; F. Olivo, *Storia. Il grande spettacolo*, in «Il Messaggero», 3 gennaio 2010, p. 21.

<sup>41</sup> Si veda in generale L. Arcella, P. Pisi e R. Scagno (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade: archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998; *Tempo del mito - Tempo della storia*. Seminario italo-francese, Roma, École française de Rome, febbraio-maggio 2009, febbraio-maggio 2010.

<sup>42</sup> Cfr. S. Settis, *Futuro del classico* cit., specialmente pp. 109 sgg.; S. Pivato, *Vuoti di memoria* cit., *passim*; A. Scurati, *Un uomo senza storia*, in «La Stampa», 26 agosto 2008, p. 31; P. Monnet, *Introduction* cit., p. 18. Sul rifiuto della storia da parte dell'attuale classe politica britannica: M. Alexander, *Medievalism* cit., pp. 255 sgg. Una dura valutazione che investe l'intero rapporto fra politica e cultura e fra giudizio critico e dogmatismo è stata espressa da A. Asor Rosa, *Il grande silenzio: intervista sugli intellettuali*, a cura di S. Fiori, Laterza, Roma-Bari 2009.

<sup>43</sup> S. Settis, *Futuro del classico* cit., pp. 23 sgg.

<sup>44</sup> Cfr. G. Musca, «L'altro medioevo» nei «Quaderni medievali», in *Il sogno del medioevo* cit., pp. 19-32: 27.

<sup>45</sup> Cfr. L. Del Corso e P. Pecere, *L'anello che non tiene* cit., pp. 132-57, a proposito dell'interpretazione della letteratura *fantasy*, compresa quella più grossolanamente commerciale, come mito «autentico». Probabilmente non molti sanno che il personaggio di Wart (Semola), cioè il giovane Artù che non sa ancora di essere il predestinato a regnare, è un personaggio creato da Terence Hanbury White nel romanzo *La spada nella roccia*, Mursia, Milano 1964 (ed. or. *The Once and Future King*, Collins, London 1958) e reso celebre dal film *La spada nella roccia* (1963) della Disney, ma che non esiste come tale nella letteratura medievale.

<sup>46</sup> G. de Turris, *L'immaginario medievale* cit., p. 97.

<sup>47</sup> Comitato per lo studio della presenza carolingia in Val di Chienti, [www.youtube.com/watch?v=6hJ-OZ5JMIQ](http://www.youtube.com/watch?v=6hJ-OZ5JMIQ) (cons. 12 marzo 2010); G. Carnevale, *La Val di Chienti nell'alto medioevo carolingio: fu la «Francia» delle origini e la culla dell'Europa*, Comitato per lo studio della presenza carolingia in Val di Chienti, Civitanova Marche 2003; R. Borchia e O. Nesci, *Il paesaggio invisibile. La scoperta dei veri paesaggi di Piero della Francesca*, Il lavoro editoriale, Ancona 2008: il li-

bro, come si legge sulla copertina, «ha inventato una nuova scienza: il *landscape busting*».

<sup>48</sup> Quest'identificazione perdura nelle numerosissime pubblicazioni che, dagli anni Settanta a oggi, riempiono gli scaffali delle librerie, e ha come unico indizio ostensibile proprio l'opera letteraria di Wolfram von Eschenbach, che non è certo l'unico testo medievale sul Graal. La domanda da porsi non è se i templari fossero i custodi del Graal, bensì per quale ragione il poeta avesse voluto parlare dei templari nel suo *Parzival*.

<sup>49</sup> D. Brown, *Il Codice Da Vinci* cit., e *Il Codice Da Vinci*, 2003 (film). Sulla stessa falsa/riga, oggi si veda ad esempio D. J. Tabor, *La dinastia di Gesù, della sua famiglia reale e la nascita del cristianesimo*, Piemme, Casale Monferrato 2006 (ed. or. *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity*, Simon & Schuster, New York 2006).

<sup>50</sup> F. Cardini, *Il Graal evoliano tra simbolismo ed esoterismo*, in J. Evola, *Il Mistero del Graal* cit., pp. 13-28: 14.

<sup>51</sup> U. Eco, *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990, pp. 56 sgg.; pp. 96-99 per lo «sfronamento analogico» del libro *Il re del mondo* di René Guénon, cit.

<sup>52</sup> M. P. Pozzato [et al.] (a cura di), *L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*, Bompiani, Milano 1989 (il titolo è un anagramma di «Fedeli d'Amore», sui quali: L. Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*, Optima, Roma 1928); U. Eco, *I limiti dell'interpretazione* cit., pp. 90-96; M. Brando, *Lo strano caso di Federico II* cit., pp. 211-24. Su Cristo come Giulio Cesare: F. Carotta, *Il Cesare incognito. Da Divo Giulio a Gesù*, maggio 2002, [www.scribd.com/doc/4074287/Il-Cesare-incognito-Da-Divo-Giulio-a-Gesu](http://www.scribd.com/doc/4074287/Il-Cesare-incognito-Da-Divo-Giulio-a-Gesu) (cons. 16 marzo 2010). L'articolo (che è anche divenuto un libro) ha tutta l'aria di essere uno pseudosaggio, come sono ad esempio quelli della rivista «HotHair»; ma è stato preso sul serio: cfr. per esempio S. Breathnach, *The Jesus Joke*, in «Irish Criminology», 2007, [www.scribd.com/doc/10062380/The-Jesus-Joke-Part-1-by-Seamus-Breathnach](http://www.scribd.com/doc/10062380/The-Jesus-Joke-Part-1-by-Seamus-Breathnach) (cons. 16 marzo 2010); Francesco Carotta, voce di Wikipedia, [http://en.wikipedia.org/wiki/Francesco\\_Carotta](http://en.wikipedia.org/wiki/Francesco_Carotta) (cons. 16 marzo 2010).

<sup>53</sup> U. Eco, *Dieci modi di sognare il medioevo* cit., p. 197. Cfr. L. Del Corso e P. Pecere, *L'anello che non tiene* cit., pp. 129 («scambio sistematico di analogie con identità») e 171-73.

<sup>54</sup> M. Pastoureau, *Medioevo simbolico*, Laterza, Roma-Bari 2005 (ed. or. *Une histoire symbolique du moyen âge occidental*, Éditions du Seuil, Paris 2004), pp. 4 sgg.

<sup>55</sup> F. Cardini, *Medievisti «di professione»* cit., p. 44. Cfr. anche R. Iorio, *Chi si serve del Graal?*, in «Quaderni medievali», XXIII (1998), n. 46, pp. 176-90, specialmente p. 176: «Ancora ci si stupisce di quanto e di come nella cultura diffusa il medioevo sia usato come serbatoio di variegate memorie e di rassicurazioni, e i suoi secoli siano selve per braccaggio di simboli referenziali e legittimazioni».

<sup>56</sup> Ad esempio nelle *Premesse a Il Mistero del Graal* cit., p. 37: «La caratteristica del metodo che noi, in opposto a quello profano – empiristico o critico-intellettualistico – chiamiamo “tradizionale”, è di mettere in rilievo il carattere universale di un simbolo o di un insegnamento col riportarlo ad altri corrispondenti di altre tradizioni, tanto da stabilire la presenza di qualcosa di superiore e di anteriore a ciascuna di queste formulazioni, diverse fra loro, ma pure equivalenti [...] Se in quanto segue noi applicheremo appunto un tale metodo, non è questa la via battuta dagli eruditi moderni. Anzitutto essi, più che vere corrispondenze, stabiliscono opache derivazioni, ricercano cioè il fatto empirico e sempre incerto della tradizione materiale di certe idee o leggende da un popolo a un altro, da una “letteratura” a un'altra, ignorando che, dovunque agiscano influenze di un piano più profondo di quello della coscienza soltanto individuale, una corrispondenza e una trasmissione possono aver luogo anche per vie del tutto diverse da quelle ordinarie, senza

condizioni precise di tempo e di spazio, senza contatti storici esteriori». Sul metodo e sul rapporto fra tempo storico e tempo mitico in Evola si veda la sua *Introduzione a Rivolta contro il mondo moderno*, specialmente pp. 28 sgg.

<sup>57</sup> Cfr. C. Violante, *Aspetti della politica italiana di Enrico III prima della sua discesa in Italia (1039-1046)*, in «Rivista storica italiana», LXIV (1952), n. 3, pp. 157-176, 293-314, ora in Id., *Studi sulla cristianità medioevale. Società, istituzioni, spiritualità*, raccolti da P. Zerbi, Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 249-90, specialmente 252 sgg. Si veda G. M. Cantarella, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa, 1073-1085*, Laterza, Roma-Bari 2005. Dietro questa concezione vi è la teoria di Georges Dumézil sulle tre funzioni delle società indoeuropee, delle quali la prima – quella regale – contiene insieme sacralità e regalità. La ricezione della teoria di Dumézil è stata molto forte nella medievistica: si veda soprattutto G. Duby, *Lo specchio del feudalesimo* cit.

## Capitolo ottavo

### Guerrieri del Walhalla: un medioevo del Grande Nord

– Tutta questa storia, – disse il Duca d’Auge al Duca d’Auge, – tutta questa storia per un po’ di giochi di parole, per un po’ d’anacronismi: una miseria. Non si troverà mai una via d’uscita?

R. Queneau, *I fiori blu* cit.

Nel libro *Il ritorno del re*, ultimo della trilogia tolkieniana *Il signore degli anelli*, le due gigantesche e minacciose statue degli Argonath, gli antichi sovrani di Numenor, alzano imperiosamente la mano, «con il palmo rivolto verso l’esterno, in segno di ammonimento [...] silenziosi guardiani di un regno scomparso da epoche immemorabili»<sup>1</sup>. Naturalmente, il gesto degli antichi re è stato interpretato anche come un saluto romano, benché il braccio alzato sia il sinistro<sup>2</sup>. I re Anàrion e Isildur, infatti, nella mano destra impugnano l’ascia da guerra. Ciò che esce dalla porta, rientra dalla finestra. L’ascia ci introduce infatti in un universo di simboli dalle strette contiguità con quello precedente. Nell’accezione piú diffusa, il medioevo è riassunto dalla cavalleria, ma anche dalla barbarie. Il barbaro è un selvaggio che trasgredisce le leggi elementari della vita comune; è l’altro, il simbolo della frattura con il mondo civilizzato; è colui che si trova dalla parte del caos, dell’arbitrio, che non riconosce l’ordine sociale e che combatte con brutalità e crudeltà<sup>3</sup>. Insomma, dovrebbe essere il contrario del cavaliere: in questo senso, infatti, se ne è parlato nel secondo capitolo. E tuttavia, la barbarie rappresenta, e non da poco tempo, anche un mito

positivo, che di recente è stato molto rivalutato. Il barbaro come guerriero feroce ma puro e leale che combatte le ingiustizie, sorta di cavaliere seminudo (che dunque ha preso tanto in prestito dalla cavalleria, ma è molto meno cortese del buon Galahad), è parte integrante dell'immaginario collettivo, reso famoso dal personaggio *Conan il Barbaro* di Robert Erwin Howard (1932) e celebrato in mille romanzi *fantasy* di *Sword and Sorcery* e in mille illustrazioni, tra cui quelle di Frank Frazetta. Questo personaggio, che, in quanto frutto della fantasia, si direbbe un essere temibile solamente nel suo mondo fantastico, è in realtà un simbolo al quale è possibile attribuire anche una connotazione politica. Anzi, la sua stessa origine è di natura politica. Nell'immagine del barbaro, più ancora che in quella del cavaliere, appare evidente il concetto di positività della violenza e della guerra purificatrice.

La convinzione dell'esistenza di una barbara vitalità e di un'innata bontà nei popoli di razza pura, più vicini allo stato naturale, non soggetti alla corruzione provocata dall'incrocio con popoli e culture inferiori o decadenti – che serpeggia in Occidente almeno a partire dalla *Germania* di Tacito, raggiunge Vico, Montesquieu e il Buon Selvaggio di Rousseau – è stata ampiamente discussa dagli storici dei primi cinquant'anni dell'Ottocento, è stata celebrata da uomini di cultura nel corso di tutto quel secolo e rappresenta uno dei mitomotori più pervasivi che mai siano stati creati per spiegare l'etnogenesi delle nazioni e per giustificare la superiorità di un popolo su un altro, di una razza su un'altra. La barbarie è vivificante e non porta alla distruzione della civiltà, ma alla sua palingenesi, poiché il barbaro è un individuo libero, forte ed eroico, in grado di sconfiggere, con inaudita ma motivata violenza, il marciume di una società corrotta – cioè il decrepito Impero romano – e d'imporre un nuovo ordine fondato su altri e più autentici valori etici: la forza, la libertà, la giustizia, la solidarietà, la lealtà, la purezza. La conquista,

insomma, è il diritto esercitato da un popolo migliore, e la guerra non è soltanto giusta: è un'esplosiva liberazione di forze.

Questa teoria storiografica e filosofica, nata in realtà per spiegare la genesi dell'aristocrazia in quanto stirpe franca di vincitori, si è evoluta durante i primi decenni dell'Ottocento e ha finito con il provvedere di un'origine storica tutti i popoli europei, attraverso l'elaborazione di una dottrina che è stata chiamata «teoria della conquista»<sup>4</sup>. Questa si connota per il fatto di attribuire un significato fondante all'urto fra le razze, qui intese in quanto stirpi o etnie: dunque proprio alle invasioni barbariche. Il discorso, inizialmente proposto per la Francia da Augustin Thierry, funziona per qualsiasi paese nel quale il medioevo possa assumere una valenza fondativa attraverso l'immagine storiografica dello scontro fra etnie e l'immissione in un determinato territorio di popoli che lo conquistano e lo trasformano in uno «stato nazionale», retto da un sovrano che, come Clodoveo, Carlo-magno, Alfredo il Grande e Guglielmo il Conquistatore, Tomislav di Croazia, Mieszko e Boleslaw di Polonia, Árpád e Stefano d'Ungheria, ne diventa l'eroe primigenio.

In Francia, in Inghilterra, in Spagna, in Italia e in molti altri paesi la teoria della conquista serve a giustificare l'osmosi e l'ibridazione tra diversi popoli e culture, tra vincitori e vinti che, attraverso il loro incrocio in ultima analisi salutare, danno vita a una nazione dai caratteri originali. È il caso dell'incontro tra Franchi e Gallo-romani in Francia e tra Celti e Anglosassoni, quindi tra Anglosassoni e Normanni in Inghilterra. In Germania e, in parte, in altri paesi di cultura germanica come quelli scandinavi, che non hanno subito la dominazione romana e che hanno conosciuto più tardi l'avvento del cristianesimo, la medesima teoria è invece spinta fino all'estremo. Rifiutando l'idea di una «contaminazione» avvenuta tramite il contatto con altre culture ed

etnie, si afferma il concetto secondo il quale la «razza» germanica è rimasta sempre pura. I «Germani» di Tacito sarebbero gli antenati di quegli stessi popoli – Goti, Vandali, ecc. – che hanno dato il colpo di grazia, giudici implacabili e sommamente giusti, al fatiscente, immorale, meticcio, cristiano e mediterraneo Impero romano. E sarebbero naturalmente gli antenati degli attuali tedeschi, secondo una prospettiva che non lascia alcuno spazio alla cognizione (sulla quale dovremo ritornare) che l'etnogenesi è un processo dinamico e continuo, e che non è mai data una volta per tutte. E poiché questi popoli sarebbero etnicamente e culturalmente superiori a tutti gli altri, essi avrebbero il diritto d'imporre la propria civilizzazione. Il medioevo diviene, pertanto, un esito della civiltà germanica, una sua emanazione che si diparte dal suo momento originario, le grandi invasioni ovvero migrazioni dei popoli.

Ritenere che la nazione si formi attraverso la conquista, asserire che le popolazioni barbariche siano in realtà quelle che portano i valori piú autentici e puri, richiamarsi al Grande Nord come mito originario, anticlassico, guerriero e vittorioso, ribaltare e controribaltare i rapporti di forza tra popoli, considerando il nemico come incivile, e conferire a tutto questo un carattere di etnicità antistorica in quanto ancestrale, esistente *ab origine*, significa anche poter ritenere ripetibile e giustificato tutto quello che già si affermava essersi prodotto durante il medioevo: i tedeschi devono andare verso est e conquistare gli slavi, perché sono superiori a essi. I russi devono rappresentare, come eredi di Bisanzio e come i piú puri esponenti dello slavismo, tutto il mondo orientale ortodosso<sup>2</sup>. Pertanto, se un popolo ne conquista un altro per civilizzarlo (e ha tutto il diritto di farlo perché gli è superiore e dunque opera per il suo bene), il concetto stesso di civilizzazione europea – la cui genesi viene ritrovata nuovamente nel medioevo, a partire

sempre dalle invasioni barbariche – diviene applicabile ovunque<sup>6</sup>. Le singole nazioni europee, investite di una tradizione che rimonta a un passato illustre, hanno titolo per conquistare e governare il resto del mondo. L'età positivista e il colonialismo tra Otto e Novecento avrebbero condotto a un'exasperazione di queste teorie, nate per spiegare le invasioni barbariche. Fino a giungere, come estrema conseguenza, alle teorie nazionalsocialiste sulla razza e alle loro efferate applicazioni<sup>7</sup>.

La cultura latamente germanica, con la sua esaltazione del Nord quale immagine dello scontro ineludibile tra conquistatori e conquistati, tra barbari civili e Romani incivili, tra fieri pagani devoti di Wotan e deboli giudeo-cristiani, è alla base della glorificazione nibelungica nazista. I grandi eroi della tradizione barbarica diedero il nome a vasti piani strategici: l'operazione Attila contro la Francia (Attila infatti è un personaggio del *Nibelungenlied*, non è un Mongolo), l'operazione Alarico per occupare l'Italia in caso di sua uscita dall'Asse, l'operazione Valchiria per sedare un'eventuale rivolta di popolo in Germania (nome che sarebbe passato poi a individuare il tentativo di colpo di stato contro Hitler del 20 luglio 1944). Sigfrido è un barbaro, ma alla fine è simile a Parsifal. Come lui, è un uomo di guerra, è un bianco ed è un tedesco.

La disfatta della Germania nella Seconda guerra mondiale e la sua divisione in due stati, la secolarizzazione delle società occidentali e specialmente di quelle scandinave, il fuoco di sbarramento che, per anni, è stato opposto a ogni manifestazione di nazionalismo tedesco e d'ideologie razziste, il tentativo di creare un'identità europea multiculturale hanno reso quiescente questo tipo di teorie e le loro conseguenze politiche. Nel corso degli anni Ottanta, però, manifestazioni di questo genere sono ritornate molto presenti nello scenario occidentale. Se ne possono forse riconoscere tre tipologie fondamentali, che andiamo rapidamente a descrivere.

I gruppi dichiaratamente neofascisti o neonazisti – oggi numerosi soprattutto nell'ex Germania orientale, ma presenti in tutta Europa e anche in America e in Australia – si servono di simbologie non solo derivate dal nazionalsocialismo e dalla mitologia celtica, ma anche, in gran quantità, da quella nordica e da quello che potremmo definire l'immaginario barbarico: l'ascia bipenne, il martello di Thor, le rune. Come, in Italia, già negli anni Settanta, Avanguardia Nazionale, il cui simbolo era la runa di Othala, come Terza Posizione (con la runa del Guerriero), come Meridiano Zero (con la runa della Vita). Lo spirito del Grande Nord, insomma, è ben presente nei movimenti di estrema destra, compresi quelli della Tradizione che abbiamo descritto nel capitolo precedente. Così, la copertina di un libro noto in Italia, *Fascisti immaginari*, raffigura un gruppetto di guerrieri medievali armati di ascia, che fu disegnato in uno dei Campi Hobbit<sup>8</sup>.

Allo stesso modo, il movimento giovanile *naziskin*, o *hammerskin*, nato in Inghilterra alla fine degli anni Settanta come costola politicizzata del più generale movimento *skinhead* (teste rasate), è in lenta e continua crescita. Ha una marcata connotazione anticomunista e razzista che si traduce anche in un certo richiamo al mito barbarico, naturalmente mediato attraverso la sua esaltazione nazista e, spesso, attraverso l'uso di una simbologia ripresa dai reparti SS<sup>9</sup>.

Infine, il terzo modo in cui oggi si rievoca il germanesimo delle origini è rappresentato dalle religioni neopagane che si rifanno alla mitologia nordica. Il neopaganesimo di matrice germanica è presente in tutti i paesi in cui vivono comunità di origine nordeuropea (o, come a volte continuano a dire, ariana): dunque in Germania, nei paesi scandinavi e in tutti i paesi anglosassoni, compresa l'Australia<sup>10</sup>. Anche in questo caso, abbiamo a che fare con movimenti culturali e vere e proprie «nuove religioni» il cui primo recupero in senso identitario

si deve all'analisi proto-antropologica di autori ottocenteschi, e una successiva, forte idealizzazione durante il nazionalsocialismo, costituendo anch'esse un elemento distintivo e determinante di quello che è stato chiamato il nazismo magico<sup>11</sup>. La concezione di fondo sottesa a questo *revival* è sempre la stessa: coloro che professano questi culti si considerano i rinnovatori di una cultura precristiana di radice celto-germanica, sopravvissuta nonostante i ripetuti assalti compiuti contro di essa dal mondo del potere e dell'ortodossia, cioè il cristianesimo inquisitoriale e livellatore<sup>12</sup>.

Una raffigurazione di questo conflitto sotterraneo tra una cultura piú antica e quella cristiana è presente nel film *La fontana della Vergine* di Ingmar Bergman (1959), che trae spunto da una leggenda svedese del XIV secolo e ha inizio con l'invocazione della serva: «Odino, ascoltami, dio Odino, vieni a me!» La donna vive in una casa cristiana dominata dalla figura nodosa di un Cristo morente in croce. Invidiosa della figlia del padrone, la serva pratica un sortilegio antico per farla morire. La vergine sarà poi davvero uccisa da tre pastori, scatenando il rimorso della serva-strega che si considera responsabile, e scatenando altresí la vendetta atroce del padre della ragazza, che compirà un rituale pagano per prepararsi alla carneficina. In questo mondo in bilico tra cristianesimo e paganesimo (nel quale Dio però non si mostra in alcuna delle due religioni), una fontana scaturisce infine sotto il cadavere della vergine bionda, piccolo miracolo di speranza<sup>13</sup>.

Nelle nuove religioni di cui parliamo, il medioevo rappresenta il tempo di passaggio che ha permesso di traghettare saperi e rituali dall'antichità fino al mondo moderno e contemporaneo. Le piú antiche fonti a disposizione (come ad esempio l'*Edda*), anche quando rimandano a tradizioni orali risalenti, sono infatti state fissate in forma scritta durante il basso medioevo<sup>14</sup>. Da tale punto di

vista, dunque, queste religioni non si ritengono affatto nuove, bensí, tutto al contrario, ancestrali. Cosí è della religione cosiddetta etena, odinista o *Asatru* (neologismo che significa «fede negli dèi Asi»), a sua volta suddivisa in varie correnti, alle quali si riconosce il denominatore comune di riproporre i culti pagani nordici come appaiono raccontati soprattutto nell'*Edda*. Queste correnti sono generalmente apolitiche e anzi rifiutano ogni relazione con il nazismo e le teorie della razza, in nome di una visione del mondo tollerante, pacifica e naturalista. Nate negli anni Quaranta, sono state formalizzate negli anni Sessanta e sono considerate religioni ammesse (per usare una terminologia costantiniana) dai paesi scandinavi in un periodo che va dal 1974 (in Islanda) al 2007 (in Svezia). Esse si possono ritenere la punta di diamante, cioè la manifestazione piú radicale, di un movimento molto piú ampio e per noi decisamente interessante, che può andare sotto il nome di *revival* nordico, naturalmente nel segno del medioevo. Alcuni gruppi musicali recenti (come ad esempio Faun, The Moon and the Nightspirits, Fayrieries, Omnia) ne costituiscono la voce piú espressiva, veicolando messaggi poetici e filosofici neopagani. Questi gruppi sono solitamente definiti esponenti del genere «Pagan Folk», termine che può essere interscambiato con quello di «Medieval Folk». Il medioevo, dunque, è pagano.

Questi culti sono parte integrante del *revival* vichingo, un fenomeno già romantico, il quale conosce una grande diffusione soprattutto negli ultimi anni<sup>25</sup>. Nelle Isole Shetland si celebra il Mezzo-Inverno dando fuoco a una nave vichinga. Nei paesi scandinavi e in Polonia si trovano numerose comunità neovichinghe che ricostruiscono le armi, le tecniche di combattimento, la vita quotidiana degli antichi conquistatori dei mari, e che compiono veri e propri pellegrinaggi presso alcune mete tradizionali, dove celebrano una sorta di *medieval fairs*, fiere me-

dievali. Ma poiché il denominatore comune è il senso di appartenenza ai popoli provenienti dal Nord e poi diffusisi ovunque nei continenti (anche perché, ricordiamolo, sono stati i Vichinghi a scoprire l'America!), queste stesse comunità sono oggi molto presenti in tutti i paesi anglosassoni, fino all'Australia<sup>16</sup>. Possiamo così ricordare che la Society for Creative Anachronism ha anche una sua sezione vichinga, e che esistono associazioni come la New Varangian Guard (costituita nel 1981) e la Sudhird of Jòmsborg (nata nel 1988). La prima riprende il mito di un'unità militare norrena che serviva nel x secolo l'imperatore bizantino, e che oggi è di stanza in Australia. La seconda invece si rifà alla fortezza semileggendaria di Jòmsborg che, situata in Pomerania, ospitò a cavallo tra x e xi secolo una compagnia di fieri mercenari vichinghi.

Se, come si diceva, il *revival* dello spirito nordico rifiuta in genere ogni collegamento con il nazismo e il razzismo, esistono tuttavia movimenti che, facendo uso di questo stesso repertorio di simboli, sono invece fortemente politicizzati<sup>17</sup>. Lo storico delle religioni Mattias Gardell ha studiato il caso americano, che in Europa conoscevamo soltanto attraverso i «nazisti dell'Illinois» detestati dai Blues Brothers<sup>18</sup>. Per questi gruppi (che aderiscono a correnti religiose chiamate wotanismo e irminismo) la minaccia costituita dal multiculturalismo degli Usa può essere sconfitta solamente con un ritorno alla purezza della razza, da rinvenirsi nella religione pagana dei devoti di Wotan. Questo credo viene a rappresentare il modello del tempo leggendario durante il quale la razza ariana era incontaminata. Wotan, infatti, ha creato la razza bianca. Questi razzisti religiosi si considerano degli antichi eroi, dei guerrieri del Walhalla destinati a restaurare la purezza ancestrale dell'età che fu. Anche con i fucili. Le dimensioni del fenomeno cominciano a preoccupare le autorità. Poiché, a differenza di quanto è avvenuto nei paesi scandinavi, le religioni etene

non sono riconosciute ufficialmente negli Stati Uniti, è recentemente sorto il problema se permettere o vietare ai carcerati che si professano credenti di portare addosso il simbolo della propria fede: il martello di Thor.

Pochi anni fa, la produzione di un film su Beowulf ha scatenato un'ondata di reazioni da parte di gruppi neonazisti e razzisti, ma anche da parte di adepti della religione *Asatru*. Beowulf, l'eroe che sconfigge il mostro Grendel, è infatti un mito identitario che funziona per tutto il Nord, poiché il poema medievale è scritto in anglosassone, ma i riferimenti culturali che contiene sono invece molto più ampi. È dunque un'icona culturale del Mare del Nord valida per l'Inghilterra, la Danimarca, la Svezia e la Germania, nota a moltissime persone soprattutto per il film del 1999 interpretato da Christopher Lambert (che però è di genere «postapocalittico» ambientato in un futuro neomedievale) e per il film *La leggenda di Beowulf*, del 2007, nel quale la madre del mostro Grendel è interpretata da Angelina Jolie. Il problema però è sorto con un terzo film, *Beowulf Prince of the Geats*, anch'esso del 2007<sup>19</sup>. Qui infatti gli attori che prestano le loro sembianze all'eroe da giovane e da vecchio non sono di razza bianca e non hanno già dato il proprio volto a uno scozzese immortale. Sono invece due afroamericani, Jayshan Jackson e Damon Linch III. La scelta di un personaggio nero è interna alla trama del film, poiché questo Beowulf è detto essere il figlio di un esploratore africano giunto fino ai mari settentrionali: da parte degli sceneggiatori non vi era alcuna intenzione politica e nulla di accostabile alla ricerca di un'identità primordiale africana<sup>20</sup>. Pertanto, essi erano del tutto ignari del pandemonio che avrebbero suscitato. Già nel 2005, durante la preparazione del film, furono scritte e-mail al regista, Scott Wegener, contenenti minacce di morte, e apparvero blog che si scagliavano contro questo «insulto alla razza bianca». Vi è stato chi ha scritto:

«Quale sarebbe la reazione se Bruce Willis fosse scelto per recitare la parte di Martin Luther King? O se Brad Pitt recitasse il ruolo di Pancho Villa?» Il National Socialist Movement (un movimento neonazista americano) ha affermato che Beowulf rappresenta «il guerriero ideale germanico e aristocratico, e di conseguenza un esempio morale per la nostra società». Gli eroi, infatti, sono per forza biondi: come lo stragista norvegese Anders Behring Breivik, che non ha mancato d'inserire nel suo manifesto-memoriale alcuni narcisistici autoritratti<sup>21</sup>.

<sup>1</sup> J. R. R. Tolkien, *Il signore degli anelli*, Rusconi, Milano 1999, pp. 485 e 486.

<sup>2</sup> Si veda a titolo di esempio *Se An non ama il saluto romano*, 22 gennaio 2007, <http://santosepolcro.splinder.com/post/10657801> (cons. 6 giugno 2010). D'altra parte, lo stesso cosiddetto «saluto romano» è un'invenzione moderna: M. Winkler, *The Roman Salute: Cinema, History, Ideology*, Ohio State University Press, Columbus 2009.

<sup>3</sup> T. Todorov, *La paura dei barbari* cit., pp. 27-29, con altre esemplificazioni. Cfr. anche M. Sanfilippo, *Storia e immaginario storico* cit., parte I, cap. IV: *Arrivano i barbari*.

<sup>4</sup> G. Gargallo di Castel Lentini, *Storia della storiografia moderna*, vol. IV, *La teoria della conquista*, Bulzoni, Roma 1998; Cl. Nicolet, *La fabrique d'une nation: La France entre Rome et les Germains*, Perrin, Paris 2003.

<sup>5</sup> Per un'introduzione in lingua italiana al panslavismo: D. Caccamo, *Introduzione alla storia dell'Europa orientale*, Carocci, Roma 1991, specialmente pp. 67-81; W. Giusti, *Il panslavismo*, pref. di D. Caccamo, Bonacci, Roma 1993 (ed. or. Istituto per gli studi di politica internazionale, Milano 1941). Cfr. anche *infra*, cap. XI.

<sup>6</sup> Si vedano specialmente S. Gasparri, *I Germani immaginari e la realtà del Regno. Cinquant'anni di studi sui Longobardi*, in *Atti del XVI congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, Cisam, Spoleto 2003, vol. I, pp. 3-28; Id., *Prima delle nazioni. Popoli, etnie e regni fra antichità e medioevo*, Nis, Roma 1997; A. Gillett (a cura di), *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Brepols, Turnhout 2002; W. Pohl, *Modern Uses of Early Medieval Ethnic Origins*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 55-70; I. Wood, *The Use and Abuse of the Early Middle Ages*, in *The Use and Abuse of the Early Middle Ages, 1750-2000*, in M. Costambeys, A. Hamer e M. Heale (a cura di), *The Making of the Middle Ages. Liverpool Essays*, University Press, Liverpool 2007, pp. 36-53.

<sup>7</sup> W. Pohl, *Modern Uses* cit., pp. 56 sgg., con bibliografia.

<sup>8</sup> L. Lanna e F. Rossi, *Fascisti immaginari* cit.

<sup>9</sup> M. Blondet, *I nuovi barbari. Gli skinheads parlano*, Effedieffe, Milano 1993.

<sup>10</sup> Il fenomeno è attestato anche in Italia: cfr. M. Introvigne, A. Menegotto e P. L. Zoccatelli, *Aspetti spirituali dei revival celtici e tradizionali in Lombardia*, Regione Lombardia, Cesnur 2001, [www.cesnur.org/celti/](http://www.cesnur.org/celti/) (cons. 12 marzo 2010), che fornisce anche la bibliografia generale di riferimento.

<sup>41</sup> G. Galli, *Hitler e il Nazismo magico* cit.

<sup>42</sup> Alla base di questa concezione – la stessa presente anche nella «Tradizione» – vi è una teoria avanzata dalla studiosa Alice Margaret Murray nei primi decenni del xx secolo. Sulla scorta di autori precedenti, l'autrice riconosceva nella stregoneria medievale e moderna la continuazione delle religioni pagane precristiane: cfr. Id., *Il dio delle streghe*, Ubaldini, Roma 1972 (ed. or. *The God of the Witches*, S. Low, Marston & Company, London 1933). Questa teoria, benché molto ridimensionata dagli storici, è in realtà applicabile e applicata a tutti i movimenti neopagani contemporanei, dall'odinismo alla Wicca. Per un'analisi sintetica si vedano M. Introvigne, A. Menegotto e P. L. Zoccatelli, *Aspetti spirituali dei revival* cit.; V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., pp. 130 sgg.

<sup>43</sup> Sulla filmografia del regista: F. Cardini, *Il medioevo nei film di Ingmar Bergman*, in «Quaderni medievali», III (1978), n. 6, pp. 132-44. Un'altra profetessa pagana e vichinga si ritrova nel film *Il tredicesimo guerriero* (1999); cfr. St. Airlie, *Visions of Vikings: Sagas, Cinema and History*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 135-43: 140.

<sup>44</sup> *L'Edda. Carmi norreni*, intr., trad. e commento di C. A. Mastrelli, pref. di R. Pettazzoni, Sansoni, Firenze 1982.

<sup>45</sup> St. Airlie, *Visions of Vikings* cit., con bibliografia; S. Trafford e A. Pluskowski, *Antichrist Superstars: The Vikings in Hard Rock and Heavy Metal*, in D. Marshall (a cura di), *Mass Market Medieval* cit., pp. 57-73.

<sup>46</sup> S. Balliff Straubhaar, *Jómsvíkingar and Varangian Guardsmen, from Brisbane to Perth*, in *44th International Congress on Medieval Studies* cit. Sul medievalismo in Australia si veda St. Trigg (a cura di), *Medievalism and the Gothic in Australian Culture*, Brepols, Turnhout 2005.

<sup>47</sup> Cfr. M. Revelli, *Il medioevo della Destra* cit., p. 130.

<sup>48</sup> M. Gardell, *Gods of the Blood: the Pagan Revival and White Separatism*, Duke University Press, Durham (Nc) 2003.

<sup>49</sup> Si veda in proposito: R. Scott Nokes, *Beowulf: Prince of the Geats, Nazis, and Odinists*, in «Old English Newsletter», XLI (2008), n. 3, pp. 26-31, [www.oenewsletter.org/OEN/pdf/nokes41\\_\\_3.pdf](http://www.oenewsletter.org/OEN/pdf/nokes41__3.pdf) (cons. 12 marzo 2010).

<sup>50</sup> Come invece il documentario di P. P. Pasolini, *Appunti per un'Orestide africana* (1970) e il libro di M. Bernal, *Atena nera: le radici afroasiatiche della civiltà classica*, Pratiche, Parma 1992 (ed. or. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, Newark (Nj) 1987-1991-2006, 3 voll.). Anche nel film di tema vichingo *Il tredicesimo guerriero* si incontra un *outsider*, l'arabo Ibn Fadlan, impersonato da Antonio Banderas: cfr. St. Airlie, *Visions of the Vikings* cit., p. 139.

<sup>51</sup> A. Behring Breivik, 2083, *A European Declaration of Independence* cit., pp. 1510-16. Si veda M. Gardell, *The Roots of Breivik's Ideology: Where Does the Romantic Male Warrior Ideal Come from Today?*, in «Eutopia. Institute of Ideas on Islam, Diversity and Democracy», 2 agosto 2011, [www.eutopiainstitute.org/2011/08/the-roots-of-breiviks-ideology-where-does-the-romantic-male-warrior-ideal-come-from-today/](http://www.eutopiainstitute.org/2011/08/the-roots-of-breiviks-ideology-where-does-the-romantic-male-warrior-ideal-come-from-today/) (cons. 9 agosto 2011).

## Capitolo nono

### Druidi e bardi: un medioevo celtico

Ci si può consolare con i frammenti di sacre rappresentazioni medioevali, nei quali Dio parla *cornish* e il diavolo inglese.

C. Magris, *Le Isole Fortunate* (1989).

Si è parlato di cavalleria e Settentrione. Cioè i valori della Tradizione, il coraggio in guerra, la fede; gli individui puri e non corrotti, che conoscono i segreti del Graal e delle rune; le controculture anticlassiche, anticristiane e antimoderne che sorgerebbero nell'antichità, permarrebbero nel medioevo e sopravviverebbero fino ai giorni nostri in minuscole «Compagnie dell'Anello». C'è un altro *tòpos* che rispecchia tutte queste condizioni, che ne aggiunge altre di peculiari e che caratterizza in modo altrettanto se non ancor più denso l'immaginario politico del medioevo nella nostra contemporaneità, affiancandosi e mescolandosi con tutti gli elementi identificati finora: si tratta del *new celtic revival*.

Il fenomeno dell'attuale reviviscenza delle tradizioni celtiche è imponente e risale anch'esso agli anni Sessanta, ma dagli anni Settanta in poi è evoluto in una moda che non accenna a spegnersi<sup>1</sup>. Esso si combina con la rinnovata affermazione delle identità comunitarie offrendo, come abbiamo visto nel caso delle feste cittadine, una rappresentazione omogenea e standardizzata. La musica celtica con pifferi, arpe e cornamuse, a partire da Alan Stivell e dai Chieftains, fondati nel 1963, e proseguendo con il noto programma radiofonico americano *The Thistle and*

*Shamrock* (Il cardo e il trifoglio), con gli enormi cataloghi musicali acquistabili tramite internet, con i pub irlandesi, il cielo d'Irlanda sempre in movimento, le celebrazioni di Samhein e persino la festa di Halloween, acculturazione cristiana della festa celtica di Beltane sconosciuta in questa forma in Italia fino a vent'anni fa, sono oggi di casa in tutto l'Occidente. A differenza dei miti del Nord, relativamente meno esportabili in quanto propongono anche una componente etnica, il celtismo è oggi dilagante almeno per due ragioni.

La prima scaturisce dal modo con il quale esso è stato riproposto in combinazione con il genere *fantasy*, di cui rappresenta una delle ambientazioni più diffuse. Il mondo è stato inondato di materiale «celtico», presentato come la rinascita o il perdurare di un'antichissima tradizione misterica, saggia e perfetta. L'operazione è riuscita talmente bene che ormai moltissimi associano il concetto di passato magico e lontano con quello di mondo celtico. Come tradizione alternativa, il celtismo è senz'altro vincente. Come i miti del Nord, anch'esso è oggi alla base della presenza di nuove religioni, dette «vecchie religioni» o «religioni tradizionali». Queste, appartenenti al movimento neopagano, promuovono pace e armonia e soprattutto un rapporto intimo e totalizzante con la natura e la sua magia: sono il druidismo o celtismo, che si presenta come una prosecuzione dei culti druidici, e la Wicca, che si propone quale continuazione di culti esoterici medievali che, a loro volta derivati da antiche religioni pagane, furono considerati stregoneria e portati fin quasi all'estinzione dalla Chiesa<sup>2</sup>. Da ciò, sia detto di sfuggita, i sospetti su un Harry Potter stregonesco e dunque anticristiano: un giudizio che sembra non avere proprio nulla a che fare con le intenzioni del ciclo di romanzi di Joanne Kathleen Rowling. L'autrice ha recentemente aggiunto un ulteriore ingrediente celtico e medievaleggiante alle sue storie, pubbli-

cando le *Fiabe di Beda il Bardo*, da lei attribuite a un bardo-mago del xv secolo<sup>3</sup>.

La seconda ragione della grande fortuna del celtismo nell'attualità risiede nel fatto che esso risponde bene all'esigenza di trovare una patria ancestrale soprattutto da parte della cultura americana, attraverso i miti gaelici, il ciclo arturiano e le antiche terre britanniche e irlandesi. Da questo punto di vista, si può forse dire che il celtismo attuale è una risposta funzionale al tentativo di ricerca delle proprie radici e, nello stesso tempo, un ennesimo sintomo dell'impatto della cultura statunitense su tutto l'Occidente. Così, negli Stati Uniti sono diffuse le *Medieval and Renaissance Fairs*, eventi di breve durata amati da *wiccan* e hippy, che si ritrovano tutti insieme, vestiti di lunghe tuniche, intorno a bancarelle in cui si mescolano i prodotti biologici no-ogm con le ricette risalenti al medioevo.

Finora si è parlato di celtismo, ma non ancora, propriamente, di medioevo. In realtà, la connessione è stretta ed è già stata intravista a proposito del genere *fantasy* e delle streghe (pur dovendo sempre rammentare che il fenomeno della stregoneria e della sua persecuzione non è in realtà caratteristico del medioevo). Il collegamento del celtismo con il medioevo non è, all'apparenza, immediato, giacché quando si parla di bardi e druidi ci si dovrebbe riferire a un'età più remota rispetto a quella medievale. Così, giustamente, nel celebre fumetto *Asterix* viene narrato con umorismo l'incontro tra i fieri Galli di Bretagna e i Romani invasori. Le avventure di Asterix e di Obelix sono collocate verso il 50 a.C., e anch'esse sono state e sono ancora, sorprendentemente, piegate a strumentalizzazioni politiche<sup>4</sup>.

Ciononostante, anche i miti celtici – come quelli germanici e «nordici» – sono generalmente considerati uno dei modi di rappresentare il medioevo nella contemporaneità. Questo accade per diverse cause: innanzitutto

per il fatto che questo nuovo impiego riprende gran parte dei motivi romantici che informarono il primo *revival*, quello, per intenderci, che ebbe come primo vate MacPherson, l'inventore di Ossian, e come epigono William Butler Yeats<sup>5</sup>. È infatti proprio dall'Irlanda romanticamente medievalizzata di Yeats che nasce buona parte del *revival* celtico degli anni a noi più vicini. Un altro motivo della medievalizzazione del celtismo, poi, è anch'esso accostabile all'attuale ritorno dei miti nordici, in quanto condivide con essi la dimensione di *continuum* dalla civiltà protostorica alla civiltà medievale, senza la cesura rappresentata da Roma. La fase protostorica prosegue nel medioevo senza interrompersi. E poiché la tradizione ancestrale celtica, anch'essa nordica e alternativa a quella classica, è giunta fino a noi attraverso monumenti di pietra di una remota antichità e testi scritti che invece non risalgono a prima del medioevo, ecco allora che i dolmen, i menhir, i racconti e le ballate possono essere interpretati ininterrottamente, come lasciti di una civiltà antica che resiste. Un ultimo motivo dell'accostamento fra mondo celtico e medioevo proviene dal fatto che il ciclo letterario più famoso dell'età di mezzo, cioè il ciclo bretone di Merlino, di Artù e dei suoi nobili cavalieri, è contemporaneamente medievale e celtico. Il santo Graal, la cui leggenda giunge fino a noi attraverso testi medievali, nasconderebbe un substrato molto più antico e lo stesso Graal non sarebbe altro che il calderone magico dei druidi, fonte dispensatrice di prosperità, magia e ricchezza: insomma la pentola piena d'oro che sta alla fine dell'arcobaleno<sup>6</sup>. Accanto al Graal, anche le tradizioni tipicamente irlandesi (come il Piccolo Popolo, i *leprechauns* e i *Túatha Dé Danann*) e gallesi (i racconti dei *Mabinogion*) possono collocarsi in un medioevo celtico e fantastico. Così si è giunti a una doppia identificazione: il medioevo è magico e celtico. O, addirittura, è magico *perché* è celtico. Nel celtismo troviamo tutto ciò che

serve: la tradizione, il mistero, il misticismo, la fiaba, la magia, il Graal. Il *fantasy*, che in quanto genere letterario e cinematografico non ha alcun bisogno di fondarsi su ricostruzioni storiche, è forse il principale responsabile della sovrapposizione sincronica tra luoghi, tempi e personaggi che, ovviamente, non si sono mai incontrati: in un'opera di fantasia possono tranquillamente vivere insieme druidi, bardi, dame, conti e cavalieri (oltre naturalmente a orchi e draghi), in un'ambientazione che è, per statuto narrativo, medievale.

Questo nuovo *revival* celtico medievalizzato è talmente pervasivo da avere influito in modo determinante sulla rappresentazione attuale dell'età di mezzo. L'idea principale che si ha oggi del medioevo è di nuovo romantica. Il genere *fantasy* ha progressivamente spostato l'immagine standard del medioevo da tenebrosa, inquisitoriale e violenta, a fantastica e fiabesca, ma allo stesso tempo l'ha uniformata in una proposta imitativa che è valida per ogni latitudine. L'influsso maggiore di questo celtismo medievale è percepibile riflettendo sul modo in cui il medioevo viene raffigurato attraverso una sua scrittura caratterizzante. Quando ero bambino – e ancora fino a una ventina d'anni fa – lo stile scrittoria con cui identificavo il medioevo era il gotico. Oggi, invece, la scrittura atta a individuare il medioevo *tout court* è soprattutto un'altra: si tratta dell'onciale, accompagnata dalla semionciale<sup>7</sup>. Queste grafie altomedievali sono state presenti nelle isole d'oltremarina fino alla conquista normanna. Dopo aver subito alcune modificazioni, sono passate anche alla stampa: si tratta dei caratteri gaelici dei quali è piena l'Irlanda contemporanea. È proprio in questa tipizzazione anglo-irlandese, derivata a sua volta da modelli romani (dietro l'evangelizzazione di sant'Agostino di Canterbury) che si può riconoscere la scrittura tipica del medioevo così come viene immaginato oggi. E dunque ecco l'orco Shrek (protagonista di un film del

2001), il quale usa come carta igienica un codice vergato in onciale. Si tratta di un chiaro monito rivolto ai vecchi film di fiabe prodotti da Disney, che cominciavano tutti con l'apertura delle pagine di un bel libro antico; ma la scrittura di questi era piuttosto la gotica, certamente non l'onziale. La stessa grafia è impiegata anche nel titolo del *Lexikon des Mittelalters*, uno dei monumenti della medievistica contemporanea<sup>8</sup>. L'adozione dei caratteri onciali, tondeggianti e tutt'altro che aspri, può derivare proprio dall'associazione del medioevo con un tempo celtico e legendario, popolato da gnomi, fate e folletti. Non per niente la scrittura degli elfi inventata da Tolkien, anch'essa arrotondata e graziosa, somiglia a queste grafie. Insomma, il celtismo è un fenomeno talmente importante da avere alterato profondamente l'attuale rappresentazione del medioevo.

Ora, tutto quanto si è detto ha anche connessioni con la politica. Questo non significa che il celtismo abbia oggi una ricezione solo in tal senso; anzi è vero proprio il contrario, e probabilmente a molti lettori di romanzi *fantasy* e a molti bevitori di Guinness la notizia che i loro gesti potrebbero essere considerati come marcatori d'identità politica giunge del tutto nuova. Quando Angelo Branduardi «canta Yeats» e Fiorella Mannoia intitola una sua canzone *Il cielo d'Irlanda*, sembra proprio che la politica non debba essere tirata in mezzo.

La Wicca e le nuove religioni celtiche sono espressioni culturali apolitiche o prepolitiche, che tuttavia nei paesi anglosassoni mostrano una qualche affinità con i movimenti d'ispirazione democratica, con quelli anarchici e soprattutto con la cultura *New Age*. Il neomedioevo produce dunque neopagani piuttosto diversi gli uni dagli altri, anche in senso politico: mentre gli odinisti non sembrano latori d'istanze progressiste, ma tengono molto alla loro matrice etnica, i druidisti e gli *wiccan* (in particolare nella loro componente femminile, esito di una

cultura latamente femminista) si riconoscono casomai in queste ultime<sup>9</sup>. E tuttavia anche costoro possono essere ritenuti in un certo senso «reazionari», in quanto credono di tramandare segreti antichi e di poter ritornare a un ordine ancestrale di tipo matriarcale.

Il grado zero dell'uso politico del celtismo va però ritrovato nel romantico «risveglio delle nazioni», nella coeva ricerca di epopee, canti, romanzi, opere d'arte, fonti storiche e monumenti e nei correlati movimenti indipendentisti che hanno innervato l'Ottocento e che, in tutta Europa, hanno individuato proprio nel medioevo il luogo storico dell'origine della nazione<sup>10</sup>. Comunità che conoscono la struttura del clan, come quelle presenti in Scozia e in Irlanda, hanno sviluppato in tempi relativamente antichi (ma non necessariamente medievali) un sentimento in qualche modo comparabile, anche se alla lontana, con quello nazionale contemporaneo, poiché già esistevano elementi determinanti l'identità, come l'impiego di una lingua propria, l'uso di vesti caratteristiche e una spiccata nozione di alterità rispetto al regno d'Inghilterra. Soprattutto, il sentimento del passato collettivo era forte perché la struttura del clan rendeva tutti, signori e contadini, parte di un medesimo gruppo concepito nella sua continuità genealogica, con la mitizzazione degli antenati comuni: il che portava, peraltro, a una frammentazione delle identità piuttosto che a un vero sentimento nazionale in senso moderno.

Il sentimento di appartenenza diffuso nei paesi celtici (specialmente in Scozia e in Irlanda) è dunque più antico rispetto a quello presente in tanti altri paesi, ma ugualmente soggetto alla mutevolezza della storia, poiché anche queste identità, ritenute ancestrali, sono in realtà cangianti. Arrivare davvero al medioevo o addirittura all'antichità seguendo un filo continuo di tradizioni è impossibile, perché le cesure sono plurisecolari. Il kilt non è attestato prima del Settecento; il druidismo è una

religione che ha avuto inizio in quello stesso secolo ed è stata rifondata negli ultimi decenni; nel corso del XIX secolo il Galles fu riempito di Stonehenge in miniatura; la bandiera bretona con gli ermellini è stata disegnata nel 1923<sup>11</sup>. Il carattere universale celtico è una costruzione filologica moderna, basata sul fatto che popoli davvero di antica origine, ma per altri versi molto distanti fra loro, sono accomunati dalla circostanza di parlare (o di voler riscoprire) lingue dello stesso ceppo; ed è una costruzione politica basata soprattutto sull'identificazione di un «nemico comune», cioè i francesi per i bretoni e gli inglesi per gli altri. Così, gli scozzesi attuali chiamano oggi gli inglesi «Sassenachs», Sassoni, pretendendo di ritrovarsi ancora nelle posizioni di quel primo medioevo che vide i Celti arroccati a difesa contro l'invasione sassone; ma gli scozzesi delle Lowlands del Settecento e del primo Ottocento, come Walter Scott, non si ritenevano affatto «gaelici», bensì, anch'essi, «teutonici»<sup>12</sup>.

Il celtismo resta uno dei più remoti mitomotori delle identità nazionali, ma è quasi interamente settecentesco e ottocentesco. Esso è intimamente connaturato con il medievalismo e rappresenta forse, insieme al movimento tedesco, il livello più alto mai raggiunto in termini di costruzione dell'epopea nazionale, in chiave oppositiva rispetto alla «englishness» e in una dialettica parzialmente contrapposta al sentimento di «britishness» la cui fondazione fu perseguita dall'Impero in età vittoriana<sup>13</sup>. Infatti, come è ovvio che sia, Merlino, Artù e i nobili cavalieri della Tavola Rotonda sono personaggi fondanti non solo per il mito nazionalista celtico, ma anche per la costruzione identitaria della «inglesità» e, in forma più ampia, della «britannicità»: basterebbe ricordare per questo (fra tante altre manifestazioni anche più antiche) gli *Idilli del Re* di Tennyson<sup>14</sup>. Dunque il mito arturiano può funzionare perfettamente tanto per rappresentare la monarchia del Regno Unito e della «Grande» Bretagna,

quanto per simboleggiare la secessione, l'identità esclusiva e la strenua difesa dall'invasione. Da ciò, ad esempio, le recenti dispute a proposito dei siti storici della Cornovaglia, che si vorrebbero parte dell'*English Heritage* o viceversa di un ben distinto *Cornish Heritage*.

Un primo, lunghissimo *celtic revival* è databile al periodo compreso tra la metà del Settecento e gli anni prossimi al 1922, data in cui nacque lo Stato Libero d'Irlanda separato dal Regno Unito. Il secondo *celtic revival* è invece quello che parte dai primissimi anni Settanta – quando ad esempio in Irlanda fu ripreso l'insegnamento bilingue – e che perdura ancora oggi. Questo *revival* corrisponde, politicamente, all'irredentismo bretone, gallese, scozzese, irlandese e *cornish*, che giocoforza si serve anche del medioevo per esprimersi – in quanto il celtismo è, appunto, costruito con un'ambientazione essenzialmente medievale – e che conduce all'identificazione dei siti storici della Tavola Rotonda (a Caerleon), dell'isola di Avalon, di Tintagel<sup>15</sup>. L'uscita del film *Braveheart* di Mel Gibson (1995), in cui si racconta l'epopea trecentesca di William Wallace e dei suoi scozzesi contro gli inglesi, dipinti come esseri semplicemente perfidi, ha creato contesti di tensione<sup>16</sup>.

Proprio perché si tratta di un contenitore molto ampio e con una tradizione strutturata, nonché di un divulgatore di messaggi indipendentisti e libertari che si serve quale scenario di un medioevo per altre vie già amate e condivise, il celtismo in chiave politica è recepito anche al di fuori degli ambiti geografici costituiti dalle regioni di appartenenza. Differentemente da quanto accade in America, dove il celtismo non ha una vera connotazione politica e, quando ce l'ha, è d'impronta anarchica o progressista, e diversamente da quanto accade in Scozia, in Bretagna o nel Galles, paesi in cui ha una ragione marcatamente patriottica, gli usi politici continentali sono di orientamento spesso conservatore. Il celtismo è avvertito

come un ritorno a tradizioni condivise e a un'età dell'oro europea, in quanto si può dire che in tutti i paesi del Vecchio Continente vi sia stata, in un determinato periodo, una fase celtica: non soltanto in Bretagna o nel Galles, ma anche in Germania, in Francia, in Spagna o in Italia<sup>17</sup>. Lo stesso non accade, ad esempio, al movimento *euskadi*, che ha le medesime rivendicazioni e s'identifica anch'esso nel medioevo del regno di Navarra, ma che difetta di quel mitomotore comune che fa da collante e che è da individuarsi, almeno in parte, proprio nell'immaginario medievale standardizzato in chiave celtica. Quasi tutti gli europei, a un certo momento della loro storia, possono dire di essere stati Celti. Tutti, inoltre, conoscono re Artú e il mago Merlino e considerano questi personaggi quasi degli amici d'infanzia. Pochi europei, invece, possono dire di essere stati baschi.

Bretoni, gallesi, scozzesi e irlandesi sono considerati gli epigoni di una civiltà antica un tempo predominante, i quali si sono battuti e si battono contro l'invasore: cosicché essi assurgono a simbolo di una lotta contro l'oppressione, in chiave anche antimoderna e dunque particolarmente vicina al pensiero della Tradizione, come, in Francia, la Jeune Europe (fondata nel 1962) e, in Italia, i movimenti di estrema destra d'ispirazione evoliana<sup>18</sup>. In Italia si rileva facilmente la presenza di due impieghi del celtismo, opposti nelle intenzioni politiche, ma pressoché identici per l'ambientazione. Il primo di questi usi è quello dei neofascisti e postfascisti, in verità non solo italiani, che dai primi anni Ottanta avvertono un affrattellamento con l'indipendentismo scozzese e ancor di più con quello irlandese, che condividono, come si è visto, lo stesso immaginario medievale rappresentato dal Graal e da Excalibur e che declinano il celtismo in chiave paneuropea, molto spesso (e paradossalmente, viste le origini del fenomeno di massa) in funzione antiamericana. Essi ritengono la musica celtica la «dimensione europea

della musica etnica»<sup>19</sup> e hanno assunto a proprio simbolo principale la croce celtica. L'origine e la fortuna di questo segno politico sono da ricercarsi altrove, ma esso ha acquisito con il tempo anche questo significato contemporaneamente celtico e nordico, come si può desumere ad esempio dalla canzone *Terra di Thule* del gruppo La Compagnia dell'Anello, del 1980:

In una pianura dal sole baciata  
 la gente del Nord è tutta schierata  
 biondi guerrieri dall'elmo d'argento  
 Il Cerchio e la Croce garriscono al vento<sup>20</sup>.

Di questo particolare uso del medioevo abbiamo già parlato nei precedenti capitoli. Rivolgamoci dunque a considerare un secondo impiego del celtismo in Italia, che è molto più recente e si fonda addirittura su presunte basi etniche. Infatti il partito della Lega Nord si è provvisto di un nuovo passato remoto, appropriandosi in modo singolare del *revival* celtico<sup>21</sup>. Poiché il Nord Italia fu abitato da popolazioni celtiche (Insubri, Libui, Celoduri e Cenomani), ne consegue che la Padania stessa sarebbe un paese celtico, e che dunque la civilizzazione romana non sarebbe stata altro che un'invasione straniera. Il fatto che Milano sia stata capitale dell'Impero, che Virgilio sia nato a Mantova, Catullo a Sirmione e Tito Livio a Padova non trovano più un posto adeguato nella narrazione: l'unico eroe che vale la pena di ricordare è, semmai, il gallo Brenno che prese Roma nel 390 a.C. A nulla vale considerare che questi Celti erano invasori anch'essi, giunti in Italia del Nord nel v secolo a.C., e che furono interamente e definitivamente assimilati ai Romani. D'altronde, non è tanto a questi Celti che si sta pensando quando si organizzano sagre con cornamuse e figuranti dagli elmi cornuti, bensì a gallesi, scozzesi e irlandesi, con i quali si condivide la sorte di soffrire sotto il tallone dell'invasore.

Il ripostiglio di Manerbio, il piú importante ritrovamento di monete celtiche in Europa, fu forse la cassa comune e il santuario di genti federate. Da ciò deriva che

questi reperti fanno ritenere [gli Insubri, Libui e Cenomani] interessati da importanti progetti federativi [...] ed in grado di ridisegnare in senso autonomistico il proprio rapporto con i Romani<sup>22</sup>.

Il federalismo diventa un carattere fondamentale delle popolazioni celtiche padane come lo sarebbe stato per la Lega delle città lombarde nel XII e XIII secolo. In questo modo si costruisce il *continuum* con l'attuale rivendicazione federalista della Lega Nord e l'accusa rivolta a Roma «ladrona».

Collocato nel vasto alveo della rinnovata affermazione delle identità nazionali che ben distinguiamo dal principio degli anni Novanta, il caso del celtismo leghista appare particolarmente interessante perché è sorto praticamente dal nulla. Rappresenta pertanto un esempio di tradizione inventata del quale è agevole riconoscere la genesi molto recente. Questa va ascritta essenzialmente a una forma di cosciente mimetismo che scaturisce dalla consapevolezza dell'impatto del celtismo sulla cultura di massa, e tuttavia se ne allontana radicalmente, poiché il partito della Lega Nord è anche duramente antieuropeista. Così, accanto a una costruzione identitaria fondata su motivi autoctoni (la Lega lombarda e la sua guerra contro il Barbarossa, che vedremo nell'undicesimo capitolo), la Lega Nord si è creata un'identità celtica, introducendo ad esempio un rito matrimoniale durante il quale gli sposi bevono sidro di mele e si scambiano bracciali al posto degli anelli<sup>23</sup>. Ha inoltre assunto a emblema il cosiddetto «sole delle Alpi», simbolo solare rotante simile ad altri di non fausto ricordo. A quanto pare, esistono anche dei bardi padani<sup>24</sup>.

<sup>1</sup> V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., pp. 119-42, cap. v, *The Celtic Bandwagon*, e pp. 143-74, cap. vi, *King Arthur*, con bibliografia.

<sup>2</sup> Ph. Carr Gomm, *The Druid Renaissance: the Voice of Druidry Today*, Harper-Collins Canada, Thorson 1996, n. ed. *The Rebirth of Druidry. Ancient Earth Wisdom for Today*, Element Books Ltd, Rockport (Ma) 2003; M. Introvigne, A. Menegotto e P. L. Zoccatelli, *Aspetti spirituali dei revival* cit., con bibliografia; V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., pp. 127-37.

<sup>3</sup> J. K. Rowling, *Le fiabe di Beda il Bardo*, Salani, Milano 2008 (ed. or. *The Tales of Beedle the Bard*, Children's High Level Books, s.l. 2007). Come si può notare, in italiano il nome del bardo è stato tradotto usando quello del grande scrittore anglosassone vissuto fra VII e VIII secolo.

<sup>4</sup> Essere Celti significa essere antiromani, e per farlo è necessario prendere sul serio Asterix e forse ancora più sul serio Assurancetorix, in quanto questi è un «bardo». Cfr. A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., p. 13: «La Francia degli anni gollisti ha tributato un grande successo ad Asterix, che, in chiave comica e anacronistica, proiettava sugli antenati la lista di priorità identitaria nazionale». Asterix dunque può funzionare egregiamente tanto per il nazionalismo francese, quanto per il separatismo bretone. Su Asterix come mito della destra, simbolo della Francia profonda, difensore dell'identità: L. Lanna e F. Rossi, *Fascisti immaginari* cit., pp. 41-44. Però, alla fine dell'Ottocento il culto di Vercingetorice era appannaggio della sinistra: cfr. Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., pp. 127 sgg., 163. Recentemente, in occasione del cinquantenario dall'esordio del fumetto, Asterix e i suoi Galli sono stati tacciati di essere oltranzisti, localisti e nemici di ogni forma di *mélange* culturale. I buoni tornerebbero a essere i Romani, simbolo di multiculturalità e modernità: cfr. D. Naso, *Altro che Asterix. Noi siamo con Cesare*, in «Ffweb Magazine», 27 ottobre 2009, [www.ffwebmagazine.it/ffw/page.asp?VisImg=S&Art=2599&Cat=1&I=immagini/Foto%20A-C/asterix10\\_int.jpg&IdTipo=0&TitoloBlocco=Tag%20Cloud&Tipo=TagCloud&Tag=lega&Page=1&Tchar=\(cons. 12 marzo 2010\)](http://www.ffwebmagazine.it/ffw/page.asp?VisImg=S&Art=2599&Cat=1&I=immagini/Foto%20A-C/asterix10_int.jpg&IdTipo=0&TitoloBlocco=Tag%20Cloud&Tipo=TagCloud&Tag=lega&Page=1&Tchar=(cons. 12 marzo 2010)).

<sup>5</sup> J. Leerssen, *Remembrance and Imagination: Patterns in the Historical and Literary Representation of Ireland in the Nineteenth Century*, University Press, Notre Dame (In) 1997.

<sup>6</sup> Ad esempio R. Sh. Loomis, *The Grail, from Celtic Myth to Christian Symbol*, University of Wales Press - Columbia University Press, Cardiff - New York 1963; N. D'Anna, *Il Santo Graal. Mito e realtà*, Archè - Edizioni PiZeta, San Donato Milanese 2009.

<sup>7</sup> T. di Carpegna Falconieri, *Dalla gotica all'onciale. Considerazioni paleografico-sociologiche sulla tipizzazione attuale della scrittura medievale*, in «Quaderni medievali», XXVII (2002), n. 54, pp. 186-95; M. H. Smith, *Du manuscrit à la typographie numérique. Présent et avenir des écritures anciennes*, in «Gazette du livre médiéval» XXVII (2008), nn. 52-53, pp. 51-78: 59-61, 72 sgg., [www.menestrel.fr/IMG/pdf/Smith\\_Paleotypo.pdf](http://www.menestrel.fr/IMG/pdf/Smith_Paleotypo.pdf) (cons. 13 marzo 2010).

<sup>8</sup> *Lexikon des Mittelalters*, Artemis-&-Winkler-Verlag, München-Zürich 1980-1993 (voll. I-VI); LexMa-Verlag, München 1995-98 (voll. VII-IX).

<sup>9</sup> Cfr. V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., pp. 131 sgg.

<sup>10</sup> Si vedano i capp. III e XI.

<sup>11</sup> C. Bertho, *L'invention de la Bretagne. Genèse sociale d'un stéréotype*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», VI (1980), n. 35, pp. 45-62, [www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ars\\_0335-5322\\_1980\\_num\\_35\\_1\\_2099](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/ars_0335-5322_1980_num_35_1_2099) (cons. 12 marzo 2010); si vedano in generale i saggi contenuti in E. J. Hobsbawm e T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione* cit., specialmente quello di H.

Trevor Roper, *L'invenzione della tradizione: la tradizione delle Highlands in Scozia*, *ibid.*, pp. 19-44 (ed. or. *The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland*, in Id. (a cura di), *The Invention of Tradition* cit., pp. 15-43); Id., *The Invention of Scotland: Myth and History*, Yale University Press, New Haven - London 2008. Si vedano inoltre A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., pp. 190-192; V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., pp. 123 sgg.; W. Pohl, *Modern Uses* cit., pp. 62 sgg., con bibliografia.

<sup>12</sup> V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., p. 127.

<sup>13</sup> Su «britannicità» e «inglesità» cfr. *ibid.*, pp. 107 sgg.; 146. Veronica Ortenberg ricorda come la «englishness» fosse stata sacrificata nell'Ottocento all'ideale più ampio di «britishness», tanto da far sí che ancora oggi i riferimenti storici tipicamente inglesi, come la figura del re Alfredo il Grande, siano percepiti e proposti come genericamente britannici. Sul *revival* attuale del nazionalismo propriamente inglese, che fa ad esempio uso del simbolo di san Giorgio, cfr. *ibid.*, pp. 108 sgg. La stessa identità scozzese, come è noto, non porta necessariamente a una visione separatista, poiché la Scozia fu ritenuta, dall'Ottocento, «la custode dei valori ancestrali del Regno Unito», con il castello di Balmoral, il suo whiskey, le cornamuse e il kilt, portato dai reggimenti e dai principi del sangue: cfr. A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., pp. 192 sgg.

<sup>14</sup> A. Tennyson, *Gli Idilli del Re*, Utet, Torino 1951 (ed. or. *The Idylls of the King*, 1856-85). Sul mito arturiano nei paesi anglosassoni esiste una bibliografia pressoché sconfinata: cfr. V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., pp. 143-174 (pp. 158 sgg. a proposito di Tennyson; pp. 171 sgg. a proposito degli ultimi trent'anni). In lingua italiana è utile il rimando a M. Sanfilippo, *Camelot* cit., che ne analizza e commenta i filoni interpretativi fino al 2006. Si vedano inoltre D. L. Hoffman ed E. S. Sklar (a cura di), *King Arthur in Popular Culture*, McFarland, Jefferson (Nc) 2002 e O. Belt (a cura di), *Arthurian Legends on Films and Television* cit.

<sup>15</sup> Su cui si vedano l'ironico articolo di J. Nobel, *Tintagel: the Best of English Twinkie*, in D. L. Hoffman ed E. S. Sklar (a cura di), *King Arthur in Popular Culture* cit., pp. 36-44; B. Earl, *Places Don't Have to Be True to Be True. The Appropriation of King Arthur and Cultural Value of Tourist Sites*, in D. Marshall (a cura di), *Mass Market Medieval* cit., pp. 102-112; V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., p. 173.

<sup>16</sup> T. Shippey, *Medievalism and Why They Matter*, in «Studies in Medievalism», XXIV (2009), n. 17, pp. 45-54: 50.

<sup>17</sup> J. Markale, *I Celti: mito e storia*, Rusconi, Milano 1982 (ed. or. *Les Celtes et la civilisation celtique. Mythe et histoire*, Payot, Paris 1969); V. Kruta, *Aux racines de l'Europe: le monde des Celtes*, Kronos, Paris 2001; E. Percivaldi, *I Celti. Una civiltà europea*, Giunti, Firenze 2003.

<sup>18</sup> Si noti peraltro che René Guénon non credeva in una tradizione druidica preservata. Cfr. *La crisi del mondo moderno* cit., p. 43: «Non neghiamo che la sopravvivenza di un certo "spirito celtico" o "nordico" possa manifestarsi ancora sotto varie forme, come già in altre epoche è accaduto: ma quando ci si viene ad assicurare che esistono sempre dei centri spirituali conservanti integralmente per esempio la tradizione druidica, noi aspettiamo che ci fornisca la prova di ciò, senza dire che la cosa appare assai dubbia, se non addirittura inverosimile». Cfr. anche *ibid.*, pp. 46 sgg.

<sup>19</sup> L. Lanna e F. Rossi, *Fascisti immaginari* cit. pp. 259 sgg.; si vedano M. Martelli, *La lotta irlandese. Una storia di libertà*, pref. di F. Cardini, Il Cerchio iniziative editoriali, Rimini 2006; G. Armillotta, *I popoli europei senza stato. Viaggio attraverso le etnie dimenticate*, Jouvence, Roma 2009, pp. 15-18 (Bretagna), 39-44 (Cornovaglia), 63-68 (Galles), 145-52 (Scozia).

<sup>20</sup> La croce celtica è entrata in Italia dalla Francia, come uno dei simboli della Jeune Europe di Jean Thiriart, e aveva già fatto la sua comparsa durante la guer-

ra d'Algeria. Senza avere originariamente alcun nesso con il celtismo, vi si innesta dalla fine degli anni Settanta del Novecento. È stata replicata infinite volte, anche per la semplicità di riproduzione del simbolo, e in Italia è stata dichiarata illegale nel 1993. Si vedano in proposito L. Lanna e F. Rossi, *Fascisti immaginari* cit., pp. 132-35; N. Rao, *La Fiamma e la Celtica* cit.

<sup>21</sup> Cfr. A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., p. 280. Si vedano ad esempio G. Ciola, *Noi Celti e Longobardi. Le altre radici degli Italiani. L'Italia celtica preromana, l'Italia germanizzata dei secoli bui*, Edizioni Helvetia, Spinea (Ve) 1997. Numerosi articoli di storia antica e medievale si possono trovare nella rivista «Quaderni padani» della Libera compagnia padana, dal 1995, [www.laliberacompania.org/QP.php](http://www.laliberacompania.org/QP.php) (cons. 12 marzo 2010).

<sup>22</sup> Così nella *Presentazione* del sindaco di Brescia Paolo Corsini al libro E. A. Arslan e F. Morandini (a cura di), *La monetazione delle genti celtiche a nord del Po tra IV e I secolo a.C. Il tesoro di dracme in argento di Manerbio*, Et, Milano 2007, s.p.

<sup>23</sup> Si veda ad esempio E. Rosaspina, *Un rito celtico per le prime nozze padane*, in «Corriere della Sera», 21 settembre 1998, p. 5, [http://archiviostorico.corriere.it/1998/settembre/21/rito\\_celtico\\_per\\_prime\\_nozze\\_co\\_0\\_98092113405.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/1998/settembre/21/rito_celtico_per_prime_nozze_co_0_98092113405.shtml) (cons. 10 giugno 2010).

<sup>24</sup> Giovani Padani «Primule Verdi», *Scrivi anche tu le storie Padane, diventa un bardo Padano*, 2001-2002, <http://digilander.libero.it/primuleverdi/fantasy/bardopadano.html> (cons. 12 marzo 2010). Cfr. L. Del Corso e P. Pecere, *L'anello che non tiene* cit., p. 7.

## Capitolo decimo

### Pontefici e santi: un medioevo cattolico

Ripensò [...] alla vecchia madame de Tremouillac che essendosi svegliata presto un mattino e avendo visto uno scheletro seduto in poltrona accanto al camino mentre leggeva il suo diario, era stata costretta a letto per sei settimane da un attacco di febbre cerebrale, e non appena guarita si era riconciliata con la Chiesa e aveva rotto ogni rapporto con il noto scettico monsieur de Voltaire.

O. Wilde, *Il Fantasma di Canterville* (1887).

Dopo esserci addentrati negli usi del medioevo da parte di coloro che hanno ritrovato in esso un senso politico e/o spirituale nel segno dell'alternativa, del ritorno o dell'altrove, si vorrebbe compiere un'analisi da ritenersi ancora più complessa, proponendo qualche riflessione intorno all'uso politico dell'idea di medioevo nella cultura cristiana – e più specificamente in quella cattolica – degli ultimi decenni. Fra i molti temi contenuti in questo libro, questo è forse il più difficile da sviluppare, per una ragione che, viceversa, è semplice. Mentre i movimenti politici, culturali e religiosi di cui si è parlato finora sono esperienze nate e maturate durante un periodo compreso tra il Settecento e il Novecento, sono cioè tutti largamente postmedievali, il cristianesimo invece non lo è. Il cristianesimo nel medioevo era già adulto; anzi, il medioevo costituisce soltanto un lungo segmento della sua storia. Le istituzioni che hanno dato forma alla religione cristiana, le chiese, gli ordini, le comunità di fedeli, affondano le loro origini in un tempo che pre-

cede l'età medievale e molte di esse si sono strutturate in quel periodo.

Diversamente dal mito di una perdurante religione *wiccan*, druidica o odinista, il papato romano è davvero – storicamente – un'istituzione operante nel medioevo come oggi. La tradizione cattolica è proposta come talmente coerente, che essa stessa è servita da modello di riferimento per coloro che, invece, si sono trovati a dover ripensare la propria storia come un *continuum* senza averne le prove. Il problema diventa dunque quello di valutare la continuità e la cesura, la tensione fra teologia e storia. Ma la questione del rapporto fra cristianesimo e medioevo è molto complessa. Se ad esempio, per spiegare la relazione tra un fenomeno medievale (come la cavalleria) e il suo recupero attuale avevamo invocato i concetti di tempo storico e di tempo mitico, lo stesso potremmo fare anche in quest'occasione, con l'avvertenza, però, che gli intrecci sono molto più profondi e che i luoghi in cui finisce il percorso storico e inizia la dimensione atemporale e dogmatica, e da lì anche la sfera mitica, non sono facilmente distinguibili.

Il protestantesimo continentale (luterano, evangelico, calvinista) ha bisogno del medioevo «positivo» soltanto in forma limitata, poiché sempre si riconduce a un modello, molto più alto e risalente nel tempo, che è quello della prima *sequela Christi*, della Chiesa primitiva. Nonostante alcune doverose distinzioni – tra le quali soprattutto il recupero di una dimensione individuale della spiritualità medievale – si può arrivare a sostenere che il protestantesimo sostanzialmente rifiuti il medioevo nella sua dimensione di positiva categoria politico-religiosa e pubblica, poiché esso è ritenuto il periodo decadente della religiosità superstiziosa, che fa uso d'immagini e oggetti bassamente materiali, e della Chiesa romana corrotta: questo insegna già la storiografia cinquecentesca di Flacio Illirico e dei Centurionari di Magdeburgo<sup>1</sup>. Il medioevo vie-

ne identificato con la tradizione e la staticità, mentre la riforma rappresenta la modernità e il dinamismo: la sua funzione è dunque eminentemente oppositiva. L'opera celebre di Max Weber *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (1905) radicalizzò questa polarizzazione ideologica<sup>2</sup>. Forse è per questa ragione che, nei paesi di tradizione protestante, il mito del medioevo, sebbene per altri versi molto presente, non sembra oggi declinarsi come una categoria politico-religiosa, e quando lo fa, allora assume quali elementi di riferimento temi generici (la cavalleria) o non cristiani (le religioni pagane, l'esoterismo). Oppure, al contrario, riprende i motivi antichi della disputa anticattolica e antipapista: il che appare ben percepibile ancora oggi, ad esempio leggendo in chiave politico-religiosa alcuni romanzi e lungometraggi recenti, come *Il Codice Da Vinci* (2003) e *La papessa* (2009).

Completamente diverso il caso dell'anglicanesimo, sul quale si sono soffermati Veronica Ortenberg e Michael Alexander<sup>3</sup>. La cultura anglosassone protestante, oltre ad aver dato un apporto fondamentale e fondante al medievalesimo in generale, ha anche offerto un'alta immagine della religiosità medievale assumendola come una categoria propria, in quanto il rapporto con la tradizione, avvertita come autoctona, è proposto non in chiave oppositiva ma di continuità. Da qui, nell'Ottocento, parte il grande movimento artistico preraffaellita, che è anche profondamente mistico; da qui scaturisce il *revival* tradizionalista della High Church, riassunto nell'espressione popolare «smells and bells», che si potrebbe tradurre «incenso e campane»<sup>4</sup>. Da qui il recupero di un medioevo che s'illumina nell'edificazione delle grandi cattedrali neogotiche – quasi alte foreste del Settentrione – e negli edifici universitari, luoghi di cultura da associare alla spiritualità monastica<sup>5</sup>. Si tratta di una religiosità che prosegue anche nel xx secolo, prima, ad esempio, attraverso l'assunzione dell'etica cavalleresca di san Giorgio

da parte dello scoutismo di lord Baden-Powell, e poi tramite l'opera letteraria di numerosi autori.

Ma nei paesi di cultura anglicana il medioevo non può servire a riproporre quei valori che abbraccino l'adesione a una comunità cristiana universale, qualora questa sia sottoposta al magistero romano, che invece è il nodo dell'interpretazione cattolica del medioevo. Se dal piano della piú alta spiritualità tradotta nei simboli si passa a vagliare il tema delle istituzioni ecclesiastiche operanti sul territorio e il tema delle gerarchie, allora nell'anglicanesimo si crea il problema quasi insormontabile di definire il rapporto fra continuità – necessaria per celebrare il proprio retaggio – e cesura, anch'essa necessaria, ma questa volta per marcare la rottura con Roma, dunque proprio con il medioevo. Non per niente il *revival* anglo-sassone è, in misura non trascurabile, anglo-cattolico (si pensi al cardinale Newman nell'Ottocento, o ad autori come Chesterton, Tolkien e Lewis nel Novecento). Non per niente, i pensatori protestanti che si richiamano all'alto significato del medioevo cristiano spesso sono stati sospettati di essere papisti e criptocattolici.

Giungiamo dunque a valutare, seppure per sommi capi, il medievalismo cattolico. Qui il discorso si presenta apparentemente lineare, poiché la tradizione, che comprende la Chiesa delle origini ma anche l'intero periodo medievale, non è posta in discussione. La storia è, tutta quanta, *historia salutis*, storia della salvezza, e non conosce interruzioni. Il modello della *christianitas* medievale è quello di una società distinta in *ordines* perfetti (cioè che non vanno modificati), i quali convivono armonicamente e sinergicamente, ciascuno rispettando il proprio ruolo, aderendo a un solo credo e obbedendo a una sola gerarchia. La *societas christiana* è dunque, secondo la filosofia e la storiografia cattoliche, uno dei caratteri originali e originanti della civiltà medievale e il medioevo diviene «epoca d'una civiltà globale, tendente a una realizzazione

organica di se stessa»<sup>6</sup>. Dal punto di vista etico e politico, tornare allo spirito del medioevo, allora, significa tornare all'ideale unitario della società, che corrisponde in tutto e per tutto alla Chiesa, società perfetta. Il tema del cristianesimo medievale come momento unificante della società è una delle basi su cui si fonda il dibattito, vivacissimo negli ultimi anni, sulle «radici cristiane» dell'Europa, che affronteremo in un prossimo capitolo.

Ovviamente, affinché questo disegno possa delinearsi in tutta la sua limpida chiarezza, è necessario considerare il primato pontificio in quanto esistente *ab origine* e non in quanto risultato di un processo storico, come in effetti è stato. È necessario considerare la tradizione apostolica come univoca e ininterrotta, relegando gli imperatori al ruolo di semplici laici e gli antipapi al ruolo di eresiarchi scismatici, e giudicare un corpo estraneo alla comunione sociale tutto ciò che, nel medioevo, è stato opposizione, dissenso o anche semplice diversità. Le altre religioni praticate in Europa sono incongrue e mere sopravvivenze demoniache: *omnes dii gentium daemonia*. Le eresie ritornano un reato di lesa maestà, un tentativo fallito di sovvertire l'ordine divino e naturale. L'idea che, nel corso del medioevo, siano stati presenti più cristianesimi, non è accettabile se non nella misura in cui si riconosca che poi il cristianesimo che aveva ragione è quello che ha vinto. Così Giovanni Paolo II, celebrando nel 1996 il primo millennio dell'arciabbazia di Pannonhalma in Ungheria, pronunciò un discorso nel quale affermò che «commemorare i mille anni dalla fondazione di Pannonhalma significa [...] risalire con la memoria a quella situazione di unità tra i credenti che caratterizzò il primo millennio»<sup>7</sup>. Certo il pontefice intendeva riferirsi al fatto che non si era ancora prodotto il Grande Scisma tra Oriente e Occidente (1054), ma pensare al primo millennio della cristianità come a un lunghissimo, originario periodo di unità fra i credenti non è storicamente fondato:

semmai accadde il contrario, e da lancinanti contrapposizioni si giunse alla definizione di poche e distinte ortodossie.

Anziché un medioevo ribaltato, antagonista ed eterodosso, caratteristico di certi usi che abbiamo intravisto tanto a sinistra (cap. VI) quanto a destra (cap. VII), qui si ha di fronte un medioevo ufficiale, ortodosso e legittimista. E affinché questo disegno sia ancora più saldamente organico, è necessario fare riferimento soprattutto al periodo compreso tra la metà del XII e il principio del XIV secolo, un lasso di tempo che nel 1997 Giovanni Paolo II chiamò «epoca d'oro»<sup>8</sup>. Il periodo, cioè, dell'effettivo primato romano, dell'unità gerarchica, giuridica, liturgica e teologica della Chiesa.

Ora, il concetto d'impero cristiano e quello di *societas christiana* sono davvero ampiamente presenti nel medioevo. Anche il mito dell'universalità di Roma cristiana e imperiale è già autenticamente medievale e pervade tutta quell'epoca: il medioevo ha amato Roma più del rinascimento, perché si è considerato il suo continuatore e non il suo ricreatore. Ha tenuto in vita un illustre vegliardo anziché tentare di resuscitare un morto<sup>9</sup>. Anche Francesco d'Assisi è, di certo, un uomo del medioevo, ma il suo messaggio è perdurante, e non attraverso un recupero colto e successivo, bensì attraverso istituzioni che si sono mantenute vive nei secoli. Le cesure nascoste ci sono e sono state numerose: il ricordo di Francesco non è stato scelto per caso, perché la memoria del santo è cambiata molte volte nei secoli, fino a divenire anche il santo della pace<sup>10</sup>. E tuttavia il tessuto è stato riparato già tantissimo tempo fa e oggi è molto difficile riconoscere i rammen-di che lasciano ancora intravedere l'opera di restauro e il lavoro di ricomposizione che, *a posteriori*, mostra un disegno nitido e una trama unita.

In realtà, una parte non irrilevante di quanto noi consideriamo autenticamente medievale è frutto del pensiero

cattolico e anglicano restauratore, neotomista, anti-illuminista, antiprogredista e antimodernista del XIX e del XX secolo: è dall'Ottocento che si è cominciato a pensare al medioevo come alla grande età dell'unica fede, ancora libera dalle lotte fra diverse confessioni<sup>14</sup>. L'idea di un'Europa unita nel cristianesimo è il sogno (e invero è stato anche il progetto) di Innocenzo III e, seicento anni dopo, è il sogno (e il rimpianto) di Novalis: è un territorio che giace tra il sogno di un futuro che non si realizzò e il sogno di un passato che non vi fu. Questo progetto medievale e questo rimpianto romantico sono ciò che ha unito davvero l'Europa nel cristianesimo:

Erano belli, splendidi tempi, quelli in cui l'Europa era un paese cristiano, in cui un'unica Cristianità abitava in questa parte del mondo, umanamente costituita; un unico, grande interesse comune univa le province più lontane di questo vasto reame spirituale. Senza grandi possessi mondani un solo capo supremo dirigeva ed unificava le grandi forze politiche. Una numerosa corporazione, a cui ognuno aveva accesso, era a lui immediatamente sottoposta e adempiva i suoi cenni e si sforzava con zelo a consolidarne la benefica potenza<sup>15</sup>.

Dunque la *Santa Romana Repubblica* (per citare il titolo di un libro di Giorgio Falco) è stata tanto l'espressione di una cultura dominante soprattutto nei secoli XI-XIII, quanto di quelle a noi molto più vicine che li hanno rigenerati con intenzione politica: sono figlie di Innocenzo III, ma anche di Novalis e Chateaubriand<sup>16</sup>. Esse sono, almeno in parte, l'esito di una rielaborazione *ex post*, che ha creato il senso dell'unità trascogliendo il materiale storico più appropriato.

In questa prospettiva, il dopo-medioevo è un progressivo sfacelo: gli stati nazionali hanno minato l'*auctoritas* pontificia e l'universalismo cristiano; il rinascimento ha introdotto un neopaganesimo naturalista; la riforma protestante ha distrutto l'unità dei cristiani, ha dato vita al germe nefasto dell'individualismo e ha inventato il capitalismo; l'illuminismo e la rivoluzione sono i genito-

ri dell'ateismo, dello statalismo e del relativismo storico: tutti questi sono i capisaldi di un cammino discendente che ha snaturato l'umanità. La Rivoluzione francese segna il punto radicale di svolta. Essa rappresenterebbe «il grado piú alto di corruzione che mai sia stato raggiunto»<sup>14</sup>, facendo tramontare ciò che del medioevo ancora restava in vita, cioè il concetto di natura sacrale dell'autorità e del potere, e le istituzioni «feudali», vale a dire basate sul rapporto interpersonale di fedeltà e non sull'astrattezza della burocrazia di uno stato sinistro e oppressivo: nel medioevo, Kafka non avrebbe nulla da scrivere.

Questo è dunque il giudizio espresso, naturalmente con gradazioni significative, da tanti pensatori cattolici<sup>15</sup>. Sopra tutti da Jacques Maritain, che rifiutò la modernità per un auspicato ritorno al medioevo. Per lui, dopo la fulgida prima età del cristianesimo sarebbe seguita la seconda età, i tempi moderni, che avrebbe causato l'eclissi del sacro. Una «terza età» che egli vedeva prossima avrebbe portato alla nuova cristianità<sup>16</sup>.

La Chiesa cattolica è stata l'unica istituzione del Novecento a opporre una durissima resistenza al «Modernismo», inteso come difesa filosofica del positivismo, del relativismo storico, della lettura storico-critica della pagina sacra, e, contemporaneamente, del soggettivismo, indicando un'alternativa che afferma la preminenza del corpo sociale – cioè la comunità dei credenti sottoposta al magistero ecclesiastico – sullo stato e sull'individuo. Proprio il termine esatto «Medievalismo» entrò nell'aspra *querelle* seguita alla pubblicazione dell'enciclica *Pascendi* di Pio X (1907) «sugli errori del Modernismo»<sup>17</sup>. In opposizione al «Modernismo», George Tyrrell gli attribuì un significato del tutto negativo e retrogrado, mentre Agostino Gemelli inaugurò la rivista «Vita e Pensiero» con il battagliero articolo *Medioevalismo* nel quale esaltò il periodo medievale come il piú organico e fulgido della storia dell'uomo: «Ecco il nostro programma! Noi siamo medioevalisti»<sup>18</sup>.

La dialettica sul senso da dare al «medioevo cristiano» è stata, in seno al mondo cattolico, accesa durante tutto il Novecento. Alla posizione medievalista o tradizionalista si è opposta duramente quella modernista – espressa in Italia da storici come Ernesto Buonaiuti, Raffaello Morghen e Raoul Manselli –, che sostanzialmente ha rivendicato l'assoluta liceità e necessità di comprendere la religione in prospettiva storica, analizzando le fonti, affermando ipotesi circostanziate e ritenendole confutabili, usando il metodo scientifico e valutando il periodo medievale non come l'espressione compiuta della Chiesa universale, bensì come un processo dinamico nel quale le spiritualità e le istituzioni si sono manifestate in modi complessi e diversificati. Questa è la ragione di fondo per cui in Italia furono fondati due tipi distinti di cattedre (che ancora esistono): quelle di «Storia della Chiesa» e quelle di «Storia del Cristianesimo».

Inoltre, l'idea di medioevo non si è necessariamente prestata alla difesa a oltranza della tradizione in quanto contrapposta a una corrotta modernità: un filosofo cattolico come Étienne Gilson ha sostenuto che la scienza moderna non è emersa dalla contrapposizione e dal superamento dell'«oscurantismo» ecclesiastico medievale, individuando invece nella continuità, nella tradizione unitaria, un percorso che proclama le radici cristiane del pensiero scientifico e filosofico moderno<sup>19</sup>. Anzi, per lui gli uomini del XIII e XIV secolo, i creatori della *quaestio* scolastica, sono ben più moderni degli umanisti, i quali, proprio per il fatto di tributare un culto verso l'antichità, dovevano contemporaneamente detestare l'età moderna. Non per niente, per costoro architettura *moderna* e lettera *moderna* erano rispettivamente le orribili costruzioni e caratteri di scrittura gotici<sup>20</sup>. Il medioevo, dunque, non come tradizione, ma come modernità.

Se la Chiesa ha rifiutato il Modernismo (Buonaiuti, che era sacerdote, fu scomunicato e ridotto allo stato

laicale), la stessa Chiesa è però anche l'unica istituzione del Novecento ad avere dato una risposta normativa al problema del rapporto fra modernità e tradizione, con il Concilio Vaticano II (1962-65). Gli anni di quella riforma (che hanno anche provocato un ampio dibattito storiografico sul medioevo) sono stati considerati una rigenerazione spirituale, in cui il simbolo del cattolicesimo medievale si andava connotando con il divenire, come ha scritto Christian Amalvi, «ouvert et polyphonique»<sup>21</sup>. E il messaggio francescano di pace, così come il tentativo di riavvicinamento alle altre confessioni cristiane e all'ebraismo, andavano proprio in quella direzione.

Nonostante il richiamo alla tradizione bimillenaria della Chiesa e la volontà di recuperare l'ecumenismo paolino delle origini, il Concilio Vaticano II e la riforma liturgica entrata in vigore nel 1970 sono però da ritenersi anche come i due inneschi dai quali si è nuovamente infiammata la dialettica tra difensori della tradizione e innovatori. Ma, questa volta, a parti rovesciate, poiché la Chiesa è quella che ha indicato, inizialmente, il cambiamento. Questo, benché proposto nel solco della tradizione, come opera di riforma, di fatto è stato interpretato anche come un rinnovamento profondo, cioè come una rivoluzione<sup>22</sup>. Da una parte, il Concilio Vaticano II ha preparato la Chiesa al Sessantotto, permettendole di viverlo o di affrontarlo con più mezzi: altrimenti non solo non ci sarebbero state le «comunità cristiane di base», né si sarebbero viste le chitarre in chiesa, ma forse il numero di cattolici sarebbe viepiù diminuito. Molti credenti e molti intellettuali si sono allineati, tanto che Paolo VI consegnò proprio a Jacques Maritain il suo messaggio per gli uomini di scienza. D'altro canto, però, il Concilio Vaticano II ha riacceso un processo di reazione da parte di coloro che lo hanno rifiutato alla radice, considerandolo non nei termini di una riforma, di una nuova Pentecoste ecclesiale rispettosa della tradizione, bensì di un'assoluta e indebita *novatio*.

L'emorragia tradizionalista, forte soprattutto in Francia, si uní intorno alla figura di monsignor Marcel-François Lefebvre, che nel 1970 fondò la Fraternità di San Pio X, giunse alla rottura ufficiale con la Chiesa romana nel 1975 e fu scomunicato nel 1988. Sulla sua tomba si legge «Tradidi quod et accepi» (Ho trasmesso ciò che ho ricevuto)<sup>23</sup>. Già nei primi anni Settanta, l'integralismo cattolico si coniugò con la formazione di movimenti politici di ultradestra, come il Front National di Jean-Marie Le Pen (1972), ma rimase marginale per vent'anni, presente in ambienti aristocratici e curiali tradizionalisti.

Tutto questo discorso apparterebbe dunque a una fase apparentemente conclusa della lunga *querelle* tra modernità e tradizione, se il fronte tradizionalista non acquisisse – dagli anni Novanta in qua – consensi sempre piú ampi, proponendosi come uno tra gli elementi di forte affermazione dell'identità politica in quei paesi che conservano una base cattolica: in Francia, in Spagna, in Portogallo, in Polonia, in Austria e in Italia. Il tradizionalismo cattolico infatti si presenta oggi come una risposta organica e strutturata al tema dello «scontro fra civiltà», inteso principalmente come difesa delle «radici cristiane» dell'Europa e delle singole nazioni o regioni, di fronte al rischio dell'«islamizzazione». Secondo questo modo di pensare, la «Turchia in Europa» mette i brividi e il tentativo di dialogo con le altre religioni del tempo di Giovanni XXIII e di Paolo VI non è ritenuto attuabile, sia da un punto di vista storico – perché si paventa una contaminazione che porta all'annientamento – sia dal punto di vista teologico, perché la religione cattolica non può essere una fra le altre, essendo considerata l'unica fede autentica<sup>24</sup>.

Oggi piú che in un vicino passato è tornata in seno alla Chiesa la richiesta di una spiritualità a volte chiamata «medievale», di una sua esternazione simbolica esplicitata nella celebrazione della messa in latino, nel

canto polifonico romano e nel canto monodico gregoriano, nei paramenti e nei gesti solenni dell'antica liturgia cattolica, «imbarbarita» dalle chitarre e dagli applausi alla fine delle celebrazioni<sup>25</sup>. Il medievalismo svolge una funzione importante nel descrivere l'identità politica tradizionalista, in quanto il periodo medievale è ritenuto il tempo ideale in cui la società europea fu ordinata nel nome cristiano e si batté contro il non-cristiano. Tornano dunque i crociati, i templari e naturalmente i santi che hanno difeso e che ancora difendono l'Occidente. Forse anche per il suo uso di simboli medievaleggianti presenti nell'immaginario comune, questa cultura, giudicata estremista fino a poco tempo fa, è oggi avvertita meno antagonista e più rispondente alle istanze di controllo e difesa sociale, radunando intorno a sé consensi che provengono da ambienti in passato meno assimilabili tra loro. Fatto salvo (se è mai possibile) il credo originario, il movimento tradizionalista cattolico mostra oggi stretti collegamenti, anche per la simbologia adottata, con il neoconservatorismo protestante americano<sup>26</sup>. Anche alcuni ambienti della destra postfascista, che nello spirito della Tradizione avevano individuato per decenni riferimenti estranei al cristianesimo, paiono convergere verso il cattolicesimo tradizionale. Si tratta, ovviamente, di un fenomeno tutt'altro che nuovo, che già riconosciamo nella Francia rurale e medievaleggiante propagandata dal governo di Vichy, nel franchismo spagnolo, nel precoce connubio fra tradizione primordiale e cattolica che si ritrova in alcuni pensatori degli anni Cinquanta e Sessanta, nel movimento ultrareazionario di Jean-Marie Le Pen. In Italia, tra la fine degli anni Sessanta e i primi anni Settanta l'organizzazione estremista neofascista Movimento Politico Ordine Nuovo, oltre al simbolo «barbarico» dell'ascia bipenne e oltre al motto delle SS «Il mio onore si chiama fedeltà», aveva come proprio inno *La Vandeano*, un'antica ballata controrivoluziona-

ria inneggiante alle insorgenze antigiacobine. Tuttavia, l'impressione di fondo è che attualmente questo sincretismo fra tradizioni politiche tutto sommato non facilmente accostabili venga maggiormente esibito rispetto al passato. Ci si può così riferire al movimento italiano Forza Nuova (attivo dal 1997) e al Freiheitliche Partei Österreichs che, guidato da Jörg Haider, nel 1999 divenne il secondo partito in Austria. Un esempio pertinente sembra essere quello di Gianni Alemanno, già ministro dell'Agricoltura e poi sindaco di Roma, che nel maggio 2006 ha mostrato in televisione la croce celtica che teneva appesa al collo. Alla domanda della conduttrice Daria Bignardi sul perché la portasse, Alemanno ha risposto che era un simbolo del cristianesimo celtico e il ricordo di un amico ucciso. Due anni dopo ha affermato che aveva fatto benedire la sua croce durante un viaggio al Santo Sepolcro. Che la croce cerchiata sia un emblema del cristianesimo celtico è un fatto, ma ad alcuni commentatori è parso improbabile che Gianni Alemanno l'avesse portata, in anni più remoti, attribuendole proprio quel significato devoto, anziché quello di un'appartenenza militante neofascista<sup>27</sup>. Invece i sostenitori della Lega Nord, come si è potuto constatare, possono essere allo stesso tempo crociati pronti a combattere per la fede, ma anche Celti pagani che elevano inni al dio Po intorno a un gran sacerdote<sup>28</sup>.

Il medioevo rappresenta lo spazio/tempo congeniale che permette la condivisione dei simboli nel segno del cristianesimo: i cavalieri, le crociate e i pii Celti di *Braveheart*. Lo aveva già scritto Filippo Burzio, nel 1935, rimproverando a Julius Evola il suo anticristianesimo:

Lasciando da parte la questione metafisica – sul terreno storico un ideale ci unisce: la Cavalleria. Ma la Cavalleria non era solo la bellicosità, era anche generosità e pietà; in essa si realizzava pienamente [...] la «sintesi cristiana» [...]; ora, questo punto voi lo dimenticate<sup>29</sup>.

Si formano oggi nuove Milizie del Tempio, nuovi ordini cavallereschi che sono condivisi, come si è visto, con movimenti politici di matrice diversa, ma questa volta nel segno dell'ortodossia cattolica. I templari non sono i custodi di un sapere arcano e antiromano (o persino anticristiano: Militia Templi è anche il nome di un gruppo musicale satanista), ma sono i cattolici difensori del Santo Sepolcro di Gerusalemme, esaltati nella *Lode alla Nuova Milizia* da san Bernardo di Chiaravalle<sup>30</sup>. Il fatto che essi fossero stati assolti dal pontefice Clemente V nel corso del processo intentato contro di loro, una recente scoperta storica che a sua volta assolve il papa, poiché addossa le maggiori responsabilità della loro condanna e distruzione al re di Francia Filippo il Bello, è stata particolarmente benvenuta nel clima di questi ultimi anni<sup>31</sup>. Così i templari piacciono a persone dal credo politico molto differente, che spesso non si piacciono tra loro<sup>32</sup>. Come «crociata», come «Tolkien» e come «medioevo», anche «templari» è una parola dai molti significati.

La risposta e la proposta della gerarchia cattolica di fronte a questo tipo di sollecitazioni sono articolate. Sotto molti punti di vista la Chiesa continua a camminare nel segno dell'ecumenismo e del dialogo tra le religioni: forte, a questo proposito, è il divario con coloro che si appellano a un ineluttabile «scontro di civiltà». Allo stesso modo, proprio la grande stagione medievale dell'evangelizzazione a Oriente è presentata nella sua dimensione interculturale, efficace azione compiuta nel segno del rispetto della cultura dei popoli con cui i missionari entrarono in contatto<sup>33</sup>. E tuttavia il cambio di passo è davanti agli occhi di molti e le accuse di «ritorno al medioevo» cui si è accennato nel secondo capitolo puntano proprio in questa direzione.

Quello che durante il pontificato di Giovanni Paolo II è sembrato un problematico ritorno a posizioni preconciliari, appare ora più intenso nel pontificato del suo

successore Benedetto XVI, di cui, già durante il cardinalato, erano note le idee tradizionaliste. Egli mette sotto accusa gli anni «cacofonici» seguiti al Vaticano II, durante i quali il concilio stesso sarebbe stato distorto e male interpretato nel segno di un'apertura indiscriminata e anarcoide<sup>34</sup>. Il pontefice contesta inoltre radicalmente la cultura illuminista come prima responsabile della critica al cristianesimo, unico detentore della verità<sup>35</sup>. La filosofia illuminista non è ritenuta razionale e non porterebbe quindi alla verità, bensì agli orrori degli ultimi tre secoli, mentre il cristianesimo – presentato come il vero erede della filosofia greca – è invece razionale. Seguendo il modello della neoscolastica di lunga tradizione ottocentesca, vengono riproposti i grandi filosofi tardoantichi e medievali, Agostino, Tommaso e Bonaventura, nell'esegesi dei quali lo stesso pontefice si è lungamente cimentato, riconoscendo in Tommaso il raggiungimento della «sintesi armonica» tra fede e ragione<sup>36</sup>.

Anche la scelta del nome Benedetto, che richiama, oltre al santo omonimo, il nome di Benedetto XV (1914-22), è apparsa antica, presagio di una volontà restauratrice che precede i Giovanni e i Paoli. Il papa ha tentato di riprendere nel seno della Chiesa gli scismatici lefebvriani: il che gli è stato contestato in quanto ritenuto l'esito di un disegno reazionario che avrebbe maturato già all'epoca del cardinalato. Ha ripreso a usare alcuni paramenti che non si vedevano più da tempo (dal pontificato di Giovanni XXIII), ha accordato nuovamente il permesso di celebrare la messa secondo il rito romano antico (quello del 1962, contenuto nel messale romano di Giovanni XXIII, aggiornamento del messale di san Pio V). La liturgia tridentina accentua la distanza tra clero e laicato: il sacerdote volge la schiena ai fedeli e la messa non può essere cantata dal popolo di Dio. Il ripristino di alcune formule di preghiera, soprattutto quella per la salvezza degli ebrei, ha suscitato forti perplessità. Queste sono accentuate dal fatto che la

libertà religiosa di tutti i credenti, riconosciuta nel Concilio Vaticano II, è di nuovo sostituita dalla netta affermazione che la Chiesa cattolica è l'unica depositaria della verità: un irrigidimento dottrinale da cui scaturisce la difficoltà di proseguire il cammino ecumenico d'incontro con le altre religioni, nonché di collaborare con i non credenti.

Si torna oggi a ribadire con rinnovata energia l'interpretazione di fondo che fu quella antimodernista dell'enciclica *Pascendi* (1907) e, ancora più indietro nel tempo, del *Sillabo* di Pio IX (1864) e di tutta l'apologetica cattolica antirisorgimentale, antirazionalista e anti-illuminista che usa come mitomotori negativi lo spettro della Rivoluzione francese, il complotto giudaico-massonico e l'inganno dell'unificazione d'Italia e, come mitomotori positivi, le insorgenze antigiacobine (sopra tutte la Vandea) e il brigantaggio filoborbonico<sup>37</sup>. Così, mentre gli atlanti e le teorie dello stato fondato sull'etnia ancestrale riportano l'Europa orientale all'Ottocento e al primo Novecento (lo vedremo nel prossimo capitolo), a Roma la Chiesa segue una via parallela. La simultaneità dei due fenomeni colpisce: da una parte un neoromanticismo neomedievale, dall'altra un antimodernismo che già al principio del xx secolo veniva chiamato «medievalismo»<sup>38</sup>. In questo «pensiero forte» e non dubitativo si afferma la diffusione di messaggi da parte di emittenti radiofoniche (come, in Italia, Radio Maria) che, per sconfiggere il frequente ricorso a maghi e indovini, non bollano queste credenze come superstizioni, bensì le giudicano opera demoniaca, e dunque, denunciandone l'origine maligna, ne accreditano l'efficacia. Ma vengono anche rigettate quelle teorie scientifiche «che fanno a meno di Dio»: si torna a salutare il creazionismo come la sola dottrina che possa decifrare la nascita dell'Universo escludendo categoricamente la teoria scientifica evolucionista<sup>39</sup>.

Tutto questo, però, non è propriamente medioevo, se non nell'accezione negativa ed estrinseca che abbiamo

ricosciuto e discusso soprattutto nel secondo capitolo. È invece l'espressione di un disagio ormai secolare che la Chiesa romana nutre nei confronti della modernità, e che ora ritorna con forza e capacità di persuasione proponendosi come riferimento principale (poiché molto solido sotto i profili istituzionale e mediatico) ad altri modi di rappresentare il mondo in chiave mistica, esoterica e simbolica, raggiungendo in tal modo un'alleanza con altre forme postmoderne di rifiuto del moderno che, solo vent'anni fa, non era concepibile in queste dimensioni<sup>40</sup>.

Ma qual è dunque il medioevo che la Chiesa sente davvero come proprio e che si traduce in un messaggio anche politico? Qui interessa soprattutto considerare un elemento particolare e distintivo: il fatto che il papa ancora oggi interviene su quell'epoca lontana, le aggiunge nuovi tratti caratterizzanti, insomma la modifica. Ci riferiamo alle canonizzazioni di santi di età medievale che sono state proclamate negli ultimi anni. Poche, invero, ma davvero significative. Giovanni Paolo II ha canonizzato 482 santi, più di quanti hanno avuto l'onore degli altari da parecchi secoli in qua. Moltissimi fra costoro sono persone vissute nell'Ottocento e nel Novecento; un numero non esiguo risale all'età moderna, mentre i santi medievali non sono più di dieci. Se la siciliana sant'Eustochia Smeralda Calafato (1434-1485) canonizzata nel 1988 non ci fa presagire granché, il discorso diviene importante ricordando sant'Agnese di Boemia (1211-1282), figlia del re Ottocaro I, canonizzata il 12 novembre 1989. Una principessa diviene santa tre giorni dopo la caduta del Muro di Berlino, in una periclitante Cecoslovacchia, pochi giorni prima della «Rivoluzione di velluto» che rovesciò il governo socialista<sup>41</sup>. Con lei vanno ricordate santa Edvige, regina di Polonia (1374-1399), canonizzata l'8 giugno 1997, e santa Cunegonda (Kinga) (1224-1292), altra regina di Polonia, elevata agli onori degli altari il 16 giugno 1999. Accanto a queste sante principesse e regi-

ne, ricorderemo anche il ripristino del culto di san Meinardo (1134/36-1196), primo vescovo della Livonia, oggi Lettonia (8 settembre 1993), e le canonizzazioni della terziaria domenicana Zdislava di Lemberg (1220-1252, canonizzata il 21 maggio 1995) e del sacerdote Giovanni da Dukla (1414-1484, canonizzato il 10 giugno 1997).

Ora, accertare la santità di un uomo o di una donna vissuti nel medioevo e consentire in tal modo che si celebrino messe e si costruiscano chiese con il loro nome, è un atto che si può definire politico. Proclamare la santità di un uomo medievale sembra rappresentare un'azione ancor più forte che non canonizzare un uomo o una donna contemporanei, poiché mediante quest'atto viene esaltato il concetto di continuità della Chiesa e viene ribadita la legittimità dell'intervento sulla tradizione. Qui non abbiamo a che fare con personaggi spesso definiti «neomedievali», come san Pio da Pietrelcina (canonizzato il 16 giugno 2002)<sup>42</sup>, ma con personaggi autenticamente medievali, vissuti in quell'antica età e – secondo il pensiero cattolico – riportati alla gloria della loro fede nei paesi dell'Europa orientale usciti dal giogo sovietico ateo e marxista. Nei paesi slavi, tanto cattolici quanto ortodossi, il medioevo cristiano è di nuovo visto come indispensabile alla costruzione dell'identità nazionale. In questi paesi non esiste una vera «storia» prima dell'evangelizzazione medievale proveniente da Roma o da Costantinopoli, prima dell'introduzione della scrittura attraverso i testi cristiani e prima della conversione dei capi. A differenza di quanto accade nell'Europa occidentale e settentrionale, in cui ora Roma antica, ora le culture celtica, anglosassone, germanica o scandinava possono rappresentare un'alternativa storica, presso i popoli slavi l'alternativa al medioevo, e al medioevo cristiano, è solo «preistorica», cioè tribale e non documentata da fonti scritte<sup>43</sup>. Nel prossimo capitolo coglieremo alcuni di questi aspetti dal punto di vista regionale; ora si consideri che, dal punto

di vista romano, stabilire la santità di re e regine medievali dell'Europa orientale significa riaffermare l'identità storica nazionale di quei paesi nel segno del magistero apostolico, della fede cattolica e della regalità sacrale, tracciando una linea di continuità che si avvia proprio dal medioevo e che giudica il periodo del socialismo reale come una mera parentesi. Questi re e regine sono mostrati, usando il titolo di un libro di Gábor Klaniczay, come *Holy Rulers and Blessed Princesses*, sacri governanti e principesse benedette, testimoni di una fede tanto antica, quanto autentica e imperitura, che parte da santo Stefano d'Ungheria (969-1038) e raggiunge il neo beato Carlo d'Austria (1887-1922)<sup>44</sup>.

Giovanni Paolo II ha dato alla Polonia, alla Boemia e alla Lituania le sue sante regine e i suoi santi vescovi e sacerdoti, intendendo così ricongiungere Roma e l'Europa orientale cattolica anche con il ricorso al medioevo e alla sua tradizione di fede. Benedetto XVI, che il 1° maggio 2011 ha beatificato il suo predecessore, ha fatto qualcosa di simile, rivolgendosi però all'Occidente. I santi vissuti in età medievale e da lui proclamati sono Simone da Lipnica, Bernardo Tolomei e Nuno de Santa Maria Álvares Pereira (1360-1431), che più c'interessa in quest'occasione. Questo cavaliere, comandante in capo dell'esercito, fu l'artefice dell'indipendenza del Portogallo dalla Castiglia ed è considerato il capostipite della casa reale e imperiale di Braganza. Già venerato come santo subito dopo la morte – era chiamato *o Santo Condestável* – le sue imprese furono cantate da Camões. Fattosi frate dopo una vita sui campi di battaglia, fondò il celebre convento del Carmine di Lisbona.

La canonizzazione di san Nuno riveste un'importanza politica notevole e ha suscitato incomprensioni con la Spagna, da sempre contraria ad annoverare tra i santi il generale che le inflisse la memorabile sconfitta di Aljubarrota (14 agosto 1385). Soprattutto il fatto di canoniz-

zare un uomo di guerra ha prodotto in genere reazioni di stupore e contrarietà, mentre ha provocato commenti molto favorevoli negli ambienti cattolici tradizionalisti. Così scrive infatti Massimo Introvigne, presidente del Centro Studi sulle Nuove Religioni e membro del movimento Alleanza Cattolica:

Se dunque vi è stato chi ha cercato di sminuire la lunga fase «militare e di guerra» della vita di san Nuno – quasi che solo «il tramonto della sua vita» in convento ne manifestasse la santità – Benedetto XVI al contrario dà rilievo alla «figura esemplare» del Connestabile anzitutto come cavaliere, *miles Christi*: una vocazione di cui la cavalleria è cifra e *nomen*, che certo in epoche diverse si manifesta in modi diversi ma che rimane una via eminente di santità per il laico cattolico che consacra la sua vita «al servizio del bene comune e della gloria di Dio»<sup>45</sup>.

E in effetti il testo dell'omelia pontificia pronunciata in occasione della canonizzazione (23 aprile 2009) contiene un riferimento diretto alla *militia Christi*, benché il nesso tra santità e condizione militare sia in realtà più sfumato. Il fatto di essere stato un ottimo capo militare cristiano è considerato un carattere precipuo della santità di Nuno, ma il contesto bellico è definito anche come «apparentemente» poco favorevole a una vita di fede e di orazione:

«Sappiate che il Signore fa prodigi per il suo fedele: il Signore mi ascolta quando lo invoco» (*Sal.* 4-4). Queste parole del Salmo responsoriale esprimono il segreto della vita del beato Nuno di Santa Maria, eroe e santo del Portogallo. I settanta anni della sua vita si situano nella seconda metà del secolo XIV e nella prima metà del secolo XV, che videro quella nazione consolidare la sua indipendenza dalla Castiglia e poi estendersi per gli Oceani – non senza un disegno particolare di Dio – aprendo nuove rotte che dovevano propiziare la venuta del Vangelo di Cristo fino ai confini della terra. San Nuno si sente strumento di questo disegno superiore, arruolato nella *militia Christi*, ossia nel servizio di testimonianza che ogni cristiano è chiamato a dare nel mondo. Sue caratteristiche sono una intensa vita di orazione e confidenza assoluta nell'aiuto divino. Sebbene fosse un ottimo militare e un grande capo, mai lasciò che le doti personali si sovrapponevano alla azione suprema che viene da Dio. San Nuno si sforzava di non porre ostacoli all'azione di Dio nella sua vita, imitando la Nostra Signora della Quale era devotissimo e alla Quale attribuiva pubblicamente le sue vittorie. Al

crepuscolo della sua vita si ritirò nel convento del Carmine da lui fatto costruire. Mi sento felice di indicare alla Chiesa intera questa figura esemplare, segnatamente per la presenza di una vita di fede e orazione in contesti apparentemente poco favorevoli alla stessa, essendo la prova che in qualsiasi situazione, perfino di carattere militare e bellico, è possibile attuare e realizzare i valori e i principi della vita cristiana, soprattutto se questa è collocata al servizio del bene comune e della gloria di Dio<sup>6</sup>.

Questo discorso nel quale si ricordano il disegno providenziale della colonizzazione portoghese, la fiducia del soldato nell'ausilio divino e le vittorie che il santo attribuiva all'intercessione della Madonna, appare difficilmente conciliabile con il discorso pontificio del 20 agosto 2005 già ricordato nel secondo capitolo:

Quante pagine di storia registrano le battaglie e le guerre affrontate invocando, da una parte e dall'altra, il nome di Dio, quasi che combattere il nemico e uccidere l'avversario potesse essere cosa a lui gradita! Il ricordo di questi tristi eventi dovrebbe riempirci di vergogna, ben sapendo quali atrocità siano state commesse nel nome della religione. Le lezioni del passato devono servirci a evitare di ripetere gli stessi errori<sup>7</sup>.

Non è da dubitare che ad Aljubarrota anche il re di Castiglia Giovanni I confidasse nell'aiuto di quel medesimo Dio e di quella medesima Vergine che, in quell'occasione, avrebbero offerto il loro sostegno a dom Nuno. Resta per noi da fare un ultimo confronto. Nel 1969 Paolo VI declassò a memoria facoltativa la festa di san Giorgio, il cavaliere cristiano che sconfigge il drago, la cui esistenza storica è posta in dubbio<sup>8</sup>. Invece nel 2009 Benedetto XVI ha canonizzato un cavaliere medievale. In quarant'anni, il mondo sembra avere fatto un giro completo, ma non di rivoluzione.

<sup>6</sup> Cfr. Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., pp. 215-18.

<sup>7</sup> M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 2009 (ed. or. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «Archiv für So-

zialwissenschaften und Sozialpolitik», I, 1904-905, nn. 20-21). Cfr. B. Stock, *La voce del testo* cit., specialmente pp. 131-33.

<sup>5</sup> V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., pp. 81-85, 157, 177 sgg.; M. Alexander, *Medievalism* cit., pp. 50-64, 212, 245-61.

<sup>4</sup> V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., p. 83.

<sup>5</sup> C. A. Bruzelius, *Il gotico nell'architettura universitaria*, in E. Castelnuovo e G. Sergi (a cura di), *Arti e storia nel medioevo*, vol. IV cit., pp. 483-90.

<sup>6</sup> R. Manselli, *Il medioevo come Christianitas: una scoperta romantica*, in V. Branca (a cura di), *Concetto, storia, miti e immagini* cit., pp. 51-89; 89.

<sup>7</sup> Giovanni Paolo II, *Con grande gioia sono venuto pellegrino*, in J. Pál e Á. Somorjai (a cura di), *Mille anni di storia dell'arcidiocesi di Pannonhalma*, Accademia d'Ungheria, Roma 1997, pp. 7-11: 7 sgg.

<sup>8</sup> «Il medioevo cristiano nella sua epoca d'oro, riflettendo sui dati della Rivelazione e sugli apporti della filosofia greca, aveva espresso nei "trascendentali" la propria visione della realtà: ogni ente, in quanto partecipe dell'Essere, è vero, buono e bello [...] Acquisizione capitale del pensiero medioevale era quella secondo cui l'uomo, nell'atto del conoscere, si apre alla realtà oggettiva, la quale si pone davanti a lui come termine del suo stupore e perciò del suo rispetto, oltre che della sua creatività. Venivano così tracciate le linee fondamentali non solo di una concezione del reale, ma dello stesso porsi dell'uomo di fronte al mondo. Il pensiero moderno, qualunque sia l'interpretazione che se ne voglia dare, ha sostituito al principio di realtà la ricerca della certezza mediante il cosiddetto "dubbio metodico". La conseguenza è stata che l'uomo, smarrito progressivamente il senso dello stupore e del rispetto per la realtà a lui esterna e da lui indipendente, ha cominciato a pretendere di ergersi al centro del cosmo con una crescente presunzione di dominio»: Giovanni Paolo II, *Messaggio al XVIII Meeting per l'amicizia tra i popoli*, Rimini, 24-30 agosto 1997, in «Tracce. Rivista internazionale di Comunione e Liberazione», [www.tracce.it/?id=338&id\\_n=4689&pagina=7](http://www.tracce.it/?id=338&id_n=4689&pagina=7) (cons. 10 marzo 2010). Cfr. L. Negri, *Contro storia. Una rilettura di mille anni di vita della Chiesa*, San Paolo, Torino 2000, pp. 9 sgg. Si veda anche Giovanni Paolo II, *Memoria e identità* cit., pp. 118 sgg.

<sup>9</sup> A. Giardina e A. Vauchez, *Il mito di Roma da Carlomagno a Mussolini*, Laterza, Roma-Bari 2000; *Roma antica nel medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella «Respublica Christiana»*, Vita e Pensiero, Milano 2001.

<sup>10</sup> Si vedano C. Frugoni, *Francesco e l'invenzione delle stimmate: una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Einaudi, Torino 2010; R. Michetti, *Francesco d'Assisi e l'essenza del cristianesimo. A proposito di alcune biografie storiche e di alcuni studi contemporanei*, in *Francesco d'Assisi fra storia, letteratura e iconografia*, Atti del seminario, Rende, 8-9 maggio 1995, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, pp. 37-67; Id., *François d'Assise et la paix révélée. Réflexions sur le mythe du pacifisme franciscain et sur la prédication de paix de François d'Assise dans la société communale du XIII<sup>e</sup> siècle*, in R. M. Dessì (a cura di), *Prêcher la paix, et discipliner la société: Italie, France, Angleterre (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Brepols, Turnhout 2005, pp. 279-312.

<sup>11</sup> R. Manselli, *Il medioevo come Christianitas* cit.

<sup>12</sup> «Es waren schöne glänzende Zeiten, wo Europa ein christliches Land war, wo Eine Christenheit diesen menschlich gestalteten Welttheil bewohnte; Ein großes gemeinschaftliches Interesse verband die entlegensten Provinzen dieses weiten geistlichen Reichs. – Ohne große weltliche Besitzthümer lenkte und vereinigte Ein Oberhaupt, die großen politischen Kräfte. – Eine zahlreiche Zunft zu der jedermann den Zutritt hatte, stand unmittelbar unter demselben und vollführte seine Winke und strebte mit Eifer seine wohlthätige Macht zu befestigen»: Novalis, *Die Christenheit oder Europa* [1798, prima ed. 1826], ora in Id., *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, a cura di R. Samuel [et al.], Kohlhammer, Stuttgart

1960-77, vol. III, pp. 507-25: 507. Si è usata la traduzione di R. Manselli, *Il medioevo come Christianitas* cit., pp. 65 sgg. L'opera fu scritta nel 1798, ma pubblicata solamente nel 1826; cfr. in proposito *ibid.*, p. 64: «Da considerare il vero manifesto per la Storiografia romantica sul medio evo in Germania»; F. Cardini, *Europa. Le radici cristiane*, Il Cerchio iniziative editoriali, Rimini 2002<sup>3</sup>, pp. 23 sgg.

<sup>13</sup> G. Falco, *La Santa Romana Repubblica: Profilo storico del medioevo*, Ricciardi, Milano-Napoli 1954. Cfr. R. Manselli, *Il medioevo come Christianitas* cit., specialmente pp. 63-69, 74-82. Sulle posizioni di Falco, Morghen, Manselli e Miccoli in merito all'«equazione» medioevo = Christianitas, si veda O. Capitani, *Medioevo passato prossimo* cit., soprattutto pp. 304 sgg.

<sup>14</sup> Cfr. J. Le Goff, *Storia e memoria* cit., p. 211, a proposito delle posizioni dei reazionari realisti, gli *ultras*.

<sup>15</sup> Ad esempio R. Guardini, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1954 (ed. or. *Das Ende der Neuzeit: ein Versuch zur Orientierung*, Hess, Basel 1950); cfr. A. Kobylinsky, *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998; A. Mordini, *Il tempio del Cristianesimo*, Cet, Torino 1963; E. Malynski, *Fedeltà feudale-dignità umana*, pref. di M. Tarchi, Edizioni di Ar, Padova 1976; cfr. M. Revelli, *Il medioevo della Destra* cit., pp. 118 sgg.

<sup>16</sup> J. Maritain, *Antimoderno: rinascita del tomismo e libertà intellettuale*, Logos, Roma 1979 (ed. or. *Antimoderne*, Édition de la Revue des Jeunes, Paris 1922); Id., *Umanesimo integrale*, trad. dal francese di G. Dore riveduta dall'autore, pres. di P. Viotto, Borla, Torino 1962; n. ed. Borla, Roma 2002 (ed. or. *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle Chrétienté*, Fernand Aubier, Paris 1936). Si veda: M. Grosso, *Alla ricerca della verità: la filosofia cristiana in E. Gilson e J. Maritain*, pref. di P. Viotto, Città Nuova, Roma 2006.

<sup>17</sup> Il testo della *Pascendi Dominici gregis* si può trovare online nel sito ufficiale della Santa Sede: [www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_x/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_it.html) (cons. 11 febbraio 2010).

<sup>18</sup> G. Tyrrell, *Medievalism. A Reply to Cardinal Mercier*, Longmans, Green & Company, London 1908, specialmente pp. 143-46; [www.archive.org/details/medievalismreplyooyrrrial](http://www.archive.org/details/medievalismreplyooyrrrial) (cons. 11 febbraio 2010); cfr. ad esempio le pp. 143 sgg.: «Its opposite is Medievalism, which, as a fact, is only the synthesis effected between the Christian faith and the culture of the late Middle Ages, but which erroneously supposes itself to be of apostolic antiquity; which denies that the work of synthesis is necessary and must endure as long as man's intellectual, moral, and social evolution endures; which therefore makes the medieval expression of Catholicism its primitive and its final expression. Medievalism is an absolute, Modernism a relative term» («Il suo opposto è il Medievalismo, che, come fatto, è solamente la sintesi determinata tra la fede cristiana e la cultura del basso medioevo, ma che erroneamente suppone se stesso di apostolica antichità; che nega che il lavoro di sintesi sia necessario e debba perdurare tanto a lungo quanto perdura l'evoluzione intellettuale, morale e sociale dell'uomo; che perciò rende l'espressione medievale del cattolicesimo la sua espressione originaria e finale. Medievalismo è un termine assoluto, Modernismo è un termine relativo»). A. Gemelli, *Medioevalismo*, in «Vita e pensiero. Rassegna italiana di cultura», I (1914), n. 1, pp. 1-24: 1. Si veda per esempio p. 2: «Noi vogliamo una cultura che risponda alle esigenze più legittime, alle aspirazioni più profonde ed inestinguibili dello spirito umano, col riconoscere i valori supremi della nostra vita. E una cultura avente questi caratteri noi crediamo non possa essere data che da chi chiede i principi di vita al medioevo»; p. 5: «Noi siamo medioevalisti; e lo siamo perché riconosciamo che la cosiddetta cultura moderna è il nemico più feroce del Cristianesimo e perché riconosciamo che è vano parlare di adattamenti, di penetrazione».

<sup>19</sup> Tra le sue molte opere: É. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, J. Vrin, Paris 1930; si veda M. Grosso, *Alla ricerca della verità* cit.

<sup>20</sup> É. Gilson, *Le moyen âge comme «saeculum modernum»* cit., pp. 8 sgg.

<sup>21</sup> Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., p. 218.

<sup>22</sup> Cfr. G. Miccoli, *In difesa della fede* cit., p. 16. È bene ricordare che il cristianesimo confessa il bisogno di un ritorno cosciente al passato, al tempo perfetto della purezza, impiegando la categoria della riforma, della *re-formatio* e della *re-novatio*. Questo è accaduto tante volte già nel medioevo, oltre che durante l'età moderna e l'età contemporanea. Ciò significa che, pur nella linea continua della tradizione, che mai viene rinnegata, la Chiesa è anche artefice cosciente delle cesure epocali della sua storia. I sinodi ecumenici hanno segnato delle svolte profonde, cosicché ri-forma, re-azione e re-staurazione sono forme che, nei fatti, si possono tradurre in non dichiarate rivoluzioni.

<sup>23</sup> Paolo, *1Cor*, 11,3.

<sup>24</sup> Cfr. ad esempio A. Del Valle, *Perché la Turchia non può entrare in Europa* cit.; *La Turchia in Europa. Beneficio o catastrofe?*, numero monografico di «Lepanto», XXVIII (2009), n. 178. Cfr. altresì G. Miccoli, *In difesa della fede* cit., pp. 318 sgg.

<sup>25</sup> Si veda ad esempio E. Cuneo, D. Di Sorco e R. Mameli, *Introito ad altare Dei: il servizio all'altare nella liturgia romana tradizionale*, Fede & Cultura, Verona 2008.

<sup>26</sup> U. Eco, *A passo di gambero* cit., pp. 254-57; L. Copertino, *Spaghettons. La deriva neoconservatrice della destra cattolica italiana*, Il Cerchio iniziative editoriali, Rimini 2008.

<sup>27</sup> Cfr. F. Ceccarelli, *Gianni crociato eclettico tra Evola e il Santo Sepolcro*, in «la Repubblica», 22 aprile 2009, p. 9.

<sup>28</sup> A. Tornielli, *Il Carroccio prega il dio Po ma non tradisce la Chiesa*, in «il Giornale», 23 agosto 2009, [www.ilgiornale.it/interni/il\\_carroccio\\_prega\\_dio\\_po\\_ma\\_non\\_tradisce\\_chiesa/23-08-2009/articolo-id=376188-page=0-comments=1](http://www.ilgiornale.it/interni/il_carroccio_prega_dio_po_ma_non_tradisce_chiesa/23-08-2009/articolo-id=376188-page=0-comments=1) (cons. 15 febbraio 2010).

<sup>29</sup> F. Burzio, recensione a J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* cit., [www.centrostudilaruna.it/evolaburzio.html](http://www.centrostudilaruna.it/evolaburzio.html) (cons. 12 marzo 2010).

<sup>30</sup> Bernardus Claraevallensis Abbas, *Liber ad milites Templi de laude novae militiae*, in «Alim, Archivio della latinità italiana del medioevo» (Università di Milano, Università di Napoli Federico II, Università di Roma Tre, Università di Palermo, Università di Venezia Ca' Foscari, Università di Verona), da Bernard de Clairvaux, *Éloge de la nouvelle chevalerie*, a cura di P. Y. Emery, Éditions du Cerf, Paris 1990, pp. 48-132, [www.uan.it/Alim/Letteratura.nsf/\(volumiID\)/5D132C8796219A21C1256E38003B6A35?opendocument](http://www.uan.it/Alim/Letteratura.nsf/(volumiID)/5D132C8796219A21C1256E38003B6A35?opendocument) (cons. 12 marzo 2010).

<sup>31</sup> B. Frale, *Il papato e il processo ai Templari. L'inedita assoluzione di Chinon alla luce della diplomazia pontificia*, Viella, Roma 2003.

<sup>32</sup> F. Cardini, *Templari e templarismo* cit., p. 122.

<sup>33</sup> Giovanni Paolo II, Enciclica *Slavorum Apostoli*, 2 giugno 1985, in Id., *Tutte le encicliche*, Edizioni Paoline, Milano 2005, e in [www.vatican.va/edocs/ITA1223/INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ITA1223/INDEX.HTM) (cons. 21 marzo 2010); Id., *Memoria e identità* cit., pp. 115, 125-128; *I santi Cirillo e Metodio precursori dell'inculturazione*, mattinata di studio, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 3 dicembre 2009; cfr. G. Miccoli, *In difesa della fede* cit., pp. 165 sgg.

<sup>34</sup> G. Miccoli, *In difesa della fede* cit., pp. 18 sgg., 28 sgg., 147.

<sup>35</sup> J. Ratzinger, *Vérité du Christianisme? Conférence à la Sorbonne* (27 novembre 1999), in «La Documentation Catholique», LXXXII (2000), n. 97, pp. 29-35. Cfr. G. Miccoli, *In difesa della fede* cit., p. 275. Per la posizione – più bilan-

ciata ancorché anch'essa fortemente critica – di Giovanni Paolo II nei confronti dell'illuminismo, si veda il suo *Memoria e identità* cit., pp. 18-21, 120-22, 133-36.

<sup>36</sup> Benedetto XVI, *Insegnamenti di Benedetto XVI*, vol. I (aprile-dicembre 2005), Libreria editrice vaticana, Roma 2006, p. 175, cit. da G. Miccoli, *In difesa della fede* cit., p. 311.

<sup>37</sup> Pio X, *Pascendi Dominici gregis* cit.; Pio IX, «*Quanta cura*»: *lettera enciclica di S.S. Pio IX sugli errori del tempo; «Sillabo» di ottanta proposizioni erronee* [8 dicembre 1864], Edizioni Paoline, Roma 1955. Cfr. M. Caffiero, *Libertà di ricerca* cit., pp. 13-16. Non è semplice comprendere se si tratti solo di un progetto restauratore promosso da questo pontificato, o di una realtà che coinvolge davvero la Chiesa cattolica nella sua dimensione mondiale. Oggi si avverte sempre più forte lo scollamento fra le posizioni romanocentriche e gli orientamenti di molte conferenze episcopali e di moltissimi credenti. Si veda ad esempio R. Chiaberge, *Lo scisma. Cattolici senza papa*, Longanesi, Milano 2009.

<sup>38</sup> G. Tyrrell, *Medievalism* cit., specialmente pp. 143 sgg.; A. Gemelli, *Medioevalismo* cit.

<sup>39</sup> Giovanni Paolo II, *Memoria e identità* cit., p. 99: «Le origini della storia – il credente lo sa – vanno cercate nel Libro della Genesi». Cfr. ad esempio M. Blondet, *L'uccello sauro ed altri animali: la catastrofe del darwinismo*, Effedieffe, Milano 2002; R. de Mattei, *Evoluzionismo. Il tramonto di una ipotesi*, Cantagalli, Siena 2009. Cfr. però G. Filoramo, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2007, specialmente il cap. VI, nonché P. Odifreddi, *In principio era Darwin. La vita, il pensiero, il dibattito sull'evoluzionismo*, Longanesi, Milano 2009, e inoltre il sito *Dimissioni del vicepresidente del Cnr Roberto de Mattei*, [www.petiziononline.it/petizione/dimissioni-del-vicepresidente-del-cnr-roberto-de-mattei/3730](http://www.petiziononline.it/petizione/dimissioni-del-vicepresidente-del-cnr-roberto-de-mattei/3730) (cons. 21 giugno 2011). D'altra parte, è ben noto che, nell'ironica interpretazione di Raymond Queneau, le pitture rupestri degli uomini primitivi erano state dipinte dal famigerato Duca d'Auge alla fine del Settecento. Anch'esse sono dunque – materialmente – un prodotto dell'illuminismo: R. Queneau, *I fiori blu* cit., pp. 172 sgg. (nell'ed. or. alle pp. 221 sgg.).

<sup>40</sup> Cfr. M. Caffiero, *Miracoli e storia* cit., e R. Michetti, *La Chiesa romana, le modernità e la paura della storia tra medioevo e nuovi tempi*, in «Studi storici», XLVIII (2007), n. 2, pp. 557-68.

<sup>41</sup> P. Pitha, *Agnes of Prague. A New Bohemian Saint*, in «Franciscan Studies», LXVII (1990), n. 72, pp. 325-40; Ch.-F. Felskau, *Samtene Revolution und «našy středověk». Das mittelalterlichen Böhmen in der Forschung Tschechiens und auf seinem Buchmarkt während der Transformation (ca 1990-2000)*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 263-78.

<sup>42</sup> Cfr. R. Michetti, *La Chiesa romana, le modernità e le paure* cit., p. 567.

<sup>43</sup> Si veda Giovanni Paolo II, *Memoria e identità* cit., pp. 96 sgg.: «Parlando di battesimo [...] non ci si riferisce soltanto al sacramento dell'iniziazione cristiana ricevuto dal primo sovrano storico della Polonia, ma anche all'evento che fu decisivo per la nascita della nazione e per la formazione della sua identità cristiana. In questo senso la data del Battesimo della Polonia segna una svolta. La Polonia come nazione esce allora dalla propria preistoria e comincia ad esistere nella storia [...] Dal momento del Battesimo le diverse tribù cominciano ad esistere come nazione Polacca». Cfr. anche *ibid.*, pp. 80 sgg., 107, 164.

<sup>44</sup> G. Klaniczay, *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, University Press, Cambridge 2002. Sulla beatificazione dell'imperatore Carlo: *Omelia di Giovanni Paolo II*, domenica 3 ottobre 2004, sito ufficiale: [www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/homilies/2004/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_20041003\\_beatifications\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/2004/documents/hf_jp-ii_hom_20041003_beatifications_it.html) (cons. 12 marzo 2010).

<sup>45</sup> M. Introvigne, *Benedetto XVI e San Nuno Alvares Pereira. Le lezioni di una canonizzazione*, 2009, [www.cesnur.org/2009/mi\\_nuni.htm](http://www.cesnur.org/2009/mi_nuni.htm) (cons. 12 marzo 2010).

<sup>46</sup> «*Sabei que o Senhor me fez maravilhas. Ele me ouve, quando eu o chamo*» (Sal 4,4). Estas palavras do Salmo Responsorial exprimem o segredo da vida do bem-aventurado Nuno de Santa Maria, herói e santo de Portugal. Os setenta anos da sua vida situam-se na segunda metade do século xiv e primeira do século xv, que viram aquela nação consolidar a sua independência de Castela e estender-se depois pelos Oceanos – não sem um desígnio particular de Deus –, abrindo novas rotas que haviam de propiciar a chegada do Evangelho de Cristo até aos confins da terra. São Nuno sente-se instrumento deste desígnio superior e alistado na *militia Christi*, ou seja, no serviço de testemunho que cada cristão é chamado a dar no mundo. Características dele são uma intensa vida de oração e absoluta confiança no auxílio divino. Embora fosse um óptimo militar e um grande chefe, nunca deixou os dotes pessoais sobreporem-se à acção suprema que vem de Deus. São Nuno esforçava-se por não pôr obstáculos à acção de Deus na sua vida, imitando Nossa Senhora, de Quem era devotíssimo e a Quem atribuía publicamente as suas vitórias. No ocaso da sua vida, retirou-se para o convento do Carmo por ele mandado construir. Sinto-me feliz por apontar à Igreja inteira esta figura exemplar nomeadamente pela presença duma vida de fé e oração em contextos aparentemente pouco favoráveis à mesma, sendo a prova de que em qualquer situação, mesmo de carácter militar e bélica, é possível actuar e realizar os valores e princípios da vida cristã, sobretudo se esta é colocada ao serviço do bem comum e da glória de Deus»: Benedetto XVI, *Omelia del Santo Padre Benedetto XVI*, Sagrato della Basilica Vaticana, domenica 26 aprile 2009, [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvi\\_hom\\_20090426\\_canonizzazioni\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2009/documents/hf_ben-xvi_hom_20090426_canonizzazioni_it.html) (cons. 16 febbraio 2010).

<sup>47</sup> Cfr. *supra*, cap. II. Sull'evangelizzazione fuori dell'Europa, «epopea gloriosa, sulla quale tuttavia getta un'ombra la questione della colonizzazione»: Giovanni Paolo II, *Memoria e identità* cit., pp. 128-30: 128. Per una posizione radicale nel segno dell'integralismo si veda ad esempio 1492-1992: *Cinque secoli di epopea missionaria e civilizzatrice*, numero monografico di «Leopanto», XI (settembre-novembre 1992), n. 125.

<sup>48</sup> Sul santo e una sua interpretazione politica si veda oggi G. Oneto, *Il santo uccisor del drago. San Giorgio, patrono della libertà*, Il Cerchio iniziative editoriali, Rimini 2009, alle pp. 101-8 (*Significati più recenti*) per i suoi usi nell'età contemporanea, come nella Russia sovietica e in Catalogna. Per l'Inghilterra: V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail*, pp. 108 sgg., 135 sgg.

## Capitolo undicesimo

### Genti e sovrani: un medioevo delle nazioni

La storia viene falsificata nei suoi dati essenziali, nell'interesse della classe governante. Le biblioteche e le librerie vengono purificate di tutte le opere non considerate ortodosse. Le tenebre dell'oscurantismo di nuovo minacciano di soffocare lo spirito umano.

*Manifesto di Ventotene* di A. Spinelli, E. Rossi ed E. Colorni (agosto 1941).

Il 28 giugno del 1989 (15 giugno del calendario ortodosso, giorno di san Vito), a seicento anni esatti dalla battaglia di Kosovo Polje (della «Piana dei Merli») nella quale i Serbi furono sconfitti dagli Ottomani, il neo eletto presidente della Repubblica di Serbia Slobodan Milošević tiene, proprio sul sito dello scontro, un solenne discorso davanti a un milione di connazionali. La battaglia combattuta nel medioevo, simbolo del tradimento e della disunione dei capi, ma anche dell'eroismo e del coraggio del popolo serbo in ogni tempo della sua storia, fa da martellante contrappunto alle rivendicazioni contemporanee:

L'eroismo di Kosovo ha ispirato la nostra creatività per sei secoli, ha nutrito il nostro orgoglio e non ci consente di dimenticare che un tempo fummo un esercito grande, coraggioso e orgoglioso, uno dei pochi che non si potevano vincere nemmeno nella sconfitta. Sei secoli dopo, adesso, noi veniamo nuovamente impegnati in battaglie e dobbiamo affrontare battaglie. Non sono battaglie armate, benché queste non si possano ancora escludere. Tuttavia, indipendentemente dal tipo di battaglie, nessuna di esse può essere vinta senza determinazione, coraggio e sacrificio, senza le qualità nobili che erano presenti qui sul

campo di Kosovo nei tempi andati [...] Che la memoria dell'eroismo di Kosovo viva in eterno!«.

Questo discorso è una scintilla in un deposito di benzina. Dopo due anni di tensioni roventi in seno alla Repubblica socialista federale di Jugoslavia, il 25 giugno 1991 Croazia e Slovenia dichiarano la propria indipendenza, seguite dalla Bosnia nel 1992. Le guerre di Croazia e di Bosnia – le prime combattute in Europa dopo il 1945 – si susseguono fino al 1995. Nel 1999 la Nato bombarda i serbi fino al loro completo ritiro dal Kosovo. L'espressione che si sente più spesso in quegli anni è «pulizia etnica»: un'operazione meticolosa di repulisti talmente orrenda da dover essere per forza etichettata anche come «medievale»<sup>2</sup>.

Attraverso l'esempio jugoslavo, che è stato il più cruento, prendiamo a ragionare dell'uso strumentale che si fa oggi del medioevo in chiave nazionalista. Negli anni Ottanta, quando il sistema mondiale delle due superpotenze era ancora in piedi, la situazione era completamente diversa. In Europa occidentale gli stati nazionali, che già versavano in una pluridecennale crisi d'identità, non mostravano di voler riaffermare a ogni costo i principî eterni e immutabili del sentimento nazionale, lavorando al contrario per creare l'Unione Europea. E certamente facevano volentieri a meno del medioevo come mitomotore dell'identità, riservandone l'uso quasi esclusivamente ai movimenti di estrema destra.

I movimenti indipendentisti in Europa occidentale erano anch'essi presenti, ma le regioni storiche nelle quali si rivendicava una piena emancipazione erano ormai avviate a forme di autonomia controllata e non più ritenuta pericolosa per l'integrità dello stato, in cui a loro volta erano in atto ampi processi di decentramento. In Europa orientale i nazionalismi che covavano sotto le ceneri (e già ben più di questo, per ragioni diverse, in Jugoslavia,

in Romania e in Polonia), continuavano a essere tenuti a freno dalla gran cappa sovietica e dal superiore ideale dell'internazionalismo socialista<sup>3</sup>. Ma non appena è caduto il Muro di Berlino (1989) e si è disintegrata l'Unione Sovietica, i nazionalismi sono ricomparsi, tanto – limitatamente – in Europa occidentale, quanto soprattutto in Europa orientale, e anche in altre parti del mondo<sup>4</sup>. Mentre si pensava di andare verso la globalizzazione, improvvisamente, saltato il tappo, ci si è trovati di fronte a un'*escalation* delle «piccole patrie».

In Occidente, essendo gli stati dei soggetti politici viepiù indeboliti di fronte all'avanzare del nuovo cosiddetto «disordine medievale» (si è discusso di quest'aspetto nei primi capitoli del libro), e d'altra parte essendo i separatisti pienamente persuasi del fatto che il loro popolo sofferente abbia un'origine – finanche etnica – da ricercarsi nell'età di mezzo, le richieste di autonomia e d'indipendenza, a volte accompagnate da forme di xenofobia e spesso colorate di medievalismo, si sono fatte sentire con una forza rinnovata da parte dei popoli senza stato delle regioni storiche, mentre altre «antiche patrie» hanno alzato la loro voce già silente, come la Carinzia<sup>5</sup>. Altre ancora, invece, sono sorte dal nulla: come, in Italia, la nazione padana, che, come «Repubblica del Nord», ha proclamato la sua indipendenza il 16 giugno 1991, e come «Padania» il 15 settembre 1996.

Oltre ai movimenti collegati al celtismo, dei quali si è già detto qualcosa, il fenomeno del medievalismo identitario di matrice romantica è ancora presente nel Midi della Francia e in alcune valli delle Alpi sudoccidentali piemontesi. Il movimento occitano, così forte nell'Ottocento e tendente a un pan-provenzalismo che si riconosceva nella tradizione trobadorica e nell'antica contea di Tolosa (basti ricordare il nome di Frédéric Mistral, premio Nobel nel 1904), soprattutto negli anni del dopoguerra riscosse consensi politici di carattere

autonomistico, con la creazione del *Partit Nationalista Occitan* (1959). Oggi, questo movimento esiste ancora, tanto che il 24 marzo 2007 è stata annunciata l'esistenza del «*Gouvernement Provisoire Occitan pour la République Fédérale et Démocratique des Pays d'Oc*» che, visto con interesse in Catalogna, è ritenuto dai suoi membri «un atto importante per far conoscere agli occhi del mondo l'esistenza di una nazione occitana»<sup>6</sup>. Tuttavia, il movimento è oggi decisamente ridimensionato e in genere coloro che parlano le molte varianti delle lingue di tipo provenzale e occitano sono spesso intenti a valorizzare le specifiche identità culturali, nella consapevolezza ormai acquisita che una «Grande Occitania» non è mai esistita, né linguisticamente, né socialmente, né istituzionalmente<sup>7</sup>.

Lo stesso medievalismo identitario è invece molto presente in Catalogna e nelle limitrofe regioni francesi, come il Roussillon, ma anche nella zona di Alghero in Sardegna. Nella «*Gran Catalunya*», oltre al dato della peculiarità linguistica, è sempre ravvivata la memoria della precoce adesione al mondo carolingio e dell'immenso regno mediterraneo bassomedievale<sup>8</sup>. Questi medievalismi somigliano non poco al celtismo, perché colorano in forma neoromantica le istanze separatiste, ma se ne discostano soprattutto per il fatto che, a differenza di esso, appaiono meno esportabili<sup>9</sup>.

In Spagna e in Gran Bretagna è da tempo in atto un processo di decentramento, che invece in Francia è molto meno percepibile e in Italia è oggetto d'incessanti dibattiti. Peraltro, nelle regioni storiche come la Catalogna, la Bretagna e la Scozia e in quelle pseudostoriche come la Padania, i separatisti non hanno raggiunto pienamente i loro intenti, tanto che la carta geografica dell'Europa occidentale (a parte ovviamente la Germania) resta la stessa del 1945. Del tutto diverso, invece, il panorama in Europa orientale e nell'ex Unione Sovieti-

ca, dove le rivendicazioni nazionaliste hanno portato alla riaffermazione di una forte coscienza identitaria in quei paesi che già esistevano, e a una rapida emancipazione e indipendenza – a volte contrastata – in molti altri casi. La Jugoslavia e l'Urss si sono frantumate e decine di piccoli e grandi stati hanno nuovamente fatto capolino sulle carte geografiche:

Che si stesse procedendo a ritroso era già parso chiaro dopo la caduta del Muro di Berlino, quando la geografia politica dell'Europa e dell'Asia era radicalmente cambiata. Gli editori d'atlanti avevano dovuto mandare al macero tutte le loro scorte (rese obsolete dalla presenza di Unione Sovietica, Jugoslavia, Germania Est e altre mostruosità del genere) e avevano dovuto ispirarsi agli atlanti pubblicati prima del 1914, con la loro Serbia, il loro Montenegro, i loro stati baltici e così via<sup>10</sup>.

L'Europa degli anni Novanta e del primo decennio del nuovo millennio somiglia dunque a quella che conoscevamo novant'anni fa e anzi è ben più complicata, perché da una parte la Jugoslavia si è dissolta e dall'altra gli Imperi tedesco, austro-ungarico, russo e ottomano non esistono più.

Dopo essere stato la spina dorsale di quasi tutti i nazionalismi, in Europa occidentale il medioevo non si vede più attribuito un ruolo considerevole per definire l'identità dello stato-nazione, bensì è ritenuto utile per costruire il senso delle «piccole patrie» e quello della «grande patria europea», istituzioni che si vorrebbero fortemente identitarie ma non organizzate in forma statale<sup>11</sup>. In Europa orientale, nei Balcani e in Russia, invece, da vent'anni a questa parte è in atto un ripensamento complessivo della storia in cui il recupero delle singole identità storiche statali e nazionali nel segno del medioevo svolge una funzione molto rilevante. Si tratta di un medievalismo che è stato definito «contagioso» e che coinvolge tutti i paesi ex comunisti, dall'Estonia a nord fino alla Bulgaria a sud<sup>12</sup>.

Stato e nazione, cioè rispettivamente l'istituzione e il corpo sociale, sono pensati ancora come necessariamente coincidenti, in controtendenza rispetto al resto del mondo occidentale<sup>13</sup>. E il medioevo, che nei paesi europei occidentali è ormai metafora del non-stato, nei paesi dell'Oriente europeo è colto a fondamento sia dello stato sia della nazione. Gli esempi possono essere molto numerosi, ma limitiamoci ad alcuni casi significativi, cominciando dai simboli in uso. Nelle banconote stampate dai primi anni Novanta e attualmente circolanti in Bulgaria, Moldavia, Polonia, Repubblica Ceca, Slovacchia, Ucraina, Ungheria... (che sono tutte repubbliche) tornano a essere rappresentati, come padri della nazione, i sovrani medievali. In Russia ritroviamo i rubli con l'effigie di sant'Alessandro Nevskij, in Macedonia i dinari con le icone bizantine dell'arcangelo Gabriele e della Vergine, nella Repubblica Ceca le corone con sant'Agnese di Boemia. Gli stessi nomi delle attuali monete, in Croazia e in Ucraina, riprendono quelli testimoniati nel medioevo. Quando la Slovenia ha cominciato a battere moneta in euro (dal 2007), ha coniato i due centesimi con l'immagine della «Pietra del Principe», il capitello di una colonna ionica già usato durante l'alto medioevo nella cerimonia d'incoronazione del duca di Carantania. E che però si trova in Carinzia, non in Slovenia: da ciò la «preoccupazione» espressa dal governo austriaco e la netta presa di posizione di Haider, che ha cambiato sede di conservazione a quest'oggetto simbolico così importante per due nazioni distinte<sup>14</sup>.

A Poznań, in Polonia, si discute senza fine se ricostruire o meno – e secondo quali forme architettoniche – il castello reale<sup>15</sup>. In Ungheria è stato restaurato il monumento nazionale di Ópusztaszer, che ospita un immenso dipinto circolare eseguito alla fine dell'Ottocento, un *Panorama* in cui è narrato con forte impatto visivo l'insediarsi dei Magiari nel loro territorio nel x secolo. L'arciabbazia

di San Martino di Pannonhalma, *Mons Sacer Pannoniae*, che ha festeggiato mille anni nel 1996 e che nell'Ottocento divenne un luogo basilare per l'ungaricità, recupera oggi questa sua funzione aggregante. Nel luglio 2011 vi è stato sepolto il cuore dell'arciduca Otto d'Asburgo (1912-2011), figlio dell'ultimo imperatore d'Austria-Ungheria<sup>16</sup>. La stessa Repubblica di Ungheria ha riadottato come simbolo nazionale lo stemma della casa reale degli Árpád affiancato da una doppia croce, il tutto sormontato dall'antica corona di santo Stefano, che dall'anno 2000 non è più conservata in un museo, bensì nella sede del Parlamento nazionale. Un'altra corona e un altro santo, Giorgio, campeggiano sullo stemma della Repubblica di Georgia, mentre Cirillo e Metodio tornano a trionfare nei paesi ortodossi. In Serbia ritroviamo san Sabba (sec. XIII), appartenente alla dinastia Nemanja, che è un elemento centrale per la formazione dell'identità nazionale. In Bosnia è tornata viva la memoria della beata Caterina (sec. XV), moglie del penultimo re Stefano Thomas, che visse in esilio a Roma come terziaria francescana dopo l'invasione musulmana del suo paese.

Dietro questi simboli, che rimandano tutti al passato e molto spesso al medioevo, si coglie la reviviscenza di precise idealità politiche. In Bulgaria è tornato in voga il mito storiografico dei protobulgari, con cui si riafferma l'identità propria di quel popolo contro il paradigma slavo che fu tipico dell'epoca socialista<sup>17</sup>. In Ungheria, moltissimi studi riguardano la storia della monarchia medievale<sup>18</sup>. Qui, tra il 1995 e il 2000, nel periodo di celebrazione del primo millennio dello stato ungherese, sessantasette nuovi monumenti sono stati dedicati al re santo Stefano<sup>19</sup>. Il nodo irrisolto della Transilvania, ungherese o rumena, ritorna a farsi bruciante e si afferma con vigore dall'una e dall'altra parte la ragione di ipotetici «primi arrivati». In Slovacchia si considera la Grande Moravia del IX secolo «l'unico possibile predecessore nazionale» del nuovo sta-

to<sup>20</sup>. In Ucraina, pro-russi e pro-ucraini litigano su chi sia il vero erede del principato di Kiev e sulla stessa identità degli ucraini<sup>21</sup>. Il direttore dell'Istituto di storia russa all'Accademia delle Scienze insiste «aggressivamente» sul fatto che i Vareghi, i fondatori vichinghi della Rus', insieme al loro principe Ryurik, sarebbero stati in realtà Slavi<sup>22</sup>. Ma la Russia è un caso a sé: essa celebra gli zar di ogni tempo, nel 2000 ha proclamato santi martiri Nicola II e la sua famiglia e si concepisce di nuovo come la Santa Madre Russia. E tuttavia – in contrapposizione netta rispetto agli altri paesi dell'Est – nella pubblica opinione e negli intenti del governo è già tornata anche l'esaltazione della grandezza del passato piú recente: tanto che l'inno nazionale russo è oggi, di nuovo, quello sovietico<sup>23</sup>.

Gli esempi potrebbero continuare per pagine e pagine, ricordando anche che l'uso del medioevo e della storia in generale ha comportato – in periodi di guerra – la distruzione sistematica dei monumenti del nemico, cioè dei suoi luoghi di memoria<sup>24</sup>. Bastino però gli esempi riportati, sufficienti a dare un'idea del clima che si respira negli ultimi vent'anni, solo parzialmente temperato dall'europeismo che vedremo nel prossimo capitolo.

Questo recupero dell'identità nazionale, molto spesso nel segno del medioevo, è una risposta di contrappunto al livellamento e alla repressione imposta dai regimi socialisti<sup>25</sup>. Nei paesi dell'Est, tranne che in Russia, il rifiuto del comunismo è pressoché completo (benché spesso i quadri dirigenti provengano ancora dalle file del partito) e la *damnatio memoriae* dei simboli è totale: di fronte al Parlamento di Budapest sventola una bandiera con i colori dell'Ungheria e un grande buco al centro, là dove un tempo era posto l'emblema della Repubblica socialista. Il passato prossimo viene negato in nome di un nazionalismo e di una simbologia che richiamano direttamente il periodo precedente la Prima guerra mondiale.

Il che non significa affatto che sotto i regimi socialisti non esistessero il nazionalismo e un conseguente uso politico della storia, principalmente attraverso il folklore di stato: sarebbe assurdo crederlo, tanto che, ad esempio, Ceaușescu spinse fino all'estremo il culto dei grandi antenati e la celebrazione dell'anima nazionale<sup>26</sup>. Anche la storiografia marxista polacca fu notoriamente all'avanguardia negli studi, ma sotto il regime socialista si contraddistinse per l'approfondimento della dinastia dei Piasti (che ebbero potere in Europa), e non di quella degli Jagelloni, che conquistarono invece una buona metà della Russia europea<sup>27</sup>. Si studiavano la lotta di classe dei contadini e la nascita dello stato, tanto che nel 1962 il primo millennio polacco fu salutato in modo trionfale: ovviamente non come memoria del «battesimo del duca Mieszko», che avvenne solo nel 966, bensì come vera e propria data di fondazione dello stato, conseguente alla concessione del titolo ducale da parte dell'imperatore. Discutere di storia ecclesiastica, religiosità, simbolismo, potere sacrale dei re, etnicità (se non nella forma russa e sovietica del panslavismo che tutto comprende) non era ammissibile. Nuovi simboli e nuovi miti fondatori venivano rielaborati, in parte operando sincretismi consapevoli con le tradizioni precedenti: erano i miti della superproduzione industriale, gli eroi della rivoluzione bolscevica e quelli della resistenza antitedesca. In Russia, mentre si procede alla distruzione delle chiese ortodosse e della stessa cattedrale moscovita del Salvatore, «il cadavere imbalsamato di Lenin diventa la reliquia del nuovo regime»<sup>28</sup>. E il passato, certo, restava, ma il suo ruolo era marginalizzato, poiché si guardava avanti: «Il passato è squalificato in quanto arcaismo alienante destinato a scomparire nella nuova società comunista»<sup>29</sup>. Vi erano, senza dubbio, spiriti indipendenti come il regista Tarkovskij e come gli storici appartenenti alla Scuola di Varsavia, Geremek e Modzelewski, che si occupavano di

storia medievale proprio per evitare il continuo confronto con l'era presente e che intendevano in questo modo proteggere «il tessuto organico del patrimonio nazionale»<sup>30</sup>. Ma le parziali aperture degli anni Cinquanta e Sessanta, dopo lo stalinismo, si erano chiuse alla fine del decennio con la Primavera di Praga.

Dopo il 1989, la nazione ritorna invece medievale e cristiana e il richiamo all'età di mezzo è ben lungi dall'essere metaforico, poiché è invece fondativo<sup>31</sup>. La differenza rispetto al passato è notevolissima, prima di tutto per il grado di pervasività che si è raggiunto specialmente nel corso degli anni Novanta; in secondo luogo per il modo in cui la nazione e il medioevo vengono raccontati: oggi «sangue e suolo guadagnano un'importanza impensabile nel discorso ufficiale comunista»<sup>32</sup>. Così si esprimeva nel 1998 il presidente della Repubblica croata Franjo Tuđman, nella sua introduzione a un volume sul re Tomislav:

Ciò che egli [Tomislav] ha realizzato nel primo quarto del decimo secolo è stato ottenuto oggi dal popolo croato, con il suo esercito, per terra e sul mare [...] La Croazia è risorta ai nostri giorni, dopo molti secoli, poiché ha conservato la memoria del re Tomislav, che per questo è sacro a ogni croato<sup>33</sup>.

## Secondo alcuni interpreti,

siamo di fronte al risveglio etnico, al fiorire di quei nazionalismi organici e al diffuso sistema polemologico cui hanno dato vita: lo Stato nazionale [...] Il secolo si chiude con la rinascita [...] di antiche Nazioni, che si rifanno esplicitamente alle loro culture e credenze tradizionali<sup>34</sup>.

Dal nostro punto di vista, riteniamo invece di trovarci dentro un continente che sta marciando a due diverse velocità: mentre l'Europa occidentale costruisce (anche culturalmente e con notevoli difficoltà) l'Unione Europea, cercando soluzioni che possano mediare tra il vecchio senso dello stato e l'emergere delle patrie regionali, in Europa orientale vengono ripresi tali e quali i te-

mi già ottocenteschi del nazionalismo puro e duro, con le stesse invenzioni e inversioni di allora. E con tutte le conseguenze nefaste che ne derivano: come scrive Eric J. Hobsbawm, con i trattati di Versailles e del Trianon, che seguirono alla Prima guerra mondiale,

il principio fondamentale per riordinare l'assetto politico europeo fu quello di creare stati nazionali su basi etnico-linguistiche [...] Quel tentativo si rivelò disastroso, come è facile vedere ancor oggi, nell'Europa degli anni '90. I conflitti nazionali che lacerano alcune aree europee ai nostri giorni non sono che i nodi di Versailles che ancora una volta vengono al pettine<sup>35</sup>.

Questo tema rafforza, se mai ve ne fosse bisogno, il concetto di «secolo breve» (1914-91) teorizzato dallo stesso Hobsbawm: dal punto di vista delle categorie storico-politiche, gli attuali paesi dell'Est tendono a saltarlo a piè pari, gettando nel secchio della spazzatura non soltanto la Stasi e le purghe staliniane, ma molto e molto di più. Si può così arrivare a vere e proprie mistificazioni, come accade di osservare oggi in certa storiografia russa vicina al governo, di fronte alla quale uno storico non può che alzare le braccia, poiché non appena finita la censura comunista, «una valanga di letteratura pseudo accademica è piombata sui lettori russi»<sup>36</sup>. Troviamo il matematico Anatolij Fomenko, autore di diversi libri di «storia» russa, il cui apporto alle nostre conoscenze è così riassunto nel «Corriere della Sera» del 12 luglio 2008:

Fomenko afferma di aver studiato la posizione delle stelle nei secoli e di averla confrontata con i documenti antichi. Ebbene, tutta la storia va riscritta, perché quello che credevamo fosse accaduto nell'antichità va invece spostato nel medioevo. Cristo, dunque, nacque nel 1053 e fu crocifisso nel 1086. La prima Roma in realtà era Alessandria d'Egitto, che nell'XI secolo si trasferì sul Bosforo e divenne Bisanzio (il nome, naturalmente, viene dal russo *Bis Antik*, Seconda Antica). Il matematico sostiene poi che questa città era nota anche con altri nomi, Gerusalemme e Troia. Con raro equilibrismo temporale, sostiene che la guerra raccontata da Omero non è altro che il sacco di Costantinopoli da parte dei crociati. Ma andiamo avanti. Quando Bisanzio si in-

debolí, nacquero Mosca, sua erede diretta, e quella che noi conosciamo come Roma, sulle coste del Lazio. È ovvio che questa teoria rafforza le tesi degli slavofili. L'Impero russo, addirittura, non nasce come erede di Roma (e quindi dell'Occidente), ma parallelamente a Roma e perciò non ha nulla a che spartire con la nostra civiltà<sup>37</sup>.

Il pericolo non sta solo negli eccessi, che lo spirito critico (se e dove esiste ancora) è in grado di riconoscere: e questo benché i vaneggiamenti di Fomenko siano oggi molto popolari in Russia, terra che sembra non possedere una memoria propriamente nazionale, bensì una non-memoria di forma imperiale<sup>38</sup>. Il pericolo sta soprattutto nelle ovvietà, cioè nel riproporre interpretazioni storiche che sono aderenti al senso comune, in quanto profondamente condizionate da temi e motivi narrativi che hanno tenuto banco per molto tempo. Attraverso il senso comune della storia, si ritrova nel medioevo l'origine della nazione, del sentimento nazionale e persino dell'etnicità ancestrale e immutabile<sup>39</sup>.

L'anelito alla libertà, anziché indirizzarsi a sperimentare nuove forme di aggregazione, ha trovato i suoi simboli di riferimento nel passato che precede il periodo che si vuole dimenticare. Non solamente si è tornati agli atlanti stampati prima del 1914, ma anche alle proiezioni politiche della nazione colta attraverso il medioevo che furono quelle tipiche dell'Ottocento e dei primi due decenni del Novecento<sup>40</sup>. La modalità principale di pensare e di usare il medioevo nei paesi dell'Est e nei Balcani riparte da lí.

Tuttavia, la convinzione che vi siano state continuità etnico-culturali dal profondo medioevo fino ai nostri giorni è davvero un portato della cultura romantica. Anche l'identificazione della nazione con il popolo, ovvero il ritenere che nazione e popolo siano sempre stati la stessa cosa, e di qui l'esistenza primordiale di un «sentimento nazionale» diffuso nella popolazione, sono prevalentemente una creazione della cultura ottocentesca.

Che queste teorie siano sostanzialmente false è il risultato della storiografia degli ultimi trent'anni: fino ad anni relativamente vicini, quasi tutti – storici compresi – erano convinti della loro piena fondatezza. Come non credere all'ovvia considerazione che i «Germani» siano i progenitori dei tedeschi e che i Franchi siano già francesi? Che cioè costituiscano la controparte antica ma già perfettamente delineata dei popoli contemporanei?<sup>41</sup>. Si tratta di un fraintendimento che confonde i piani di realtà, che non tiene conto delle infinite cesure della storia, che conferisce unitarietà etnica a popolazioni fluide, amalgamate e diversissime tra loro, che non considera le costruzioni della memoria come culturalmente differenti a seconda dei gruppi sociali che le hanno prodotte e che infine attribuisce ai popoli un'ininterrotta memoria storica. Quand'anche infatti un determinato territorio avesse ospitato un solo popolo (e beninteso non più di uno), popolo il quale avesse conosciuto una continuità etnica dal medioevo ai nostri giorni – e la cosa andrebbe di volta in volta dimostrata – come poter pensare che questo stesso popolo abbia avuto anche una continuità identitaria, che cioè si sia sentito tale per secoli, e secoli, e secoli? E che, proprio in virtù di quest'ancestrale identità, abbia potuto sviluppare un'intenzione politica che lo avrebbe portato *necessariamente* all'autodeterminazione?

Il medioevo quale premessa necessaria e indiscussa delle nazioni contemporanee è un assioma che non funziona. Già Benedetto Croce, in tempi ormai lontani, collegava il nazionalismo, specialmente quello tedesco, con il romanticismo e la sua «religione del medioevo», per arrivare a concludere che si trattava di interpretazioni «perverse» della storia:

Ma se la religione del medioevo era la principale e la più divulgata, non era la sola; e accanto a lei, e dividendo con lei le parti, già s'innalzava la religione della stirpe e della gente, di quella gente che, per scarsa notizia e meditazione storica, era stimata creatrice e domina-

trice del medio evo, la germanica, la cui virtù si veniva ora ricercando e scoprendo e celebrando in ogni parte d'Europa [...] Tutte coteste, considerate nella loro scaturigine, erano perversioni in quanto sostituivano il particolare all'universale, il contingente all'eterno, la creatura al creatore<sup>42</sup>.

Oggi gli storici seguono con grande attenzione il processo di reimpiego delle categorie culturali ottocentesche che crearono il nazionalismo fondandolo strumentalmente nel medioevo<sup>43</sup>. Tra questi, gli storici medievisti, molti dei quali attivi in Europa orientale, mantengono viva una vigilanza critica che appare più che mai necessaria<sup>44</sup>. Vi sono studiosi che credono in uno «zoccolo duro» della nascita dei sentimenti nazionali già nei secoli bassi del medioevo, ma con una forte ricontestualizzazione e una limitazione alle *élites* di governo<sup>45</sup>. Altri storici, e sono la maggior parte, ritengono invece, con ottimi fondamenti cognitivi, che la nascita delle *nostre* identità nazionali non sia precedente il XVIII o addirittura il XIX secolo e che sia il frutto di consapevoli operazioni politiche e culturali. Gli uni e gli altri escludono che si possa parlare di continuità biologicamente etniche dall'alto medioevo a oggi, affermando in ogni caso l'assoluta preminenza del dato culturale e ribadendo anche di questo elemento la fluidità e la mutevolezza nel tempo.

Infatti durante tutto l'antico regime, il sentimento di appartenenza si è fondato su altri presupposti che non la nazione: quali la fede religiosa, la lealtà verso il proprio signore o sovrano, l'identità municipale o comunque ristretta a un luogo delimitato, e soprattutto l'appartenenza a un ceto. Non vi è dubbio che l'etnicità esistesse, come fattore distintivo, anche nel medioevo, e che divenisse rilevante soprattutto in episodi di confronto diretto, ad esempio durante le spedizioni militari o commerciali; tuttavia non era predominante. Un elemento d'identità condivisa molto più forte poteva essere, per esempio, la venerazione per il santo patrono. La «nazione» esiste,

naturalmente, anche durante l'antico regime, ma è un marcatore sociale molto piú che etnico ed è un concetto quasi esclusivamente aristocratico. Il termine *nazione*, infatti, non individua il popolo, ma i suoi signori. Questo appare del tutto evidente in Polonia, nel concetto di *Szlachta*, che era la nazione in quanto nobiltà. Si pensi alle idee di razza, origine e genealogia sviluppate da tutte le aristocrazie europee dal basso medioevo in avanti, da quando cioè il ceto aristocratico si chiuse nei ranghi della nobiltà e dei patriziati. Nobiltà è antichità: lo sanno tutti. Piú una famiglia è in grado di risalire verso i tempi remoti, e piú è da considerarsi illustre. Si può arrivare a Roma antica, agli eroi classici, o, piú di frequente, al medioevo: tutte le case aristocratiche vantano almeno un nonno crociato se non decidono di arrivare a un console o a un capo barbaro. Il meccanismo d'invenzione della tradizione, attraverso il quale si attribuirono origini antichissime anche ai *parvenus*, purché economicamente ben provvisti, è l'esatto corrispondente, in antico regime, di quanto si fece dalla fine del Settecento con il concetto di nazione trasferito alle genti. Lo stesso scivolamento di significato è accaduto alla parola *razza*: durante l'antico regime, *razza* significa stirpe aristocratica (ad esempio *race capétienne*), e non ha nulla a che vedere con una connotazione etnica. Dal punto di vista storiografico, ci troviamo di fronte a una democratizzazione delle «genealogie incredibili», che leggiamo a chiare lettere in molti autori dei primi decenni del XIX secolo. Del medioevo, infatti, non ci si sentiva eredi, ma biologicamente figli<sup>46</sup>.

Questo stesso discorso può essere proposto in modo ancor piú immediatamente intellegibile se ci si riferisce alla lingua come a uno tra gli elementi principali di costruzione dell'identità. Nel 1807-808, Fichte scrisse che la lingua determina la nazione, e in effetti la totalità dei movimenti nazionalisti ottocenteschi si è fatta forte della «questione della lingua» come del segno piú manifesto da

ostentare per suffragare l'esistenza di una secolare identità condivisa presso il popolo<sup>47</sup>. Ma se questo è vero, e se effettivamente le nazioni contemporanee sono state costruite con l'ausilio di una lingua nazionale, è altrettanto vero che queste lingue nazionali sono state, ovunque, lingue colte, a volte ricreate a tavolino, a volte persino fondate *ex novo* attraverso l'invenzione (cioè, in definitiva, la falsificazione) di alcune epopee nazionali. Anche le lingue sono state, per secoli, elementi di demarcazione sociale molto più che etnica, e *My Fair Lady* lo può ancora testimoniare. Il popolo (quello che dovrebbe essere la nazione) non parlava il proprio idioma nazionale, l'italiano di Dante, ma infinite varianti locali<sup>48</sup>.

Non è questa l'occasione per correggere approfonditamente un tale errore di valutazione, rimandando per questo ad autorevoli studi; il problema dell'identità delle popolazioni medievali europee, infatti, è uno dei più dibattuti dalla medievistica contemporanea. Resta il fatto, però, che l'interpretazione storiografica precedente, immarcescibile come luogo comune, è l'impianto di base sul quale si è fondato – e si fonda anche oggi – il medievalismo politico nella sua veste di contenitore delle identità nazionali: l'abito che, tagliato su misura come una bella *redingote* o una scintillante uniforme da dragone, è quello che meglio si adatta anche al nostro medievalismo contemporaneo. Nell'attualità, accade spesso di trovare espressi l'uno accanto all'altro, dagli stessi movimenti, due esiti opposti della cultura di quel secolo XIX, sempre vicino nonostante gli anni che passano: da una parte, la negazione dell'evoluzionismo, del razionalismo scientifico e dunque della certezza nella modernità, ma dall'altra parte l'affermazione netta del determinismo biologico della razza e dell'etnia, che proprio nell'evoluzionismo ha la sua fonte d'ispirazione.

Naturalmente, gli studi che si vanno compiendo oggi non propongono affatto «un'immagine idilliaca di un

medioevo multiculturale», poiché quest'epoca è stata duramente segnata anche da conflitti interetnici<sup>49</sup>. Ciò che però si ricostruisce e quindi si afferma, è la sostanziale alterità del medioevo rispetto al mondo attuale. Pressati dall'urgenza del contemporaneo (perché l'etnicismo e il nazionalismo hanno scatenato delle guerre anche in nome del medioevo, e perché persino a Venezia – in un porto del Mediterraneo che è stato capitale di un Impero! – si va a caccia del codice genetico dei «veneziani doc»)<sup>50</sup>, gli storici si trovano di fronte il compito di valutare responsabilmente la rispondenza delle dichiarate identità culturali ed etniche «medievali» con i fatti storici che possono verificare. E queste identità sono state ricondotte nell'alveo capiente dell'«invenzione della tradizione», denunciando il loro valore strumentale e la loro origine tutt'altro che remota. Così Patrick Geary, nel suo libro *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, ha mostrato ampiamente che l'etnogenesi è un processo dinamico e continuo, certamente non un'acquisizione data una volta per tutte. Che cosa hanno a che vedere i popoli europei altomedievali con le pretese del nazionalismo etnico dei nostri giorni? La risposta di Geary è esplicita: «Niente»<sup>51</sup>.

Non diversamente, Giuseppe Sergi scrive:

Non è accettabile che il medioevo europeo sia trattato come sponda in cui pescare – con discorsi di comodo spesso disinformati – le legittime origini di grandi formazioni nazionali ottocentesche o le sconosciute radici di rivendicazioni regionalistiche a vocazione neonazionalistica. Quel mondo è da leggere dall'interno e, se non viene trattato come una sponda strumentale, ci dà ben poco di quanto i propagandisti o i non storici vi vogliono trovare [...] Il medioevo è ben poco «nazionale», e non solo perché era molto frazionato, ma anche perché non c'è nulla di vocazionale nelle linee di ricomposizione che affiorano nei suoi secoli finali: nel disegnarsi dei nuovi stati non c'era, insomma, nulla di preconstituito in presunte identità di lunga durata dei popoli che in prevalenza li abitavano<sup>52</sup>.

Questo ritorno all'interpretazione ottocentesca, un vero e proprio neoromanticismo medievaleggiante, è oggi

onnipresente, ma appare particolarmente chiaro in due casi per altri versi incomparabili. Il primo è quello dei serbi con cui si è dato inizio al capitolo. La sua evidenza scaturisce dal fatto che gli attuali nazionalisti serbi, oltre a riferirsi alla Grande Serbia medievale, chiamano esplicitamente se stessi «neoromantici» e mostrano consapevolezza del debito contratto con l'Ottocento. Oggi in Serbia sorgono ovunque centri, anche accademici, che studiano la genealogia e la storia del popolo e vengono ripubblicate tali e quali le edizioni di opere storiche del XIX secolo<sup>53</sup>.

L'altro caso è quello della Lega Nord. Il mito fondativo della Padania che convive accanto al celtismo è infatti quello della Lega lombarda, che nel XII e XIII secolo combatté vittoriosamente contro l'imperatore. La battaglia di Legnano, il giuramento di Pontida, il Carroccio sono i simboli della nuova nazione. Nell'ottobre 2009 è apparso nelle sale cinematografiche il film *Barbarossa*, un affresco dell'aspirazione all'indipendenza del «popolo padano» del XII secolo<sup>54</sup>.

Il fenomeno del medievalismo della Lega Nord trae origine da una dottrina politica che, formulata da Gianfranco Miglio, preconizza la fine dello stato moderno e prevede la necessità di ripensare gli ordinamenti in senso federalista, riconsiderando la validità dei sistemi politici anteriori, in particolare quelli propri delle istituzioni corporative e territoriali – libere città, federazioni – in cui si articolava la società bassomedievale. Nonostante quest'approccio teorico che si potrebbe definire postmoderno, in realtà il medievalismo leghista costituisce anche e soprattutto un ottimo esempio dell'effetto duraturo del medievalismo ottocentesco nella cultura politica italiana. Questo partito assume infatti come proprio mito originario non tanto la Lega lombarda eretta dai Comuni contro l'imperatore, bensì l'«idea di Lega lombarda» che è stata forgiata nel corso dell'Ottocento<sup>55</sup>. La

Lega Nord (che prima di trasformarsi in una federazione di movimenti, negli anni Ottanta aveva il cuore in un partito chiamato proprio Lega lombarda) usa gli stereotipi del medioevo coniati nell'Ottocento per combattere la propria battaglia politica. Ad esempio, il cavaliere che si trova su tutti i vessilli – Alberto da Giussano – è una statua della fine dell'Ottocento e sul sito *web* del partito è possibile leggere la poesia *Il Giuramento di Pontida* di Giovanni Berchet: un poema risorgimentale che fino a non molto tempo fa tutti i bambini italiani imparavano a memoria<sup>6</sup>.

Questa maniera di presentare il medioevo politico è rimasta la *vulgata* dei manuali scolastici almeno fino a quando io stesso ho compiuto gli studi elementari, negli anni Settanta. Se si parlava di Comuni, si parlava già di italiani; le guerre della Lega lombarda contro gli imperatori erano uguali alle Guerre d'Indipendenza; se si studiava la battaglia di Legnano, non ci si sarebbe mai sognati d'impiegare, come fonte, lo storico Rahevino, poiché fonte autentica era invece la poetica risorgimentale, i componimenti di Prati, Berchet e Carducci o i quadri di Massimo d'Azeglio.

Forte della conoscenza di questa grande narrativa elementare, la Lega Nord ha ribaltato la retorica risorgimentale, secondo la quale la Lega lombarda del XII e XIII secolo rappresentava la gloriosa epica italiana contro l'oppressore straniero, per trasformarla nell'epopea dei lombardi contro l'oppressore centralistico, che è Roma capitale. Dunque, usando i medesimi stereotipi sul medioevo, nell'Ottocento si poteva parlare di unificazione della patria, oggi invece si parla di secessione del Nord Italia. La battaglia di Legnano, insomma, è proprio come Artù e Merlino per i gallesi contrapposti agli inglesi: come molte altre definizioni che riempiono il nostro medievalesimo, essa è bifronte. Ciò significa, peraltro, che senza il risorgimento che ha unito l'Italia, la Lega Nord

non avrebbe oggi gli strumenti retorici per dichiarare di volerla dividere. Il suo eroe è Alberto da Giussano, un personaggio immaginario ideato circa centocinquant'anni dopo il periodo in cui sarebbe vissuto. Questi, come tanti altri personaggi del medioevo identitario, somiglia al camerata Ogilvy, un eroe di guerra inventato dal nulla che George Orwell evoca nel romanzo 1984:

Il camerata Ogilvy, che nessuno avrebbe potuto immaginare un'ora prima, era ora un fatto incontrovertibile. Gli sembrò buffo che si potessero creare uomini morti, ma non uomini vivi. Il camerata Ogilvy, che non era mai esistito nel presente, ora esisteva nel passato; e una volta dimenticato l'atto della falsificazione, sarebbe esistito né più né meno, e cioè con lo stesso fondamento, con cui esistevano Carlomagno o Giulio Cesare<sup>57</sup>.

<sup>1</sup> La presentazione ufficiale dell'evento ebbe ancora un carattere jugoslavo, benché la sua intenzione fosse già quella di esaltare il popolo serbo. Il discorso si può leggere tradotto in italiano: [JÜGOINFO] 28 giugno 1989: *l'abietto discorso*, <http://it.groups.yahoo.com/group/crj-mailinglist/message/1112> (cons. 6 febbraio 2010). Si vedano in proposito P. J. Geary, *Quando le nazioni rifanno la storia. La fondazione dell'Europa*, conferenza, Modena, 6 settembre 2005, [www.storiareer.it/Materiali/Materiali/Medioevo/gearyOK.pdf](http://www.storiareer.it/Materiali/Materiali/Medioevo/gearyOK.pdf) (cons. 15 gennaio 2010); V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., pp. 90-92 e 117; T. Shippey, *Medievalisms and Why the Matter* cit., p. 51; W. Pohl, *Modern Uses* cit., pp. 67-68, e soprattutto Ch. Mylonas, *Serbian Orthodox Fundamentals. The Quest for an Eternal Identity*, Ceu, Budapest 2003, pp. 152 sgg.; D. Djokic, *Whose Myth? Which Nation? The Serbian Kosovo Myth Revised*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 215-33, con bibliografia.

<sup>2</sup> Cfr. J. Le Goff, *Alla ricerca del medioevo* cit., p. 7: «Carla Del Ponte, procuratore generale del Tribunale penale internazionale, denunciava la “pulizia etnica” praticata da Slobodan Milošević definendola una pratica “da medioevo”».

<sup>3</sup> Ovviamente parliamo di realtà sociali profondamente diverse le une dalle altre e comparabili solamente in prospettiva: la libertà che si respirava in Ungheria negli anni Ottanta non ha nulla a che vedere con le situazioni rumena o russa.

<sup>4</sup> B. Anderson, *Comunità immaginate* cit. Cfr. P. J. Geary, *Il mito delle nazioni* cit., p. 169, a proposito dell'uso del «mito» zulu nell'Africa attuale e dei suoi parallelismi con l'Europa: «Questo tentativo di mettere la storia al servizio della politica ricorda le manipolazioni di certi nazionalisti europei, per esempio lo sfruttamento dell'anniversario della battaglia di Kosovo da parte di Slobodan Milošević o quello del battesimo di Clodoveo da parte di Jean-Marie Le Pen».

<sup>5</sup> Così, ad esempio, Jörg Haider, il leader del Partito liberalnazionalista della Carinzia (Fpö), il 29 aprile 2001 si presentò alla mostra sull'arte e i costumi medievali di Friesach sfoggiando un abito da falconiere, con una magnifica aquila reale (o piuttosto imperiale) posata sul guanto. Oppure, per proporre un altro esempio

limite, un certo Franz Fuchs – che a metà degli anni Novanta inviò alcune lettere esplosive – era solito far seguire a queste missive anche delle lettere normali, nelle quali dichiarava di appartenere alla «Truppa Combattente duca Odilo di Baviera», riferendosi a un personaggio vissuto nell'VIII secolo che guerreggiava contro gli Slavi in Carinzia: si veda *Die Geschichte der «Bajuwarischen Befreiungsarmee» des Franz Fuchs*, [www.antifa.co.at/antifa/bba.PDF](http://www.antifa.co.at/antifa/bba.PDF) (cons. 12 marzo 2010).

<sup>6</sup> «Un acte important pour faire reconnaître aux yeux du monde l'existence d'une nation occitane»: *Es constitueix el Govern Provisional Occità per a la República Federal i Democràtica dels Països d'Occ*, in «Ràdio Catalunya», 2 maggio 2007, [www.radiocatalunya.ca/noticia/1629/](http://www.radiocatalunya.ca/noticia/1629/) (cons. 13 marzo 2010).

<sup>7</sup> Si vedano specialmente A. Touraine, F. Dubet, Zs. Hegedus e M. Wiewiorka, *Le pays contre l'état: Luttes Occitaines*, Éditions du Seuil, Paris 1981; Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., pp. 173-80. Per le dure posizioni contro l'ideologia nazionalista occitana si veda il sito della Consulta Provenzale, [www.consultaprovenzale.org/](http://www.consultaprovenzale.org/) (cons. 13 marzo 2010), nata in Piemonte dopo che la legge italiana 482/99, «Tutela delle minoranze storico-linguistiche», ha erroneamente definito occitana la lingua provenzale parlata nelle Alpi sudoccidentali. Per il punto di vista opposto: G. Armillotta, *I popoli europei senza stato* cit., pp. 79-92.

<sup>8</sup> A. Balcells, *Història del nacionalisme Català: dels orígens al nostre temps*, Generalitat de Catalunya, Barcelona 1992; D. Conversi, *The Basques, the Catalans and Spain. Alternative Routes to Nationalist Mobilisation*, Hurst, London 1997; G. Armillotta, *I popoli europei senza stato* cit., pp. 23-33.

<sup>9</sup> Tuttavia, anche il provenzalismo ha avuto, soprattutto in passato, stretti collegamenti con il fascismo «esoterico», attraverso il ricordo della persecuzione catara e della tradizione trobadorica esaltata da Ezra Pound, che passa anche attraverso la corte di Federico II. Si veda ad esempio S. Cavazza, *Piccole patrie* cit., pp. 55 sgg., per i contatti (con l'esclusione tuttavia dell'aspetto separatista) tra il fascismo italiano e il «felibrismo» fondato da Frédéric Mistral.

<sup>10</sup> U. Eco, *A passo di gambero* cit., p. 6. Cfr. P. J. Geary, *Il mito delle nazioni* cit., p. 21.

<sup>11</sup> Sull'Europa cfr. il cap. seguente.

<sup>12</sup> *The Contagious Middle Ages in Post-Communist East Central Europe*, Exhibition, Budapest, Open Society Archives at the Central European University (Osa), 15 settembre - 20 ottobre 2006; Berkeley University (Ca), 1° novembre 2007 - 31 gennaio 2008, [www.osaarchivum.org/files/exhibitions/middleages/index.html](http://www.osaarchivum.org/files/exhibitions/middleages/index.html) (cons. 30 marzo 2010); [www.osaarchivum.org/images/stories/pdfs/activity\\_reports/rferep2006.pdf](http://www.osaarchivum.org/images/stories/pdfs/activity_reports/rferep2006.pdf): «The exhibition presented the resurrection of the Middle Ages in post-communist countries: in political battles, state and church anniversaries, millennial celebrations; the canonizations of national saints, the revival of archaic traditions as well as the ideologies that they embodied, the reemergence of pagan cult sites, wax-puppet shows, martial arts, tournaments, touristic and gastronomic commodities, films, rock musicals, festivals» («La mostra ha presentato la resurrezione del medioevo nei paesi ex comunisti: nelle battaglie politiche, anniversari dello stato e della Chiesa; le celebrazioni di millenari, le canonizzazioni dei santi nazionali, il revival di tradizioni arcaiche insieme con le ideologie che esse incarnano, il riemergere di siti di culto pagano, spettacoli di statue di cera, arti marziali, tornei, prodotti turistici e gastronomici, film, concerti rock, festival»). Si vedano G. Klaniczay, *Medieval Origins of Central Europe. An Invention or a Discovery?*, in R. G. Dahrendorf e Y. Elkana [et al.] (a cura di), *The Paradoxes of Unintended Consequences*, Ceu, Budapest 2000, pp. 251-64; A. Ivanišević, A. Lukan e A. Suppan (a cura di), *Klio ohne Fesseln? Historiographie in östlichen Europa nach den Zusammenbruch der Kommunismus*, P. Lang, Frankfurt am Main 2003; G. Klaniczay, *Political Use of the Middle Ages in Post-Communist Central and Eastern Europe*, in *Uses and Abus-*

*es of the Middle Ages, 19th-21st Century*, Budapest, Central European University, 30 marzo - 2 aprile 2005; S. Antohi, P. Apor e B. Trencsényu (a cura di), *Narratives Unbound. Historical Studies in Post-Communist Eastern Europe*, Ceu, Budapest - New York 2007; J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., *passim*. Un discorso a parte è quello del medievalismo in Grecia, per il quale si veda: D. Ricks e P. Magdalino (a cura di), *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Centre for Hellenic Studies - King's College, London 1998.

<sup>13</sup> Cfr. A. Gamble, *Regional Blocs* cit. Questo fatti salvi, ovviamente, i casi estremi come quello del Front National di J.-M. Le Pen.

<sup>14</sup> Pietra del principe, [http://it.wikipedia.org/wiki/Pietra\\_del\\_Principe](http://it.wikipedia.org/wiki/Pietra_del_Principe) (cons. 6 febbraio 2010); cfr. W. Pohl, *Modern Uses* cit., p. 68.

<sup>15</sup> R. Grzesik, *The Middle Ages as a Way of Popularization of a Region – The Case of Poznań*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 278-85; 281 sgg.

<sup>16</sup> Il corpo è stato invece inumato nella cripta imperiale di Vienna. Cfr. M. Ricci Sargentini, *Muore Otto, ultimo erede dell'impero asburgico*, in «Corriere della Sera», 5 luglio 2011, p. 19, [http://archiviostorico.corriere.it/2011/luglio/05/Muore\\_Otto\\_ultimo\\_erede\\_dell\\_co\\_8\\_110705041.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2011/luglio/05/Muore_Otto_ultimo_erede_dell_co_8_110705041.shtml) (cons. 7 agosto 2011).

<sup>17</sup> Cfr. *The Contagious Middle Ages* cit., [www.osaarchivum.org/files/exhibitions/middleages/06/02/index.html](http://www.osaarchivum.org/files/exhibitions/middleages/06/02/index.html) (cons. 30 marzo 2010).

<sup>18</sup> P. Kovács, *Storiografia politica, nuove prospettive*, in *La Storiografia ungherese dal 1989 ad oggi*, mattinata di studi, in *IV Settimana di studi medievali*, 28-30 maggio 2009, Istituto storico italiano per il medio evo, Roma 30 maggio 2009.

<sup>19</sup> G. Klaniczay, *Studi medievali in Ungheria e nel contesto dell'Europa orientale dopo il 1989*, *ibid.*; J. Bak, *Prefazione*, in Id. [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 9-13; 9.

<sup>20</sup> W. Pohl, *Modern Uses* cit., p. 68, con bibliografia.

<sup>21</sup> M. Kizilov, «*Autochthonous*» *Population, Ethnic Conflicts and Abuse of the Middle Ages in Ukraine and the Autonomous Republic of Crimea*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 297-311.

<sup>22</sup> S. A. Ivanov, *Medieval Pseudo-History and Russian National Identity Crisis*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 235-39; 238.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 235. Sul recupero della religiosità nel sentimento patriottico dei paesi dell'Est: A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., pp. 270 sgg. e G. Klaniczay, *New Religious Cult and Modern Nationalism*, in *Uses and Abuses of the Middle Ages in Central and Eastern Europe: From Heritage to Politics*, a Program for University Teachers, Advanced PhD Students, Researchers and Professionals in the Social Sciences and Humanities, Budapest, Central European University, 30 giugno - 11 luglio 2003; per la Serbia: Ch. Mylonas, *Serbian Orthodox Fundamentals* cit. e D. Djokić, *Whose Myth?* cit., p. 216; per la Boemia: Ch.-F. Felskau, *Samtene Revolution* cit.; per la Romania: A. Pippidi, *Anniversaries, Continuity, and Politics in Romania*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch*, pp. 325-35, specialmente pp. 333 sgg.; per la Russia: J. Garrard, C. Garrard, *Russian Orthodoxy Resurgent: Faith and Power in the New Russia*, Princeton University Press, Princeton-Oxford 2008.

<sup>24</sup> Per la Croazia: N. Budak, *Using the Middle Ages* cit., p. 243; per la Crimea: M. Kizilov, «*Autochthonous*» *Population* cit., p. 309 sgg.

<sup>25</sup> J. Le Goff, *L'Europa medievale e il mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 55; F. P. Tocco, *Europa: complesso di identità. In margine al processo di unificazione monetaria europea*, in «Quaderni medievali», XXVII (2002), n. 53, pp. 140-56; 146.

<sup>26</sup> A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., pp. 11 e 266-71; A. Pippidi, *Anniversaries* cit., specialmente pp. 330-32. Sui conflitti identitari già presenti in Jugoslavia prima del deflagrare del conflitto: G. Troude, *Conflits identitari*

*res dans la Yougoslavie de Tito, 1960-1980*, Association Pierre Belon, Paris 2007, con bibliografia.

<sup>27</sup> Fatto che torna prepotente nella dialettica politica contemporanea: nel dicembre 2004 la Duma russa ha scambiato la festa nazionale del 7 novembre (data dell'inizio della Rivoluzione di Ottobre) con la festa del 4 novembre, in cui si commemora la liberazione di Mosca dall'occupazione polacca del 1612. Cfr. S. A. Ivanov, *Medieval Pseudo-History* cit., p. 239.

<sup>28</sup> A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., p. 267. Sul millenarismo medievale trasferito, oltre che nel nazismo, anche nel marxismo: N. Cohn, *I fanatici dell'Apocalisse* cit.; F. Dimitri, *Comunismo magico. Leggende, miti e visioni ultraterrene del socialismo reale*, Castelvecchi, Roma 2004.

<sup>29</sup> A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., p. 267.

<sup>30</sup> K. Modzelewski, *Bronislaw Geremek storico polacco nel contesto europeo*, in *Lo storico Bronislaw Geremek, protagonista dell'89 polacco ed europeo*, Giornata di studio, Roma, Accademia dei Lincei, 21 aprile 2009. Gli interventi sono riprodotti in audiovideo sul sito di Radio Radicale, [www.radioradicale.it/scheda/277258](http://www.radioradicale.it/scheda/277258) (cons. 31 marzo 2010).

<sup>31</sup> J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., *passim*. Per l'area balcanica, numerosi esempi in N. Budak, *Using the Middle Ages* cit., specialmente pp. 243-44. Per la Slovenia: M. Verginella (a cura di), *Fra invenzione della tradizione e ri-scrittura del passato: la storiografia slovena degli anni Novanta*, numero monografico di «Qualestoria», XXVII (1999), n. 1.

<sup>32</sup> «Blood and soil gain importance, unthinkable in the official Communist discourse»: S. A. Ivanov, *Medieval Pseudo-History* cit., p. 238. Si veda R. W. Ayres e S. M. Saideman, *For Kin or Country. Xenophobia, Nationalism, and War*, Columbia University, New York 2008.

<sup>33</sup> «What He [Tomislav] achieved in the first quarter of the tenth century is attained today by the Croatian people with its army, on land and on sea [...] Croatia is resurrected in our time, after many centuries, by keeping the memory of King Tomislav, which is therefore sacred to every Croat», cit. da N. Budak, *Using the Middle Ages* cit., p. 258.

<sup>34</sup> C. Risé, *Julius Evola, o la vittoria della Rivolta*, in J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* cit., pp. 17-22: 21.

<sup>35</sup> E. J. Hobsbawm, *Il secolo breve* cit., p. 45.

<sup>36</sup> «An avalanche of pseudo-scholastic literature flooded upon the Russian readers»: S. A. Ivanov, *Medieval Pseudo-History* cit., p. 236.

<sup>37</sup> F. Dragosei, *Così il Cremlino riscrive la storia*, in «Corriere della Sera», 12 luglio 2008, p. 41, [http://archiviostorico.corriere.it/2008/luglio/12/Così\\_Cremlino\\_riscrive\\_storia\\_co\\_9\\_080712108.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2008/luglio/12/Così_Cremlino_riscrive_storia_co_9_080712108.shtml) (cons. 10 marzo 2010), a commento di A. T. Fomenko, *Antiquity in the Middle Ages. Greek and Bible History*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1999. Si veda S. A. Ivanov, *Medieval Pseudo-History* cit., che a proposito di Fomenko scrive (p. 237): «It is completely impossibile to render Fomenko's arguments: all of them, from the first word to the last, are absolute nonsense» («È del tutto impossibile riprodurre gli argomenti di Fomenko: dalla prima all'ultima parola, sono assolutamente senza senso»).

<sup>38</sup> S. A. Ivanov, *Medieval Pseudo-History* cit., pp. 237 sgg. Gli ucraini non sarebbero da meno: secondo una teoria pseudoscientifica, la lingua ucraina è una delle più antiche del mondo, alla base del sanscrito, e la mitologia ucraina è la più antica mitologia indoeuropea: M. Kizilov, «*Autochthonous*» *Population* cit., pp. 299 sgg. Alcuni rumeni, invece, discutono sulla fondazione di Troia per opera dei Daci: A. Pippidi, *Anniversaries* cit., p. 333.

<sup>39</sup> Cfr. *supra*, cap. III.

<sup>40</sup> Si veda oggi M. Baár, *Historians and Nationalism* cit.

<sup>41</sup> Cfr. W. Pohl, *Modern Uses* cit., p. 56.

<sup>42</sup> B. Croce, *Introduzione alla Storia d'Europa nel secolo XIX* [1931], ora in Id., *Filosofia, Poesia, Storia*. Pagine tratte da tutte le opere a cura dell'Autore, Adelphi, Milano 1996, pp. 1262-314: 1306 sgg.

<sup>43</sup> P. J. Geary, *Il mito delle nazioni* cit., pp. 19-53. Cfr. ad esempio A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., p. 127: «All'alba del XIX secolo le nazioni non hanno ancora storia: anche quelle che hanno già identificato i loro antenati dispongono solo di pochi capitoli incompleti di una narrazione di cui resta da scrivere l'essenziale». Altrettanto eloquente N. Budak, *Using the Middle Ages* cit., p. 242: «The political rhetoric of almost the last two decades was not based on current knowledge about the Middle Ages, but rather on its reinterpretation by nineteenth- and early twentieth-century historians and politicians» («La retorica politica di gran parte degli ultimi due decenni non era basata sulle attuali conoscenze del medioevo, ma piuttosto sulla sua reinterpretazione tramite storici e politici del diciannovesimo e del principio del ventesimo secolo»). Cfr. già P. P. Pasolini, *Scritti corsari* cit., pp. 45-48, 8 luglio 1974. *Limitatezza della storia e immensità del mondo contadino* (Lettera aperta a Italo Calvino, pubblicata su «Paese Sera»), p. 46: «L'universo contadino [...] è un universo transnazionale: che addirittura non riconosce le nazioni. Esso è l'avanzo di una civiltà precedente (o di un cumulo di civiltà precedenti tutte molto analoghe fra loro), e la classe dominante (nazionalista) dominava tale avanzo secondo i propri fini politici [...] È questo illimitato mondo contadino prenazionale e preindustriale sopravvissuto fino a solo pochi anni fa, che io rimpiangio». Si vedano soprattutto B. Anderson, *Comunità immaginate* cit.; E. J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismo dal 1780: programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino 1984 (ed. or. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, University Press, Cambridge 1983); J. Ryan, *Cultures of Forgery* cit.; J. Leerseen, *National Thought in Europe* cit., nonché P. Rossi, *L'identità dell'Europa. Miti, realtà, prospettive*, il Mulino, Bologna 2007, pp. 119-34 (il cap. *Identità locali, identità nazionali, identità europea*). Nel corso degli anni Novanta sono state fondate numerose riviste internazionali per studiare i nazionalismi: ad esempio «Nations and Nationalism» (nel 1995) e «National Identities» (nel 1999). Per una rassegna delle principali posizioni storiografiche: J. M. Faraldo, *Modernas e imaginadas. El nacionalismo como objeto de investigación histórica en las dos últimas décadas del siglo XX*, in «Hispania», LXI/3 (2001), n. 209, pp. 933-64.

<sup>44</sup> I progetti di ricerca sono numerosi, importanti e interrelazionati. Tra le pubblicazioni più significative occorre ricordare almeno: S. Gasparri, *Prima delle nazioni* cit.; Id., *I Germani immaginari e la realtà del Regno* cit.; P. J. Geary, *Il mito delle nazioni* cit.; A. Gillett (a cura di), *On Barbarian Identity* cit.; W. Pohl, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani fra Antichità e Medioevo*, Viella, Roma 2000; Id., *Aux origines d'une Europe ethnique: identités en transformation entre antiquité et moyen âge*, in «Annales: Histoire, Sciences sociales», LX (2005), n. 1, pp. 183-208; G. Cracco, J. Le Goff, H. Keller e G. Ortalli (a cura di), *Europa in costruzione. La forza delle identità, la ricerca di unità (secoli IX-XIII)*, atti della XLVI settimana di studio del Centro per gli studi italo-germanici in Trento, Trento 15-19 settembre 2003, il Mulino, Bologna 2006; F. Bougard, L. Feller e R. Le Jan (a cura di), *Les élites au haut moyen âge. Crises et renouvellements*, Brepols, Turnhout 2006; I. Wood, *The Use and Abuse of the Early Middle Ages* cit.; G. Klaniczay, *Medieval Origins of Central Europe* cit.; I. Garizpanov, P. J. Geary e P. Urbańczyk (a cura di), *Franks, Northmen, and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, Brepols, Turnhout 2008; J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit.; P. J. Geary e G. Klaniczay (a cura di), *Histoire croisée of Nine-teenth-Century Medievalism*, Brill, Amsterdam, in corso di stampa. Tra i projet-

ti di ricerca si possono ricordare lo statunitense *Creating Ethnicity: The Use and Abuse of History*, diretto da Patrick Geary (1994-96, Ucla, Center for Medieval and Renaissance Studies) e i numerosi progetti diretti da Gábor Klaniczay al Collegium Budapest (fondato nel 1992) e alla Central European University, che hanno concorso significativamente all'internazionalizzazione degli studi. Tra questi, il progetto di ricerca intitolato *Medievalism, Archaic Origins and Regimes of Historicity. Alternatives to Antique Tradition in the Nineteenth Century in Europe*, diretto da G. Klaniczay e da P. Geary, vede consorziati numerosi enti di ricerca europei e statunitensi: [www.colbud.hu/medievalism/](http://www.colbud.hu/medievalism/) (cons. 31 marzo 2011). In Olanda è operativo lo *Study Platform on Interlocking Nationalisms* (Spin), diretto da Joep Leerssen (dal 2008), [www.spinnet.eu/](http://www.spinnet.eu/) (cons. 31 marzo 2011). Per l'Italia va ricordato il progetto di ricerca (Cofin) *I Longobardi e l'identità italiana: riflessione storiografica, prove materiali, memoria locale e falsificazioni tra '800 e '900*, coordinato da Stefano Gasparri (Università di Venezia Ca' Foscari, 2004). Per una panoramica sui recenti sviluppi della storiografia nei paesi dell'Europa orientale si veda M. Sághy (a cura di), *Fifteen-Year Anniversary Reports*, in «Annual of Medieval Studies at Ceu» (Central European University, Budapest), a cura di J. A. Rasson e B. Zsolt Szakács, XVII (2009), n. 15, pp. 169-365, anche online: [www.rm.unina.it/biblioteca/scaffale/volumi.htm#MarianneSaghy](http://www.rm.unina.it/biblioteca/scaffale/volumi.htm#MarianneSaghy) (cons. 25 giugno 2011).

<sup>45</sup> Ad esempio J. Le Goff, *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari 2004 (ed. or. *L'Europe est-elle née au Moyen Age?*, Editions du Seuil, Paris 2003), pp. 220-22. Cfr. G. Sergi, *L'idea di medioevo* cit., pp. 59-61; Id., *Prefazione* cit., pp. 9-12.

<sup>46</sup> S. Soldani, *Il medioevo del Risorgimento* cit., p. 152.

<sup>47</sup> J. G. Fichte, *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di G. Rametta, Laterza, Roma-Bari 2003 (ed. or. *Reden an die deutsche Nation*, Berlin 1808).

<sup>48</sup> Cfr. ad esempio A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., pp. 63-77 e 107-25; T. Todorov, *La paura dei barbari* cit., pp. 94 sgg. Sulle falsificazioni in particolare J. Ryan, *Cultures of Forgery* cit.; J. M. Bak, P. J. Geary e G. Klaniczay (a cura di), *Authenticity and Forgery*, Brill, Amsterdam, in corso di stampa.

<sup>49</sup> «An idyllic picture of a multi-cultural Middle Ages»: W. Pohl, *Modern Uses* cit., p. 70. Cfr. anche G. Sergi, *Antidoti all'abuso della storia* cit., pp. 161 sgg.

<sup>50</sup> R. Bianchini, *Caccia al dna dei veneziani doc*, in «la Repubblica», 12 novembre 2009, pp. 1 e 23.

<sup>51</sup> P. J. Geary, *Il mito delle nazioni* cit., p. 156. Cfr. *ibid.*, p. 170: «La storia dei popoli europei nell'alto medioevo non può essere usata come un argomento a favore o contro nelle questioni politiche, territoriali e ideologiche contemporanee».

<sup>52</sup> G. Sergi, *L'idea di medioevo* cit., pp. 60 sgg.

<sup>53</sup> R. Radić, *Srbi pre Adama i posle njega, Istorija jedne zloupotrebe: Slovo protiv «novoromantičara» [I serbi prima di Adamo e dopo di lui: una storia di un uso cattivo, una parola contro i «neoromantici»]*, Stubovi kulture, Beograd 2003. Si veda inoltre D. Djokic, *Whose Myth? Which Nation?* cit. Ivan Djurić (1947-1997), presidente del «Forum liberale di Serbia», fu il primo accademico a denunciare, all'inizio degli anni Novanta, le strumentalizzazioni dell'uso della storia, ricordando quanto siano distanti dalle nostre le categorie mentali degli uomini del passato e quanto siano resistenti, recenti ed erronei i *tòpoi* che caratterizzerebbero le nazioni. Si veda I. Djurić, *Vlast, opozicija, alternativa [Potere, Opposizione, Alternativa]*, a cura di S. Biserko, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji [Comitato di Helsinki per i diritti umani in Serbia], Kragujevac 2009, ad esempio pp. 50 sgg., 62 sgg.; si vedano inoltre Id., *Istorija: pribeziste ili putokaz [La storia: rifugio o indicatore di direzione]*, Svetlost, Sarajevo 1990; Id., *Les racines historiques du conflit serbo-croate*, in «Études», IV (ottobre 1991), n. 3754, pp. 293-303. Una sintetica rassegna bibliografica degli scritti pseudostorici di nazionalisti serbi si può leggere

in M. Vukašinić, *At the Beginning, There Were Serbs – The Concept of Magnifying a Nation's History, the Case of a Publishing Agency Catalogue*, [www.1989history.eu/upload/1247826070.pdf](http://www.1989history.eu/upload/1247826070.pdf) (cons. 12 agosto 2010). La maggior parte dei «neoromantici» è oggi collegata al Partito Democratico Serbo di Vojislav Koštunica e al Partito Radicale Serbo di Vojislav Seselj.

<sup>54</sup> T. di Carpegna Falconieri, *Barbarossa e la Lega Nord: a proposito di un film, delle storie e della Storia*, in «Quaderni storici», XXXIV (2009), n. 132, pp. 859-78.

<sup>55</sup> E. Sestan, *Legnano nella storiografia romantica*, in Id., *Scritti vari*, a cura di G. Pinto, Le Lettere, Firenze 1991, vol. III, *Storiografia dell'Ottocento e Novecento*, pp. 221-40; M. Fubini, *La Lega lombarda nella letteratura dell'Ottocento*, in *Popolo e stato in Italia nell'età di Federico Barbarossa: Alessandria e la Lega lombarda*. Relazioni e comunicazioni al xxxiii Congresso storico subalpino per la celebrazione dell'VIII centenario della fondazione di Alessandria (Alessandria, 6-7-8-9 ottobre 1968), Deputazione subalpina di storia patria, Torino 1970, pp. 399-420; E. Voltmer, *Il carroccio* cit., pp. 13-21; P. Brunello, *Pontida*, in M. Isnenghi (a cura di), *Luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 15-28; N. D'Acunto, *Il mito dei comuni nella storiografia del Risorgimento*, in *Le radici del Risorgimento*, Atti del xx Convegno del Centro di studi Avellaniti, Fonte Avellana, 28-30 agosto 1996, s.n., s.l. 1997, pp. 243-64; C. Sorba, *Il mito dei comuni e le patrie cittadine* cit.; S. Soldani, *Il medioevo del Risorgimento* cit.; M. Vallerani, *Il comune come mito politico* cit.; P. Grillo, *Legnano 1176. Una battaglia per la libertà*, Laterza, Roma-Bari 2010, pp. 192-98.

<sup>56</sup> Movimento Giovani Padani, *Il Giuramento di Pontida*. Giovanni Berchet, [www.giovanipadani.leganord.org/articoli.asp?ID=5260](http://www.giovanipadani.leganord.org/articoli.asp?ID=5260) (cons. 12 marzo 2010). Il nuovo giuramento, pronunciato da Umberto Bossi il 20 maggio 1990, è di questo tenore: «Giuro fedeltà alla causa dell'autonomia e della libertà dei nostri popoli che oggi, come da mille anni, si incarnano nella Lega Lombarda e nei suoi organi dirigenti democraticamente eletti»: Movimento Giovani Padani, 20 maggio 1990, *Il Rinno-vo del Giuramento di Pontida del 7 aprile 1176*, [www.giovanipadani.leganord.org/articoli.asp?ID=5807](http://www.giovanipadani.leganord.org/articoli.asp?ID=5807) (cons. 12 marzo 2010). Per un'analisi politologica riferita ai primi anni (quando il ricorso ai motivi del medievalismo identitario è già perfettamente strutturato): R. Biorcio, *La Lega come attore politico: dal federalismo al populismo regionalista*, in R. Mannheimer, *La Lega Lombarda*, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 34-82, specialmente pp. 67-72. Per alcune analisi del medievalismo leghista si vedano R. Iorio, *Il giuramento di Pontida*, in «Quaderni medievali», XV (1990), n. 30, pp. 207-11: 211 (sui leghisti «successori apocrifi di Pontida»); S. Cavazza, *L'invenzione della tradizione e la Lega lombarda*, in «Iter-percorsi di ricerca» (1994), n. 8, pp. 197-214; E. Voltmer, *Il carroccio* cit., pp. 24-31; I. Porciani, *Identità locale-identità nazionale* cit., pp. 142 sgg.; T. di Carpegna Falconieri, *Barbarossa* cit., pp. 874 sgg.; A. Spiriti, *L'Alberto da Giussano*, in F. Benigno e L. Scuccimarra (a cura di), *Simboli della Politica*, Viella, Roma 2010, pp. 85-98. Cfr. Ch. Duggan, *La forza del destino. Storia d'Italia dal 1796 a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2008 (ed. or. *The Force of Destiny. A History of Italy since 1796*, Penguin Books Ltd, London - Allen Lane 2007), pp. 668 sgg.: «Sotto la leadership carismatica di Bossi la Lega promosse una vigorosa cultura pseudo-etnica, postulando l'esistenza di una nazione "padana", facendo l'elogio del dialetto lombardo e di altri idiomi locali settentrionali, e attingendo selettivamente alla storia per trovare pezzi d'appoggio a conforto della sua tesi dell'intrinseca, essenziale unità del Nord. Si calcolò molto la mano sul richiamo alla Lega Lombarda del XII secolo (il che suona paradossale, se si pensa all'uso che ne avevano fatto i patrioti "italiani" del Risorgimento)».

<sup>57</sup> G. Orwell, 1984, Mondadori, Milano 1952 (ed. or. *Nineteen Eighty-Four*, Secker and Warburg, London 1949), p. 57.

## Capitolo dodicesimo

### Imperatori e viandanti: un medioevo dell'Europa unita

Finalmente ecco, lo scorsero che avanzava laggiù in fondo, Carlomagno, su un cavallo che pareva più grande del naturale, con la barba sul petto, le mani sul pomo della sella. Regna e guerreggia, guerreggia e regna, dà e dà, pareva un po' invecchiato, dall'ultima volta che l'avevano visto quei guerrieri.

I. Calvino, *Il cavaliere inesistente* (1959).

È una gloriosa giornata di giugno, l'anno è il 1767. Il dodicenne Cosimo Piovasco di Rondò si arrampica per protesta su un albero perché non vuole mangiare un piatto di lumache. Da allora, la vita del Barone Rampante si svolge tutta sugli alberi dei boschi tra Ombrosa e Olivabassa. Ma il suo territorio è molto più vasto, come spiega alla sua innamorata in altalena:

Tutto fin dove si riesce ad arrivare andando sopra gli alberi, di qua, di là, oltre il muro, nell'oliveto, fin sulla collina, dall'altra parte della collina, nel bosco, nelle terre del Vescovo... – Anche fino in Francia? – Fino in Polonia e in Sassonia'.

Capovolgiamo questa grande foresta verde che è l'Europa: alla base di così tanti alberi, possiamo immaginare una miriade di radici che s'intrecciano. Sono «le radici d'Europa»: un'espressione che, negli ultimi anni, è diffusissima e presente nel dibattito politico e culturale<sup>2</sup>. Molto vicino a questo concetto, vi è quello d'identità europea, che lo comprende. Se infatti le radici sono le componenti costitutive colte attraverso il divenire storico, le quali continuano ad alimentare – in quanto vive

e non disseccate – la cultura europea, l'identità è invece l'albero nella sua interezza: ciò che ci definisce e ci dà la consapevolezza di essere europei. Cosimo Piovasco tentò di scrivere persino un «Progetto di Costituzione di uno stato ideale fondato sugli alberi»; a noi tocca invece ragionare sul tema, non meno intricato, del costituirsi di un'Europa che ha così tante radici.

L'interesse a conoscere e comprendere l'identità anche attraverso il passato nasce dalla constatazione che la foresta europea è poco lussureggiante. A tante radici non corrisponde infatti un sentimento identitario condiviso e l'Europa continua a essere una patria che non c'è<sup>3</sup>. Sempre più integrata dal punto di vista economico, sempre più uniforme (mangiamo gli stessi prodotti, ci vestiamo nello stesso modo e guardiamo gli stessi format di trasmissioni tv), l'Europa però non è unita, mancandole alcuni puntelli che la possano trasformare in una comunità, come l'ordinamento giuridico, il governo, la politica estera e, naturalmente, il senso di appartenenza e di fratellanza espresso attraverso un patrimonio simbolico.

Il processo d'integrazione anche culturale, avviato con successo al principio degli anni Cinquanta, ha conosciuto varie fasi di stagnazione. Il trattato di Maastricht del 1991, con la trasformazione della Comunità Economica Europea nell'Unione Europea, non ha dato seguito a un'efficace politica culturale nel segno della condivisione, che appare ai cittadini solo nella bandiera comune (issata per la prima volta nel 1986). Il successivo allargamento dell'Unione a numerosi paesi dell'area orientale, poi, ha fatto acuire tensioni sopite. Certo, l'introduzione di una moneta unica, l'euro, ha significato, anche dal punto di vista simbolico, un avanzamento importante dell'*idem sentire*, e tuttavia, com'è stato scritto, «l'euro non è un ideale»<sup>4</sup>. E oltretutto non è neppure la moneta corrente in tutti i paesi europei, addirittura di quelli interni all'Unione. Insomma, fatta l'Europa andrebbero fatti anche gli europei.

L'interesse a comprendere e a trasmettere il senso d'identità europeo deriva anche dal fatto che la sua scarsa capacità di coinvolgimento non determina solamente un vuoto, ma innesca meccanismi reattivi. Questi ne riducono ancora di più la portata quando tendono al ripiegamento sulle identità nazionali o locali, come si è già visto nel capitolo precedente. La mancata ratifica della Costituzione europea in Francia e in Olanda (2005), dove si sono svolti dei referendum popolari, è eloquente. Così, mentre da una parte dobbiamo considerare il mondo come globalizzato e siamo ormai arrivati al superamento dell'idea di stato-nazione, i governi dei paesi dell'Unione continuano spesso a esprimere interessi sostanzialmente nazionali. Si sono riaffacciati dopo mezzo secolo gli spettri «a lungo esorcizzati» del nazionalismo, dell'etnocentrismo, del razzismo<sup>5</sup>. In modo simile, la crisi in cui versa l'europesismo contribuisce a rinforzare le ben note «identità di reazione» che si determinano a partire dall'individuazione di un avversario. È il caso ormai classico dell'Islam: come se i cittadini europei di fede islamica non partecipassero alla formazione della comune identità. La sempre ribadita urgenza di riconoscere – anche giuridicamente – le «radici cristiane d'Europa» può avere, presso coloro che non ne riconoscano la portata in senso storicistico e soprattutto l'intreccio con tante altre radici, proprio il valore di una dichiarazione di guerra contro tutto ciò che non è cristiano. Infine, il modo sempre più difficile in cui possiamo definire l'Occidente porta anch'esso al configurarsi di una crisi identitaria di vaste dimensioni. L'Occidente, che un tempo individuava l'Europa, poi l'Europa, i paesi anglosassoni e alcuni paesi latinoamericani, oggi comprende anche culture non occidentali mentre, al contempo, le divergenze tra Europa e Stati Uniti appaiono – secondo molti osservatori dell'una e dell'altra sponda dell'Atlantico – sempre più ampie.

Che cos'è dunque oggi l'Europa? E soprattutto, chi sono gli europei, e perché lo sono?

Per diverso tempo, il ricorso al patrimonio storico comune, al quale attingere per costruire l'Europa, è stato visto con sospetto. L'ombra della Seconda guerra mondiale invitava alla prudenza nel ricorrere alla storia come argomento da proporre come unificante. La storia europea, infatti, è fatta di guerre fratricide, sinistramente «medievali» anche quando combattute nel xx secolo<sup>6</sup>. Il 21 aprile 2009 si è tenuta a Roma la commemorazione di un grande storico e politico, Bronisław Geremek, autore di un libro dedicato proprio alle radici comuni d'Europa e convinto assertore della necessità che il Parlamento europeo si rendesse direttamente responsabile della memoria storica<sup>7</sup>. Romano Prodi ha sottolineato in quell'occasione come sia impossibile usare la storia a mo' di collante, in quanto guardandosi indietro si trovano soltanto guerre e divisioni. Secondo il suo pensiero, la costruzione d'Europa è naufragata, al principio del nuovo millennio, proprio quando ci siamo messi a cercare le radici comuni<sup>8</sup>. Pertanto, usare il passato c'immette in un vicolo cieco, mentre soprattutto gli storici debbono avere il senso del futuro. E proprio uno storico, Girolamo Arnaldi, ha ribadito che nel *Manifesto di Ventotene* di Altiero Spinali (1941) – primo tentativo di pensare all'Europa unita contro tutti i totalitarismi, mentre si era in piena guerra – non vi è una sola parola spesa sul passato inteso come motivo di unità per gli europei<sup>9</sup>. Il passato, infatti, divide. E in effetti, il problema di arrivare a una pur necessaria memoria storica condivisa non può risolversi, come a volte si vorrebbe e a volte si fa, in una derubricazione delle lacerazioni che hanno dilaniato il continente, oppure in una non giustificabile riconsiderazione delle responsabilità, che nell'ipotesi più tenue portano a scrivere una storia edulcorata o revisionata, e nella peggiore portano al negazionismo<sup>10</sup>.

Tuttavia, la strada intrapresa negli ultimi anni da parte dell'Unione Europea e di numerosi intellettuali è proprio quella di mettere in risalto il ruolo della cultura – e anche della storia, con tutto il suo carico di responsabilità – nel disegno di costruzione di quella che Michail Gorbačëv chiamò «la nostra casa comune»<sup>11</sup>. Si possono così ricordare il progetto di Bronisław Geremek di creare un'università europea; la prospettiva di giungere a uno «Spazio europeo della ricerca»; i programmi sponsorizzati dall'Unione per sviluppare una storia comune nei libri scolastici franco-tedeschi; il progetto editoriale intitolato *Fare l'Europa* promosso dagli editori di cinque nazionalità e i volumi della collana «Yearbook of European Studies»; il varo di progetti comuni in ambito storico, sostenuti soprattutto dalla European Science Foundation, e il Musée de l'Europe a Bruxelles (dal 1998), che si candida a essere il *lieu de mémoire* per tutti gli europei<sup>12</sup>. La cultura, dunque, dovrebbe divenire «il terzo pilastro della costruzione europea, accanto all'economia e alle istituzioni giuridiche e politiche»<sup>13</sup>.

Ma in quale eredità culturale dovrebbero riconoscersi gli europei? Molte, naturalmente, sono le possibilità. Ad esempio si è sottolineato il ruolo fondante dei Romani o viceversa, come si è visto, quello dei Celti e del mito arturiano, oppure quello della filosofia in generale e soprattutto dell'illuminismo, o ancora della Legge, tanto la *common law* quanto il diritto romano<sup>14</sup>. Anche al romanticismo, nonostante sia stato l'artefice dei nazionalismi, viene assegnato un ruolo rilevante nella costruzione dell'identità europea: basti ricordare Guizot, autore della *Histoire de la civilisation en Europe*. Gli stessi fratelli Grimm, oltre a essere padri della nazione tedesca, possono essere considerati fra i primi unificatori dell'Europa<sup>15</sup>.

La volontà di affermare nel presente le comuni radici cristiane è quella che ha provocato il dibattito politico più

accesso. È stata enunciata moltissime volte dai pontefici. Prima da Paolo VI, che nel 1964 attribuì a san Benedetto il titolo di fondatore dell'Europa; poi da Giovanni Paolo II, papa polacco e slavo, che nel 1980 ha conferito lo stesso titolo a Cirillo e a Metodio, artefici di un «contributo eminente per il formarsi delle radici cristiane dell'Europa»<sup>16</sup>. Giovanni Paolo II in tante occasioni ha esortato gli europei – al tempo della divisione in due blocchi e dopo la caduta del Muro – a ritrovare nel cristianesimo le ragioni dell'unità, perseguendo la missione di una nuova evangelizzazione come programma dell'intero suo pontificato<sup>17</sup>. Un momento di tensione acuta si è avuto nel 2003-2004, in seguito alla richiesta, avanzata da alcuni paesi dell'Unione e avversata da altri, d'inserire nel preambolo della Costituzione europea una menzione esplicita delle comuni radici cristiane. Infine l'ultimo papa si è voluto chiamare cristianamente europeo persino attraverso la scelta del nome assunto, Benedetto, con il quale ha inteso evocare anche la figura del patriarca del monachesimo occidentale, «fondamentale punto di riferimento per l'unità dell'Europa e [...] forte richiamo alle irrinunciabili radici cristiane della sua cultura e della sua civiltà»<sup>18</sup>. La strada di rovina su cui l'Europa gli appare incamminata, nasce dall'aver dimenticato la propria identità fondata su valori cristiani.

In questo dibattito generale, il medioevo assume una parte preponderante e anche gli storici accademici sono profondamente coinvolti. Il medioevo, infatti, è un periodo storico riconosciuto come fondante – dall'età romantica in poi – da quasi tutti i paesi europei: e dunque in quest'epoca dovrebbe essere possibile rintracciare alcuni caratteri originali della comune civiltà. Il che, naturalmente, è possibile, purché si adottino alcune doverose cautele<sup>19</sup>.

Sostanzialmente, due sono i modi attraverso i quali il medioevo viene oggi evocato per coglierne le radici comu-

ni dell'attuale identità europea. Il primo si realizza nella ricerca di quelli che furono gli elementi di unione; il secondo è invece quello di valutare gli elementi di unione nella diversità. Si tratta di due modi d'intendere il medioevo che paiono a prima vista quasi contrapposti, ma che al contrario hanno numerosi punti di contatto, a meno che non si vogliano estremizzare le posizioni. Quando questo accade, ci troviamo di fronte al conflitto tra due medioevi: il primo immobile, gerarchico, coeso socialmente e religiosamente, il secondo caotico e casuale. Naturalmente, né l'una né l'altra posizione danno mostra di consapevolezza del senso storico, che non si può avvalere di un approccio assiomatico, con una sola spiegazione ritenuta valida, bensì dell'approccio complesso e dunque, si può sperare, anche complessivo.

Il primo simbolo medievale dell'unione europea è Carlomagno<sup>20</sup>. Il ricorso all'antico sovrano nelle vesti di fondatore si trova già dal 1949, nell'immediato dopoguerra, in uno tra i riconoscimenti più prestigiosi che vengono conferiti annualmente ai grandi uomini – in assoluta maggioranza uomini politici – che hanno costruito l'Europa: è il Premio Carlomagno (Karlpreis, Charlemagne Prize, Prix Charlemagne) della città di Aquisgrana. Recentemente (dal 2008), il riconoscimento si è arricchito di una sezione destinata ai giovani europei dai sedici ai trent'anni. Inoltre, esiste la «Médaille Charlemagne pour les Medias Européens» tributata a personalità e istituzioni che si siano distinte nel settore della comunicazione. Nel 1965, negli anni Novanta e nel 2003, mostre importanti sono state organizzate sull'imperatore, sui Franchi e sugli Alamanni, sulle relazioni tra cristiani, ebrei e musulmani al tempo dell'Impero<sup>21</sup>. Persino la bandiera europea fu inizialmente proposta a imitazione dello stendardo di Carlomagno<sup>22</sup>.

Che l'imperatore abbia i titoli per essere riconosciuto come uno dei padri dell'Europa, è un fatto che non si

può contestare<sup>23</sup>. Infatti, già le fonti a lui coeve lo chiamano *Pater Europae*, ed è evidente che l'Impero carolingio, sulla cui transitorietà, idealità e precarietà si può certo discutere, è stato un'istituzione che ha modificato per secoli – nel segno dell'unità – le società che si avviavano a divenire europee<sup>24</sup>. Al tempo della sua massima estensione, l'Impero è arrivato a comprendere gran parte dell'Europa continentale, fino alla Spagna settentrionale, all'Italia centro-settentrionale e a est fino all'odierna Ungheria. È stato dunque l'unico tentativo riuscito di unire gran parte del continente in un'istituzione politica. L'unificazione dei modi di rapportarsi al potere sovrano e all'autorità, dell'ordinamento giuridico, dei pesi e delle misure, delle liturgie, della vita monastica e canonica, della lingua (il latino) e della scrittura (la carolina) sono altrettanti elementi che hanno concorso al formarsi di una *koiné* culturale sopravvissuta per secoli alla scomparsa dell'Impero come entità politica. Un'entità che era davvero europea, poiché il suo baricentro non era più l'area mediterranea, divenuta di confine e di scambio con il mondo islamico, bensì l'Europa continentale.

L'età carolingia funziona bene come precedente ed *exemplum*, in virtù soprattutto del fatto che, nel corso del IX secolo, fu rinnovata l'idea d'impero, che non aveva nulla a che vedere con uno stato moderno, ma che ambiva all'universalità. Fatte salve alcune ovvie differenze (come il potere ritenuto di origine divina), l'ideale dell'impero medievale ha una precisa rispondenza nel modo in cui si vorrebbe creare oggi la coscienza europea, come sintesi di popoli che, pur nel riconoscimento reciproco delle loro peculiarità e identità, ravvisano l'esistenza di un principio ordinatore di grado superiore. Così l'idea d'impero, tradotta in una moderna macroregione tra le altre del globo, viene impiegata da alcuni interpreti del *New Medievalism*. Questi, oltre a parlare dell'Impero americano, si servono anche del Sacro Romano Impero

come di un precedente dell'Unione Europea, pur tenendo ben presenti le palesi differenze: prima fra tutte, in senso geopolitico, il fatto che l'impero medievale era uno spazio economico e culturale sostanzialmente chiuso<sup>25</sup>. Il parallelismo è espresso nel recente libro di Jan Zielonka<sup>26</sup>: per quest'autore, gli anni seguiti al 1989, che hanno portato l'Unione Europea a incorporare stati già membri del Patto di Varsavia e dell'Unione Sovietica, hanno comportato una trasformazione in senso imperiale della vecchia Unione Europea. Cosicché, la stessa concezione dell'unione è cambiata, superando definitivamente l'era dei nazionalismi che seguì alla pace di Westfalia (1648). Se l'Europa dell'età moderna è vista come una struttura ben definita e gerarchica, l'Europa dell'impero medievale è il paradigma – per il neomedioevo – di una varietà di situazioni politiche, d'identità multiple, di eterogeneità culturali e di frontiere non nitide e in movimento: di questo si è già parlato nel secondo capitolo. L'Unione Europea non si sta affatto trasformando in un nuovo stato, bensì in un organismo molto più complesso, in cui gli stati dell'Europa orientale recentemente entrati a farne parte giocano un ruolo fondamentale.

Oltre a Carlomagno, anche altri imperatori potrebbero rivendicare il loro posto: dagli Ottoni, che hanno spinto i confini d'Europa molto più a est, a Federico Barbarossa, rifondatore del diritto romano (se non fosse giudicato così tedesco), fino ai sovrani della casa d'Asburgo e a Napoleone, se non fossero stati gli uni così cattolici e l'altro così francese. Solo a Carlomagno si attribuisce un ruolo veramente fondante, e questo accade perché l'imperatore è considerato transnazionale, tanto a ovest, in Francia, quanto al centro, in Germania, quanto a est. Il nome di Carlo è talmente evocativo che, in polacco, «re» si dice *król*, in ungherese *király*, in lituano *karalius*, parole che derivano tutte da *Carolus*. Ed è un peccato per le mogli di Carlo, i nomi delle qua-

li non designano comunemente le regine, forse perché l'imperatore ne ebbe cinque.

Unico fra tutti i sovrani medievali e moderni, Carlo compare nei cicli mitopoietici di numerose nazioni come re nazionale e come imperatore. E lo fa anche attraverso il ricorso a quell'elemento formidabile di scambio culturale che è stato il ciclo carolingio. Attraverso di esso, Carlo raggiunge la Sicilia, che non ha mai fatto parte dell'Impero ma che canta le gesta dei suoi paladini nell'Opera dei pupi, che nel 2001 è stata dichiarata dall'Unesco «Capo-lavoro del patrimonio orale e immateriale dell'umanità». Alcuni paesi dell'Est europeo ricorrono al ciclo carolingio per rimarcare la loro appartenenza all'Europa e per candidarsi a entrare nell'Unione. A Ragusa (Dubrovnik), in Croazia, si trova ad esempio la «Colonna di Orlando», eretta nel 1419 e impiegata per quattro secoli per issarvi la bandiera della repubblica. Questa colonna e la sua statua rappresentante il paladino aspettano ancora di «entrare in Europa», come erroneamente si suole dire, insieme a tutta la nazione croata, già entrata nella Nato nel 2009. E dunque, com'è stato osservato, «Dubrovnik si autopresenta come collegata all'Europa occidentale attraverso il mezzo di un personaggio leggendario»<sup>27</sup>.

Molte sono dunque le ragioni e i modi per i quali e attraverso i quali Carlomagno e il suo ciclo letterario sono, anche nell'Europa del terzo millennio, impiegati come simboli utili e significanti. Il ricorso alla figura del sovrano funziona non tanto perché, per suo tramite, si possa pensare a un'Europa medievale e quindi anche contemporanea come culturalmente omogenea, ma per il contrario: per il fatto che l'imperatore è stato a capo di un'entità politica tanto fortemente idealizzata nel suo sentimento di unità, quanto multiculturale nella sua fisionomia complessiva. Il ricorso a Carlomagno è allora legittimo solo se non diventa una scorciatoia per credere che l'Europa unita fosse già in essere nell'alto medioevo, o che addi-

rittura quella fosse già la nostra Europa: cosa in effetti storicamente inconcepibile.

Anche della figura di Carlomagno è molto facile abusare, sostanzialmente per il fatto che, occorre sempre ricordarlo, l'Impero carolingio è comunque «abortito», come scrive Jacques Le Goff, ed è stato una «falsa partenza», come scrive Duccio Balestracci<sup>28</sup>. L'Impero carolingio è tramontato alla fine del IX secolo e pensarlo come un diretto precursore dell'Unione Europea, magari addirittura in un'ottica di continuità, non è ammissibile: come sarebbe del tutto inconcepibile sostenere una sorta di nascita del sentimento identitario da parte di un presunto «popolo europeo» nel IX secolo. Altrimenti si ritorna a commettere lo stesso errore neoromantico di valutazione che abbiamo analizzato a proposito dei nazionalismi. Noi non siamo europei perché c'è stato Carlomagno, ma *anche* perché c'è stato Carlomagno. Infatti, ogni *exemplum* è imperfetto. Fiumi d'inchiostro sono stati sparsi per decidere se l'imperatore fosse francese o tedesco<sup>29</sup>. Agli inglesi, certamente, Carlomagno serve a poco: forse soltanto a convincersi una volta di più che quest'Europa non è altro che un pericoloso accordo stipulato dall'asse Parigi-Berlino. E per far questo basterebbe ricordare che, durante la Seconda guerra mondiale, un'unità di volontari della Francia di Vichy, inviata in Russia con i tedeschi, si chiamò *Division Charlemagne*, oppure che negli anni Sessanta del XX secolo Charles de Gaulle costruì con perseveranza il progetto di un'«Europa carolingia» da contrapporre all'«Europa atlantica»<sup>30</sup>. Ma proprio nella Francia di oggi vi è chi teme che l'Unione Europea si traduca in una nuova supremazia imperiale tedesca<sup>31</sup>. Ai turchi che vorrebbero entrare nell'Unione, poi, Carlomagno e Orlando, uccisori di musulmani, non possono piacere, e tantomeno a quei paesi dell'area un tempo sottoposta al *basileus* di Bisanzio i quali, nell'Impero carolingio, possono cogliere il manifestarsi di un sacrilego atto di *hýbris* da parte di un

barbaro re franco che volle arrogarsi il nome e le insegne dell'imperatore romano. Per non parlare degli Avari, popolo stanziato in Europa orientale che non ha più difensori nella contemporaneità, essendo stato vittima ormai muta del genocidio perpetrato proprio da Carlo<sup>32</sup>.

La storia dell'unità europea può prestarsi a usi impropri, il più semplice dei quali – lo abbiamo già visto più volte, ad esempio a proposito delle feste neomedievali – è quello di ricorrere a un passato mitico e dorato come espediente per tacere del passato – insidioso e crudele – degli anni a noi più vicini. Così, nel 1335 si tenne a Visegrád un importante incontro fra i re di Ungheria, Polonia e Boemia. Il 15 febbraio 1991, nella stessa città ungherese si sono incontrati i capi di stato di Ungheria, Polonia e Cecoslovacchia, dando origine al «Gruppo di Visegrád», che, sull'esempio del Benelux, aveva lo scopo politico principale di rafforzare gli scambi economici tra questi paesi e di lavorare in concordia per entrare simultaneamente nell'Unione Europea, fatto che si è verificato nel 2004<sup>33</sup>. Giustamente, nel sito ufficiale del «V4» (come si chiamano gli appartenenti al gruppo, essendosi nel frattempo la Cecoslovacchia divisa in due stati) si legge in modo chiaro:

Questo incontro di alto livello tenutosi a Visegrád, in Ungheria, ha creato un arco storico immaginario che collega l'idea di questo incontro con l'idea di un incontro simile, che ebbe luogo in quel medesimo posto nel 1355<sup>34</sup>.

L'arco storico è immaginario e collega due idee: il che è possibile e legittimo. Meno legittimo e storicamente impossibile – questa è l'obiezione che può fare uno storico medievista – è caricare il medioevo di significati che non gli appartengono, al fine improprio di stabilire una connessione passato-presente che dimentichi un intermezzo di seicentocinquantesi anni<sup>35</sup>.

Molto simile, da questo punto di vista, è l'uso della celebrazione dell'incontro di Gniezno tra l'imperatore Otto-

ne III e il principe Bolesław di Polonia, avvenuto nell'anno Mille. Furono allora istituite, sulla tomba di sant'Adalberto, la prima sede arcivescovile e la prima metropoli ecclesiastica polacche. Negli ultimi decenni, Gniezno è stata piú volte ricordata per il suo significato simbolico, come luogo di comunione. Il pontefice Giovanni Paolo II vi si recò nel 1979 e nel 1997, elevando in questa seconda occasione una preghiera per l'unità dell'Europa. Il 3 marzo del 2000, il primo millenario dell'incontro di Gniezno è stato celebrato con tutte le solennità del caso alla presenza dei presidenti delle Repubbliche polacca, tedesca, ungherese e slovacca, del cardinal segretario di stato della Città del Vaticano e di numerosi alti prelati. Eventi memorabili, dunque, tanto il primo, l'incontro di Visegrád, quanto il secondo, quello di Gniezno, il cui impiego è sintomatico di un passaggio all'europeismo anche da parte di alcuni paesi dell'Est. E tuttavia si tratta di eventi non modificabili *ad usum Delphini*, come invece è stato riscontrato. Infatti alcuni storici e politici hanno salutato il convegno di Gniezno come una testimonianza del fatto che «intimità e unità hanno segnato l'inizio delle relazioni polacco-tedesche». Patrick Geary, stupendosi di una tale esagerazione, esclama:

È veramente eccezionale che mille anni di storia sanguinosa di antagonismo polacco-tedesco possano essere così facilmente cancellati con un avvenimento medievale!<sup>36</sup>.

Anche quando il fine è quello di rappresentare un'unione di forze come accade in questi casi, antitetici rispetto agli usi nazionalisti intravisti nel capitolo precedente, l'impiego del passato medievale in chiave attualizzante è una strumentalizzazione. I simboli si possono usare, ma ricordando sempre che si tratta di simboli. Altrimenti il medioevo rischia di divenire una sirena che canta una canzone di antichi vescovi e cavalieri per farci dimenticare il xx secolo. Come facevano i medievisti polacchi pur di

non citare Lenin. Come era già accaduto, secondo Benedetto Croce, durante la restaurazione:

E poiché il passato prossimo, quello dell'*ancien régime*, stava ancora troppo chiaro nei ricordi, troppo preciso nei suoi limiti e non docile alla idealizzazione e alla sacra sublimazione, la bramosia si trasportò a quello più remoto e [...] all'età medievale, nella quale si vedevano o travedevano ombre come cose salde, meraviglie di fedeltà, di lealtà, di purezza, di generosità [...]»<sup>37</sup>.

Il secondo nucleo della questione identitaria europea in cui il medioevo gioca oggi un ruolo di capitale importanza, si riassume nel concetto di Europa cristiana. Ovviamente intrecciato anche al tema dell'impero (tanto quello carolingio quanto quello ottoniano, il Sacro Romano Impero propriamente detto), il giudizio sulla preminenza del cristianesimo nell'Europa medievale è oggi condiviso, né avrebbe senso affermare il contrario. Alla domanda «L'Occidente medievale [...] è cosciente di rappresentare un'entità?», Jacques Le Goff risponde: «Esiste certamente un'Europa, naturalmente cristiana, che ha la coscienza di valori e interessi comuni»<sup>38</sup>.

Il monachesimo, le cattedrali, i santi, l'arte, che nel medioevo è quasi soltanto sacra, sono tutti elementi che rafforzano questa convinzione. Non è infatti senza ragione che, nell'italiano comune, il termine «cristiano» sia equivalso per tanto tempo al termine «persona». Non solo uno dei caratteri originali della civiltà medievale è stato quello di essere profondamente religiosa, ma in ampi settori della popolazione si è avuta coscienza, per molti secoli, dell'identità cristiana: è la società intesa come *societas christiana*, vitale soprattutto nei secoli XI-XIII. L'idea di un'Europa che è stata cristiana ha senso, poiché questa si è formata sull'estensione territoriale raggiunta dal cristianesimo romano e costantinopolitano, un'area geografica (e due aree culturali) ben distinte da quella dell'antico Impero romano, ma anche dall'estensione complessiva

raggiunta nel medioevo dal cristianesimo, non comprendendo l'Asia (assiri, armeni, maroniti) e l'Africa (copti). E proprio il cristianesimo è stato il *medium* principale di una prima identità condivisa<sup>39</sup>.

Se questa è la considerazione generale, altre riflessioni aggiuntive ci devono però portare a sfumare il discorso, e non di poco, soprattutto riguardo agli usi politici che – oggi rinnovati – si possono fare chiamando in causa il medioevo cristiano. In Europa (in senso puramente geografico) vi sono stati, dall'antichità a oggi, più cristianesimi, alcuni dei quali, essendo stati estirpati, non sappiamo più neppure come fossero fatti. Le forme di culto, le pratiche devozionali, l'impatto sociale sono stati molto differenziati nel tempo e nello spazio. Questi diversi cristianesimi hanno convissuto anche con altre religioni, quella islamica, soprattutto in Spagna, e quella ebraica, nonché con forme di culto più o meno formalizzate che, specialmente tra le popolazioni rurali e in genere tra quelle più periferiche – nelle quali l'evangelizzazione è giunta tardi – hanno mantenuto caratteri sincretistici con altre religioni e usanze antiche.

Soprattutto in Francia negli anni Settanta, durante l'acceso dibattito storiografico provocato dal Concilio Vaticano II, si giunse a mettere in discussione l'intero cosiddetto «mito del medioevo cristiano», arrivando sostanzialmente a rifiutarne la realtà storica. Questa posizione, che ridurrebbe anche il cristianesimo medievale a un'invenzione romantica, è naturalmente estrema e non condivisibile se non per le sue linee più generali: per il fatto cioè che la cristianizzazione non coinvolse in profondità le masse fino alla predicazione mendicante del XIII-XIV secolo e non fu completata fino al XVI secolo. È infatti vero che la cultura popolare medievale era ben diversa da quella dell'*élite* culturale, cioè del clero, che percepiva e proponeva un'omogeneizzazione dotta. Il che non vuol dire affatto, peraltro, che le popolazioni

europee nella quasi totalità non fossero e non si sentissero cristiane.

Il dibattito su questi argomenti non può dirsi ancora concluso. Resta per noi valido il pensiero di fondo, per il quale il «cristianesimo medievale» è un concetto molto ampio e non riducibile a un canone. L'esistenza di una cristianità unica (e comunque sempre riferita, soprattutto dopo il 1054, anno dello scisma, all'Occidente latino) è un progetto e una conquista parzialmente ottenuti da un' *élite* intellettuale, spirituale e di governo che ha avuto la capacità di diffondere alcuni principi d'integrazione, in certa parte preservatisi nel mondo cattolico, combattendo con tenacia le forze contrastanti, sia dal punto di vista religioso (le numerosissime correnti eterodosse, forzatamente ricondotte alla nozione di eresia) sia dal punto di vista dell'organizzazione della vita sociale e politica (il contrasto con i signori laici, con le città, con i regni), attraverso un progressivo appropriarsi di tutto ciò che si legava alla sacralità. Ma i contrasti, le frizioni, le lotte, i punti di vista opposti sono stati ben presenti durante tutto il medioevo e non possono essere ascritti al concetto di deviazioni da una norma data una volta per tutte. Dire dunque che nel medioevo centrale esisteva la *societas christiana* è senz'altro vero, ma non per tutti. È vero in particolare per la Chiesa romana, e a questo proposito Franco Cardini ha sottolineato la centralità di Roma piuttosto che dell'Europa:

Deve tuttavia esser chiaro che tra cristianesimo (specie nella sua forma cattolica) ed Europa non v'è alcun intrinseco legame quale invece v'è, profondo, tra tradizione cattolica e romanità<sup>40</sup>.

Proprio Carlomagno – assunto a simbolo di unità anche nel segno dell'Europa cristiana – fu fatto santo, ma non dal pontefice Alessandro III che, passato al vaglio della storia, è stato riconosciuto il papa legittimo, bensì dal suo avversario, l'antipapa Pasquale III. Così, Carlomagno può

anche essere il santo patrono dell'unificazione europea, ma proprio come santo è in odor di eresia: canonizzato da un anti-papa, egli sarebbe un anti-santo. Se poi ci si volge a esaminare le età moderna e contemporanea, il discorso perde di consistenza e diviene volatile. Il cristianesimo imbocca strade nuove: la riforma, l'evangelizzazione di popoli lontani, tanto che sarebbe ben riduttivo considerarlo un segno distintivo europeo. Il cristianesimo retrocede di fronte all'avanzata turca, che conquista una fetta considerevole del continente e provoca, di converso, una nuova proiezione verso l'Atlantico che porta, già a partire dalla fine del Trecento, a «un interessante distacco, ai limiti dell'estraneità, della parte più occidentale dell'Europa»<sup>41</sup>. L'Europa stessa – quella non soggetta al sultano – diviene nel Settecento un territorio nel quale la religione non è più l'unica via per dare senso e direzione alla vita. Cosicché Franco Cardini si domanda: «A partire da quando, e fino a quando, possiamo parlare di una “Europa cristiana”?»<sup>42</sup>. Stabilito il termine *a quo* nell'età carolingia, egli propone un *décalage* dei termini *ad quem*: nel «primo configurarsi della modernità come era della razionalizzazione filosofico-scientifica», dunque tra Cinque e Seicento; nelle tradizioni profonde dell'immaginario dei popoli di parte dell'Europa occidentale, fino alla Rivoluzione francese; mentre in popoli viventi in altre parti d'Europa, soprattutto quella centrale e orientale, le tradizioni profonde durano fino al principio del Novecento. Ed è generalmente alla fine della Guerra dei Trent'anni (1648) che si è soliti considerare ormai avvenuto il passaggio dalla Cristianità all'Europa come bilanciamento di poteri tra diversi stati<sup>43</sup>.

Dopo queste riflessioni, diviene difficile condividere sentenze del tipo: «L'Europa non è altro che quella che un tempo si chiamava “cristianità”, semplicemente secolarizzata»<sup>44</sup>. Dichiarazioni storicamente insufficienti, da tenere tuttavia in considerazione in quanto formulate

da movimenti di opinione che, per l'efficacia del messaggio di stampo draconiano che diffondono, prendono piede sempre di piú<sup>45</sup>. Infatti, da non piú di una quindicina d'anni il dibattito ha abbandonato le biblioteche ed è uscito nelle piazze. Con affermazioni di questo tipo, si dà una risposta ai conflitti derivati dall'immigrazione, soprattutto quella islamica, creando un'«identità per differenza» che ritorna a essere reattivamente cristiana<sup>46</sup>.

Da queste considerazioni, si arriva anche a comprendere per quale motivo la richiesta d'inserire la menzione delle «radici cristiane» nel preambolo della Costituzione europea abbia suscitato un putiferio colossale, cui non eravamo abituati ad assistere di fronte a un problema che, tutto sommato, poteva apparire di tipo culturale. Si è così discusso sul senso da dare alle «radici», da valutare come una semplice metafora, e da distinguere nettamente rispetto alle «origini» e dunque all'idolatria che queste notoriamente provocano<sup>47</sup>. Il ricordo delle radici, infatti, non dovrebbe contenere alcun aspetto deterministico, di postulata necessarietà del percorso storico. Ma se questo è il giudizio di Franco Cardini, in realtà vi è chi ritiene che le radici vadano ricordate proprio perché a partire da esse è possibile tracciare una linea storica continua determinata da valori perpetui non solo da difendere, ma da riconquistare in opposizione al diverso e al negativamente nuovo della società secolarizzata: sono «le radici profonde che non gelano» di una poesia di Tolkien, spesso citata in alcuni ambienti italiani di destra. Sono il battesimo del re Clodoveo e quello del duca Mieszko, dai quali dovrebbero originarsi la nazione francese e quella polacca<sup>48</sup>. Il cristianesimo, dunque, viene proposto come misura e norma, e lo si vorrebbe inserito in un testo giuridico con valore vincolante: un «criterio fondamentale al quale la società europea, e quindi anche la neonata Unione, avrebbe dovuto conformarsi»<sup>49</sup>. Il che può essere valido per i cristiani (non solo europei),

ma perché per tutti gli europei? E soprattutto, a quale forma di cristianesimo ci si riferisce? Molti sono infatti i cristianesimi nella storia. Proprio per questa ragione, in relazione alla proposta d'inserire nella Costituzione europea il riferimento alle «radici cristiane», Giovanni Miccoli ha affermato:

Resta fortemente dubbio, nel suo significato e nella sua portata, un generico riferimento all'identità cristiana, che duemila anni di storia mostrano frammentata in modelli, manifestazioni e comportamenti straordinariamente diversi<sup>29</sup>.

Molti sono i cristianesimi nella storia, ma la proposta d'inserire la menzione delle radici cristiane proviene dall'ambito cattolico. Poiché il pontefice romano, che è «pastore universale» e «padre e dottore di tutti i cristiani», si fa carico di custodire una tradizione autentica che è ritenuta disattesa da molti, e poiché la fede cattolica e apostolica è da lui proclamata essere quella originaria, ne consegue che il papa, parlando di «radici cristiane», non possa intendere altro che «radici cattoliche». Si può allora comprendere perché la proposta d'inserire il riferimento alle «radici cristiane» non sia stata accettata non solo dai governi in quanto laici e non solo come forma di attenzione alle religioni non cristiane praticate in Europa, ma anche perché è stata avvertita, dai fedeli protestanti e ortodossi, come un'indebita asserzione del primato pontificio.

La decisione di non ricordare esplicitamente le radici cristiane nel preambolo della Costituzione europea è stata raggiunta dopo lunghe discussioni<sup>31</sup>. Il dettato stabilisce che l'Unione viene istituita

ispirandosi alle eredità culturali, religiose e umanistiche dell'Europa, da cui si sono sviluppati i valori universali dei diritti inviolabili e inalienabili della persona, della libertà, della democrazia, dell'uguaglianza, e dello stato di diritto<sup>32</sup>.

In questo vi è *anche* molto cristianesimo<sup>33</sup>.

L'ultimo modo in cui il medioevo viene chiamato in causa per rispondere alle urgenze politiche dell'attualità è quello d'inserirlo nel dibattito sulla multiculturalità, da intendersi non come la mera compresenza di piú culture in uno stesso territorio, ma come un processo continuo d'interazione e integrazione. Anche questo europeismo, permeato di pensiero progressista in misura maggiore rispetto a quasi tutti gli esempi di uso del medioevo presentati finora, intende in certo qual modo avvalorare la tesi dell'esistenza di un'Europa unita già nel medioevo.

Gli studi storici e sociologici su quest'argomento avrebbero – in linea puramente teorica – sgombrato il campo da malintese interpretazioni, derivate in massima parte dalla convinzione romantica secondo cui le culture e le etnie possiedono caratteri identitari inconfondibili, non permeabili dall'esterno se non con atti di violenza e risalenti a epoche molto remote. È stato infatti ampiamente dimostrato che non esistono identità collettive immutabili, che al contrario queste sono intrinsecamente plurali (come già scrisse Guizot nel 1828, in controtendenza rispetto ai suoi contemporanei) e che cambiano in continuazione<sup>54</sup>. Di conseguenza, «l'idea di costituire un canone culturale europeo, comune e immutabile, è insostenibile»<sup>55</sup>.

La pluralità culturale è alla base del modo in cui l'Unione Europea pensa se stessa, poiché appartenere a una nazione non impedisce di appartenere all'Europa: il suo motto ufficiale è infatti «Unità nella diversità»<sup>56</sup>. Il che viene simbolicamente ed efficacemente rappresentato negli euro, che testimoniano, nelle due facce delle monete, da una parte la comune appartenenza a Eurolandia, dall'altra l'identità nazionale. Così ad esempio la Francia è europea e saldamente ancorata ai valori repubblicani; la Germania è europea, ma forse ancora un poco nostalgica del marco; le nazioni rette a monarchia continuano

a rappresentare la testa del sovrano; mentre l'Italia ha scelto di mostrarsi come una nazione che si fonda sulla cultura: Castel del Monte, la Mole Antonelliana, il Colosseo, il Campidoglio di Michelangelo, l'Uomo vitruviano di Leonardo, Dante dipinto da Raffaello (ed è un peccato che alla cultura siano destinate, appunto, le monete spicciole)<sup>57</sup>.

Ma se il progetto politico generale dell'Unione Europea è quello di riconoscere la pluralità come base dell'unità (e si ricordi sempre il buon Carlomagno), in realtà questo processo, come si è visto soprattutto nel capitolo precedente, è avversato dai movimenti nazionalisti e in genere da coloro che vogliono proclamare l'assoluta alterità (se non la superiorità) della loro cultura. Persino l'uropeismo di cui si fanno convinti sostenitori alcuni movimenti, viene viziato con il ridurlo a una sola «fedeltà al passato»:

Scegliendo nell'abbondante passato dell'Europa le caratteristiche più convenienti, rifiutando di vedere l'aspetto necessariamente mutevole delle culture, tutti quelli che identificano il suo nucleo sostanziale stabile, in realtà, pronunciano sul passato un giudizio ancorato al presente, reiterano il loro ideale contemporaneo cercando in esso delle prefigurazioni antiche<sup>58</sup>.

Ed ecco che il medioevo torna a giganteggiare. È il medioevo fermo, etnico, nazionalista, selettivo: un maniera che odora di chiuso e di muffa anche quando è colorato da pittoresche rievocazioni. Contro quest'idea di medioevo, falsa in gran parte, scrivono oggi numerosi medievisti. Gli stessi gruppi di lavoro che si occupano degli usi e degli abusi della storia medievale e dei processi romantici e neoromantici d'invenzione delle tradizioni riferiti alle etnie e alle culture nazionali come originatesi nel medioevo, s'interessano anche del significato assunto oggi da queste posizioni in Europa. Terra che nel medioevo non solo è stata multiculturale, multiethnica e caratterizzata da processi dinamici ininterrotti, ma che è stata anche profondamente «meticcia». Così Stefano Gaspar-

ri descrive l'alto medioevo come «epoca caratterizzata da un gigantesco rimescolamento etnico. Se si vuole, questa può essere addirittura una chiave utilizzabile per intendere il senso del periodo tutto intero»<sup>59</sup>. Allo stesso modo, Girolamo Arnaldi ha scritto un libro su *L'Italia e i suoi invasori*, concentrando l'attenzione sul nostro paese come terra di conquista, ma anche di incontro fra culture<sup>60</sup>. Il 16 febbraio 2010, in occasione di un convegno dell'Istituto storico italiano per il medio evo che aveva per oggetto la lotta politica nell'Italia medievale, il presidente della Camera Gianfranco Fini, paragonando l'Italia a un grande molo gettato nel Mediterraneo, ha ricordato che la nostra identità è sempre stata aperta<sup>61</sup>.

Pluralità, complementarità, circolazione, scambi, reti e relazioni sono concetti che si riferiscono al medioevo. E sono questi a rendere quell'antica età simile alla nostra Europa contemporanea, l'una e l'altra caratterizzate da un «policentrismo mobile» che le rende simili a un caleidoscopio<sup>62</sup>. Per questo, simbolo efficace di un'epoca mobile e vitale possono essere le strade. L'Europa è stata una grande rete d'itinerari per terra e per mare, i quali hanno disegnato e definito il territorio, unendo tra loro persone e idee<sup>63</sup>.

Come le radici, le strade richiamano valori. Come le radici, anche le strade, delineando un percorso, sono metafore del tempo che scorre ed evocano il passato, il presente e il futuro. Differentemente dalle radici, però, le strade sono un simbolo di condivisione, di scambio e di apertura. Inoltre, sono fisicamente presenti sul territorio europeo. Dalla seconda metà degli anni Ottanta si rilevano i sempre più numerosi progetti – anche promossi dall'Unione e dai singoli stati – tesi a riscoprire e valorizzare la rete dei percorsi medievali, con l'intenzione di «attivare degli elementi “collanti” per gli stati nazionali, affinché [possano] riconoscere e scoprire un'identità e insieme una diversità culturale europea, dialogare

e arricchirsi vicendevolmente»<sup>64</sup>. Come, più famoso di tutti, il progetto di ricreare la via Francigena, l'antica strada che collegava Roma alla Francia, che ha concluso il suo *iter* (è proprio il caso di dirlo) per la validazione ufficiale l'11 novembre 2009.

Senza dubbio, anche in questi casi ci troviamo fin troppo spesso di fronte a una massiccia reinvenzione del medioevo. Alcuni itinerari sono delle falsificazioni totali, che non hanno rispondenza con i tracciati antichi (i quali però, in altri casi, sono stati valorizzati). L'attualizzazione storica è fin troppo evidente, poiché si cercano precedenti alla nostra epoca delle reti e delle comunicazioni, quando invece l'Europa medievale (ma in realtà l'Europa di ogni tempo, fino all'altroieri) ha dovuto fare i conti con mezzi di comunicazione e di scambio difficilissimi. I villaggi cui si accedeva soltanto per mezzo di sentieri e mulattiere non sono certo un'esperienza medievale e le strade sono sempre state infestate da briganti. Dunque pensare semplicisticamente che il medioevo europeo siano le sue strade è una mistificazione come le altre. Inoltre, nel ricostruire questi itinerari ci si serve spesso di ingredienti disparati, astorici e riecheggianti il solito medievalismo romantico, con lo scopo di attrarre i turisti e di rendere i percorsi culturali delle macchine per fare soldi. A questo si potrà rimediare intervenendo filologicamente: il che non significa negare il valore del simbolo e della sua funzione, ma renderlo aderente al percorso storico. Quando si parla di strade, infatti, non c'è alcun bisogno d'inventare gli elementi di coesione: questi, quando ci sono, ci sono stati davvero.

Il medioevo è stato *anche* un tempo di viaggiatori, che comincia, tradizionalmente, con le grandi migrazioni di popoli e termina, simbolicamente, con il grande viaggio di Cristoforo Colombo. Proprio la fisionomia composta dei viaggiatori medievali – mercanti, signori, chierici, studenti, pellegrini, eserciti, famiglie e popoli migranti –

permette una ricezione del simbolo del viaggio da parte delle donne e degli uomini contemporanei di qualsiasi intendimento politico. Il viaggio può essere vissuto come un percorso esistenziale e religioso. Da ciò il *revival* degli ultimi anni del pellegrinaggio lento e sofferto verso le mete tradizionali della devozione medievale: l'antico *Camino de Santiago*, riscoperto da pochi anni dai cattolici e da coloro che, nella fatica dell'andare a piedi su una via battuta per secoli e secoli, cercano una dimensione piú autentica al loro vivere. E, insieme a Santiago, il ritorno del pellegrinaggio romeo e quello ai santuari micaelici di Normandia e di Puglia, gli itinerari culturali del monachesimo, come anche i pellegrinaggi dei *New Age Travellers* verso le zone piú remote e segrete dell'«Arcadia celtica»<sup>65</sup>.

Il viaggio è anche testimonianza dell'identità delle culture in comunicazione l'una con l'altra: da cui gli itinerari già esistenti alla riscoperta del patrimonio ebraico, degli europei del Sudest, di Celti, Vichinghi, Normanni, Arabi dell'al-Andalus, catalani e castigliani, fino all'itinerario dedicato alla cultura materiale, ai riti e alle feste popolari europee. Figli *anche* dei pellegrini di Geoffrey Chaucer, cosí differenti gli uni dagli altri, gli europei di oggi continuano a camminare lungo strade che, questo è il bello, possono portare ovunque. Volendo, si può passare anche attraverso gli alberi, come fece il Barone Rampante.

<sup>1</sup> I. Calvino, *Il barone rampante* [1957], ora in Id., *Romanzi e racconti* cit., pp. 547-777: 566.

<sup>2</sup> B. Geremek, *Le radici comuni dell'Europa*, il Saggiatore, Milano 1991 (ed. or.); J. Le Goff, *Il cielo sceso in terra* cit.; F. Cardini, *Europa. Le radici cristiane* cit.; Id. e S. Valzania, *Le radici perdute dell'Europa. Da Carlo V ai conflitti mondiali*, postf. di L. Canfora, Mondadori, Milano 2006; R. de Mattei, *De Europa: tra radici cristiane e sogni postmoderni*, Le Lettere, Firenze 2006; M. Introvigne, *Il segreto dell'Europa. Guida alla riscoperta delle radici cristiane*, SugarCo, Milano 2007.

<sup>3</sup> A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., p. 282; P. Rossi, *L'identità dell'Europa* cit., pp. 12-25 e 268; F. Cardini, *Europa. Le radici cristiane* cit., pp. 8 sgg.; Id., *Introduzione*, in S. Taddei, *Per quale Europa? Identità europea, fisco, pre-*

venzione, assistenza. *Una sussidiarietà praticabile*, Jouvence, Roma 2006, pp. 9-16: 15. Si vedano F. Chabod, *Storia dell'idea d'Europa*, Laterza, Bari 1961; A. Pagden (a cura di), *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union*, Woodrow Wilson Center Press - University Press, Washington-Cambridge 2002; G. Delanty, *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*, MacMillan, London 2005.

<sup>4</sup> A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., p. 14.

<sup>5</sup> P. J. Geary, *Il mito delle nazioni* cit., p. 20.

<sup>6</sup> Cfr. ad esempio O. Fallaci, *La rabbia e l'orgoglio* cit., p. 138, che paragonò la Resistenza italiana contro i tedeschi a una guerra tra uomini uguali, appartenenti alla stessa cultura: «Mi sentivo come se avessi combattuto nel medioevo, quando Firenze e Siena si facevano la guerra e le acque dell'Arno [sic, ma dell'Arbia] si facevano rosse di sangue». Cfr. anche Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., p. 237; M. Brando, *Lo strano caso di Federico II* cit., pp. 92-95; A. Osti Guerrazzi, *Um! I tedeschi nella percezione degli italiani*, in *Abgehört - Intercettazioni. Krieg und Nachkrieg der faschistischen Achsenbündnisses im Lichte neuer Quellen. Guerra e dopoguerra dell'Asse alla luce di nuove fonti*, Convegno Internazionale, Roma, Istituto storico germanico, 1-2 aprile 2009; W. Pohl, *Modern Uses* cit., p. 64; P. Grillo, *Legnano* cit., p. 197.

<sup>7</sup> B. Geremek, *Le radici comuni dell'Europa* cit.; *Lo storico Bronislaw Geremek* cit.

<sup>8</sup> R. Prodi, <Testimonianza>, in *Lo storico Bronislaw Geremek* cit.

<sup>9</sup> G. Arnaldi, <Testimonianza>, *ibid.* (a conclusione della testimonianza di R. Prodi); A. Spinelli, E. Rossi ed E. Colorni, *Manifesto per un'Europa Libera e Unita [Manifesto di Ventotene, 1941]*, in A. Spinelli, *Il Manifesto di Ventotene e altri scritti*, il Mulino, Bologna 1991.

<sup>10</sup> Cfr. ad esempio, a proposito dell'Italia di oggi, A. Del Boca (a cura di), *La Storia negata. Il revisionismo e il suo uso politico*, Neri Pozza, Vicenza 2009.

<sup>11</sup> M. Gorbačëv, *La casa comune europea*, Mondadori, Milano 1989.

<sup>12</sup> P. Morawski, *Geremek e l'Europa: tra memoria e sfide*, in *Lo storico Bronislaw Geremek* cit. Sui manuali franco-tedeschi cfr. P. Monnet, *Introduction* cit., p. 15; sulla European Science Foundation: [www.esf.org/research-areas/humanities.html](http://www.esf.org/research-areas/humanities.html). (cons. 20 dicembre 2009). In particolare si possono ricordare tre programmi di ricerca della Esf attinenti al soggetto: *The Transformation of the Roman World; Representations of the Past: The Writing of National Histories in Europe; Technology and the Making of Europe, 1850 to the Present (Inventing Europe)*. Sul Musée de l'Europe: <http://europa-museum.org/> (cons. 15 febbraio 2010). Si veda anche P. J. Geary, *Quando le nazioni rifanno la storia* cit.

<sup>13</sup> T. Todorov, *La paura dei barbari* cit., p. 229.

<sup>14</sup> Alcuni esempi recenti: E. Percivaldi, *I Celti* cit.; V. Kruta, *Aux racines de l'Europe* cit.; P. Grossi, *L'Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2007; J.-N. Robert, *Rome, la glorie et la liberté. Aux sources de l'identité européenne*, Les Belles Lettres, Paris 2008. Sul mito arturiano e le sue difficoltà di rappresentare il formarsi dell'unità europea «attraverso l'aggressione e la guerra»: K. Gerner, *King Arthur, Charlemagne and Soros: Aggression and Integration in Europe*, in *Yearbook of European Studies*, Rodopi, Amsterdam 1999, vol. II, pp. 37-68 e P. Toczyski, *Carolingian References in the Europeanization Process*, in *What, in the World, is Medievalism? Global Reinvention of the Middle Ages (A Panel Discussion)*, sessione di studio del 44th International Congress of Medieval Studies cit. Sul valore identitario della filosofia: P. Rossi, *L'identità dell'Europa* cit., pp. 13, 114-117, 232.

<sup>15</sup> R. Romano, *Europa*, Donzelli, Roma 1996, p. 15; A.-M. Thiesse, *La creazione delle identità nazionali* cit., pp. 56 sgg.

<sup>16</sup> Enciclica *Slavorum Apostoli* (1985), in Giovanni Paolo II, *Tutte le Encicliche*

cit., cap. xxv, p. 322, e [www.vatican.va/edocs/ITA1223/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ITA1223/_INDEX.HTM) (cons. 21 marzo 2010), VII, 25. Cfr. G. Miccoli, *In difesa della fede* cit., p. 164.

<sup>17</sup> Si veda Giovanni Paolo II, *Memoria e identità* cit., pp. 113-31. Cfr. G. Miccoli, *In difesa della fede* cit., pp. 160-95.

<sup>18</sup> *Ragioni della scelta del nome Benedetto*, udienza generale del 27 aprile 2005, sito ufficiale: [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20050427\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2005/documents/hf_ben-xvi_aud_20050427_it.html) (cons. 20 dicembre 2009). Si veda anche G. Miccoli, *In difesa della fede* cit., pp. 273 sgg.

<sup>19</sup> Cfr. J. Le Goff, *Il cielo sceso in terra*, p. 5: «I secoli tra il IV e il XV sono stati determinanti e [...] di tutti i lasciti vitali per l'Europa di oggi e di domani, quello medievale è il più importante».

<sup>20</sup> K. Gerner, *King Arthur, Charlemagne and Soros* cit.; P. Toczyski, *Carolingian References* cit.; V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., specialmente pp. 110 sgg.

<sup>21</sup> I. Wood, *The Use and Abuse of the Early Middle Ages* cit., pp. 48 sgg.

<sup>22</sup> P. Toczyski, *Carolingian References* cit.

<sup>23</sup> F. Cardini, *Carlomagno. Un padre della patria europea*, Rusconi, Milano 1998; A. Barbero, *Carlo Magno. Un padre dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari 2000 (si noti come, in entrambi i casi, il sostantivo «padre» è preceduto dall'articolo indeterminativo); G. Andenna e M. Pegrari (a cura di), *Carlo Magno: le radici dell'Europa*, numero monografico di «Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento bibliografico», XIX (2002), n. 37; R. McKitterick, *Charlemagne. The Formation of a European Identity*, University Press, Cambridge 2008. Si veda inoltre D. Balestracci, *Ai confini dell'Europa medievale*, B. Mondadori, Milano 2008, pp. 21-24 e bibliografia alle pp. 40-43.

<sup>24</sup> Il riferimento bibliografico più significativo in proposito mi sembra essere ancora *Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare*, Atti della XXVII Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 19-25 aprile 1979, Cisam, Spoleto 1981.

<sup>25</sup> A. Gamble, *Regional Blocs* cit.

<sup>26</sup> J. Zielonka, *Europe as Empire* cit.

<sup>27</sup> «Dubrovnik is self-presenting as linked to the Western Europe through the medium of legendary character»: P. Toczyski, *Carolingian References* cit. Cfr. A. Kremenjaš-Daničić (a cura di), *Orlandovi Europski Putovi, Rolands Europäische Wege, Les sentiers européens de Roland, I sentieri europei di Orlando, Roland's European Paths*, Europe House Dubrovnik - Europski dom Dubrovnik 2006. Si veda il sito nel quale è pubblicato il libro: [http://webshop.dubrovnikportal.com/orlando/rolands\\_european\\_paths.html](http://webshop.dubrovnikportal.com/orlando/rolands_european_paths.html) (cons. 20 dicembre 2009): «After the recent enlargement of the European Union, the Dubrovnik Orlando is the only one that has remained outside its borders» («Dopo il recente allargamento dell'Unione Europea, l'Orlando di Ragusa è l'unico a essere rimasto fuori dalle sue frontiere»). Toczyski ha portato esempi di uso del mito carolingio in altri paesi d'Europa, come la Slovacchia, la Francia e la Germania. Nel 1998, Gregory Peroche si chiedeva per quale ragione Carlomagno, «imperatore dei Franchi», non dovesse essere considerato anche «imperatore dei Croati»: Id., *Croatie-France, 797-1997. Douze siècles d'histoire*, pref. di G.-M. Chenu, Francois-Xavier de Guibert, Paris 1998, pp. 21 sgg.; si veda in proposito F. Borri, *Francia e Croazia nel IX secolo: storia di un rapporto difficile*, in «Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge», CXX (2008), n. 1, pp. 87-103; 87. Sull'uso del medioevo in Croazia si veda in particolare N. Budak, *Using the Middle Ages in Modern-day Croatia* cit. Budak evidenzia due usi distinti: il primo, tipico degli anni Novanta, è quello ben noto della retorica nazionalista, mentre il secondo, che convive con il primo (il quale è oggi relegato ai movimenti di estrema destra) ed è caratteristico degli anni iniziali del ter-

zo millennio, applica alcuni parallelismi tra medioevo e contemporaneità in favore della nuova ideologia dell'integrazione europea: si veda specialmente *ibid.*, pp. 248 e 260 sgg. (a proposito dei francobolli rappresentanti Carlomagno e della mostra *Croati e Carolingi* tenutasi nel 2000).

<sup>28</sup> J. Le Goff, *Il cielo sceso in terra* cit., pp. 39-52; si noti che l'autore ha una visione antieuropeista di Carlomagno; D. Balestracci, *Ai confini dell'Europa medievale* cit., p. 23. Cfr. anche G. Sergi, *L'idea di medioevo* cit., cap. vi, *Il medioevo come infanzia dell'Europa*, pp. 51-62, e F. Cardini, *Europa. Le Radici cristiane* cit., pp. 43 sgg.

<sup>29</sup> Cfr. W. Pohl, *Modern Uses* cit., pp. 60 sgg.

<sup>30</sup> Cfr. G. Mammarella, *Storia d'Europa dal 1945 a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1992, cap. xii, *Europa atlantica ed Europa carolingia*, pp. 294-317, specialmente pp. 315-17.

<sup>31</sup> Ch. Amalvi, *Le goût du Moyen Âge* cit., pp. 240 sgg., che cita A. Minc, *Le Nouveau Moyen Âge*, Gallimard, Paris 1993, pp. 33 sgg., 200 sgg.

<sup>32</sup> Per altre critiche, anche ironiche, dell'uso contemporaneo di Carlomagno nella costruzione europea, si veda P. Toczyski, *Carolingian References* cit.

<sup>33</sup> Si veda Visegrád Group, sito ufficiale: [www.visegradgroup.eu/main.php](http://www.visegradgroup.eu/main.php) (cons. 20 dicembre 2009).

<sup>34</sup> «This high-level meeting in Visegrád, Hungary, created an imaginary historical arch linking the idea of this meeting to the idea of a similar meeting, which took place there in 1335», *ibid.*

<sup>35</sup> P. J. Geary, *Quando le nazioni rifanno la storia* cit.

<sup>36</sup> *Ibid.* Cfr. anche Z. Dalewski, *Medieval Past and Present Politics in Post-war Poland*, in *Uses and Abuses of the Middle Ages* cit. Cfr. peraltro Giovanni Paolo II, *Memoria e identità* cit., p. 104, che ricorda di aver parlato nel 1979 a Gniezno in chiave patriottica dell'inno *Bogurodzica* (Madre di Dio), attribuito a sant'Adalberto: «Il canto *Bogurodzica* divenne l'inno nazionale, che ancora presso Grünwald [Tannenberg, 1410] guidò le schiere polacche e quelle lituane nella battaglia contro l'Ordine Teutonico».

<sup>37</sup> B. Croce, *Introduzione alla Storia d'Europa* cit., p. 1305.

<sup>38</sup> J. Le Goff, *Alla ricerca del medioevo* cit., pp. 111 sgg. Si veda ad esempio A. Geretti (a cura di), *Il potere e la grazia. I santi patroni d'Europa* (Roma, Palazzo Venezia, 7 ottobre 2009 - 10 gennaio 2010), catalogo della mostra, Skira, Milano 2009. Secondo Veronica Ortenberg, i primi tre uomini politici che negli anni Cinquanta del xx secolo spinsero verso l'integrazione europea, cioè il francese Robert Schuman, l'italiano Alcide De Gasperi e il tedesco Konrad Adenauer, «probabilmente avevano in mente di ricreare un giorno una versione moderna della "Cristianità", come era stata l'unione spirituale e politica dell'Occidente sotto Carlomagno» («These three men probably had in mind to recreate one day a modern version of "Christendom", as had been spiritual and political union of the West under Charlemagne»): *Id.*, *In Search of the Holy Grail* cit., pp. 110 sgg.

<sup>39</sup> Cfr. ad esempio D. Balestracci, *Ai confini dell'Europa medievale* cit., pp. 16-20.

<sup>40</sup> F. Cardini, *Europa. Le radici cristiane* cit., p. 16.

<sup>41</sup> G. Sergi, *L'idea di medioevo* cit., p. 58.

<sup>42</sup> F. Cardini, *Europa. Le radici cristiane* cit., specialmente il cap. *Europa e Islam*, pp. 115-49: 115.

<sup>43</sup> Cfr. G. V. Signorotto, *Interessi, "identità" e sentimento nazionale nell'Italia di antico regime*, in *Studi in memoria di Cesare Mozzarelli*, Vita e Pensiero, Milano 2008, vol. I, pp. 399-420: 417.

<sup>44</sup> S. Taddei, *Per quale Europa?* cit., p. 18: «L'Europa, in sostanza, non si costruisce, si conosce e si discute, perché l'Europa non è altro che quella che un tem-

po si chiamava "cristianità", semplicemente secolarizzata, che tuttavia riacquista gradualmente una coscienza nuova, e prima ancora è la civiltà greco-romana che si impone come impero universale di concrete particolarità».

<sup>45</sup> G. Miccoli, *In difesa della fede* cit., p. 173.

<sup>46</sup> P. Rossi, *L'identità dell'Europa* cit., pp. 12 e 103 sgg.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 54; F. Cardini, *Europa. Le radici cristiane* cit., pp. 168 sgg.

<sup>48</sup> Su Clodoveo: Ch. Amalvi, *Le goât du Moyen Âge* cit., pp. 125-30; 316.

<sup>49</sup> P. Rossi, *L'identità dell'Europa* cit., p. 13.

<sup>50</sup> G. Miccoli, *In difesa della fede* cit., p. 195; cfr. in generale *ibid.*, pp. 160-96.

<sup>51</sup> T. Todorov, *La paura dei barbari* cit., pp. 243 sgg.

<sup>52</sup> *Preambolo della Costituzione europea*, firmata il 29 ottobre 2004 a Roma, in *Costituzione europea*, «Gazzetta ufficiale dell'Unione europea», 16 dicembre 2004, <http://eur-lex.europa.eu/JOHTML.do?uri=OJ:C:2004:310:SOM:IT:HTML> (cons. 12 marzo 2010).

<sup>53</sup> Si può invece discutere sulla scelta della parola «eredità», con la quale si è voluto trasporre in italiano il piú complessivo termine «heritage», che sarebbe piú corretto rendere in «retaggio». Si veda W. Frijhoff, *Cultural Heritage in the Making* cit.

<sup>54</sup> F. Guizot, *Histoire de la civilisation en Europe* cit. (ed. del 1856), pp. 37 sgg.: cfr. P. Rossi, *L'identità dell'Europa* cit., p. 131; T. Todorov, *La paura dei barbari* cit., specialmente pp. 233 sgg., e ancora P. Rossi cit., pp. 13, 27-39. L'idea del tempo antico come multiplo, ibrido e dinamico, utile a comprendere oggi la classicità, è presente anche in S. Settis, *Futuro del classico* cit., pp. 101, 115, 119, 123 sgg.

<sup>55</sup> T. Todorov, *La paura dei barbari* cit., p. 236. Il 16 aprile 2011 a Pisa la Società italiana degli storici medievalisti ha organizzato una tavola rotonda sul tema *Un «canone» europeo per la storia medievale?*, con la partecipazione di medievalisti di diverse nazionalità, i quali, nella quasi totalità, si sono espressi contro la costruzione di un «canone» europeo, ritenuto impossibile e forse non auspicabile. Ciononostante, è stato anche osservato come, di fatto, questo canone comune esista già, non nella metanarrazione tradizionale delle storie nazionali, bensì nella capitolazione dei manuali di base.

<sup>56</sup> *Preambolo della Costituzione europea* cit., art. 5.

<sup>57</sup> Si veda anche F. P. Tocco, *Europa: complesso di identità* cit.

<sup>58</sup> T. Todorov, *La paura dei barbari* cit., p. 235.

<sup>59</sup> S. Gasparri, *Prima delle nazioni* cit., p. 16. *Quante madri e quanti padri. Matrici, conflitti e retaggi di un medioevo multi-etnico* (tavola rotonda, Università di Bologna, Festa internazionale della Storia, 22 ottobre 2009), è stata una giornata di studi organizzata in risposta alle affermazioni del capo del governo italiano in merito alla sua idea di un'Italia «non multi-etnica», sulla quale cfr. ad esempio *Berlusconi: «La nostra idea dell'Italia non è multi-etnica»*, in «Il Sole 24 ore.com», 9 maggio 2009, [www.ilsole24ore.com/art/SoleOnLine4/Italia/2009/05/berlusconi-notalia-multi-etnica.shtml](http://www.ilsole24ore.com/art/SoleOnLine4/Italia/2009/05/berlusconi-notalia-multi-etnica.shtml) (cons. 31 marzo 2010).

<sup>60</sup> G. Arnaldi, *L'Italia e i suoi invasori*, Laterza, Roma-Bari 2002.

<sup>61</sup> «Il lavoro degli storici offre, tra i suoi tanti meriti, l'importante opportunità di ricordare all'Italia di oggi come la sua vicenda passata sia da sempre segnata dal dialogo e quindi dall'incontro di realtà religiose, etniche, culturali, socio-economiche profondamente diverse tra di loro. Grande molo sul Mediterraneo, la Penisola è stata nei millenni un attracco e un piano di scorrimento di genti diverse che si sono incontrate, confrontate, magari affrontate ma altresì fuse in una lunga serie di nuove, talora drammatiche, ma sempre feconde, sintesi. Ne deriva [...] che l'identità italiana non è mai stata un'identità chiusa e impermeabile all'eterogeneità degli influssi che l'hanno attraversata nei secoli»: G. Fini, *Prolusione*, in *Loita politica nell'Italia medievale*, giornata di studi, Roma, 16 febbraio 2010, Istituto storico italiano per il

medio evo, Roma 2010, pp. 11-16: 12, [http://presidente.camera.it/614?shadow\\_\\_interventi\\_\\_presidente=260](http://presidente.camera.it/614?shadow__interventi__presidente=260) (cons. 17 febbraio 2010).

<sup>62</sup> G. Sergi, *Antidoti all'abuso della storia* cit., pp. 51-58: 58.

<sup>63</sup> R. Greci (a cura di), *Itinerari medievali e identità europea*, Atti del Congresso Internazionale, Parma 27-28 febbraio 1998, Clueb, Bologna 1999. Non senza ragione, il principale sito di studi medievali attivo oggi in Italia si chiama «Reti medievali», [www.retimedievali.it/](http://www.retimedievali.it/) (cons. 25 giugno 2011).

<sup>64</sup> *Via Francigena: la strada del turismo culturale europeo*, 18 novembre 2009, [www.tafter.it/2009/11/18/via-francigena-la-strada-del-turismo-culturale-europeo/](http://www.tafter.it/2009/11/18/via-francigena-la-strada-del-turismo-culturale-europeo/) (cons. 22 dicembre 2009). Oggi gli itinerari culturali sono ventitre. Di questi, numerosi richiamano il medioevo: cfr. P. Carboni, *Itinerari culturali in Europa e in Italia*, 3 maggio 2007, [www.tafter.it/2007/05/03/itinerari-culturali-in-europa-e-in-italia/](http://www.tafter.it/2007/05/03/itinerari-culturali-in-europa-e-in-italia/) (cons. 22 dicembre 2009).

<sup>65</sup> Sui *New Age Travellers* cfr. V. Ortenberg, *In Search of the Holy Grail* cit., pp. 135-37.

## Epilogo

È una limpida serata di maggio. In mezzo alla radura c'è un mago che sa una magia potente e preziosa: può evocare le cose passate. Viene un re che gli dice: «Ho conquistato il regno di un altro re. Ho ucciso tanta gente e ora mi rimorde un po' la coscienza».

E il mago gli risponde: «Non devi provare rimorso, perché il regno che hai conquistato era già stato dei tuoi antenati. I tuoi sudditi lo hanno abitato per secoli, prima di esserne scacciati. Tu hai fatto la cosa giusta».

«È proprio vero?» chiede il re.

«Se non è vero lo diventerà».

Questo è solo lo spunto per una leggenda che non è stata scritta, ma enuclea il problema principale affrontato nel libro, dove abbiamo incontrato tanti maghi e re fatti proprio in questo modo.

Quando ho intrapreso questo lavoro avevo le idee più chiare di quando l'ho terminato. La materia, come si usa dire, mi è esplosa davanti. L'uomo «con la testa tra le mani come un *gargoyle* di Notre-Dame», evocato nel Prologo, sono io mentre vago disperso nel *campus* di Kalamazoo, a cercare il medioevo in America, tra le pianure del Michigan e i grattacieli neogotici di Chicago. E i *gargoyles* di Notre-Dame così come li conosciamo sono, ormai potrà apparire ovvio, una creazione dell'Ottocento<sup>1</sup>. Ho talmente sragionato intorno a tutti i passati impossibili nei quali mi sono imbattuto, che, di quando in quando, ho avuto l'impressione che la storia sia davvero così come la descrive Raymond Queneau: che sia getta-

ta *en vrac*, alla rinfusa. Il continuo andirivieni del Duca d'Auge e del suo *alter ego* Cidrolin tra il medioevo e la contemporaneità è forse il movimento a pendolo che piú somiglia a questo libro. Insieme naturalmente alla faticosa non-esistenza del Cavaliere Inesistente di Italo Calvino.

Anche se inteso il piú possibile in chiave unitaria, il discorso che ho provato a portare avanti si è dipanato in modo non del tutto sistematico, a volte tentando una visione d'insieme, altre volte restringendo il campo d'osservazione a temi sui quali la ricerca personale è proseguita appena un poco piú in profondità. Ne consegue che anche il grado di consapevolezza che ho potuto raggiungere non è omogeneo: diverse considerazioni necessiteranno di correzioni e verifiche ulteriori. Nella laboriosa gestione dei dati sono senza dubbio incorso piú di una volta in errori e omissioni, per i quali chiedo fin d'ora indulgenza.

Spesso mi sono domandato per quali motivi, vivendo io nel mondo contemporaneo, sono interessato al medioevo al punto da avere dedicato a quell'età già oltre vent'anni di studio. In questo libro, che tratta proprio del rapporto fra il nostro oggi e quell'antico ieri, ho provato a individuare qualche risposta. Le ragioni che mi hanno invitato a scrivere sono infatti lontane ma convergenti: riflessioni personali, conversazioni, letture, visioni di film. Al primo posto nella lista degli impulsi culturali vi è il confronto fra il mio essere ricercatore medievista e le persone con le quali parlo di medioevo. È un confronto che si situa su piú livelli e che ogni volta è approdato a punti di vista e risultati differenti. Ho ragionato con persone che, pur non essendo degli specialisti, mostravano di avere un'idea ben chiara del medioevo, cosa che non accade allo stesso modo avendo a che fare con la geometria algebrica. Come quando un sindaco voleva convincermi a scrivere un *pamphlet* per dimostrare l'appartenenza del suo paese alla Romagna anziché alle Marche, fornendogli dunque

le basi «storiche» per giustificare una piccola secessione. O come quando, durante una trasmissione televisiva, in quanto medievista sono stato invitato dal conduttore a parlare della cintura di castità, arnese sul quale non ho una preparazione ferrea. Inoltre, ho discusso di medioevo con i miei studenti del corso di Metodologia della ricerca storica, ai quali spesso ho iniziato il ciclo di lezioni chiedendo: «Che cosa pensate che sia il medioevo?» Ho preso nota delle loro risposte: tempo delle fate, dei castelli e dei cavalieri, tempo delle streghe, del buio e del sopruso... Non ho corretto le loro affermazioni, perché, lo si è visto, non sono erranee, in quanto corrispondono davvero alle idee correnti sul medioevo. Però ho cercato di storicizzarle riflettendo insieme, introducendo il concetto di medievalismo e lavorando sul rapporto fra questo e la storia medievale. Dire loro: «Guardate che il medioevo è un'altra cosa» sarebbe stato dannoso e anche sbagliato.

Analizzare il medievalismo e il suo impatto nell'oggi significa rinsaldare le fondamenta del ponte che lega la storiografia alla contemporaneità, riportando la storia medievale al centro del dibattito. Viceversa, non compiere *anche* quest'analisi può far correre il rischio di lasciare i medievisti al di là del ponte, di consentire che venga sventolata l'opinione secondo la quale essi non sarebbero altro che una sorta di eruditi a caccia di curiosità antiquarie: persone inutili perché non producono beni di consumo immediato, ma perché fanno ricerca.

Ritengo che quest'analisi sulla storia sia tanto più utile da proporre nei tempi attuali, essendo ormai divenuto assai problematico, in Italia e non solo, il rapporto fra la classe politica e il mondo della cultura, ricerca e formazione. Neppure tre mesi dopo il discorso pronunciato dal presidente della Camera all'Istituto storico italiano per il medio evo, nel maggio 2010 è stato emanato il *Decreto-legge recante misure urgenti in materia di stabilizzazione*

*finanziaria e di competitività economica*. Secondo il primo dettato inviato al presidente della Repubblica, lo stato avrebbe cessato di concorrere al finanziamento di 232 (duecentotrentadue) enti, istituti, fondazioni e altri organismi. Fra questi, in ottima compagnia con molte fra le più illustri istituzioni culturali e scientifiche, figurava anche l'Istituto storico italiano per il medio evo fondato nel 1883, che di conseguenza non si sarebbe trovato più in condizione di sopravvivere (art. 7,22 e Allegato 2). In seguito alle critiche del presidente della Repubblica e alle proteste del mondo della cultura, la lista di proscrizione è stata stralciata, ma il finanziamento è stato fortemente decurtato rispetto a quello dell'anno precedente (Dl. 78 del 31 maggio 2010, art. 7,24). Questo tentativo di smantellare molte fra le principali istituzioni culturali del paese è stato denunciato dall'Istituto storico italiano per il medio evo con l'iniziativa «Medioevo negato» alla quale hanno partecipato, con i loro interventi visibili su YouTube, numerosi studiosi di storia medievale.

Nei giorni in cui termino di scrivere questo libro, un comma del nuovo decreto «anticrisi», *Ulteriori disposizioni urgenti per la stabilizzazione finanziaria e per lo sviluppo* (Dl. del 13 agosto 2011, art. 1,31) prevede la soppressione, entro novanta giorni dalla sua entrata in vigore, di tutti gli enti pubblici non economici con meno di settanta dipendenti: fra questi vi sono l'Accademia nazionale dei Lincei, l'Accademia della Crusca, la Scuola archeologica di Atene, gli Istituti storici italiani per l'età antica, per il medio evo, per il risorgimento e per l'età moderna e contemporanea. Il 4 settembre, il comma è stato cancellato con un emendamento; ma, come canta Petrarca da oltre seicento anni, «piaga per allentar d'arco non sana» (*Canzoniere*, XC, 14).

<sup>1</sup> Cfr. M. Camille, *The Gargoyles of Notre-Dame: Medievalism and the Monsters of Modernity*, University Press, Chicago 2007.

## *Riferimenti e fonti*



a) Film e programmi televisivi

1997. *Fuga da New York* (1997. *Escape from New York*, John Carpenter, Usa, 1981).
- 2012 (Roland Emmerich, Usa, 2009).
- 2022: *i sopravvissuti* (*Soylent Green*, Richard Fleischer, Usa, 1973).
- Aleksandr Nevskij* (Sergej M. Ėjsenštejn, Urss, 1938).
- Andrej Rublëv* (Andrej Tarkovskij, Urss, 1966).
- Appunti per un'Orestiade africana* (Pier Paolo Pasolini, Italia, 1970).
- Armata Brancaleone (L')* (Mario Monicelli, Italia, 1966).
- Avventurieri del pianeta Terra (Gli)* (*The Ultimate Warrior*, Robert Clouse, Usa, 1975).
- Barbarossa* (Renzo Martinelli, Italia, 2009).
- Beowulf* (Graham Baker, Usa, 1999).
- Beowulf Prince of the Geats* (Scott Wegener, Usa, 2007).
- Brancaleone alle crociate* (Mario Monicelli, Italia, 1970).
- Braveheart* (Mel Gibson, Usa, 1995).
- Codice Da Vinci (Il)* (*The Da Vinci Code*, Ron Howard, Usa, 2003).
- Decameron (Il)* (Pier Paolo Pasolini, Italia, 1971).
- Declino dell'Impero americano (Il)* (*Le déclin de l'Empire Américain*, Denys Arcand, Canada, 1986).
- Doomsday. Il giorno del giudizio* (*Doomsday*, Neil Marshall, Gran Bretagna, 2008).
- Edward Mani di Forbice* (*Edward Scissorhands*, Tim Burton, Usa, 1990).
- Excalibur* (John Boorman, Usa, 1981).
- Fiore delle Mille e una notte (Il)* (Pier Paolo Pasolini, Italia, 1974).
- Fontana della Vergine (La)* (*Jungfrukällan*, Ingmar Bergman, Svezia, 1959).
- Francesco d'Assisi* (Liliana Cavani, Italia, 1966).
- Francesco Giullare di Dio* (Roberto Rossellini, Italia, 1950).
- Guerrieri della notte (I)* (*Warriors of the Night*, Walter Hill, Usa, 1979).
- Indiana Jones e i predatori dell'arca perduta* (*Raiders of the Lost Ark*, Steven Spielberg, Usa, 1981).
- Indiana Jones e l'ultima crociata* (*Indiana Jones and the Last Crusade*, Id., Usa, 1989).
- In mezz'ora* (programma di Raitre condotto da Lucia Annunziata, dal 2005).

- Invasioni barbariche (Le)* (*Les invasions barbares*, Denys Arcand, Canada, 2003).
- Invasioni barbariche (Le)* (programma di La7 condotto da Daria Bignardi, 2004-2008; 2009-11).
- Kingdom of Heaven* (Ridley Scott, Germania - Gran Bretagna - Spagna - Usa, 2005).
- Leggenda di Beowulf (La)* (*Beowulf*, Robert Zemeckis, Usa, 2007).
- Leone d'inverno (Il)* (*The Lion in Winter*, Anthony Harvey, Gran Bretagna, 1968).
- Mad Max* (George Miller, Australia, 1979)
- Mad Max, il guerriero della strada* (*Mad Max, the Road Warrior*, Id., Australia, 1981).
- Mad Max oltre la sfera del tuono* (*Mad Max Beyond Thunderdome*, Id. - George Ogilvie, Australia, 1985).
- Monty Python e il Sacro Graal* (*Monty Python and the Holy Grail*, Monty Python, Gran Bretagna, 1974).
- Nuovi barbari (I)* (Enzo G. Castellani, Italia, 1982).
- Papessa (La)* (*Pope Joan*, Sönke Wortmann, Germania - Spagna - Gran Bretagna - Italia, 2009).
- Passione di Giovanna d'Arco (La)* (*La passion de Jeanne d'Arc*, Carl Theodor Dreyer, Francia, 1928).
- Perceval le Gallois* (Eric Rohmer, Francia, 1978).
- Pilastrini della terra (I)* (*The Pillars of the Earth*, Sergio Mimica-Gezzan, Canada - Germania - Gran Bretagna - Usa, 2010).
- Pink Floyd The Wall* (Alan Parson, Gran Bretagna 1982).
- Pulp Fiction* (Quentin Tarantino, Usa, 1994).
- Racconti di Canterbury (I)* (Pier Paolo Pasolini, Italia, 1972).
- Salò o le centoventi giornate di Sodoma* (Id., Italia, 1975).
- Settimo sigillo (Il)* (*Det sjunde inseglet*, Ingmar Bergman, Svezia, 1957).
- Shrek* (Andrew Adamson - Vicky Jenson, Usa, 2001).
- Signore degli anelli (Il)* (*The Lord of the Rings*, Peter Jackson, Nuova Zelanda, Usa, 2001-2003).
- Spada nella roccia (La)* (*The Sword in the Stone*, Wolfgang Reitherman, Usa, 1963).
- Thistle and Shamrock (The)* (programma radiofonico statunitense, dal 1981).
- Tredicesimo guerriero (Il)* (*The 13th Warrior*, John McTiernan, Usa, 1999).
- Vangelo secondo Matteo (Il)* (Pier Paolo Pasolini, Italia, 1964).
- Visitatori (I)* (*Les visiteurs*, Jean-Marie Poiré, Francia, 1993).
- Waterworld* (Kevin Reynolds, Usa, 1995).

### b) Canzoni e opere musicali

- All Along the Watchtower* (Bob Dylan, 1968).
- Ballade des dames du temps jadis* (ballata di François Villon, sec. xv, cantata da Georges Brassens, 1954).
- Ballade des pendus (La)*. *Épitaphe Villon* (ballata di François Villon, sec. xv, cantata da Serge Reggiani, 1961).

- Ballata degli impiccati (La)* (ballata di François Villon, sec. xv, tradotta da Fabrizio De André, 1968).
- Barbara Allen* (ballata tradizionale, Child n. 84, ripresa da molti cantanti del xx secolo, tra cui Joan Baez).
- Battle of Epping Forest (The)* (Genesis, 1973).
- Bourgeois (Les)* (Jacques Brel, 1962).
- Branduardi canta Yeats* (album di Angelo Branduardi, 1986).
- Camelot* (musical di Alan J. Lerner, 1960).
- Carlo Martello ritorna dalla battaglia di Poitiers* (Fabrizio De André - Paolo Villaggio, 1967).
- Cielo d'Irlanda (Il)* (Fiorella Mannoia, 1999).
- Dancing with the Moonlit Knight* (Genesis, 1973).
- Depende* (Jarabe de Palo, 1998).
- Fila la lana (File la laine)*, Robert Marcy, 1949, tradotta da Fabrizio De André, 1974).
- Geordie* (ballata tradizionale, Child n. 209, ripresa da molti cantanti del xx secolo, tra cui Joan Baez e Fabrizio De André).
- Greensleeves* (ballata tradizionale, Child n. 271, ripresa da molti cantanti del xx secolo).
- Ho visto un re* (Enzo Jannacci - Dario Fo, 1968).
- Internationale (L')* (canzone rivoluzionaria, testo di Eugène Pottier, 1872).
- Joan of Arc* (Leonard Cohen, 1971, trad. it. *Giovanna d'Arco*, Fabrizio De André, 1974).
- Moyenâgeux (Le)* (Georges Brassens, 1966).
- My Fair Lady* (musical di Alan J. Lerner, 1956).
- Non nobis Domine* (Marcello De Angelis, 27obis, 2000).
- Oceano di guerrieri* (Id., 1996).
- Ophelia* (Francesco Guccini, 1968).
- Parsifal* (opera di Richard Wagner, 1882).
- Parsifal* (Pooh, 1973).
- Plat pays (Le)* (Jacques Brel, 1962).
- Primavera di Praga* (Francesco Guccini, 1970).
- Re del Mondo (Il)* (Franco Battiato, 1994).
- Scarborough Fair* (ballata tradizionale, Child n. 2, ripresa da molti cantanti del xx secolo, tra cui Simon and Garfunkel).
- Scudiero (Bianco Scudiero)* (Gli Amici del Vento, 1993).
- Selling England by the Pound* (album dei Genesis, 1973).
- Senso (Un)* (Vasco Rossi, 2004).
- S'i fossi foco* (sonetto di Cecco Angiolieri, secc. XIII-XIV, cantato da Fabrizio De André, 1968).
- Sweet Sir Galahad* (Joan Baez, 1969).
- Terra di Thule* (La Compagnia dell'Anello, 1980).
- Vandeaana (La)* (canzone popolare controrivoluzionaria, inno di Ordine Nuovo).
- Verger du roi Louis (Le)* (Georges Brassens, 1960).

## c) Pubblicazioni in rete

- Accattoli, Luigi, *La «purificazione della memoria» da Giovanni Paolo II a Benedetto XVI. Conferenza di Luigi Accattoli ai Mercoledì della Cattolica*, 6 giugno 2007, [www.luigiaccattoli.it/blog/?page\\_id=430](http://www.luigiaccattoli.it/blog/?page_id=430) (cons. 4 febbraio 2010).
- Alberoni, Francesco, *Se lo Stato ha il consenso è più forte dei barbari. L'esempio virtuoso della Sicilia negli anni Novanta*, in «Corriere della Sera», 9 giugno 2008, p. 1, [http://archiviostorico.corriere.it/2008/09/09/Stato\\_consenso\\_piu\\_forte\\_dei\\_co\\_9\\_080609037.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2008/09/09/Stato_consenso_piu_forte_dei_co_9_080609037.shtml) (cons. 2 febbraio 2010).
- Id., *Le armi dell'ultimo profeta: fede, speranza, tecnologia*, ivi, 4 aprile 2005, p. 1, [http://archiviostorico.corriere.it/2005/aprile/04/armi\\_dell\\_ultimo\\_profeta\\_fede\\_co\\_9\\_050404246.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2005/aprile/04/armi_dell_ultimo_profeta_fede_co_9_050404246.shtml) (cons. 10 marzo 2010).
- Ali Ağca torna libero: «Io sono Gesù», in «La Stampa.it», 18 gennaio 2010, [www.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/esteri/201001articoli/51353girata.asp](http://www.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/esteri/201001articoli/51353girata.asp) (cons. 4 febbraio 2010).
- Annunziata, Lucia, *Intervista ad Hans Küng*, in «In Mezz'ora», programma di Raitre, 8 febbraio 2009, [www.tg3.rai.it/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-62172e41-2f7e-4cd5-b50c-c7537f371847.html?p=2](http://www.tg3.rai.it/dl/RaiTV/programmi/media/ContentItem-62172e41-2f7e-4cd5-b50c-c7537f371847.html?p=2) (cons. 2 febbraio 2010).
- Arduini, Roberto, *Liberate Tolkien da De Turrís*, in «l'Unità», 13 gennaio 2010, p. 37, <http://archivio2.unita.it/v2/carta/showoldpdf.asp?anno=2010&mese=01&file=13CUL37a> (cons. 16 febbraio 2010).
- Arnaldi, Girolamo, «Testimonianza», in *Lo storico Bronisław Geremek, protagonista dell'89 polacco ed europeo* cit.
- Benedetto XVI, *Ragioni della scelta del nome Benedetto*, udienza generale del 27 aprile 2005, sito ufficiale: [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/audiences/2005/documents/hf\\_ben-xvi\\_aud\\_20050427\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/audiences/2005/documents/hf_ben-xvi_aud_20050427_it.html) (cons. 20 dicembre 2009).
- *Incontro con i rappresentanti di alcune comunità musulmane. Discorso di Sua Santità Benedetto XVI*, arcivescovado di Colonia, 20 agosto 2005, sito ufficiale: [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/speeches/2005/august/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20050820\\_meeting-muslims\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2005/august/documents/hf_ben-xvi_spe_20050820_meeting-muslims_it.html) (cons. 4 febbraio 2010).
  - *Discorso di Benedetto XVI all'Università di Ratisbona. Testo integrale*, 12 settembre 2006, sito ufficiale: [www.vaticanradio.net/it1/Articolo.asp?c=94879](http://www.vaticanradio.net/it1/Articolo.asp?c=94879) (cons. 4 febbraio 2010).
  - *Omelia del Santo Padre Benedetto XVI*, Sagrato della Basilica Vaticana, domenica 26 aprile 2009, <canonizzazione di Nuno de Santa Maria Álvarez de Pereira>, sito ufficiale: [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/homilies/2009/documents/hf\\_ben-xvihom\\_20090426\\_canonizzazioni\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/homilies/2009/documents/hf_ben-xvihom_20090426_canonizzazioni_it.html) (cons. 16 febbraio 2010).
- Berardinelli, Alfonso e Chiaberge, Riccardo, *Università. La sinistra dei baroni*, in «Corriere della Sera», 5 maggio 1997, p. 27, [http://archiviostorico.corriere.it/1997/maggio/05/UNIVERSITA\\_sinistra\\_dei\\_baroni\\_co\\_0\\_9705058258.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/1997/maggio/05/UNIVERSITA_sinistra_dei_baroni_co_0_9705058258.shtml) (cons. 12 marzo 2010).

- Berlusconi: «*La nostra idea dell'Italia non è multi-etnica*», in «Il Sole 24 ore.com», 9 maggio 2009, [www.ilsole24ore.com/art/SoleOnline4/Italia/2009/05/berlusconi-no-italia-multi-etnica.shtml](http://www.ilsole24ore.com/art/SoleOnline4/Italia/2009/05/berlusconi-no-italia-multi-etnica.shtml) (cons. 31 marzo 2010).
- Bernardus Claraevallensis Abbas, *Liber ad milites Templi de laude novae militiae*, in «Alim, Archivio della latinità italiana del medioevo» (Università di Milano, Università di Napoli Federico II, Università di Roma Tre, Università di Palermo, Università di Venezia Ca' Foscari, Università di Verona), da Bernard de Clairvaux, *Éloge de la nouvelle chevalerie*, a cura di P. Y. Emery, Éditions du Cerf, Paris 1990, pp. 48-132, [www.uan.it/Alim/Letteratura.nsf/\(volumiID\)/5D132C8796219A21C1256E38003B6A35?opendocument](http://www.uan.it/Alim/Letteratura.nsf/(volumiID)/5D132C8796219A21C1256E38003B6A35?opendocument) (cons. 12 marzo 2010).
- Bertho, Catherine, *L'invention de la Bretagne. Genèse sociale d'un stéréotype*, in «Actes de la recherche en sciences sociales», VI (1980), n. 35, pp. 45-62, [www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/clarss\\_0335-5322\\_1980\\_num\\_35\\_1\\_2099](http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/clarss_0335-5322_1980_num_35_1_2099) (cons. 12 marzo 2010).
- Berwick, Andrew [*pseudonimo di Behring Breivik, Anders*], 2083. *A European Declaration of Independence. De Laude Novae Militiae. Pauperes commilitones Christi Templisque Solomonici*, London 2011, [www.slide-share.net/darkandgreen/2083-a-european-declaration-of-independence-by-andrew-berwick](http://www.slide-share.net/darkandgreen/2083-a-european-declaration-of-independence-by-andrew-berwick) (cons. 26 luglio 2011).
- Brambilla, Michele, *Basso Impero*, in «La Stampa.it», 12 novembre 2010, [www.lastampa.it/\\_web/cmstp/tmplRubriche/editoriali/gEditoriali.asp?ID\\_blog=25&ID\\_articolo=8074&ID\\_sezione=&sezione=](http://www.lastampa.it/_web/cmstp/tmplRubriche/editoriali/gEditoriali.asp?ID_blog=25&ID_articolo=8074&ID_sezione=&sezione=) (cons. 21 giugno 2011).
- Breathnach, Seamus, *The Jesus Joke*, in «Irish Criminology», 2007, [www.scribd.com/doc/10062380/The-Jesus-Joke-Part-1-by-Seamus-Breathnach](http://www.scribd.com/doc/10062380/The-Jesus-Joke-Part-1-by-Seamus-Breathnach) (cons. 16 marzo 2010).
- Brusa, Antonio, *Un prontuario degli stereotipi sul medioevo*, in «Cartable de Clio», V (2004), n. 4, [www.mondimedievali.net/pre-testi/stereotipi.htm](http://www.mondimedievali.net/pre-testi/stereotipi.htm) (cons. 10 marzo 2010).
- Bryant, Nick, *Obama Echoes JFK's Camelot Romance*, in «Bbc News», 15 gennaio 2009, <http://news.bbc.co.uk/2/hi/americas/7786440.stm> (cons. 10 marzo 2010).
- Burzio, Filippo, recensione [del 1935, qui pubbl. 1° gennaio 2000] a *Rivolta contro il mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 2007 (ed. or. U. Hoepli, Milano 1934), [www.centrostudilaruna.it/evolaburzio.html](http://www.centrostudilaruna.it/evolaburzio.html) (cons. 12 marzo 2010).
- Calendimaggio di Assisi, [www.calendimaggiodiassisi.it/home-ente.html](http://www.calendimaggiodiassisi.it/home-ente.html) (cons. 15 dicembre 2009).
- «*Camelot*» *Returning to the White House?*, in «The Early Show», 7 novembre 2008, [www.cbsnews.com/stories/2008/11/07/earlyshow/main4581583.shtml](http://www.cbsnews.com/stories/2008/11/07/earlyshow/main4581583.shtml) (cons. 17 febbraio 2010).
- Carboni, Paola, *Itinerari culturali in Europa e in Italia*, 3 maggio 2007, [www.tafter.it/2007/05/03/itinerari-culturali-in-europa-e-in-italia/](http://www.tafter.it/2007/05/03/itinerari-culturali-in-europa-e-in-italia/) (cons. 22 dicembre 2009).
- Cardini, Franco, *Rileggere Spengler*, 1° settembre 2008, [www.francocardini.net/Appunti/1.9.2008a.html](http://www.francocardini.net/Appunti/1.9.2008a.html) (cons. 2 febbraio 2010).

- Cardini, Franco, *Franco Cardini e il falso scontro di civiltà*, 3 maggio, Youtube, [www.youtube.com/watch?v=fZGZMb6iirk](http://www.youtube.com/watch?v=fZGZMb6iirk) (cons. 17 ottobre 2009).
- Carotta, Francesco, *Il Cesare incognito. Da Divo Giulio a Gesù*, maggio 2002, [www.scribd.com/doc/4074287/Il-Cesare-incognito-Da-Divo-Giulio-a-Gesu](http://www.scribd.com/doc/4074287/Il-Cesare-incognito-Da-Divo-Giulio-a-Gesu) (cons. 16 marzo 2010).
- Cavallo, Alberto, *Il nuovo medioevo. Seconda parte: il Giubileo*, 18 agosto 2000, [www.eurinome.it/medioevo2.html](http://www.eurinome.it/medioevo2.html) (cons. 10 marzo 2010).
- Cavazza, Stefano, *La tradizione inventata. Utilità sociali (ed economiche) della festa e del folklore*, in «Golem L'indispensabile», VII (agosto 2002), n. 8, [www.golemindispensabile.it/articolo.asp?id=952&num=19&sez=269](http://www.golemindispensabile.it/articolo.asp?id=952&num=19&sez=269) (cons. 10 aprile 2009).
- Centro Studi la Runa, [www.centrostudilaruna.it](http://www.centrostudilaruna.it) (cons. 31 marzo 2010).
- Cernigoi, Claudia, *Nuova destra, radici vecchie*, in «terrelibere.org», 21 marzo 2005, [www.terrelibere.org/index.php?x=completa&riga=192](http://www.terrelibere.org/index.php?x=completa&riga=192) (cons. 4 febbraio 2010).
- Cinema e medioevo*, [www.cinemedioevo.net](http://www.cinemedioevo.net) (cons. 20 febbraio 2010).
- Comitato per lo studio della presenza carolingia in Val di Chienti, [www.youtube.com/watch?v=6hJ-OZ5JMIQ](http://www.youtube.com/watch?v=6hJ-OZ5JMIQ) (cons. 12 marzo 2010).
- Consulta Provenzale, [www.consultaprovenzale.org/](http://www.consultaprovenzale.org/) (cons. 13 marzo 2010).
- Contagious Middle Ages in Post-Communist East Central Europe (The)*, Exhibition, Budapest, Open Society Archives at the Central European University (Osa), 15 settembre - 20 ottobre 2006; Berkeley University (Ca), 1° novembre 2007 - 31 gennaio 2008, [www.osaarchivum.org/files/exhibitions/middleages/index.html](http://www.osaarchivum.org/files/exhibitions/middleages/index.html) (cons. 30 marzo 2010); [www.osaarchivum.org/images/stories/pdfs/activity\\_reports/rferep2006.pdf](http://www.osaarchivum.org/images/stories/pdfs/activity_reports/rferep2006.pdf) (cons. 30 marzo 2010); [www.osaarchivum.org/files/exhibitions/middleages/06/02/index.html](http://www.osaarchivum.org/files/exhibitions/middleages/06/02/index.html) (cons. 30 marzo 2010).
- Conte, Emanuele, *Medioevo negato*, [www.youtube.com/watch?v=VuAqOV-vFzCA](http://www.youtube.com/watch?v=VuAqOV-vFzCA) (cons. 8 luglio 2010).
- Costante, Alessandra, *Rassegna stampa sul comizio anti-islamico dell'eurodeputato della Lega Nord Borghezio*, [www.ildialogo.org/islam/Borghezio-AGenova10082008.pdf](http://www.ildialogo.org/islam/Borghezio-AGenova10082008.pdf) (cons. 8 gennaio 2010).
- Costituzione europea*, in «Gazzetta ufficiale dell'Unione Europea», 16 dicembre 2004, sito ufficiale: <http://eur-lex.europa.eu/JOHtml.do?uri=OJ:C:2004:310:SOM:IT:HTML> (cons. 12 marzo 2010).
- Curta, Florin, *Pavel Chinezul, Negru Voda, and «Imagined Communities»: Medievalism in Romanian Rock Music*, in «Studies in Medievalism», XX (2005), n. 13, pp. 3-16, [www.clas.ufl.edu/users/fcurta/phoenix.pdf](http://www.clas.ufl.edu/users/fcurta/phoenix.pdf) (cons. 12 marzo 2010).
- De Gregorio, Concita, *Le altre donne*, in «L'Unità. Blog. Invece», 18 gennaio 2011, <http://concita.blog.unita.it/le-altre-donne-1.266857> (cons. 21 giugno 2011).
- De Turris, Gianfranco, *Scoop dell'Unità: gli Hobbit sono di sinistra*, in «il Giornale», 8 gennaio 2010, p. 31, [www.ilgiornale.it/pag\\_\\_pdf.php?ID=123186](http://www.ilgiornale.it/pag__pdf.php?ID=123186) (cons. 16 febbraio 2010).
- Dimissioni del vicepresidente del Cnr Roberto de Mattei*, [www.petiziononline.it/petizione/dimissioni-del-vicepresidente-del-cnr-roberto-de-mattei/3730](http://www.petiziononline.it/petizione/dimissioni-del-vicepresidente-del-cnr-roberto-de-mattei/3730) (cons. 21 giugno 2011).

- Dragosei, Fabrizio, *Così il Cremlino riscrive la storia*, in «Corriere della Sera», 12 luglio 2008, p. 41, [http://archiviostorico.corriere.it/2008/luglio/12/Così\\_Cremlino\\_riscrive\\_storia\\_co\\_9\\_080712108.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2008/luglio/12/Così_Cremlino_riscrive_storia_co_9_080712108.shtml) (cons. 10 marzo 2010).
- Es constitueix el Govern Provisional Occità per a la República Federal i Democràtica dels Països d'Occ*, in «Ràdio Catalunya», 2 maggio 2007, [www.radiocatalunya.ca/noticia/1629/](http://www.radiocatalunya.ca/noticia/1629/) (cons. 13 marzo 2010).
- European Science Foundation, sito ufficiale: [www.esf.org/research-areas/humanities.html](http://www.esf.org/research-areas/humanities.html) (cons. 20 dicembre 2009).
- Fagioli, Alessandra, *Il romanziere e lo storico. Intervista a Umberto Eco*, in «Lettera internazionale», 2003, [www.letterainternazionale.it/testi\\_hm/eco\\_75.htm](http://www.letterainternazionale.it/testi_hm/eco_75.htm) (cons. 12 marzo 2010).
- Federazione italiana giochi storici, [www.feditgiochistorici.it/](http://www.feditgiochistorici.it/) (cons. 12 febbraio 2010).
- Fini, Gianfranco, *Prolusione*, in *Lotta politica nell'Italia medievale*, giornata di studi, Roma, 16 febbraio 2010, Istituto storico italiano per il medio evo, Roma 2010, pp. 11-16, sito ufficiale: [http://presidente.camera.it/614?shadow\\_interventi\\_presidente=260](http://presidente.camera.it/614?shadow_interventi_presidente=260) (cons. 17 febbraio 2010).
- Folli, Stefano, *Tra orgoglio culturale ed equivoco politico*, in «Corriere della Sera», 27 settembre 2009, p. 9, [http://archiviostorico.corriere.it/2009/settembre/27/Tra\\_orgoglio\\_culturale\\_equivoco\\_politico\\_co\\_0\\_01092710643.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2009/settembre/27/Tra_orgoglio_culturale_equivoco_politico_co_0_01092710643.shtml) (cons. 4 febbraio 2010).
- Francesco Carotta, voce di Wikipedia, [http://en.wikipedia.org/wiki/Francesco\\_Carotta](http://en.wikipedia.org/wiki/Francesco_Carotta) (cons. 16 marzo 2010).
- Friedman, Thomas L., *Foreign Affairs: Smoking or Non-Smoking?*, in «The New York Times», 14 settembre 2001, [www.racematters.org/friedmansmokingornonsmoking.htm](http://www.racematters.org/friedmansmokingornonsmoking.htm) (cons. 5 febbraio 2010).
- Frigerio, Alessandro, *Francisco Franco e la Pietra Filosofale*, in «Storia in Network», II (settembre 2002), n. 71, [www.storiain.net/arret/num71/artic3.asp](http://www.storiain.net/arret/num71/artic3.asp) (cons. 21 marzo 2010).
- Gardell, Mattias, *The Roots of Breivik's Ideology: Where Does the Romantic Male Warrior Ideal Come from Today?*, in «Eutopia. Institute of Ideas on Islam, Diversity and Democracy», 2 agosto 2011, [www.eutopia-institute.org/2011/08/the-roots-of-breiviks-ideology-where-does-the-romantic-male-warrior-ideal-come-from-today/](http://www.eutopia-institute.org/2011/08/the-roots-of-breiviks-ideology-where-does-the-romantic-male-warrior-ideal-come-from-today/) (cons. 9 agosto 2011).
- Geary, Patrick J., *Quando le nazioni rifanno la storia. La fondazione dell'Europa*, conferenza tenuta a Modena, 6 settembre 2005, [www.storiairreer.it/Materiali/Materiali/Medioevo/gearyOK.pdf](http://www.storiairreer.it/Materiali/Materiali/Medioevo/gearyOK.pdf) (cons. 15 gennaio 2010).
- Geschichte der «Bajuwarischen Befreiungsarmee» des Franz Fuchs (Die)*, [www.antifa.co.at/antifa/bba.PDF](http://www.antifa.co.at/antifa/bba.PDF) (cons. 12 marzo 2010).
- Giovani Padani «Primule Verdi», *Scrivi anche tu le storie Padane, diventa un bardo Padano*, 2001-2002, <http://digilander.libero.it/primuleverdi/fantasy/bardopadano.html> (cons. 12 marzo 2010).
- Giovanni Paolo II, Enciclica *Slavorum Apostoli*, 2 giugno 1985, sito ufficiale: [www.vatican.va/edocs/ITA1223/\\_INDEX.HTM](http://www.vatican.va/edocs/ITA1223/_INDEX.HTM) (cons. 21 marzo 2010).
- *Messaggio al XVIII Meeting per l'amicizia tra i popoli*, Rimini, 24-30 agosto 1997, in «Tracce. Rivista internazionale di Comunione e Libera-

- zione», [www.tracce.it/?id=338&id\\_n=4689&pagina=7](http://www.tracce.it/?id=338&id_n=4689&pagina=7) (cons. 10 marzo 2010).
- Giovanni Paolo II, *Omelia di Giovanni Paolo II*, domenica 3 ottobre 2004, <beatificazione di Carlo d' Austria>, sito ufficiale: [www.vatican.va/holy\\_father/john\\_paul\\_ii/homilies/2004/documents/hf\\_jp-ii\\_hom\\_20041003\\_beatifications\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/homilies/2004/documents/hf_jp-ii_hom_20041003_beatifications_it.html) (cons. 12 marzo 2010).
- Guido, Olimpio, *Osama è ancora vivo: ecco il suo nuovo video*, in «Corriere della Sera», 20 maggio 2002, p. 6, [http://archiviostorico.corriere.it/2002/maggio/20/Osama\\_ancora\\_vivo\\_ecco\\_suo\\_co\\_o\\_0205208769.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2002/maggio/20/Osama_ancora_vivo_ecco_suo_co_o_0205208769.shtml) (cons. 4 febbraio 2010).
- Hodges, Laura F., *John Steinbeck's The Acts of King Arthur and His Noble Knights*, in *An Arthuriana/Camelot Project Bibliography*, [www.lib.rochester.edu/camelot/acpbibs/hodges.htm](http://www.lib.rochester.edu/camelot/acpbibs/hodges.htm) (cons. 19 marzo 2010).
- Hodgson, Charles, *Podictionary, the Podcast for Word Lovers*, <http://podictionary.com/?p=533> (cons. 2 febbraio 2010).
- Introvigne, Massimo, *Il «Codice Da Vinci»: ma la storia è un'altra cosa*, 2003, [www.cesnur.org/2003/mi\\_davinci.htm](http://www.cesnur.org/2003/mi_davinci.htm) (cons. 12 marzo 2010).
- *Benedetto XVI e San Nuno Alvares Pereira. Le lezioni di una canonizzazione*, 2009, [www.cesnur.org/2009/mi\\_nuni.htm](http://www.cesnur.org/2009/mi_nuni.htm) (cons. 12 marzo 2010).
- Introvigne, Massimo, Menegotto, Andrea e Zoccatelli, Pier Luigi, *Aspetti spirituali dei «revival» celtici e tradizionali in Lombardia*, Cesnur, Regione Lombardia 2001, [www.cesnur.org/celti/](http://www.cesnur.org/celti/) (cons. 12 marzo 2010).
- John Ronald Reuel Tolkien*, voce di Wikipedia, [http://it.wikipedia.org/wiki/John\\_Ronald\\_Reuel\\_Tolkien](http://it.wikipedia.org/wiki/John_Ronald_Reuel_Tolkien) (cons. 30 marzo 2010).
- J. R. R. Tolkien*, voce di Wikipedia, [http://en.wikipedia.org/wiki/J.\\_R.\\_R.\\_Tolkien](http://en.wikipedia.org/wiki/J._R._R._Tolkien) (cons. 30 marzo 2010).
- Mastrantoni, Primo, *Giovanni Paolo II: un papa medievale?*, 4 aprile 2005, in «Aduc. Associazione per i diritti degli utenti e dei consumatori», [www.aduc.it/comunicato/giovanni+paolo+ii+papa+medievale\\_8656.php](http://www.aduc.it/comunicato/giovanni+paolo+ii+papa+medievale_8656.php) (cons. 10 marzo 2010).
- Medail, Cesare, *Tolkien: Non cercate la politica tra gli elfi*, in «Corriere della Sera», 1° novembre 2003, p. 31, [http://archiviostorico.corriere.it/2003/novembre/01/Tolkien\\_Non\\_cercate\\_politica\\_tra\\_co\\_o\\_031101203.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2003/novembre/01/Tolkien_Non_cercate_politica_tra_co_o_031101203.shtml) (cons. 12 marzo 2010).
- Medievalism, Archaic Origins and Regimes of Historicity. Alternatives to Antique Tradition in the Nineteenth Century in Europe*, [www.collbud.hu/medievalism/](http://www.collbud.hu/medievalism/) (cons. 31 marzo 2011).
- Medievalism Timeline*, in «Medievally Speaking», <http://medievallyspeaking.blogspot.com/2010/11/medievalism-timeline.html> (cons. 21 giugno 2011).
- Militia Christi, [www.militiachristi.it/](http://www.militiachristi.it/) (cons. 4 febbraio 2010).
- Milošević, Slobodan, <Discorso sul sito della battaglia di Kosovo>, 28 giugno 1989, [JUGOINFO] *28 giugno 1989: l'abietto discorso*, <http://it.groups.yahoo.com/group/crj-mailinglist/message/1112> (cons. 6 febbraio 2010).
- Ministère de l'immigration, de l'intégration, de l'identité nationale et du développement solidaire, sito ufficiale: [www.immigration.gouv.fr/spip.php?page=dossiers\\_them\\_org&numrubrique=311](http://www.immigration.gouv.fr/spip.php?page=dossiers_them_org&numrubrique=311) (cons. 20 ottobre 2009).

- Modzelewski, Karol, *Bronisław Geremek storico polacco nel contesto europeo*, in *Lo storico Bronisław Geremek, protagonista dell'89 polacco ed europeo* cit.
- Monnerot, Jules, *Racisme et identité nationale*, in «Itinéraires», 1990, [http://julesmonnerot.com/RACISME\\_IDENTITE.html](http://julesmonnerot.com/RACISME_IDENTITE.html) (cons. 3 febbraio 2010).
- Montaruli, Augusta, Di Santo, Massimo e Donzelli, Giovanni, *Il Feudo: sprechi, privilegi e nepotismi negli Atenei*, 2007, [www.ladestra.info/?p=10195](http://www.ladestra.info/?p=10195) (cons. 2 febbraio 2010).
- Morawski, Paolo, *Geremek e l'Europa: tra memoria e sfide*, in *Lo storico Bronisław Geremek, protagonista dell'89 polacco ed europeo* cit.
- Movimento Giovani Padani, *Il Giuramento di Pontida. Giovanni Berchet*, [www.giovanipadani.leganord.org/articoli.asp?ID=5260](http://www.giovanipadani.leganord.org/articoli.asp?ID=5260) (cons. 12 marzo 2010).
- *Il Rinnovo del Giuramento di Pontida del 7 aprile 1167*, 20 maggio 1990, [www.giovanipadani.leganord.org/articoli.asp?ID=5807](http://www.giovanipadani.leganord.org/articoli.asp?ID=5807) (cons. 12 marzo 2010).
- Murder of Meredith Kercher*, voce di Wikipedia, [en.wikipedia.org/wiki/Murder\\_of\\_Meredith\\_Kercher](http://en.wikipedia.org/wiki/Murder_of_Meredith_Kercher) (cons. 15 dicembre 2009).
- Musca, Giosuè, *Profumo di medioevo. Il Calendimaggio ad Assisi*, in «Quaderni medievali», XX (1995), n. 40, pp. 133-52, <http://centri.univr.it/rm/biblioteca/SCAFFALE/m.htm#Giosuè%20Musca> (cons. 10 marzo 2010).
- Musée de l'Europe, sito ufficiale: <http://europa-museum.org/> (cons. 25 giugno 2011).
- Naso, Domenico, *Altro che Asterix. Noi stiamo con Cesare*, in «Ffweb Magazine», 27 ottobre 2009, [www.ffwebmagazine.it/ffw/page.asp?VisImg=S&Art=2599&Cat=1&I=immagini/Foto%20A-C/asterix10\\_int.jpg&IdTipo=0&TitoloBlocco=Tag%20Cloud&Tipo=TagCloud&Tag=lega&Page=1&Tchar=](http://www.ffwebmagazine.it/ffw/page.asp?VisImg=S&Art=2599&Cat=1&I=immagini/Foto%20A-C/asterix10_int.jpg&IdTipo=0&TitoloBlocco=Tag%20Cloud&Tipo=TagCloud&Tag=lega&Page=1&Tchar=) (cons. 12 marzo 2010).
- Nobel Prize, <Conferimento del Premio Nobel a William Butler Yeats>, sito ufficiale: [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1923/](http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1923/) (cons. 10 marzo 2010).
- <Conferimento del Premio Nobel a Dario Fo>, sito ufficiale: [http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1997/](http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1997/) (cons. 10 marzo 2010).
- Pietra del principe*, voce di Wikipedia, [http://it.wikipedia.org/wiki/Pietra\\_del\\_Principe](http://it.wikipedia.org/wiki/Pietra_del_Principe) (cons. 6 febbraio 2010).
- Pio X, *Pascendi Dominici gregis* (1907), sito ufficiale: [www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_x/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_it.html) (cons. 11 febbraio 2010).
- Pontificio Consiglio per l'Unità dei Cristiani, *Comunicato circa la soppressione del titolo «Patriarca d'Occidente» ne l'Annuario Pontificio*, sito ufficiale: [www.vatican.va/roman\\_curia/pontifical\\_councils/chrstuni/general-docs/rc\\_pc\\_chrstuni\\_doc\\_20060322\\_patriarca-occidentale\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/chrstuni/general-docs/rc_pc_chrstuni_doc_20060322_patriarca-occidentale_it.html) (cons. 10 giugno 2010).
- Prodi, Romano, <Testimonianza>, in *Lo storico Bronisław Geremek, protagonista dell'89 polacco ed europeo* cit.

- Quaderni padani*, [www.laliberacompania.org/QP.php](http://www.laliberacompania.org/QP.php) (cons. 12 marzo 2010).
- Quinn, James, *Decline and Fall of the American Empire*, 2 agosto 2009, [www.financialsense.com/editorials/quinn/2009/0802.html](http://www.financialsense.com/editorials/quinn/2009/0802.html) (cons. 3 febbraio 2010).
- Quirico, Domenico, *Africa in vendita in cambio di cibo. La Fao denuncia: rischio catastrofe. Milioni di ettari ad arabi e cinesi per coltivazioni intensive di riso*, in «La Stampa», 26 maggio 2009, [www.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/esteri/200905articoli/44048girata.asp](http://www.lastampa.it/redazione/cmsSezioni/esteri/200905articoli/44048girata.asp) (cons. 2 febbraio 2010).
- Radio24, <Intervista a Mario Borghezio>, 26 luglio 2011, [www.youtube.com/watch?v=\\_\\_XK8XRezt8E](http://www.youtube.com/watch?v=__XK8XRezt8E) (cons. 4 agosto 2011).
- Radio Teheran, <Intervista a Mario Borghezio>, [www.youtube.com/watch?v=ohXOS\\_\\_6wONE&feature=related](http://www.youtube.com/watch?v=ohXOS__6wONE&feature=related) (cons. 4 agosto 2011).
- Radio Sherwood*, voce di Wikipedia, [http://it.wikipedia.org/wiki/Radio\\_Sherwood](http://it.wikipedia.org/wiki/Radio_Sherwood) (cons. 3 marzo 2010).
- Reti medievali*, [www.retimedievali.it/](http://www.retimedievali.it/) (cons. 25 giugno 2011).
- Riccardi, Andrea, *Se il papa evoca la caduta dell'Impero*, in «Corriere della Sera», 21 dicembre 2010, pp. 1 e 50, [http://archiviostorico.corriere.it/2010/dicembre/21/Papa\\_Evoca\\_Caduta\\_dell\\_Impero\\_co\\_9\\_101221003.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2010/dicembre/21/Papa_Evoca_Caduta_dell_Impero_co_9_101221003.shtml) (cons. 21 giugno 2011).
- Ricci Sargentini, Monica, *Muore Otto, ultimo erede dell'impero asburgico*, ivi, 5 luglio 2011, p. 19, [http://archiviostorico.corriere.it/2011/luglio/05/Muore\\_Otto\\_ultimo\\_erede\\_dell\\_co\\_8\\_110705041.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2011/luglio/05/Muore_Otto_ultimo_erede_dell_co_8_110705041.shtml) (cons. 7 agosto 2011).
- Roland's European Paths*, [http://webshop.dubrovnikportal.com/orlando/rolands\\_european\\_paths.html](http://webshop.dubrovnikportal.com/orlando/rolands_european_paths.html) (cons. 20 dicembre 2009).
- Rosaspina, Elisabetta, *Un rito celtico per le prime nozze padane*, in «Corriere della Sera», 21 settembre 1998, p. 5, [http://archiviostorico.corriere.it/1998/settembre/21/rito\\_celtico\\_per\\_prime\\_nozze\\_co\\_0\\_98092113405.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/1998/settembre/21/rito_celtico_per_prime_nozze_co_0_98092113405.shtml) (cons. 10 giugno 2010).
- Sághy, Marianne (a cura di), *Fifteen-Year Anniversary Reports*, in «Annual of Medieval Studies at Ceu» (Central European University, Budapest), a cura di J. A. Rasson e B. Zsolt Szakács, XVII (2009), n. 15, pp. 169-365, [www.rm.unina.it/biblioteca/scaffale/volumi.htm#MarianneSaghy](http://www.rm.unina.it/biblioteca/scaffale/volumi.htm#MarianneSaghy) (cons. 25 giugno 2011).
- Sanfilippo, Matteo, *Storia e immaginario storico nella rete e nei media piú tradizionali*, 2001, <http://dspace.unitus.it/handle/2067/25> (cons. 9 marzo 2010).
- *Cavalieri di celluloide*, in M. Mesirca e F. Zambon (a cura di), *Il revival cavalleresco. Dal Don Chisciotte all'Ivanhoe (e oltre)*, Pacini, Pisa 2010, pp. 243-54, <http://dspace.unitus.it/bitstream/2067/950/1/Testo%20Sanfilippo.doc> (cons. 30 agosto 2010).
- Scott Nokes, Richard, *Beowulf: Prince of the Geats, Nazis, and Odinists*, in «Old English Newsletter», XLI (2008), n. 3, pp. 26-31, [www.oenewsletter.org/OEN/pdf/nokes41\\_3.pdf](http://www.oenewsletter.org/OEN/pdf/nokes41_3.pdf) (cons. 12 marzo 2010).
- Se An non ama il saluto romano*, 22 gennaio 2007, <http://santosepolcro.splinder.com/post/10657801> (cons. 6 giugno 2010).
- Severgnini, Beppe, *Amanda e il tifo sbagliato dell'America*, in «Corriere

- della Sera», 4 dicembre 2009, pp. 1 e 24-25, [http://archiviostorico.corriere.it/2009/dicembre/08/Amanda\\_tifo\\_sbagliato\\_dell\\_America\\_co\\_8\\_091208009.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2009/dicembre/08/Amanda_tifo_sbagliato_dell_America_co_8_091208009.shtml) (cons. 21 giugno 2011).
- Smith, M. H., *Du manuscrit à la typographie numérique. Présent et avenir des écritures anciennes*, in «Gazette du livre médiéval», XXVII (2008), nn. 52-53, pp. 51-78, [www.menestrel.fr/IMG/pdf/Smith\\_Paleotypo.pdf](http://www.menestrel.fr/IMG/pdf/Smith_Paleotypo.pdf) (cons. 13 marzo 2010).
- Society for Creative Anachronism (Sca), [www.sca.org](http://www.sca.org) (cons. 20 ottobre 2009).
- Society for the Study of Popular Cultures and the Middle Ages, <http://popularcultureandthemiddleages.blogspot.com> (cons. 20 ottobre 2009).
- Storico Bronislaw Geremek, protagonista dell'89 polacco ed europeo (Lo)*, Giornata di studio, Roma, Accademia dei Lincei, 21 aprile 2009, Radio Radicale, [www.radioradicale.it/scheda/277258](http://www.radioradicale.it/scheda/277258) (cons. 31 marzo 2010).
- Studies in Medievalism*, <http://hope.edu/academic/english/verduin/homepage.html> (cons. 25 giugno 2011).
- Study Platform on Interlocking Nationalisms* (Spin), progetto di ricerca diretto da Joep Leerssen (dal 2008), [www.spinnet.eu/](http://www.spinnet.eu/) (cons. 31 marzo 2011).
- Tenth Crusade*, voce di Wikipedia, [http://en.wikipedia.org/wiki/Tenth\\_Crusade](http://en.wikipedia.org/wiki/Tenth_Crusade) (cons. 9 agosto 2011).
- Tommissen, Piet, *Carl Schmitt e il renouveau cattolico degli anni Venti*, 16 dicembre 2006, <http://carl-schmitt-studien.blogspot.com/2006/12/piet-tommissen-carl-schmitt-e-il.html> (cons. 21 marzo 2010).
- Tornielli, Andrea, *Il Carroccio prega il dio Po ma non tradisce la Chiesa*, in «il Giornale», 23 agosto 2009, [www.ilgiornale.it/interni/il\\_carroccio\\_prega\\_dio\\_po\\_ma\\_non\\_tradisce\\_chiesa/23-08-2009/articolo-id=376188-page=0-comments=1](http://www.ilgiornale.it/interni/il_carroccio_prega_dio_po_ma_non_tradisce_chiesa/23-08-2009/articolo-id=376188-page=0-comments=1) (cons. 15 febbraio 2010).
- Tremonti spiega come uscire dal medioevo per liberare le imprese*, in «Il Sole 24 ore», 26 giugno 2010, [www.ilsole24ore.com/art/notizie/2010-06-26/usciamo-medioevo-liberare-imprese-080300.shtml?uuid=AYhEiQ2B](http://www.ilsole24ore.com/art/notizie/2010-06-26/usciamo-medioevo-liberare-imprese-080300.shtml?uuid=AYhEiQ2B) (cons. 8 luglio 2010).
- Tucker, Neel, *Barack Obama, Camelot's New Knight*, in «The Washington Post», 29 gennaio 2008, [www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/01/28/AR2008012802730.html](http://www.washingtonpost.com/wp-dyn/content/article/2008/01/28/AR2008012802730.html) (cons. 10 marzo 2010).
- Turchia. Benedetto XVI è arrivato a Istanbul. Al Qaeda: «Sta preparando la crociata»*, in «Rai News 24», [www.rainews24.rai.it/it/news.php?newsid=65653](http://www.rainews24.rai.it/it/news.php?newsid=65653) (cons. 18 gennaio 2010).
- Turse, Nick, *Repealing the Magna Carta*, in «Mother Jones», 6 gennaio 2006, <http://motherjones.com/politics/2006/01/repealing-magna-carta> (cons. 10 marzo 2010).
- Tyrrell, George, *Medievalism. A Reply to Cardinal Mercier*, Longmans, Green & Company, London 1908, [www.archive.org/details/medievalismreplyootyrriala](http://www.archive.org/details/medievalismreplyootyrriala) (cons. 11 febbraio 2010).
- Vecchi, Gian Guido, «*Viviamo la crisi che fu dell'Impero Romano*», in «Corriere della Sera», 21 dicembre 2010, p. 25, [http://archiviostorico.corriere.it/2010/dicembre/21/Viviamo\\_crisi\\_che\\_dell\\_Impero\\_co\\_9\\_101221022.shtml](http://archiviostorico.corriere.it/2010/dicembre/21/Viviamo_crisi_che_dell_Impero_co_9_101221022.shtml) (cons. 21 giugno 2011).
- Via Francigena: la strada del turismo culturale europeo*, 18 novembre 2009,

- www.tafter.it/2009/11/18/via-francigena-la-strada-del-turismo-culturale-europeo/ (cons. 22 dicembre 2009).
- <Vignetta di Barack Obama come Robin Hood>, [http://api.ning.com/files/1PT92heQqtIUZaNiVpBzQSbyCro8-wpld4pWXsllBzmD2Jbj-YOvD1J7U2bD84ZOsEqy7W32EPx8IXhXTWtp7aUpPeWAZMv19/MJO\\_CUC\\_\\_Obama\\_\\_Hood.jpg](http://api.ning.com/files/1PT92heQqtIUZaNiVpBzQSbyCro8-wpld4pWXsllBzmD2Jbj-YOvD1J7U2bD84ZOsEqy7W32EPx8IXhXTWtp7aUpPeWAZMv19/MJO_CUC__Obama__Hood.jpg) (cons. 10 marzo 2010).
- <Vignetta di Barack Obama come Robin Hood>, <http://thankw.com/wp-content/uploads/2009/03/obama-hood-and-his-merry-men-thankw-300x240.jpg> (cons. 10 marzo 2010).
- <Vignetta di George W. Bush come crociato>, in «Saquitos's blog. El blog de Saquito», <http://saquito.net/?p=44> (cons. 4 febbraio 2010).
- Visegrád Group, sito ufficiale: [www.visegradgroup.eu/main.php](http://www.visegradgroup.eu/main.php) (cons. 20 dicembre 2009).
- Vukašinić, Milan, *At the Beginning, There Were Serbs – The Concept of Magnifying a Nation's History, the Case of a Publishing Agency Catalogue*, [www.1989history.eu/upload/1247826070.pdf](http://www.1989history.eu/upload/1247826070.pdf) (cons. 12 agosto 2010).
- Warschawski, Michel, *Les nouveaux barbares*, in «Alternatives International», 22 febbraio 2007, [www.alterinter.org/article641.html?lang=fr](http://www.alterinter.org/article641.html?lang=fr) (cons. 4 febbraio 2010).
- Williams, Phil, *From the New Middle Ages to a New Dark Age: The Decline of the State and Us Strategy*, in «Strategic Studies Institute United States Army War College», giugno 2008, [www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pubs/display.cfm?pubID=867](http://www.strategicstudiesinstitute.army.mil/pubs/display.cfm?pubID=867) (cons. 2 febbraio 2010).
- Wojtowicz, Slawek, *The Fall of the American Empire*, 1993, [www.slawcio.com/republic.html](http://www.slawcio.com/republic.html) (cons. 3 febbraio 2010).

#### d) Conferenze, convegni non pubblicati e tesi di laurea

- 44th International Congress of Medieval Studies*, Kalamazoo (Michigan), 7-10 maggio 2009.
- Appropriating the Past: the Uses and Abuses of Cultural Heritage*, Durham University (Uk), 6-8 luglio 2009.
- Bak, János M., Geary, Patrick J. e Klaniczay, Gábor (a cura di), *Authenticity and Forgery*, Brill, Amsterdam, in corso di stampa.
- Balliff Straubhaar, Sandra, *Jómsvíkingar and Varangian Guardsmen, from Brisbane to Perth*, in *What, in the World, is Medievalism? Global Reinvention of the Middle Ages (A Panel Discussion)*, sessione di studio in *44th International Congress on Medieval Studies* cit.
- Calin, William, *Is Orientalism Medievalism? Or, Edward Said, Are You a Saracen?*, in *Medievalism. 2nd International Conference at Western Ontario*, London (On, Canada), 4-6 ottobre 2007.
- Curta, Florin, *The Reinvention of the Middle Ages in the Romanian Rock Music*, in *What, in the World, is Medievalism? Global Reinvention of the Middle Ages (A Panel Discussion)*, sessione di studio in *44th International Congress on Medieval Studies* cit.
- Dalewski, Zbigniew, *Medieval Past and Present Politics in Post-war Poland*, in *Uses and Abuses of the Middle Ages in Central and Eastern Europe* cit.

- Di Carpegna Falconieri, Tommaso, «*Medieval*» *Identities in Italy: National, Regional, Local*, in *Medievalism, Archaic Origins and Regimes of Historicity. Alternatives to Antique Tradition in the Nineteenth Century Europe. A Comparison between Western, Northern and East-Central Europe*, Budapest, Collegium Budapest, 9-11 marzo 2009, in P. J. Geary e G. Klaniczay (a cura di), *Histoire croisée* cit.
- *Medievalism in Contemporary Politics*, in *What, in the World, is Medievalism? Global Reinvention of the Middle Ages (A Panel Discussion)*, sessione di studio in *44th International Congress on Medieval Studies* cit.
- Finkle, Laura, *Knights in White Robe: Chivalry and the Klan*, in *Uses, Abuses and Misuses of the Arthurian Legend*, sessione di studio in *44th International Congress on Medieval Studies* cit.
- Geary, Patrick J. e Klaniczay, Gábor (a cura di), *Histoire croisée of Nineteenth-Century Medievalism*, Brill, Amsterdam, in corso di stampa.
- Ideological Use of the Middle Ages in Contemporary Iberia (The)*, sessione di studio in *44th International Congress on Medieval Studies* cit.
- Interino, Maria, *Medioevo «reale» e medioevo «immaginario» nelle rievocazioni storiche contemporanee: Campania e Basilicata*, tesi di laurea, Università degli studi di Urbino, a.a. 2004-2005.
- Klaniczay, Gábor, *New Religious Cult and Modern Nationalism*, in *Uses and Abuses of the Middle Ages in Central and Eastern Europe* cit.
- *Political Use of the Middle Ages in Post-Communist Central and Eastern Europe*, in *Uses and Abuses of the Middle Ages, 19th-21st Century*, Budapest, Central European University, 30 marzo - 2 aprile 2005.
  - *Studi medievali in Ungheria e nel contesto dell'Europa orientale dopo il 1989. Storiografia politica, nuove prospettive*, in *La Storiografia ungherese dal 1989 ad oggi* cit.
- Kovács, Péter, *Storiografia politica, nuove prospettive, ibid.*
- Kudsieh, Suha, *Neo-Medieval Adaptations of the Myth of Saladin: The Case of Sir Walter Scott's «Talisman» (1825) and Ridley Scott's «Kingdom of Heaven» (2005)*, in *Medievalism. 22nd International Conference at Western Ontario* cit.
- Marinelli, Valentina, *Pasolini e il medioevo: fuga nell'utopia tra sacro e profano*, tesi di laurea, Università degli studi di Urbino, a.a. 2005-2006.
- Medievalism, Colonialism, Nationalism: A Symposium*, Ucr (University of California - Riverside), 7-8 novembre 2008.
- Medievalism. 22nd International Conference at Western Ontario*, London (On, Canada), 4-6 ottobre 2007.
- Neomedievalist Communities*, sessione di studio in *44th International Congress on Medieval Studies* cit.
- Osti Guerrazzi, Amedeo, *Unni! I tedeschi nella percezione degli italiani*, in *Abgehört – Intercettazioni. Krieg und Nachkrieg der faschistischen Achsenbündnisse im Lichte neuer Quellen. Guerra e dopoguerra dell'Asse alla luce di nuove fonti*, Convegno Internazionale, Roma, Istituto storico germanico, 1-2 aprile 2009.
- Quante madri e quanti padri. Matrici, conflitti e retaggi di un medioevo multietnico*, tavola rotonda, Bologna, Università degli studi, Festa internazionale della Storia, 22 ottobre 2009.

- Santi Cirillo e Metodio precursori dell'inculturazione (I)*, mattinata di studio, Roma, Pontificia Università Gregoriana, 3 dicembre 2009.
- Storiografia ungherese dal 1989 ad oggi (La)*, mattinata di studi, in *IV Settimana di studi medievali*, 28-30 maggio 2009, Roma, Istituto storico italiano per il medio evo, 30 maggio 2009.
- Tempo del mito - Tempo della storia*, seminario italo-francese, Roma, École française de Rome, febbraio-maggio 2009, febbraio-maggio 2010.
- Toczyski, Piotr, *Carolingian References in the Europeanization Process*, in *What, in the World, is Medievalism? Global Reinvention of the Middle Ages (A Panel Discussion)*, sessione di studio in *44th International Congress on Medieval Studies* cit.
- Un «canone» europeo per la storia medievale?, tavola rotonda, Pisa, Società italiana degli storici medievalisti, 16 aprile 2011.
- Uses and Abuses of the Middle Ages in Central and Eastern Europe: From Heritage to Politics*, a Program for University Teachers, Advanced PhD Students, Researchers and Professionals in the Social Sciences and Humanities, Budapest, Central European University, 30 giugno - 11 luglio 2003.

#### e) Opere a stampa

- 1492-1992: *cinque secoli di epopea missionaria e civilizzatrice*, numero monografico di «Lepanto», CXXV (settembre-novembre 1992), n. 11.
2012. *E la fine del mondo (e non ho niente da mettermi)*, in «il Venerdì di Repubblica», XXIII (19 giugno 2009), n. 1109.
- Accattoli, Luigi, *Quando il papa chiede perdono: tutti i mea culpa di Giovanni Paolo II*, Mondadori, Milano 1997.
- Airlie, Stuart, *Visions of Vikings: Sagas, Cinema and History*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 135-43.
- Alberoni, Francesco, Colombo, Furio, Eco, Umberto e Sacco, Giuseppe, *Documenti su il nuovo medioevo*, Bompiani, Milano 1973.
- Aldrich, Megan, *Gothic Revival*, Phaidon Press, London [etc.] 1997.
- Alexander, Michael, *Medievalism. The Middle Ages in Modern England*, Yale University Press, New Haven - London 2007.
- Amalvi, Christian, *Le goût du Moyen Âge*, Boutique de l'Histoire, Paris 2002<sup>2</sup>.
- Amara, Mara, *Per una lettura femminista della «Commedia» di Dante*, in «Quaderni di controcultura», 1974, n. 5, pp. 3-15.
- Andenna, Giancarlo e Pegrari, Maurizio (a cura di), *Carlo Magno: le radici dell'Europa*, numero monografico di «Cheiron. Materiali e strumenti di aggiornamento bibliografico», XIX (2002), n. 37.
- Anderson, Benedict, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, pref. di M. D'Eramo, Manifestolibri, Roma 2009<sup>3</sup> (ed. or. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism*, Verso, London 1983, n. ed. 1991).
- Antiquité, Archéologie et Construction nationale au XIXe siècle*, numero monografico dei «Mélanges de l'École française de Rome: Italie et Méditerranée», CXIII (2001), n. 2.

- Antohi, Sorin, Apor, Péter e Trencsényu, Balázs (a cura di), *Narratives Unbound. Historical Studies in Post-Communist Eastern Europe*, Ceu, Budapest - New York 2007.
- Arcella, Luciano, Pisi, Paola e Scagno, Roberto (a cura di), *Confronto con Mircea Eliade: archetipi mitici e identità storica*, Jaca Book, Milano 1998.
- Arduini, Roberto, *Italy: Reception of Tolkien*, voce di M. D. C. Drout (a cura di), *J. R. R. Tolkien Encyclopedia*, pp. 299-300.
- Armillotta, Giovanni, *I popoli europei senza stato. Viaggio attraverso le etnie dimenticate*, Jouvence, Roma 2009.
- Armstrong, Karen, *Holy War. The Crusades and their Impact on Today's World*, Anchor Books, New York 2001.
- Arnaldi, Girolamo, *L'Italia e i suoi invasori*, Laterza, Roma-Bari 2002.
- Arslan, Ermanno A. e Morandini, Francesca (a cura di), *La monetazione delle genti celtiche a nord del Po tra IV e I secolo a.C. Il tesoro di dracme in argento di Manerbio*, Et, Milano 2007.
- Artifoni, Enrico, *Il Medioevo nel Romanticismo. Forme della storiografia fra Sette e Ottocento*, in G. Cavallo [et al.] (a cura di), *Lo spazio letterario del medioevo*, 1, vol. IV cit., pp. 175-221.
- Asor Rosa, Alberto, *Il grande silenzio: intervista sugli intellettuali*, a cura di Simonetta Fiori, Laterza, Roma-Bari 2009.
- Attolini, Vito, *Francesco d'Assisi e tre registi*, in «Quaderni medievali», I (1976), n. 1, pp. 165-70.
- *Andrej Rublev, l'artista e la storia*, ivi, n. 2, pp. 193-202.
  - *Cinema di Fantascienza e medioevo*, ivi, VIII (1983), n. 16, pp. 137-48.
  - *Immagini del medioevo nel cinema*, Dedalo, Bari 1993.
  - *Le Crociate di Ridley Scott*, in «Quaderni medievali», XXX (2005), n. 60, pp. 141-52.
- Ayres, R. William e Saideman, Stephen M., *For Kin or Country. Xenophobia, Nationalism, and War*, Columbia University, New York 2008.
- Baár, Monika, *Historians and Nationalism. East-Central Europe in Nineteenth Century*, University Press, Oxford 2010.
- Bak, János M., Jarnut, Jörg, Monnet, Pierre e Schneidmüller, Bernd (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch des Mittelalters, 19.-21. Jabrbundert/Uses and Abuses of the Middle Ages: 19th-21st Century/Usages et Mésusages du Moyen Âge du XIXe au XXIe siècle*, Wilhelm Fink, München 2009.
- *Vorwort, ibid.*, pp. 9-13.
- Balcells, Albert, *Història del nacionalisme Català: dels orígens al nostre temps*, Generalitat de Catalunya, Barcelona 1992.
- Baldoni, Adalberto e Borgna, Gianni, *Una lunga incomprensione. Pasolini fra destra e sinistra*, Vallecchi, Firenze 2010.
- Balestracci, Duccio, *Ai confini dell'Europa medievale*, B. Mondadori, Milano 2008.
- Banham, Joanna e Harris, Jennifer (a cura di), *William Morris and the Middle Ages*, University Press, Manchester 1984.
- Barbero, Alessandro, *Carlo Magno. Un padre dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- *La cavalleria medievale*, Jouvence, Roma 2000.
- Baricco, Alessandro, *I barbari. Saggio sulla mutazione*, Feltrinelli, Milano 2006.

- Benedetto XVI, *Insegnamenti di Benedetto XVI*, Libreria editrice vaticana, Roma 2006, vol. I.
- Benigno, Francesco e Scuccimarra, Luca (a cura di), *Simboli della Politica*, Viella, Roma 2010.
- Benn, Gottfried, *Essere e divenire* [recensione a J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*], in J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno*, pp. 438-44 (ed. or. *Sein und Werden*, in «Die Literatur», 1935).
- Bercé, Yves-Marie, *Il re nascosto. Miti politici popolari nell'Europa moderna*, Einaudi, Torino 1996 (ed. or. *Le roi caché. Mythes politiques populaires dans l'Europe moderne*, Fayard, Paris 1990).
- Bernal, Martin, *Atena nera: le radici afroasiatiche della civiltà classica*, Pratiche, Parma 1992 (ed. or. *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*, Rutgers University Press, Newark (Nj) 1987-1991-2006, 3 voll.).
- Biagi, Enzo, *Storia d'Italia a fumetti*, Mondadori, Milano 1979, vol. I, *Dai barbari ai capitani di ventura*.
- Bianchini, Roberto, *Caccia al dna dei veneziani doc*, in «la Repubblica», 12 novembre 2009, pp. 1 e 23.
- Binni, Lanfranco, *Attento te... Il teatro politico di Dario Fo*, Bertani, Verona 1975.
- *Dario Fo*, La Nuova Italia, Firenze 1977.
- Biorcio, Roberto, *La Lega come attore politico: dal federalismo al populismo regionalista*, in R. Mannheimer, *La Lega Lombarda*, testi di R. Biorcio, I. Diamanti, R. Mannheimer e P. Natale, Feltrinelli, Milano 1991, pp. 34-82.
- Birzer, Bradley J., *Christian Readings of Tolkien*, voce di M. D. C. Drout (a cura di), *J. R. R. Tolkien Encyclopedia*, pp. 99-101.
- Bizzocchi, Roberto, *Genealogie incredibili. Scritti di storia nell'Europa moderna*, il Mulino, Bologna 1995.
- Blandeau, Agnes, *Pasolini, Chaucer and Boccaccio*, McFarland, Jefferson (Nc) 2006.
- Blandini, Luigi, *Dopo il '68. Editoria e problemi del passato*, in «Quaderni storici», XIV (1979), n. 42, pp. 1152-64.
- Bloch, Marc, *Apologia della storia o Mestiere di storico*, Einaudi, Torino 1981 (ed. or. *Apologie pour l'histoire ou métier d'historien*, in «Cahier des Annales», 1949, n. 3).
- Blondet, Maurizio, *I nuovi barbari. Gli skinheads parlano*, Effedieffe, Milano 1993.
- *L'uccellosauro ed altri animali: la catastrofe del darwinismo*, Effedieffe, Milano 2002.
- Boitani, Piero, Mancini, Mario e Vårvaro, Alberto (a cura di), *Lo spazio letterario del medioevo. 2. Il medioevo volgare*, vol. IV: *L'attualizzazione del testo*, Salerno Editrice, Roma 2004.
- Bonvecchio, Claudio (a cura di), *La filosofia del Signore degli anelli*, Mimesis, Milano-Udine 2008.
- Borchia, Rosetta e Nesci, Olivia, *Il paesaggio invisibile. La scoperta dei veri paesaggi di Piero della Francesca*, Il lavoro editoriale, Ancona 2008.
- Bordone, Renato, *Lo specchio di Shalott. L'invenzione del medioevo nella cultura dell'Ottocento*, Liguori, Napoli 1993.

- Bordone, Renato, *Il medioevo nell'immaginario dell'Ottocento italiano*, in *Studi medievali e immagine del medioevo fra Ottocento e Novecento*, numero monografico del «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», LXXIII (1995-96), n. 100, pp. 109-49.
- *Medioevo oggi*, in G. Cavallo [et al.] (a cura di), *Lo spazio letterario del medioevo*, 1, vol. IV cit., pp. 261-99.
- Borri, Francesco, *Francia e Ciprota nel IX secolo: storia di un rapporto difficile*, in «Mélanges de l'École française de Rome, Moyen Âge», CXX (2008), n. 1, pp. 87-103.
- Bougard, François, Feller, Laurent e Le Jan, Régine (a cura di), *Les Élités au haut moyen âge. Crises et renouvellements*, Brepols, Turnhout 2006.
- Branca, Vittore (a cura di), *Concetto, storia, miti e immagini del medio evo*, Sansoni, Firenze 1973.
- *Premessa*, *ibid.*, pp. IX-XIII.
- Brando, Marco, *Lo strano caso di Federico II di Svevia. Un mito medievale nella cultura di massa*, pref. di Raffaele Licinio, postf. di Franco Cardini, Palomar, Bari 2008.
- Breuning, Klaus, *Die Vision des Reiches. Deutscher Katholizismus zwischen Demokratie und Diktatur (1929-1934)*, Hueber, München 1969.
- Brown, Dan, *Il Codice Da Vinci*, Mondadori, Milano 2003 (ed. or. *The Da Vinci Code*, Doubleday, New York [etc.] 2003).
- Brunello, Piero, *Pontida*, in M. Isnenghi (a cura di), *Luoghi della memoria* cit., pp. 15-28.
- Bruzelius, Caroline A., *Il gotico nell'architettura universitaria*, in E. Castelnovo e G. Sergi (a cura di), *Arti e storia nel medioevo*, vol. IV cit., pp. 483-90.
- Budak, Neven, *Using the Middle Ages in Modern-day Croatia*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 241-62.
- Bull, Hedley, *The Anarchical Society. A Study on Order in World Politics*, Columbia University Press, New York 1977.
- Bull, Marcus, *Thinking Medieval: an Introduction to the Study of the Middle Ages*, Palgrave MacMillan, New York 2005.
- Burke, Peter, *La storia «événementielle» e il revival del racconto*, in Id. (a cura di), *La storiografia contemporanea*, Laterza, Roma-Bari 1993, pp. 281-300 (ed. or. Id. (a cura di), *History of Events and the Revival of Narrative*, in *New Perspectives on Historical Writing*, Polity, Cambridge 1991, pp. 283-300).
- Caccamo, Domenico, *Introduzione alla storia dell'Europa orientale*, Carocci, Roma 1991.
- Caffiero, Marina, *Miracoli e storia*, in «Micromega», XXII (dicembre 2007), supplemento, pp. 126-33.
- Caffiero, Marina e Procaccia, Micaela (a cura di), *Vero e falso. L'uso politico della storia*, Donzelli, Roma 2008.
- *Libertà di ricerca, responsabilità dello storico e funzione dei media*, *ibid.*, pp. 3-26.
- «Calendimaggio di Assisi», 1 (aprile-maggio 2010).
- Calvino, Italo, *Il visconte dimezzato* [1951], ora in Id., *Romanzi e racconti*, ed. diretta da Claudio Milanini, a cura di Mario Barenghi e Bruno Falcetto, Mondadori, Milano 2000<sup>7</sup>, vol. I, pp. 365-444.

- Calvino, Italo, *Il barone rampante* [1957], *ibid.*, pp. 547-777.
- *Il cavaliere inesistente* [1959], *ibid.*, pp. 953-1064.
- Camille, Michael, *The Gargoyles of Notre-Dame: Medievalism and the Monsters of Modernity*, University Press, Chicago 2007.
- Canfora, Luciano, *La storia falsa*, Rizzoli, Milano 2010.
- Cantare del Cid*, intr., trad. e note di Andrea Baldissera, Garzanti, Milano 2003.
- Cantarella, Glauco Maria, *Il sole e la luna. La rivoluzione di Gregorio VII papa, 1073-1085*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Cantor, Norman, *Inventing the Middle Ages: The Lives, Works and Ideas of the Great Medievalists of the Twentieth Century*, Harper Perennial, London 1993.
- Cantù, Francesca, Di Febo, Giuliana e Moro, Renato (a cura di), *L'immagine del nemico. Storia, ideologia e rappresentazione tra età moderna e contemporanea*, Viella, Roma 2009.
- Capanna, Mario, *Formidabili quegli anni*, Garzanti, Milano 2002.
- Capitani, Ovidio, *Medioevo passato prossimo: appunti storiografici tra due guerre e molte crisi*, il Mulino, Bologna 1979.
- *Carducci e la storia d'Italia medievale. Controriflessioni inattuali*, in A. Mazzon (a cura di), *Scritti per Isa* cit., pp. 101-14.
- Caracciolo, Alberto, *Il mercato dei libri di storia 1968-1978*, in «Quaderni storici», XIV (1979), n. 41, pp. 765-77.
- Cardini, Franco, *Il medioevo nei films di Ingmar Bergman*, in «Quaderni medievali», III (1978), n. 6, pp. 132-44.
- *Medievisti «di professione» e revival neomedievale*, in *Il sogno del medioevo* cit., pp. 33-52.
- *Le Crociate fra Illuminismo ed età napoleonica*, in E. Menestò (a cura di), «*Le Tenebre e i Lumi*» cit., pp. 53-95.
- *Studi sulla storia e sull'idea di crociata*, Jouvence, Roma 1993.
- *Il Graal evoliano tra simbolismo ed esoterismo*, in J. Evola, *Il Mistero del Graal* cit., pp. 13-28.
- *Carlomagno. Un padre della patria europea*, Rusconi, Milano 1998.
- *Europa. Le radici cristiane*, Il Cerchio iniziative editoriali, Rimini 2002<sup>2</sup>.
- (a cura di), *Monaci in Armi. Gli Ordini religioso-militari dai Templari alla battaglia di Lepanto: Storia ed Arte*, Retablo, Roma 2005.
- *Templari e templarismo. Storia, mito, menzogne*, Il Cerchio iniziative editoriali, Rimini 2005.
- *Introduzione*, in S. Taddei, *Per quale Europa?* cit., pp. 9-16.
- *L'invenzione del nemico*, Sellerio, Palermo 2006.
- Cardini, Franco e Lerner, Gad, *Martiri e assassini. Il nostro medioevo contemporaneo*, Rizzoli, Milano 2002.
- Cardini, Franco, Introvigne, Massimo e Montesano, Marina, *Il Santo Graal*, Giunti, Firenze 2006<sup>3</sup>.
- Cardini, Franco e Valzania, Sergio, *Le radici perdute dell'Europa. Da Carlo V ai conflitti mondiali*, postf. di Luciano Canfora, Mondadori, Milano 2006.
- Carducci, Giosue, *Confessioni e battaglie*, Sommaruga, Roma 1884.
- *Della canzone di Legnano*, parte I, *Il Parlamento*, in *Poesie di Giosue Carducci MDCCCL-MCM*, Zanichelli, Bologna 1908<sup>7</sup>, pp. 1035-46.

- Carnevale, Giovanni, *La Val di Chienti nell'alto medioevo carolingio: fu la «Francia» delle origini e la culla dell'Europa*, Comitato per lo studio della presenza carolingia in Val di Chienti, Civitanova Marche 2003.
- Carocci, Sandro (a cura di), *La mobilità sociale nel medioevo*, École française de Rome, Roma 2010.
- Carr Gomm, Philip, *The Druid Renaissance: the Voice of Druidry Today*, HarperCollins Canada, Thorsons 1996, n. ed. *The Rebirth of Druidry. Ancient Earth Wisdom for Today*, Element Books Ltd, Rockport (Ma) 2003.
- Castelnuovo, Enrico e Sergi, Giuseppe (a cura di), *Arti e storia nel medioevo*, vol. IV, *Il medioevo al passato e al presente*, Einaudi, Torino 2004.
- Cavallo, Guglielmo, Leonardi, Claudio e Menestò, Enrico (a cura di), *Lo spazio letterario del medioevo*. 1. *Il medioevo latino*, vol. IV: *L'attualizzazione del testo*, Salerno Editrice, Roma 1997.
- Cavazza, Stefano, *L'invenzione della tradizione e la Lega lombarda*, in «Iterpercorsi di ricerca» (1994), n. 8, pp. 197-214.
- *Piccole patrie. Feste popolari tra regione e nazione durante il Fascismo*, il Mulino, Bologna 2003.
- Ceccarelli, Filippo, *Gianni crociato eclettico tra Evola e il Santo Sepolcro*, in «la Repubblica», 22 aprile 2009, p. 9.
- Chabod, Federico, *Storia dell'idea d'Europa*, Laterza, Bari 1961.
- Champion, Timothy e Diaz-Andreu, Margarita (a cura di), *Nationalism and Archaeology in Europe*, Westview Press, Boulder (Co) 1996.
- Chance, Kane e Siewers, Alfred K. (a cura di), *Tolkien's Modern Middle Ages*, Palgrave MacMillan, New York 2009.
- Chiaberge, Riccardo, *Lo scisma. Cattolici senza papa*, Longanesi, Milano 2009.
- Cielo d'Alcamo, *Rosa fresca aulentissima*, in G. Contini (a cura di), *Poeti del Duecento* cit., vol. I, pp. 177-85.
- Ciola, Gualtiero, *Noi Celti e Longobardi. Le altre radici degli Italiani. L'Italia celtica preromana, l'Italia germanizzata dei secoli bui*, Edizioni Helvetia, Spinea (Ve) 1997.
- Clark, Kenneth, *The Gothic Revival. An Essay in the History of Taste*, John Murray, London 1928.
- Coccia, Benedetto (a cura di), *Il Mondo classico nell'immaginario contemporaneo*, Apes, Roma 2008.
- Cohn, Norman, *I fanatici dell'Apocalisse*, Edizioni di Comunità, Torino 1965 (ed. or. *The Pursuit of the Millennium*, Secker & Warburg, London 1957).
- Coleman, David e Doubleday, Simon R. (a cura di), *In the Light of Medieval Spain. Islam, the West, and the Relevance of the Past*, pref. di Giles Tremlett, Palgrave MacMillan, New York 2008.
- Contini, Gianfranco (a cura di), *Poeti del Duecento*, Ricciardi, Milano-Napoli 1960.
- Conversi, Daniele, *The Basques, the Catalans and Spain. Alternative Routes to Nationalist Mobilisation*, Hurst, London 1997.
- Copertino, Luigi, *Spaghettoni. La deriva neoconservatrice della destra cattolica italiana*, Il Cerchio iniziative editoriali, Rimini 2008.

- Corsini, Paolo, *Presentazione*, in E. A. Arslan e F. Morandini (a cura di), *La monetazione delle genti celtiche* cit., s.p.
- Cortellesa, Andrea, *Quando mettono mano alla pistola sfodero subito la cultura*, postf. a L. Del Corso e P. Pecere, *L'anello che non tiene* cit., pp. 203-17.
- Costambeys, Marios, Hamer, Andrew e Heale, Martin (a cura di), *The Making of the Middle Ages. Liverpool Essays*, University Press, Liverpool 2007.
- Cracco, Giorgio, Le Goff, Jacques, Keller, Hagen e Ortalli, Gherardo (a cura di), *Europa in costruzione. La forza delle identità, la ricerca di unità (secoli IX-XIII)*, atti della XLVI settimana di studio del Centro per gli studi italo-germanici in Trento, Trento 15-19 settembre 2003, il Mulino, Bologna 2006.
- Croce, Benedetto, *Introduzione alla Storia d'Europa nel secolo XIX* [1931], ora in Id., *Filosofia, Poesia, Storia*. Pagine tratte da tutte le opere a cura dell'Autore, Adelphi, Milano 1996, pp. 1262-314.
- Cuneo, Elvis, Di Sorco, Daniele e Mameli, Raimondo, *Introibo ad altare Dei: il servizio all'altare nella liturgia romana tradizionale*, Fede & Cultura, Verona 2008.
- Curry, Patrick, *Defending Middle-Earth. Tolkien: Myth and Modernity*, Mariner Books, Boston 2004.
- D'Acunto, Nicolangelo, *Il mito dei comuni nella storiografia del Risorgimento*, in *Le radici del Risorgimento*. Atti del XX Convegno del Centro di studi Avellaniti, Fonte Avellana, 28-30 agosto 1996, s.n., s.l., 1997, pp. 243-64.
- Dahrendorf, Ralf G. ed Elkana, Yehuda [et al.] (a cura di), *The Paradoxes of Unintended Consequences*, Ceu Press, Budapest 2000.
- Dalla Torre, Paola, *Giovanna d'Arco sullo schermo*, Studium, Roma 2004.
- Dann, Otto, *Die Tradition des Reiches in der frühen deutschen Nationalbewegung*, in R. Elze e P. Schiera (a cura di), *Italia e Germania* cit., pp. 65-82.
- D'Anna, Nuccio, *Il Santo Graal. Mito e realtà*, Archè - Edizioni PiZeta, San Donato Milanese 2009.
- De André, Fabrizio, *Prefazione*, in F. Villon, *Poesie* cit., pp. I-IV.  
- *Parole. I testi di tutte le canzoni*, Ricordi - la Repubblica - L'Espresso, Roma 2009.
- De Giorgi, Fulvio, *Millenarismo educatore. Mito gioachimita e pedagogia civile in Italia dal Risorgimento al fascismo*, Viella, Roma 2010.
- De Mari, Silvana, *Il drago come realtà. I significati storici e metaforici della letteratura fantastica*, Salani, Milano 2007.
- De Mattei, Roberto, *De Europa: tra radici cristiane e sogni postmoderni*, Le Lettere, Firenze 2006.  
- *Evoluzionismo. Il tramonto di una ipotesi*, Cantagalli, Siena 2009.  
- *Prefazione* ad A. Del Valle, *Perché la Turchia non può entrare in Europa* cit.
- De Sède, Gérard, *Les templiers sont parmi nous, ou l'épigme de Gisors*, R. Julliard, Paris 1962.
- De Turreis, Gianfranco, *L'immaginario medievale nel fantastico contemporaneo*, in *Il sogno del medioevo* cit., pp. 93-109.  
- *Elogio e difesa di Julius Evola: il barone e i terroristi*, pref. di Giorgio Galli, Edizioni Mediterranee, Roma 1997.

- De Turrís, Gianfranco (a cura di), *Esoterismo e fascismo*, Edizioni Mediterranee, Roma 2006.
- Defining Medievalism(s)*, numero monografico di «Studies in Medievalism», XXIV (2009), n. 17.
- Delanty, Gerard, *Inventing Europe: Idea, Identity, Reality*, MacMillan, London 2005.
- Del Boca, Angelo (a cura di), *La storia negata. Il revisionismo e il suo uso politico*, Neri Pozza, Vicenza 2009.
- Del Corso, Lucio e Pecere, Paolo, *L'anello che non tiene. Tolkien fra letteratura e mistificazione*, Minimum Fax, Roma 2003.
- Delle Donne, Roberto, *Kantorowicz e la sua opera su Federico II nella ricerca moderna*, in A. Esch e N. Kamp (a cura di), *Federico II cit.*, pp. 67-86.
- Del Valle, Alexandre, *Perché la Turchia non può entrare in Europa*, Guerini e Associati, Milano 2009.
- Dessí, Rosa Maria (a cura di), *Prêcher la paix, et discipliner la société: Italie, France, Angleterre (XIIIe-XVe siècle)*, Brepols, Turnhout 2005.
- Di Carpegna Falconieri, Tommaso, *Dalla gotica all'onciale. Considerazioni paleografico-sociologiche sulla tipizzazione attuale della scrittura medievale*, in «Quaderni medievali», XXVII (2002), n. 54, pp. 186-95.
- *Barbarossa e la Lega Nord: a proposito di un film, delle storie e della Storia*, in «Quaderni storici», XXXIV (2009), n. 132, pp. 859-78.
- Dimitri, Francesco, *Comunismo magico. Leggende, miti e visioni ultraterrene del socialismo reale*, Castelvecchi, Roma 2004.
- Dinshaw, Carolyn, *Getting Medieval. Sexualities and Communities, Pre and Post-Modern*, Duke University Press, Durham (Nc) 1999.
- Djokic, Dejan, *Whose Myth? Which Nation? The Serbian Kosovo Myth Revised*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch cit.*, pp. 215-33.
- Djurić, Ivan, *Istorija: pribeziste ili putokaz [La storia: rifugio o indicatore di direzione]*, Svjetlost, Sarajevo 1990.
- *Les racines historiques du conflit serbo-croate*, in «Études», IV (ottobre 1991), n. 3754, pp. 293-303.
- *Vlast, opozicija, alternativa [Potere, Opposizione, Alternativa]*, a cura di Sonja Biserko, Helsinški odbor za ljudska prava u Srbiji [Comitato di Helsinki per i diritti umani in Serbia], Kragujevac 2009.
- Domenichelli, Mario, *Miti di una letteratura medievale. Il Nord*, in E. Castelnuovo e G. Sergi (a cura di), *Arti e storia nel medioevo*, vol. IV cit., pp. 292-325.
- Driver, Martha W., Ray, Sid e Rosenbaum, Jonathan (a cura di), *The Medieval Hero in Screen: Representation from Beowulf to Buffy*, McFarland, Jefferson (Nc) 2004.
- Drout, Michael D. C. (a cura di), *J. R. R. Tolkien Encyclopedia, Scholarship and Critical Assessment*, Routledge, New York - Oxford 2006.
- Duby, Georges, *La domenica di Bouvines: 27 luglio 1214*, Einaudi, Torino 1977 (ed. or. *Le dimanche de Bouvines: 27 juillet 1214*, Gallimard, Paris 1973).
- *Lo specchio del feudalesimo. Sacerdoti, guerrieri e lavoratori*, Laterza, Roma-Bari 1980 (ed. or. *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Gallimard, Paris 1978).

- Duby, Georges, *An 1000 an 2000. Sur les traces de nos peurs*, Textuel, Paris 1995.
- Duggan, Christopher, *La forza del destino. Storia d'Italia dal 1796 a oggi*, Laterza, Roma-Bari 2008 (ed. or. *The Force of Destiny. A History of Italy since 1796*, Penguin Books Ltd, London - Allen Lane 2007).
- Earl, Benjamin, *Places Don't Have to Be True to Be True. The Appropriation of King Arthur and Cultural Value of Tourist Sites*, in D. Marshall (a cura di), *Mass Market Medieval* cit., pp. 102-12.
- Eco, Umberto, *Dalla periferia dell'impero*, Bompiani, Milano 1977 (n. ed. *Dalla periferia dell'impero. Cronache da un nuovo medioevo*, Bompiani, Milano 2003).
- *Il nome della rosa*, Bompiani, Milano 1980.
  - *Dieci modi di sognare il medioevo*, in Id., *Sugli specchi e altri saggi*, Bompiani, Milano 1985, pp. 78-89 e in *Il sogno del medioevo* cit., pp. 187-201.
  - *I limiti dell'interpretazione*, Bompiani, Milano 1990.
  - *A passo di gambero. Guerre calde e populismo mediatico*, Bompiani, Milano 2006.
- Edda (L'). *Carmi norreni*, intr., trad. e commento di Carlo Alberto Mastrelli, pref. di Raffaele Pettazzoni, Sansoni, Firenze 1982.
- Eddé, Anne-Marie, *Saladin*, Flammarion, Paris 2008.
- Effros, Bonnie, *The Germanic Invasions and the Academic Politics of National Identity in Late Nineteenth-Century France*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 81-94.
- Elze, Reinhard e Schiera, Pierangelo (a cura di), *Italia e Germania. Immagini, modelli, miti fra due popoli dell'Ottocento*, il Mulino - Duncker & Humblot, Bologna-Berlin 1988.
- English and Scottish Popular Ballads (The)*, a cura di Francis J. Child, The Folklore Press, New York 1957.
- Erasmus da Rotterdam, *Elogio della follia*, a cura di Carlo Carena, Einaudi, Torino 1997<sup>45</sup>.
- Esch, Arnold e Kamp, Norbert (a cura di), *Federico II. Convegno dell'Istituto storico germanico di Roma nell'VIII centenario della nascita*, Max Niemeyer, Tübingen 1996.
- Escobar, Roberto, *Pasolini: il passato e il futuro*, in «Quaderni medievali», II (1977), n. 3, pp. 155-74.
- Evola, Julius, *Rivolta contro il mondo moderno*, U. Hoepli, Milano 1934 (n. ed. Edizioni Mediterranee, Roma 2007<sup>3</sup>).
- *Il Mistero del Graal e la tradizione ghibellina dell'Impero*, Laterza, Bari 1937 (n. ed. *Il Mistero del Graal*, con un saggio introduttivo di Franco Cardini, Edizioni Mediterranee, Roma 1997<sup>3</sup>).
  - *Le SS, guardia e «ordine» della rivoluzione crociuncinata*, in «La vita italiana» (agosto 1938), pp. 164-73 (n. ed. Raido, Roma s.a.).
  - *Introduzione*, in R. Guénon, *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 2003, pp. 7-16.
- Fabietti, Ugo e Matera, Vincenzo, *Memorie e identità. Simboli e strategie del ricordo*, Meltemi, Roma 1999.
- Falco, Giorgio, *La polemica sul medioevo*, Biblioteca storica subalpina, Torino 1933 (n. ed. Guida, Napoli 1988).

- Falco, Giorgio, *La Santa Romana Repubblica: profilo storico del Medioevo*, Ricciardi, Milano-Napoli 1954.
- Fallaci, Oriana, *La rabbia e l'orgoglio*, Rizzoli, Milano 2001.
- Faraldo, José M., *Modernas e imaginadas. El nacionalismo como objeto de investigación histórica en las dos últimas décadas del siglo XX*, in «Hispania», LXI/3 (2001), n. 209, pp. 933-64.
- Fawcett, Claire e Kohl, Philip L. (a cura di), *Nationalism, Politics and the Practice of Archaeology*, University Press, Cambridge 1996.
- Felskau, Christian-Frederik, *Samtene Revolution und «našý středověk». Das mittelalterlichen Böhmen in der Forschung Tschechiens und auf seinem Buchmarkt während der Transformation (ca 1990-2000)*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch cit.*, pp. 263-78.
- Ferguson, Neil, *Colossus: the Rise and Fall of the American Empire*, Penguin, London 2004.
- Fiabe italiane: raccolte dalla tradizione popolare durante gli ultimi cento anni e trascritte in lingua dai vari dialetti da Italo Calvino*, Einaudi, Torino 1956.
- Fichte, Johann Gottlieb, *Discorsi alla nazione tedesca*, a cura di Gaetano Rametta, Laterza, Roma-Bari 2003 (ed. or. *Reden an die deutsche Nation*, Berlin 1808).
- Filoramo, Giovanni, *La Chiesa e le sfide della modernità*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Fo, Dario, *Giullarata popolare in lingua padana*, Tip. lombarda, Cremona 1968 (n. ed. *Mistero Buffo. Giullarata popolare*, a cura di Franca Rame, Einaudi, Torino 1997).
- *L'amore e lo sghignazzo*, Guanda, Parma 2007.
- Follett, Ken, *I pilastri della terra*, Mondadori, Milano 1990 (ed. or. *The Pillars of the Earth*, MacMillan - William Morrow, London - New York 1989).
- Fomenko, Anatolij T., *Antiquity in the Middle Ages. Greek and Bible History*, The Edwin Mellen Press, Lewiston-Queenston-Lampeter 1999.
- Frale, Barbara, *Il papato e il processo ai Templari. L'inedita assoluzione di Chinon alla luce della diplomazia pontificia*, Viella, Roma 2003.
- Frijhoff, Willem, *Cultural Heritage in the Making: Europe's Past and its Future Identity*, in «Annual of Medieval Studies at Ceu», XIV (2008), n. 14, pp. 233-46.
- Frugoni, Chiara, *Francesco e l'invenzione delle stimate: una storia per parole e immagini fino a Bonaventura e Giotto*, Einaudi, Torino 2010.
- Fubini, Mario, *La Lega lombarda nella letteratura dell'Ottocento*, in *Popolo e stato in Italia nell'età di Federico Barbarossa: Alessandria e la Lega lombarda*. Relazioni e comunicazioni al xxxiii congresso storico subalpino per la celebrazione dell'VIII centenario della fondazione di Alessandria, Alessandria, 6-7-8-9 ottobre 1968, Deputazione subalpina di storia patria, Torino 1970, pp. 399-420.
- Gabrieli, Francesco, *Le crociate viste dall'Islam*, in V. Branca (a cura di), *Concetto, storia, miti e immagini cit.*, pp. 183-98.
- Galli, Giorgio, *Hitler e il Nazismo magico*, Rizzoli, Milano 1989, 2007<sup>1</sup>.
- *La magia e il potere. L'esoterismo nella politica occidentale*, Lindau, Torino 2004.

- Gamble, Andrew, *Regional Blocs, New Order and the New Medievalism*, in M. Telò (a cura di), *European Union and New Regionalism* cit., pp. 21-36.
- Gandino, Germana, *Il cinema*, in E. Castelnovo e G. Sergi (a cura di), *Arti e storia nel medioevo*, vol. IV cit., pp. 737-55.
- Ganim, John M., *Medievalism and Orientalism: Three Essays on Literature, Architecture and Cultural Identity*, Palgrave MacMillan, New York 2008.
- Gardell, Mattias, *Gods of the Blood: the Pagan Revival and White Separatism*, Duke University Press, Durham (Nc) 2003.
- Gargallo di Castel Lentini, Gioacchino, *Storia della storiografia moderna*, Bulzoni, Roma 1998, vol. IV, *La teoria della conquista*.
- Garizpanov, Ildar H., Geary, Patrick J. e Urbańczyk, Przemysław (a cura di), *Franks, Northmen, and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, Brepols, Turnhout 2008.
- Garrard, John e Garrard, Carol, *Russian Orthodoxy Resurgent: Faith and Power in the New Russia*, Princeton University Press, Princeton-Woodstock 2008.
- Gasparri, Stefano, *Prima delle nazioni. Popoli, etnie e regni fra antichità e medioevo*, Nis, Roma 1997.
- *I Germani immaginari e la realtà del Regno. Cinquant'anni di studi sui Longobardi*, in *Atti del XVI congresso internazionale di studi sull'alto medioevo*, Cisam, Spoleto 2003, vol. I, pp. 3-28.
- Geary, Patrick J., *Il mito delle nazioni. Le origini medievali dell'Europa*, pref. di Giuseppe Sergi, Carocci, Roma 2009 (ed. or. *The Myth of Nations: the Medieval Origins of Europe*, University Press, Princeton 2002).
- Gemelli, Agostino, *Medioevalismo*, in «Vita e pensiero. Rassegna italiana di cultura», I (dicembre 1914), n. 1, pp. 1-24.
- Gensini, Sergio, *Presentazione*, in *Il sogno del medioevo* cit., pp. 11-17.
- George, Stefan, *Das Neue Reich* [1928], in Id., *Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart 1984, vol. I.
- Geremek, Bronisław, *Ludzie marginesu w średniowiecznym Paryżu XIV-XV wiek*, Wrocław-Warszawa 1971 (ed. franc. *Les marginaux parisiens aux xive et xve siècles*, Flammarion, Paris 1976).
- *I bassifondi di Parigi nel medioevo: il mondo di François Villon*, Laterza, Roma-Bari 1972 (ed. or. *Życie codzienne w Paryżu Franciszka Villona*, Warszawa 1972).
- *Le radici comuni dell'Europa*, il Saggiatore, Milano 1991.
- Geretti, Alessio (a cura di), *Il Potere e la grazia. I santi patroni d'Europa*, Roma, Palazzo Venezia, 7 ottobre 2009 - 10 gennaio 2010, catalogo della mostra, Skira, Milano 2009.
- Germann, Georg, *Dal Gothic Taste al Gothic Revival*, in E. Castelnovo e G. Sergi (a cura di), *Arti e storia nel medioevo*, vol. IV cit., pp. 391-438.
- Gerner, Kristian, *King Arthur, Charlemagne and Soros: Aggression and Integration in Europe*, in «Yearbook of European Studies», Rodopi, Amsterdam 1999, vol. II, pp. 37-68.
- Giardina, Andrea e Vauchez, André, *Il mito di Roma da Carlomagno a Mussolini*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- Gillett, Andrew (a cura di), *On Barbarian Identity. Critical Approaches to Ethnicity in the Early Middle Ages*, Brepols, Turnhout 2002.

- Gilson, Étienne, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, J. Vrin, Paris 1930.
- *Le moyen âge comme «saeculum modernum»*, in V. Branca (a cura di), *Concetto, storia, miti e immagini cit.*, pp. 1-10.
- Ginzburg, Carlo, *Il formaggio e i vermi: il cosmo di un mugnaio del '500*, Einaudi, Torino 1976.
- Giovanni Paolo II, *Con grande gioia sono venuto pellegrino*, in J. Pál e Á. Somorjai (a cura di), *Mille anni di storia cit.*, pp. 7-11.
- *Tutte le Encicliche*, Edizioni Paoline, Milano 2005.
- *Memoria e identità*, intr. di Joseph Ratzinger papa Benedetto XVI, Rizzoli, Milano 2010<sup>2</sup>.
- Giuffrida, Roberto, *In direzione ostinata e contraria*, in F. De André, *Pa-  
role cit.*, pp. 3-11.
- Giusti, Wolf, *Il panslavismo*, pref. di Domenico Caccamo, Bonacci, Roma 1993 (ed. or. Istituto per gli studi di politica internazionale, Milano 1941).
- Goffredo di Monmouth, *Storia dei re di Britannia*, trad. dal latino, intr. e note di Gabriella Agrati e Maria Letizia Magini, Guanda, Parma 2005<sup>2</sup>.
- Goodrick-Clarke, Nicholas, *Le radici occulte del Nazismo: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*, Nyu Press, New York 1993).
- Gořbačëv, Michail, *La casa comune europea*, Mondadori, Milano 1989.
- Gothica. La generazione oscura degli anni Novanta*, Tunnel, Bologna 1997.
- Gramsci, Antonio, *Osservazioni sul «folclore»*, in Id., *Quaderni del carcere*, Einaudi, Torino 1948-51 (ed. critica dell'Istituto Gramsci, a cura di Valentino Gerratana, Einaudi, Torino 2008<sup>2</sup>).
- Greci, Roberto (a cura di), *Itinerari medievali e identità europea*, Atti del Congresso Internazionale, Parma 27-28 febbraio 1998, Clueb, Bologna 1999.
- Gregory, Augusta, *Dei e Guerrieri*, a cura di Carmine Mazzacoppa, Studio Tesi, Pordenone 1986 (ed. or. *Gods and Fighting Men*, John Murray, London 1904).
- Grennan, Margaret Rose, *William Morris: Medievalist and Revolutionary*, King's Crown Press, New York 1945.
- Grillo, Paolo, *Legnano 1176. Una battaglia per la libertà*, Laterza, Roma-Bari 2010.
- Grossi, Paolo, *L'Europa del diritto*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Grosso, Mauro, *Alla ricerca della verità: la filosofia cristiana in É. Gilson e J. Maritain*, pref. di Piero Viotto, Città Nuova, Roma 2006.
- Grotta, Daniel, *Vita di J. R. R. Tolkien*, Rusconi, Milano 1983 (ed. or. *The Biography of J. R. R. Tolkien*, Running Press, Philadelphia 1976).
- Grzesik, Ryszard, *The Middle Ages as a Way of Popularization of a Region. The Case of Poznań*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch cit.*, pp. 278-85.
- Guardini, Romano, *La fine dell'epoca moderna*, Morcelliana, Brescia 1954 (ed. or. *Das Ende der Neuzeit: ein Versuch zur Orientierung*, Hess, Basel 1950).
- Guénon, René, *Il re del mondo*, A. Fidi, Milano 1927, n. ed. Adelphi, Milano 2002 (ed. or. *Le Roi du Monde*, Ch. Bosse, Paris 1927).

- Guénon, René, *La crisi del mondo moderno*, Edizioni Mediterranee, Roma 1972, rist. 2003 (ed. or. *La crise du monde moderne*, Bossard, Paris 1927).
- Guizot, François, *Histoire de la civilisation en Europe depuis la chute de l'Empire romain jusqu'à la Révolution française*, Didier et C.e, Paris 1856°.
- *Mémoires pour servir à l'histoire de mon temps*, Michel Lévy Frères, Paris 1858°, vol. I.
- Gulisano, Paolo, *Tolkien. Il mito e la grazia*, Ancora, Milano 2001.
- Hanbury White, Terence, *La spada nella roccia*, Mursia, Milano 1964 (ed. or. *The Once and Future King*, Collins, London 1958).
- Harty, Kevin J., *The Reel Middle Ages: American, Western and Eastern European, Middle Eastern and Asian Films about Medieval Europe*, McFarland, Jefferson (Nc) 2006°.
- Haydock, Nickolas, *Movie Medievalism. The Imaginary Middle Ages*, McFarland, Jefferson (Nc) 2008.
- Haydock, Nickolas e Ridsden, Edward L. (a cura di), *Hollywood in the Holy Land. Essays on Film Depictions of the Crusades and Christian-Muslim Clashes*, McFarland, Jefferson (Nc) 2009.
- Heers, Jacques, *Le moyen âge: une imposture*, Perrin, Paris 1992.
- Hein, Rolland, *Christian Mythmakers: C. S. Lewis, Madeleine L'Engle, J. R. R. Tolkien, George Macdonald, G. K. Chesterton & Others*, Cornerstone Press, Chicago 1998.
- Heller-Roazen, Daniel, *Il nemico di tutti. Il pirata contro le nazioni*, Quodlibet, Macerata 2010 (ed. or. *The Enemy of All: Piracy and the Law of Nations*, Zone Books, New York 2009).
- Hobsbawm, Eric J., *Nazioni e nazionalismo dal 1780: programma, mito, realtà*, Einaudi, Torino 1984 (ed. or. *Nations and Nationalism since 1780. Programme, Myth, Reality*, University Press, Cambridge 1983).
- *Il secolo breve. 1914-1991*, Rizzoli, Milano 2006° (ed. or. *The Age of Extremes. The Short Twentieth Century 1914-1991*, Michael Joseph - Vintage Books, London - New York 1994).
- Hobsbawm, Eric J. e Ranger, Terence (a cura di), *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 2002° (ed. or. Id. (a cura di), *The Invention of Tradition*, University Press, Cambridge 1983).
- Hoffman, Donald L. e Sklar, Elizabeth S. (a cura di), *King Arthur in Popular Culture*, McFarland, Jefferson (Nc) 2002.
- Holsinger, Bruce, *Neomedievalism, Neoconservatism, and the War on Terror*, Prickly Paradigm Press, Chicago 2007.
- Horspool, David, *The English Rebel: One Thousand Years of Trouble-Making from the Normans to the Nineties*, Viking, London 2009.
- Huntington, Samuel P., *Lo scontro delle civiltà e il nuovo ordine mondiale*, Garzanti, Milano 1997 (ed. or. *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, Simon & Schuster, New York 1996).
- Iacovella, Angelo (a cura di), *Esoterismo e religione nel pensiero di René Guénon*. Atti del convegno di Roma, Accademia di Romania, 10 novembre 2001, postf. di Luciano Arcella, Arktos, Carmagnola (To) 2009.
- Iggers, Georg, *The Uses and Abuses of History and the Responsibility of the Historians: Past and Present*, in *19th International Congress of Histori-*

- cal Sciences*, 6-13 August 2000. *Proceeding Acts: Reports, Abstracts and Round Table Introductions*, University of Oslo, Oslo 2000, pp. 83-100.
- Introvigne, Massimo, *Il Graal degli esoteristi*, in M. Macconi e M. Montesano (a cura di), *Il Santo Graal* cit., pp. 191-210.
- *The Gothic Milieu*, in J. Kaplan e H. Löow (a cura di), *The Celtic Milieu* cit., pp. 138-51.
  - *Mito cavalleresco ed esoterismo contemporaneo*, in F. Cardini (a cura di), *Monaci in Armi* cit., pp. 160-68.
  - *Il segreto dell'Europa. Guida alla riscoperta delle radici cristiane*, SugarCo, Milano 2007.
- Iorio, Raffaele, *Medioevo e giornalismo*, in *Il sogno del medioevo* cit., pp. 119-25.
- *Medioevo e divulgazione*, in «Quaderni medievali», XIII (1988), n. 26, pp. 163-70.
  - *Il giuramento di Pontida*, ivi, XV (1990), n. 30, pp. 207-11.
  - *Medioevo turistico*, ivi, XXVII (2002), n. 53, pp. 157-66.
- Isnenghi, Mario (a cura di), *Luoghi della memoria. Strutture ed eventi dell'Italia unita*, Laterza, Roma-Bari 1997.
- Ivanišević, Alojz, Lukan, Walter e Suppan, Arnold (a cura di), *Klio ohne Fesseln? Historiographie in östlichen Europa nach den Zusammenbruch der Kommunismus*, P. Lang, Frankfurt am Main 2003.
- Ivanov, Sergej A., *Medieval Pseudo-History and Russian National Identity Crisis*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 235-39.
- Janz, Oliver, Schiera, Pierangelo e Siegrist, Hannes (a cura di), *Centralismo e federalismo tra Ottocento e Novecento. Italia e Germania a confronto*, il Mulino, Bologna 1997.
- Jones, Siân, *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*, Routledge, London - New York 1997.
- Kantorowicz, Ernst, *Federico II di Svevia*, Garzanti, Milano 1939; come *Federico II imperatore*, Garzanti, Milano 1976 (ed. or. *Kaiser Friedrich der Zweite*, G. Bondi, Berlin 1927).
- Kaplan, Jeffrey e Löow, Helène (a cura di), *The Celtic Milieu. Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, AltaMira Press - Rowman and Littlefield, Walnut Creek (Ca) - Lanham (Md) 2002.
- Kizilov, Mikhail, «*Autochthonous*» *Population, Ethnic Conflicts and Abuse of the Middle Ages in Ukraine and the Autonomous Republic of Crimea*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 297-311.
- Klaniczay, Gábor, *Medieval Origins of Central Europe. An Invention or a Discovery?*, in L. Dahrendorf, Y. Elkana [et al.] (a cura di), *The Paradoxes of Unintended Consequences* cit., pp. 251-64.
- *Holy Rulers and Blessed Princesses: Dynastic Cults in Medieval Central Europe*, University Press, Cambridge 2002.
- Klaniczay, Gábor e Marosi, Ernő (a cura di), *The Nineteenth-Century Process of «Musealization» in Hungary and Europe*, Collegium Budapest for Advanced Study, Budapest 2006.
- Kline, Naomi R. (a cura di), *Castles: an Enduring Fantasy*, State College Art Gallery, Plymouth 1985.

- Knight, Stephen, *Robin Hood. A Complete Study of the English Outlaw*, Blackwell, Oxford-Cambridge (Mass.) 1994.
- *Robin Hood: A Mythic Biography*, Cornell University Press, Ithaca 2003.
- Kobrin, Stephen J., *Back to the Future: Neo-medievalism and the Post-modern Digital World Economy*, in «The Journal of International Affairs», LII (primavera 1998), n. 2, pp. 361-86.
- Kobylynsky, Andrzej, *Modernità e postmodernità. L'interpretazione cristiana dell'esistenza al tramonto dei tempi moderni nel pensiero di Romano Guardini*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998.
- Kremenjaš-Daničić, Adriana (a cura di), *Orlandovi Europski Putovi, Rolands Europäische Wege, Les sentiers européens de Roland, I sentieri europei di Orlando, Roland's European Paths*, Europe House Dubrovnik - Europski dom Dubrovnik 2006.
- Kruta, Venceslas, *Aux racines de l'Europe: le monde des Celtes*, Kronos B.Y., Paris 2001.
- Küng, *attacco a Benedetto XVI. «Riporta la Chiesa al medioevo»*, in «la Repubblica», 15 ottobre 2009, p. 27.
- Kunstler, James Howard, *Collasso. Sopravvivere alle attuali guerre e catastrofi in attesa di un inevitabile ritorno al passato*, Nuovi Mondi Media, Bologna 2005 (ed. or. *The Long Emergency: Surviving the Converging Catastrophes of the Twenty-first Century*, Atlantic Monthly Press, Boston 2005).
- Lanna, Luciano e Rossi, Filippo, *Fascisti immaginari: tutto quello che c'è da sapere sulla destra*, Vallecchi, Firenze 2003.
- Lasansky, Medina D., *The Renaissance Perfected: Architecture, Spectacle, and Tourism in Fascist Italy*, The Pennsylvania State University Press, University Park 2004.
- Lazzari, Tiziana, *Castello e immaginario dal Romanticismo a oggi*, Battei, Parma 1991.
- Leerssen, Joep, *Remembrance and Imagination: Patterns in the Historical and Literary Representation of Ireland in the Nineteenth Century*, University Press, Notre Dame (In) 1997.
- *National Thought in Europe: a Cultural History*, University Press, Amsterdam 2006.
- Le Goff, Jacques, *Storia e memoria*, Einaudi, Torino 1977.
- *Intervista sulla storia*, Laterza, Roma-Bari 1982.
- *L'Europa medievale e il mondo moderno*, Laterza, Roma-Bari 1994.
- *Alla ricerca del medioevo*, con la collaboraz. di Jean-Maurice de Montremy, Laterza, Roma-Bari 2003 (ed. or. *À la recherche du moyen âge*, Audibert, Paris 2003).
- *Il cielo sceso in terra. Le radici medievali dell'Europa*, Laterza, Roma-Bari 2004 (ed. franc. *L'Europe est-elle née au Moyen Âge?*, Éditions du Seuil, Paris 2003).
- Le Guin, Ursula K., *Il mago di Earthsea*, Editrice Nord, Milano 1979 (ed. or. *The Wizard of Earthsea*, Parnassus Press, Berkeley (Ca) 1968).
- *Le tombe di Atuan*, Editrice Nord, Milano 1980 (ed. or. *The Tombs of Atuan*, Atheneum Books, New York 1971).
- *La spiaggia più lontana*, Editrice Nord, Milano 1980 (ed. or. *The Farthest Shore*, Atheneum Books, New York 1972).

- Leibiger, Carol A., *German Race Laws*, voce di M. D. C. Drout (a cura di), *J. R. R. Tolkien Encyclopedia* cit., p. 237.
- Le Pen, Jean-Marie, *Les Français d'abord*, Carrère-Lafon, Paris 1984.
- Le Roy Ladurie, Emmanuel, *Storia di un paese: Montaignou: villaggio occitano durante l'Inquisizione (1294-1324)*, Rizzoli, Milano 1977 (ed. or. *Montaignou, village occitan: de 1294 à 1324*, Gallimard, Paris 1975).
- Lewis, Bernard, *Alle origini della rabbia musulmana. Millecinquecento anni di confronto tra Islam e Occidente*, Mondadori, Milano 2009 (ed. or. *From Babel to Dragonmans*, University Press, Oxford 2004).
- Lewis, Clive Staples, *Le cronache di Narnia*, Mondadori, Milano 2003, 7 voll. (ed. or. *The Chronicles of Narnia*, HarperCollins, New York 1950-57, 7 voll.).
- Lexikon des Mittelalters*, Artemis-&Winkler-Verlag, München-Zürich 1980-1993 (voll. I-VI); LexMa-Verlag, München 1995-98 (voll. VII-IX).
- Leydi, Roberto, *Il folk music revival*, Flaccovio, Palermo 1972.
- *La canzone popolare*, in *Storia d'Italia*, Einaudi, Torino 1973, vol. V, pp. 1181-249.
- Licinio, Raffaele, *Castelli reali, castelli virtuali, castelli immaginari*, in «Quaderni medievali», XXII (1997), n. 43, pp. 94-118.
- Linebaugh, Peter, *The Magna Carta Manifesto. Liberties and Commons for All*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London 2008.
- Loomis, Roger Sh., *The Grail, from Celtic Myth to Christian Symbol*, University of Wales Press - Columbia University Press, Cardiff - New York 1963.
- Lowenthal, David, *Possessed by the Past. The Heritage Crusade and the Spoils of History*, The Free Press, New York 1996.
- Lupack, Alan e Tapa Lupack, Barbara, *King Arthur in America*, D. S. Brewer, Cambridge 2001.
- Maalouf, Amin, *Le crociate viste dagli Arabi*, Sei, Torino 1989 (ed. or. *Les croisades vues par les Arabes*, Lattès, Paris 1983).
- Macconi, Massimiliano e Montesano, Marina (a cura di), *Il Santo Graal. Un mito senza tempo dal medioevo al cinema. Atti del Convegno Internazionale di Studi su «Le reliquie tra storia e mito: il Sacro Catino di Genova e il Santo Graal»*, De Ferrari & Devega, Genova 2002.
- Magris, Claudio, *Le Isole Fortunate*, in Id., *L'infinito viaggiare*, Mondadori, Milano 2005, pp. 38-44.
- Mai, Gunther, *Das Kyffhäuser-Denkmal 1896-1996. Ein nationales Monument im europäischen Kontext*, Böhlau Verlag, Wien-Köln-Weimar 1997.
- Malerba, Luigi, *Il pataffio*, Bompiani, Milano 1978.
- *Nuove storie dell'anno Mille*, Bompiani, Milano 1981.
- Malerba, Luigi e Guerra, Tonino, *Millemosche mercenario*, Bompiani, Milano 1969.
- *Millemosche senza cavallo*, Bompiani, Milano 1969.
- *Millemosche fuoco e fiamme*, Bompiani, Milano 1970.
- *Millemosche innamorato*, Bompiani, Milano 1971.
- *Storie dell'anno Mille*, Bompiani, Milano 1972.
- *Millemosche e il leone*, Bompiani, Milano 1973.
- *Millemosche e la fine del mondo*, Bompiani, Milano 1973.
- *Millemosche alla ventura*, Bompiani, Milano 1974.

- Malynski, Emmanuel, *Fedeltà feudale-dignità umana*, pref. di Marco Tarchi, Edizioni di Ar, Padova 1976.
- Mammarella, Giuseppe, *Storia d'Europa dal 1945 a oggi*, Laterza, Roma-Bari 1992.
- Manselli, Raoul, *Il medioevo come Christianitas: una scoperta romantica*, in V. Branca (a cura di), *Concetto, storia, miti e immagini del medio evo*, pp. 51-89.
- Marinetti, Filippo Tommaso, *Uccidiamo il chiaro di luna!*, Edizioni Futuriste di Poesia, Milano 1911.
- *Abbasso il Tango e Parsifal! Lettera futurista circolare ad alcune amiche cosmopolite che danno dei thè-tango e si parsifalizzano*, Milano, 14 gennaio 1914.
- Maritain, Jacques, *Umanesimo integrale*, trad. dal francese di Giampietro Dore riveduta dall'autore, pres. di Piero Viotto, Borla, Torino 1962, n. ed. Borla, Roma 2002 (ed. or. *Humanisme intégral. Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle Chrétienté*, Fernand Aubier, Paris 1936).
- *Antimoderno: rinascita del tomismo e libertà intellettuale*, Logos, Roma 1979 (ed. or. *Antimoderne*, Edition de la Revue des Jeunes, Paris 1922).
- Markale, Jean, *I Celti: mito e storia*, Rusconi, Milano 1982 (ed. or. *Les Celtes et la civilisation celtique. Mythe et histoire*, Payot, Paris 1969).
- Marostica, Flavia (a cura di), *Medioevo e luoghi comuni*, Tecnodid, Napoli 2004.
- Marshall, David (a cura di), *Mass Market Medieval: Essays on the Middle Ages in Popular Culture*, McFarland, Jefferson (Nc) 2007.
- Martelli, Manfredi, *La lotta irlandese. Una storia di libertà*, pref. di Franco Cardini, Il Cerchio iniziative editoriali, Rimini 2006.
- Martín Pallín, José A. ed Escudero Alday, Rafael (a cura di), *Derecho y Memoria histórica*, Trotta Editorial, Madrid 2008.
- Marx, Karl ed Engels, Friedrich, *Manifesto del Partito Comunista*, trad. e intr. di Domenico Losurdo, Laterza, Roma-Bari 2008<sup>r</sup> (ed. or. *Manifest der kommunistischen Partei*, Bildungs Gesellschaft für Arbeiter, London 1848).
- Matthews, Richard, *Back to the Dark Age: World Politics in the Late Twentieth Century*, School of Foreign Service, Washington (Dc) 1995.
- Mazzon, Antonella (a cura di), *Scritti per Isa. Raccolta di studi offerti a Isa Lori Sanfilippo*, Istituto storico italiano per il medio evo, Roma 2008.
- McEvoy, Emma e Spooner, Catherine (a cura di), *The Routledge Companion to Gothic*, Routledge, Abingdon - New York 2007.
- McKitterick, Rosamond, *Charlemagne. The Formation of a European Identity*, University Press, Cambridge 2008.
- Medievalism in North America*, numero monografico di «Studies in Medievalism», IX (1994), n. 6.
- Medvedev contro Putin: «Astensione scelta giusta, non si tratta di una crociata»*, in «Il Messaggero», 22 marzo 2011, p. 2.
- Menarini, Raffaele e Lionello, Silvia, *La nascita di una religione pagana. Psicoanalisi del Nazismo e della propaganda*, Borla, Roma 2008.
- Menestò, Enrico (a cura di), «Le Tenebre e i Lumi». *Il medioevo tra Illuminismo e Rivoluzione*, atti del convegno di studio svoltosi in occasione della terza edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno, Ascoli Piceno, 9-11 giugno 1989, Amm.ne comunale, Ascoli Piceno 1990.

- Menestò, Enrico (a cura di), *Il Medioevo: specchio ed alibi*. Atti del Congresso di studio svoltosi in occasione della seconda edizione del Premio internazionale Ascoli Piceno (Ascoli Piceno, 13-14 maggio 1988), Cisam, Spoleto 1997<sup>2</sup>.
- Meschini, Marco, *Il jihad e la crociata: guerre sante asimmetriche*, Ares, Milano 2007.
- Miccoli, Giovanni, *In difesa della fede. La Chiesa di Giovanni Paolo II e Benedetto XVI*, Rusconi, Milano 2007.
- Michetti, Raimondo, *Francesco d'Assisi e l'essenza del cristianesimo. A proposito di alcune biografie storiche e di alcuni studi contemporanei*, in *Francesco d'Assisi fra storia, letteratura e iconografia*, Atti del seminario, Rende, 8-9 maggio 1995, Rubbettino, Soveria Mannelli 1996, pp. 37-67.
- *François d'Assise et la paix révélée. Réflexions sur le mythe du pacifisme franciscain et sur la prédication de paix de François d'Assise dans la société communale du XIII<sup>e</sup> siècle*, in R. M. Dessì (a cura di), *Prêcher la paix* cit., pp. 279-312.
- *La Chiesa romana, le modernità e la paura della storia tra medioevo e nuovi tempi*, in «Studi storici», XLVIII (2007), n. 2, pp. 557-68.
- Milizia, Francesco, *Dizionario delle belle arti del disegno*, [Remondini], Bassano 1797.
- Minc, Alain, *Le Nouveau Moyen Âge*, Gallimard, Paris 1993.
- Moeglin, Jean-Marie, *La bourgeoisie et la nation française d'après les historiens français du XIX<sup>e</sup> siècle*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 121-33.
- Moliterni, Pierfranco, *Medioevo, musica popolare e «folk music revival»*, in «Quaderni medievali», II (1977), n. 3, pp. 175-87.
- Monda, Andrea, *L'anello e la croce: significato teologico de «Il signore degli anelli»*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2008.
- Monnet, Pierre, *Introduction*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 15-20.
- Montanari, Massimo, *L'invenzione del medioevo*, in Id., *Storia medievale*, Laterza, Roma-Bari 2002, pp. 268-79.
- Montanelli, Indro e Gervaso, Roberto, *L'Italia dei secoli bui: il medioevo sino al Mille*, Rizzoli, Milano 1965.
- *L'Italia dei comuni: il medioevo dal 1000 al 1250*, Rizzoli, Milano 1967.
- *L'Italia dei secoli d'oro: il medioevo dal 1250 al 1492*, Rizzoli, Milano 1967.
- Mordini, Attilio, *Il tempio del Cristianesimo*, Cet, Torino 1963.
- Mumford, Lewis, *Tecnica e cultura*, il Saggiatore, Milano 2005 (ed. or. *Technics and Civilization*, Harcourt Brace & Company, New York 1934).
- Murray, Alice Margaret, *Il dio delle streghe*, Ubaldini, Roma 1972 (ed. or. *The God of the Witches*, S. Low, Marston & Company, London 1933).
- Musca, Giosuè, *Il medioevo di Dario Fo*, in «Quaderni medievali», II (1977), n. 4, pp. 164-78.
- *Il medioevo di Luigi Malerba*, ivi, IV (1979), n. 8, pp. 182-94.
- «L'altro medioevo» nei «Quaderni medievali», in *Il sogno del medioevo* cit., pp. 19-32.
- Mustè, Marcello, *La storia. Teoria e metodi*, Carocci, Roma 2005.

- Mylonas, Chrystos, *Serbian Orthodox Fundamentals. The Quest for an Eternal Identity*, Ceu, Budapest 2003.
- Nascita dell'Europa ed Europa carolingia: un'equazione da verificare, Atti della xxvii Settimana di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo, Spoleto 19-25 aprile 1979, Cisam, Spoleto 1981.
- Negri, Luigi, *False accuse alla Chiesa. Quando la verità smaschera i pregiudizi*, Piemme, Casale Monferrato 1997.
- *Controistoria. Una rilettura di mille anni di vita della Chiesa*, San Paolo, Torino 2000.
- Nibelungenlied (Das)*, secondo l'ed. di Karl Bartsch, a cura di Helmut de Boor, Brockhaus, Wiesbaden 1956.
- Nibelunghi (I)*, a cura di Laura Mancinelli, Einaudi, Torino 2006<sup>7</sup>.
- Nicolet, Claude, *La fabrique d'une nation: la France entre Rome et les Germains*, Perrin, Paris 2003.
- Nicolotti, Andrea, *I Templari e la Sindone. Storia di un falso*, Salerno Editrice, Roma 2011.
- Nobel, James, *Tintagel: the Best of English Twinkie*, in D. L. Hoffman ed E. S. Sklar (a cura di), *King Arthur in Popular Culture* cit., pp. 36-44.
- Novalis, *Die Christenheit oder Europa* [1799, prima ed. 1826], ora in Id., *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*, a cura di Richard Samuel [et al.], Kohlhammer, Stuttgart 1960-77, vol. III, pp. 507-25.
- Odifreddi, Piergiorgio, *In principio era Darwin. La vita, il pensiero, il dibattito sull'evoluzionismo*, Longanesi, Milano 2009.
- Oexle, Otto G. (a cura di), *Nationalsozialismus in den Kulturwissenschaften*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2004.
- Oldoni, Massimo, *Il significato del medioevo nell'immaginario contemporaneo*, in *Medioevo reale, medioevo immaginario. Confronti e percorsi culturali tra regioni d'Europa*, atti del convegno (Torino 26-27 maggio 2000), Città di Torino, Torino 2002, pp. 187-208.
- Olivo, Francesco, *Storia. Il grande spettacolo*, in «Il Messaggero», 3 gennaio 2010, p. 21.
- Olton, Bert (a cura di), *Arthurian Legends on Films and Television*, McFarland, Jefferson (Nc) 2008.
- Oneto, Gilberto, *Il santo uccisor del drago. San Giorgio, patrono della libertà*, Il Cerchio iniziative editoriali, Rimini 2009.
- Onorevole Tettamanzi*, in «La Padania», 6 dicembre 2009, p. 1.
- Orecchia, Antonio Maria, *I cacciatori di Frodo. Tolkien tra destra e sinistra nella stampa italiana*, in C. Bonvecchio (a cura di), *La filosofia del Signore degli anelli* cit., pp. 153-79.
- Ortega y Gasset, José, *La ribellione delle masse*, il Mulino, Bologna 1984 (ed. or. *La rebelión de las masas*, in «Revista de Occidente», 1930).
- Ortenberg, Veronica, *In Search of the Holy Grail. The Quest for the Middle Ages*, Hambleton Continuum, New York 2007.
- Orwell, George, 1984, Mondadori, Milano 1952 (ed. or. *Nineteen Eighty-Four*, Secker and Warburg, London 1949).
- Pagden, Anthony (a cura di), *The Idea of Europe from Antiquity to the European Union*, Woodrow Wilson Center Press - Cambridge University Press, Washington-Cambridge 2002.

- Pál, József e Somorjai, Ádám (a cura di), *Mille anni di storia dell'arcidiocesi di Pannonhalma*, Accademia d'Ungheria, Roma 1997.
- Pandimiglio, Leonida, «*Estote parati*». *L'attesa della fine del millennio*, in «*Quaderni medievali*», XXV (2000), n. 49, pp. 64-80.
- Pasolini, Pier Paolo, *Poesie in forma di rosa*, Garzanti, Milano 1964.
- *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 1975 (ed. utilizzata: Mondadori, Milano 1988, allegato a «*Epoca*», XXXIX, 20 giugno 1988, n. 1968).
- Pastoureau, Michel, *Medioevo simbolico*, Laterza, Roma-Bari 2005 (ed. or. *Une histoire symbolique du moyen âge occidental*, Éditions du Seuil, Paris 2004).
- Pellegrini, Loredana, *Compagno Hobbit. Riprendiamoci Tolkien, non è di destra*, in «*la Repubblica*», 20 maggio 2010, pp. 44-45.
- Pellegrino, Fabio, *Excalibur: il film!*, in «*La Mosca Bianca*», 5 (1981).
- Percivaldi, Elena, *I Celti. Una civiltà europea*, Giunti, Firenze 2003.
- Pernoud, Régine, *Medioevo. Un secolare pregiudizio*, Bompiani, Milano 1983 (ed. or. *Pour en finir avec le moyen âge*, Éditions du Seuil, Paris 1977).
- Peroche, Gregory, *Croatie-France, 797-1997. Douze siècles d'histoire*, pref. di Georges-Marie Chenu, Francois-Xavier de Guibert, Paris 1998.
- Petersen, Jens, *L'Italia e la sua varietà. Il principio della città come modello esplicativo della storia nazionale*, in O. Janz [et al.] (a cura di), *Centralismo e federalismo* cit., pp. 327-46.
- Piersanti, Umberto, *L'uomo delle Cesane*, Camunia, Milano 1994.
- Pio IX, «*Quanta cura*»: *lettera enciclica di S.S. Pio IX sugli errori del tempo; «Silabo» di ottanta proposizioni erronee* [1864], Edizioni Paoline, Roma 1955.
- Piombini, Guglielmo, *Prima dello Stato. Il medioevo della Libertà*, L. Faccò editore, Treviglio 2004.
- Pippidi, Andrei, *Anniversaries, Continuity, and Politics in Romania*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 325-35.
- Pirenne, Henri, *Maometto e Carlomagno*, Laterza, Bari 1939 (ed. or. *Mahomet et Charlemagne*, Nouvelle société d'éditions - Félix Alcan, Bruxelles-Paris 1937).
- Pitha, Petr, *Agnes of Prague. A New Bohemian Saint*, in «*Franciscan Studies*», LXVII (1990), n. 72, pp. 325-40.
- Pivato, Stefano, *Vuoti di memoria. Usi e abusi della storia nella vita pubblica italiana*, Laterza, Roma-Bari 2007.
- Placido, Beniamino, *I martiri tecnologici dell'Islam ci stanno trascinando dentro a un nuovo medioevo contemporaneo*, in «*la Repubblica*», 27 gennaio 2002, p. 32.
- Pohl, Walter, *Le origini etniche dell'Europa. Barbari e Romani fra Antichità e Medioevo*, Viella, Roma 2000.
- *Aux origines d'une Europe ethnique: identités en transformation entre antiquité et moyen âge*, in «*Annales: Histoire, Sciences sociales*», LX (2005), n. 1, pp. 183-208.
- *Modern Uses of Early Medieval Ethnic Origins*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 55-70.
- Porciani, Ilaria, *Il medioevo nella costruzione dell'Italia unita: la proposta di un mito*, in R. Elze e P. Schiera (a cura di), *Il medioevo nell'Ottocento* cit., pp. 163-91.

- Porciani, Ilaria, *Identità locale-identità nazionale: la costruzione di una doppia appartenenza*, in O. Janz [et al.] (a cura di), *Centralismo e federalismo* cit., pp. 141-82.
- Postmodern Medievalisms*, numero monografico di «Studies in Medievalism», XX (2005), n. 13.
- Pozzato, Maria Pia [et al.] (a cura di), *L'idea deforme. Interpretazioni esoteriche di Dante*, intr. di Umberto Eco, postf. di Alberto Asor Rosa, Bompiani, Milano 1989.
- Queneau, Raymond, *I fiori blu*, trad. di I. Calvino, Einaudi, Torino 1967 (ed. or. *Les fleurs bleues*, Gallimard, Paris 1965).
- Racconti gallesi del Mabinogion (I)*, a cura di Gabriella Agrati e Maria Letizia Magini, Mondadori, Milano 1982.
- Radić, Radivoj, *Srbi pre Adama i posle njega, Istorija jedne zloupotrebe: Slovo protiv «Novoromantičara»* [I serbi prima di Adamo e dopo di lui: una storia di un uso cattivo, una parola contro i «neoromantici»], Stubovi kulture, Beograd 2005<sup>2</sup>.
- Raedts, Peter, *The Once and Future Reich. German Medieval History between Retrospection and Resentment*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 193-204.
- Rahn, Otto, *Crociata contro il Graal*, Edizioni Barbarossa, Saluzzo 1979 (ed. or. *Kreuzzug gegen den Graal*, Urban Verlag, Freiburg 1933).
- Rao, Nicola, *La Fiamma e la Celtica*, Sperling & Kupfer, Milano 2006.
- Rapley, John, *The New Middle Ages*, in «Foreign Affairs», LXXXV (maggio-giugno 2006), n. 3, pp. 95-103.
- Ratzinger, Joseph, *Verité du Christianisme? Conférence à la Sorbonne* (27 novembre 1999), in «La Documentation Catholique», LXXXII (2000), n. 97, pp. 29-35.
- Reguzzoni, Giuseppe, *Come un gregge senza pastore*, in «La Padania», 8 dicembre 2009.
- Revelli, Marco, *Il medioevo della Destra: pluralità di immagini strumentali*, in «Quaderni medievali», VIII (1983), n. 16, pp. 109-36.
- *Panorama editoriale e temi culturali della destra militante*, in *Nuova destra e cultura reazionaria negli anni Ottanta*, Istituto storico della Resistenza, Cuneo 1983, pp. 49-74.
- Ricci, Giovanni, *Il nemico ufficiale. Discorsi di crociata nell'Italia moderna*, in F. Cantù [et al.] (a cura di), *L'immagine del nemico* cit., pp. 41-55.
- Ricks, David e Magdalino, Paul, *Byzantium and the Modern Greek Identity*, Centre for Hellenic Studies - King's College, London 1998.
- Ridolfi, Maurizio (a cura di), *Almanacco della Repubblica. Storia d'Italia attraverso le tradizioni, le istituzioni e le simbologie repubblicane*, B. Mondadori, Milano 2003.
- Risé, Claudio, *Julius Evola, o la vittoria della Rivolta*, in J. Evola, *Rivolta contro il mondo moderno* cit., pp. 17-22.
- Robert, Jean-Noël, *Rome, la glorie et la liberté. Aux sources de l'identité européenne*, Les Belles Lettres, Paris 2008.
- Roma antica nel medioevo. Mito, rappresentazioni, sopravvivenze nella «Respubblica Christiana»*, Vita e Pensiero, Milano 2001.
- Romano, Ruggero, *Europa*, Donzelli, Roma 1996.

- Romano, Sergio, *Storia di Francia dalla Comune a Sarkozy*, Longanesi, Milano 2009.
- Romanticismo/Medievalismo*, numero monografico di «La Questione romantica», V (1999), n. 7/8.
- Rosenberg, Bruce A., *Kennedy in Camelot: The Arthurian Legend in America*, in «Western Folklore», XXXV (1976), n. 35, pp. 52-59.
- Rosenthal, Bernard e Szarmach, Paul E. (a cura di), *Medievalism in American Culture*, Medieval & Renaissance Texts & Studies, Binghamton (Ny) 1989.
- Rossi, Pietro, *L'identità dell'Europa. Miti, realtà, prospettive*, il Mulino, Bologna 2007.
- Rowling, Joanne Kathleen, *Harry Potter e la Pietra Filosofale*, Salani, Milano 1998 (ed. or. *Harry Potter and the Philosopher's Stone*, Bloomsbury, London 1998).
- *Harry Potter e la Camera dei Segreti*, Salani, Milano 1999 (ed. or. *Harry Potter and the Chamber of Secrets*, Bloomsbury, London 1999).
  - *Harry Potter e il Prigioniero di Azkaban*, Salani, Milano 2000 (ed. or. *Harry Potter and the Prisoner of Azkaban*, Bloomsbury, London 2000).
  - *Harry Potter e il Calice di Fuoco*, Salani, Milano 2001 (ed. or. *Harry Potter and the Goblet of Fire*, Bloomsbury, London 2001).
  - *Harry Potter e l'Ordine della Fenice*, Salani, Milano 2003 (ed. or. *Harry Potter and the Order of the Phoenix*, Bloomsbury, London 2003).
  - *Harry Potter e il Principe Mezzosangue*, Salani, Milano 2006 (ed. or. *Harry Potter and the Half-blood Prince*, Bloomsbury, London 2005).
  - *Harry Potter e i Doni della Morte*, Salani, Milano 2008 (ed. or. *Harry Potter and the Deathly Hallows*, Bloomsbury, London 2007).
  - *Le fiabe di Beda il Bardo*, Salani, Milano 2008 (ed. or. *The Tales of Beedle the Bard*, Children's High Level Books, s.l. 2007).
- Rufin, Jean-Christophe, *L'Impero e i nuovi barbari*, Il Fenicottero, Sasso Marconi 1993 (ed. or. *L'Empire et les nouveaux barbares*, Lattès, Paris 1992).
- Ryan, Judith, *Cultures of Forgery: Making Nations, Making Selves*, Routledge, New York 2003.
- Said, Edward W., *Orientalismo. L'immagine europea dell'Oriente*, Feltrinelli, Milano 2006 (ed. or. *Orientalism*, Pantheon books, New York 1978).
- Sanfilippo, Matteo, *Il medioevo secondo Walt Disney. Come l'America ha reinventato l'Età di Mezzo*, Castelveccchi, Roma 1993.
- *Historic Park. La storia e il cinema*, Elleu multimedia, Roma 2004.
  - *Camelot, Sherwood, Hollywood. Re Artù e Robin Hood dal medioevo inglese al cinema americano*, Cooper, Roma 2006.
- Sasso, Eleonora, *William Morris tra utopia e medievalismo*, Aracne, Roma 2007.
- Schramm, Percy E., *Kaiser, Rom und Renovatio: Studien und Texte zur Geschichte des römischen Erneuerungsgedankens vom Ende des karolingischen Reiches bis zum Investiturstreit*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1929.
- Scurati, Antonio, *Un uomo senza storia*, in «La Stampa», 26 agosto 2008, p. 31.
- Sergi, Giuseppe, *L'idea di medioevo. Fra storia e senso comune*, Donzelli, Roma 1999, 2005<sup>2</sup>.

- Sergi, Giuseppe, *Prefazione*, in P. J. Geary, *Il mito delle nazioni* cit., pp. 9-15.  
 – *Antidoti all'abuso della storia. Medioevo, medievisti, smentite*, Liguori, Napoli 2010.
- Sestan, Ernesto, *Legnano nella storiografia romantica*, in Id., *Scritti vari*, Le Lettere, Firenze 1991, vol. III, *Storiografia dell'Otto e Novecento*, a cura di Giuliano Pinto, pp. 221-40.
- Settis, Salvatore, *Futuro del classico*, Einaudi, Torino 2004.
- Sheehan, Thomas, *Myth and Violence: the Fascism of Julius Evola and Alain de Benoist*, in «Social Research», XLVIII (1981), n. 1, pp. 45-73.
- Shippey, Tom, J. R. R. Tolkien autore del secolo, Simonelli, Milano 2004 (ed. or. J. R. R. Tolkien: *Author of the Century*, HarperCollins, New York 2001).
- *Medievalism and Why They Matter*, in «Studies in Medievalism», XXIV (2009), n. 17, pp. 45-54.
- Siewers, Alfred K., *Environmentalist Readings of Tolkien*, voce di M. D. C. Drout (a cura di), J. R. R. Tolkien Encyclopedia cit., pp. 166-67.
- Signorotto, Gian Vittorio, *Interessi, «identità» e sentimento nazionale nell'Italia di antico regime*, in *Studi in memoria di Cesare Mozzarelli*, Vita e Pensiero, Milano 2008, vol. I, pp. 399-420.
- Silvio Berlusconi ou le scandale permanent, in «Le Monde», 1° novembre 2010, p. 1.
- Simmons, Clare A. (a cura di), *Medievalism and the Quest for the «Real» Middle Ages*, Routledge, London 2001.
- *Medievalism: Its Linguistic History in Nineteenth-Century Britain*, in «Studies in Medievalism», XXIV (2009), n. 17, pp. 28-35.
- Smith, Anthony D., *The Nation in History. Historiographical Debates about Ethnicity and Nationalism*, Brandeis/Historical Society of Israel, Jerusalem 2000.
- Sogno del medioevo (II). Il revival del medioevo nelle culture contemporanee. Relazioni e comunicazioni del Convegno, San Gimignano, 11-12 novembre 1983*, in «Quaderni medievali», XI (1986), n. 21.
- Soldani, Simonetta, *Il medioevo del Risorgimento nello specchio della Nazione*, in E. Castelnovo e G. Sergi (a cura di), *Arti e storia nel medioevo*, vol. IV cit., pp. 163-73.
- Sorba, Carlotta, *Il mito dei comuni e le patrie cittadine*, in M. Ridolfi (a cura di), *Almanacco della Repubblica* cit., pp. 119-30.
- Soriani, Simone, *Mistero buffo di Dario Fo e la cultura popolare tra medioevo e rinascimento*, in «Quaderni medievali», XXVIII (2003), n. 56, pp. 102-37.
- Spengler, Oswald, *Il tramonto dell'Occidente: lineamenti di una morfologia della Storia mondiale*, Longanesi, Milano 1957 (ed. or. *Der Untergang des Abendlandes. Umrisse einer Morphologie des Weltgeschichte*, C. H. Becksche Verlagsbuchhandlung, München 1918-22).
- Spiegel, Gabrielle M., *The Changing Faces of American Medievalism*, in J. M. Bak [et al.] (a cura di), *Gebrauch und Missbrauch* cit., pp. 45-53.
- Spinelli, Altiero, Rossi, Ernesto e Colorni, Eugenio, *Manifesto per un'Europa Libera e Unita [Manifesto di Ventotene, 1941]*, in A. Spinelli, *Il Manifesto di Ventotene e altri scritti*, il Mulino, Bologna 1991.

- Spiriti, Andrea, *L'Alberto da Giussano*, in F. Benigno e L. Scuccimarra (a cura di), *Simboli della Politica* cit., pp. 85-98.
- Spirito, Guglielmo, Ofm Capp., *Tra San Francesco e Tolkien. Una lettura spirituale de «Il signore degli anelli»*, Il Cerchio iniziative editoriali, Rimini 2006.
- Steinbeck, John, *Pian de la Tortilla*, trad. di E. Vittorini, Bompiani, Milano 1939, n. ed. 2001 (ed. or. *Tortilla Flat*, Covici-Friede, New York 1935).
- *Le gesta di re Artú e dei suoi nobili cavalieri*, Rizzoli, Milano 1977 (ed. or. *The Acts of King Arthur and His Noble Knights*, a cura di Chase Horton, Farrar, Straus and Giroux, New York 1976).
- Stewart, Mary, *La grotta di cristallo*, Rizzoli, Milano 1976 (ed. or. *The Christal Cave*, William Morrow, New York 1970).
- *Le grotte nelle montagne*, Rizzoli, Milano 1978 (ed. or. *The Hollow Hills*, Holder and Stoughton, London 1973).
- *L'ultimo incantesimo*, Rizzoli, Milano 1981 (ed. or. *The Last Enchantment*, G. K. Hall, London 1981).
- Stock, Brian, *La voce del testo. Sull'uso del passato*, Jouvence, Roma 1995 (ed. or. *Listening for the Text. On the Uses of the Past*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990).
- Stolleis, Michael, *Le Saint Empire Romain de Nation Allemande, le Reich allemand et le Troisième Reich: Transformation et destruction d'une idée politique*, in «Francia. Forschungen zur westeuropäischen Geschichte», XXXIV (2007), n. 3, pp. 19-37.
- Stone, Lawrence, *Il ritorno al racconto: riflessioni su una nuova vecchia storia*, in Id., *Viaggio nella storia*, Laterza, Roma-Bari 2008<sup>3</sup>, pp. 81-108 (ed. or. *The Revival of Narrative. Reflexions on a New Old History*, in «Past and Present», XXVIII, 1979, n. 85, pp. 3-24).
- Studi medievali e immagine del medioevo fra Ottocento e Novecento*, numero monografico del «Bullettino dell'Istituto storico italiano per il medio evo», LXXIII (1995-96), n. 100.
- Tabacco, Giovanni, *Sperimentazioni del potere nell'alto medioevo*, Einaudi, Torino 1993.
- Tabor, D. James, *La dinastia di Gesù, della sua famiglia reale e la nascita del cristianesimo*, Piemme, Casale Monferrato 2006 (ed. or. *The Jesus Dynasty: The Hidden History of Jesus, His Royal Family, and the Birth of Christianity*, Simon & Schuster, New York 2006).
- Taddei, Stefano, *Per quale Europa? Identità europea, fisco, prevenzione, assistenza. Una sussidiarietà praticabile*, Jouvence, Roma 2006.
- Taylor, Robert R., *The Castles of the Rhine: Recreating the Middle Ages in Modern Germany*, Wilfried Laurier University Press, Waterloo (Ontario) 1998.
- Telò, Mario (a cura di), *European Union and New Regionalism. Regional Actors and New Governance in a Post-hegemonic Era*, Ashgate, London 2007.
- Tennyson, Alfred, *Gli Idilli del Re*, Utet, Torino 1951 (ed. or. *The Idylls of the King*, 1856-85).
- Terzani, Tiziano, *Fantasmì. Dispacci dalla Cambogia*, Longanesi, Milano 2008.
- Thiesse, Anne-Marie, *La creazione delle identità nazionali in Europa*, il Mu-

- lino, Bologna 2001 (ed. or. *La création des identités nationales. Europe XVIIIe-XXe siècle*, Éditions du Seuil, Paris 1999).
- Tinker, Chris, *Georges Brassens and Jacques Brel. Personal and Social Narratives in Post-war Chanson*, University Press, Liverpool 2005.
- Tocco, Francesco Paolo, *Europa: complesso di identità. In margine al processo di unificazione monetaria europea*, in «Quaderni medievali», XXVII (2002), n. 53, pp. 140-56.
- Todorov, Tzvetan, *La paura dei barbari*, Garzanti, Milano 2009 (ed. or. *La peur des barbares*, R. Laffont, Paris 2008).
- Tolkien, John Ronald Reuel, *Il signore degli anelli*, Rusconi, Milano 1970 (n. ed. Bompiani, Milano 2003; ed. or. *The Lord of the Rings*, Allen & Unwin, London 1954-55).
- Touchard, Jean, *Le Gaullisme, 1940-1969*, Éditions du Seuil, Paris 1978.
- Touraine, Alain, Dubet, François, Hegedus, Zsuzsa e Wieviorka, Michel, *Le pays contre l'état: Luttes Occitaines*, Éditions du Seuil, Paris 1981.
- Trafford, Simon e Pluskowski, Aleks, *Antichrist Superstars: The Vikings in Hard Rock and Heavy Metal*, in D. Marshall (a cura di), *Mass Market Medieval* cit., pp. 57-73.
- Traverso, Enzo, *Il passato: istruzioni per l'uso. Storia, memoria, politica*, Ombre Corte, Verona 2006.
- Tremlett, Giles, *Ghosts of Spain: Travels through Spain and Its Silent Past*, Walker & Company, New York 2007.
- Trevor Roper, Hugh, *L'invenzione della tradizione: la tradizione delle Highlands in Scozia*, in E. J. Hobsbawm e T. Ranger (a cura di), *L'invenzione della tradizione* cit., pp. 19-44 (ed. or. *The Invention of Tradition: The Highland Tradition of Scotland*, in Id. (a cura di), *The Invention of Tradition* cit., pp. 15-43).
- *The Invention of Scotland: Myth and History*, Yale University Press, New Haven - London 2008.
- Trigg, Stephanie (a cura di), *Medievalism and the Gothic in Australian Culture*, Turnhout, Brepols 2005.
- Troude, Gilles, *Conflits identitaires dans la Yougoslavie de Tito. 1960-1980*, Association Pierre Belon, Paris 2007.
- Tuchman, Barbara, *Uno specchio lontano. Un secolo di avventure e di calamità: il Trecento*, Mondadori, Milano 1979 (ed. or. *A Distant Mirror: the Calamitous Fourteenth Century*, Alfred A. Knopf, New York 1978).
- Turchia in Europa (La). Beneficio o catastrofe?*, numero monografico di «Lepanto», XXVIII (giugno 2009), n. 178.
- Twain, Mark, *Un americano alla corte di re Artú* (ed. or. *A Connecticut Yankee in King Arthur's Court*, Charles L. Webster & Company, New York 1889).
- Utz, Richard, *Coming to Terms with Medievalism*, in «European Journal of English Studies», XV (2011), n. 2, pp. 101-13.
- Vacca, Roberto, *Medioevo prossimo venturo: la degradazione dei grandi sistemi*, Mondadori, Milano 1972.
- Vallerani, Massimo, *Il comune come mito politico. Immagini e modelli tra Otto e Novecento*, in E. Castelnuovo e G. Sergi (a cura di), *Arti e storia nel medioevo*, vol. IV cit., pp. 187-206.

- Valli, Luigi, *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*, Optima, Roma 1928.
- Verginella, Marta (a cura di), *Fra invenzione della tradizione e ri-scrittura del passato: la storiografia slovena degli anni Novanta*, numero monografico di «Qualestoria», XXVII (1999), n. 1.
- Verlaine, Paul, *Sagesse*, Goemaere - Librairie Catholique, Bruxelles-Paris 1881.
- Vidal, Gore, *Decline and Fall of the American Empire*, Odonian Press, Tucson 1992.
- Vigna, Edoardo, 2009, *Asia e Africa: la nuova lotta alla servitù della gleba*, in «Corriere della Sera Magazine», XXIII (23 luglio 2009), n. 29, p. 69.
- Villon, François, *Poesie*, pref. di Fabrizio De André, trad., intr. e cura di Luigi de Nardis, Feltrinelli, Milano 2008<sup>2</sup>.
- Violante, Cinzio, *Aspetti della politica italiana di Enrico III prima della sua discesa in Italia (1039-1046)*, in «Rivista storica italiana», LXIV (1952), n. 3, pp. 157-76, 293-314, ora in Id., *Studi sulla cristianità medioevale. Società, istituzioni, spiritualità*, raccolti da P. Zerbi, Vita e Pensiero, Milano 1972, pp. 249-90.
- Vitolo, Giovanni, *Medioevo. I caratteri originali di un'età di transizione*, Sansoni, Firenze 2000.
- Voltmer, Ernst, *Il carroccio*, Einaudi, Torino 1994.
- Wachtel, Nathan, *La visione dei vinti: gli indios del Perù di fronte alla conquista spagnola*, Einaudi, Torino 1977 (ed. or. *La vision des vaincus: les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole 1530-1570*, Gallimard, Paris 1971).
- Waite, Arthur E., *The Hidden Church of the Holy Grail: Its Legends, and Symbolism Considered in their Affinity with Certain Mysteries of Initiation and Other Traces of a Secret Tradition in Christian Times*, Rebman Ltd, London 1909.
- Weber, Max, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 2009 (ed. or. *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in «Archiv für Sozialwissenschaften und Sozialpolitik», I, 1904-905, nn. 20-21).
- Wilde, Oscar, *Il Fantasma di Canterville* (ed. or. *The Canterville Ghost*, in «The Court and Society Review», III, 1887, n. 4, pp. 183-186, 207-211; ed. utilizzata: The Electric Book Company, London 2001).
- Winkler, Martin M., *The Roman Salute: Cinema, History, Ideology*, Ohio State University Press, Columbus 2009.
- Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, trad. di Laura Mancinelli, intr. e note di Giuseppe Bianchessi, Tea, Milano 1989.
- Wood, Ian, *The Use and Abuse of the Early Middle Ages, 1750-2000*, in M. Costambeys [et al.] (a cura di), *The Making of the Middle Ages* cit., pp. 36-53.
- Wright, Lawrence, *The Looming Tower. Al Qaeda's Road to 9/11*, Penguin, London 2007.
- Zalloum, Abdulhay Yahya, *Oil Crusades: America through Arab Eyes*, Pluto Press, London - Ann Arbor (Mi) 2007.
- Zielonka, Jan, *Europe as Empire: the Nature of the Enlarged European Union*, University Press, Oxford 2006.

Zimmer Bradley, Marion, *Le nebbie di Avalon*, Longanesi, Milano 1986  
(ed. or. *The Mists of Avalon*, Alfred A. Knopf, New York 1983).

Zizola, Giancarlo, *Un ritorno al medioevo e alla lotta per le investiture*, in  
«la Repubblica», 7 dicembre 2009, p. 13.

*Indice dei nomi*



- Accattoli, Luigi, 69 n.  
 Acton, John Emerich Edward Dalberg, 19 n.  
 Adalberto di Praga, santo, 268, 282 n.  
 Adenauer, Konrad, 282 n.  
 Adorno, Theodor Wiesengrund, 94.  
 Afriat, Alessandro, ix.  
 Ağca, Mehmet Ali, 53, 67 n.  
 Agnese di Boemia, santa, 220, 235.  
 Agostino, Aurelio, vescovo d'Ipbona, santo, 42, 218.  
 Agostino di Canterbury, santo, 193.  
 Agrati, Gabriella, 170 n.  
 Airlie, Stuart, 188 n.  
 Alberoni, Francesco, 38 n, 39 n, 59, 68 n.  
 Alberto da Giussano, pers. leggendario, 82, 248, 249.  
 Aldrich, Megan, 104 n.  
 Alemanno, Gianni, 216.  
 Alembert, Jean-Baptiste Le Rond d', 57.  
 Alessandro III (Rolando Bandinelli), papa (1159-81), 271.  
 Alexander, Michael, 88 n, 103 n, 104 n, 138 n, 174 n, 225 n.  
 Alfonso VI, *detto* il Valoroso, re di León (1065-68) e Castiglia (1073-109), 170 n.  
 Alfredo, *detto* il Grande, re del Wessex (871-99), 179, 202 n.  
 Amalvi, Christian, 19 n, 20 n, 66 n - 68 n, 88 n, 89 n, 103 n, 119 n, 139 n, 170 n, 201 n, 213, 224 n, 227 n, 250 n, 280 n, 282 n, 283 n.  
 Amara, Mara, 134, 141 n.  
 Andenna, Giancarlo, 281 n.  
 Anderson, Benedict, 20 n, 249 n, 253 n.  
 Andriola, Fabio, 159.  
 Angelina Jolie, *vedi* Voight, Angelina Jolie.  
 Angiolieri, Cecco, 14, 135.  
 Annunziata, Lucia, 68 n.  
 Antohi, Sorin, 251 n.  
 Apor, Péter, 251 n.  
 Arcand, Denys, 65 n.  
 Arcella, Luciano, 172 n, 174 n.  
 Arduini, Roberto, 103 n, 174 n.  
 Ariosto, Ludovico, 77.  
 Armillotta, Giovanni, 202 n, 250 n.  
 Armstrong, Karen, 68 n.  
 Arnaldi, Girolamo, 259, 277, 280 n, 283 n.  
 Aron, Raymond, 94.  
 Árpád, dinastia, 236.  
 Árpád, re d'Ungheria (895-907), 179.  
 Arslan, Ermanno A., 203 n.  
 Artifoni, Enrico, 90 n.  
 Artú, pers. leggendario, 71, 166, 174 n, 192, 196, 198, 248.  
 Asburgo, dinastia, 264.  
 Ascani, Lorenzo, ix.  
 Asor Rosa, Alberto, 174 n.  
 Attila, re degli Unni (434-53), 181.  
 Attolini, Vito, 38 n, 68 n, 88 n, 138 n, 141 n.  
 Ayres, R. William, 252 n.  
 Azeglio, Massimo Taparelli d', 90 n, 248.  
 Baár, Monika, 90 n, 253 n.  
 Baden-Powell, Robert (Robert Stephen Smyth Baden-Powell), 207.  
 Baez, Joan Chandos, 123, 130, 135.  
 Bak, János M., 19 n, 20 n, 90 n, 103 n, 119 n, 120 n, 171 n, 187 n, 188 n, 228 n, 249 n, 251 n - 254 n.  
 Balcells, Albert, 250 n.  
 Baldissera, Andrea, 170 n.  
 Baldoni, Adalberto, 103 n.  
 Balestracci, Duccio, 266, 281 n, 282 n.  
 Balliff Straubhaar, Sandra, 188 n.  
 Banderas, Antonio, 188 n.  
 Banham, Joanna, 138 n.

- Barbarossa, 200, *vedi* Federico I di Svevia.
- Barbero, Alessandro, 170 n, 281 n.
- Barengi, Mario, 140 n.
- Baricco, Alessandro, 65 n.
- Bartsch, Karl, 19 n.
- Battiato, Franco, 172 n.
- Beda, *detto* il Venerabile, 201 n.
- Benedetto da Norcia, santo, 218, 261.
- Benedetto XV (Giacomo Della Chiesa), papa (1914-22), 218.
- Benedetto XVI (Joseph Ratzinger), papa (2005-), 54, 59, 61, 63, 70 n, 218, 222-24, 228 n, 229 n, 261.
- Benigno, Francesco, 255 n.
- Benn, Gottfried, 170 n.
- Benoist, Alain de, 151.
- Beowulf, pers. leggendario, 186, 187.
- Berardinelli, Alfonso, 105 n.
- Bercé, Yves-Marie, 173 n.
- Berchet, Giovanni, *pseudonimo* di Riccardo Michelini, 248.
- Bergman, Ernst Ingmar, 94, 183.
- Berlusconi, Silvio, 51, 63.
- Bernal, Martin, 188 n.
- Bernard, Oskar Ernst, 148.
- Bernardo di Chiaravalle (Bernardus Clareauellensis), santo, 168, 217, 227 n.
- Bernardo di Morval, 39 n.
- Bernardo Tolomei, santo, 222.
- Bertho, Catherine, 201 n.
- Berwick, Andrew, *pseudonimo* di Anders Behring Breivik, 63, 64, 70 n, 155, 187, 188 n.
- Biagi, Enzo, 90 n.
- Bianchessi, Giuseppe, 170 n.
- Bianchini, Roberto, 254 n.
- Bignardi, Daria, 65 n, 216.
- Bin Laden, Osama (Osāma bin Muhammad bin 'Awaḍ bin Laden), 49, 53.
- Binni, Lanfranco, 141 n.
- Biorcio, Roberto, 255 n.
- Birzer, Bradley J., 103 n.
- Biserko, Sonja, 254 n.
- Bizzocchi, Roberto, 120 n.
- Blair, Tony (Anthony Charles Lynton), 67 n.
- Blandeau, Agnès, 140 n.
- Blandini, Luigi, 139 n.
- Bloch, Marc, 14, 19 n, 85.
- Blondet, Maurizio, 187 n, 228 n.
- Boccaccio, Giovanni, 78.
- Boitani, Piero, 88 n.
- Bolesław I Chrobry, duca di Polonia (992-1025), *poi* re di Polonia (1025), 179, 268.
- Bonaventura da Bagnoregio, santo, 218.
- Bonifacio VIII (Benedetto Caetani), papa (1294-1303), 30, 136.
- Bonvecchio, Claudio, 174 n.
- Boorman, John, 96.
- Borchia, Rosetta, 174 n.
- Bordone, Renato, 19 n, 20 n, 65 n, 88 n - 91 n.
- Borello, Benedetta, ix.
- Borges, Jorge Luis, 93.
- Borghesio, Mario, 56, 60, 70 n.
- Borgna, Gianni, 103 n.
- Borri, Francesco, 281 n.
- Bossi, Umberto, 255 n.
- Bougard, François, 253 n.
- Bouvier Kennedy Onassis, Jacqueline Lee, 71.
- Braganza, dinastia, 222.
- Brambilla, Michele, 70 n.
- Branca, Vittore, 18 n, 39 n, 68 n, 225 n.
- Brando, Marco, ix, 68 n, 119 n, 172 n, 175 n, 280 n.
- Branduardi, Angelo, 99, 194.
- Brassens, Georges, 132, 134, 135.
- Braudel, Fernand, 85.
- Breathnach, Seamus, 175 n.
- Brel, Jacques, 133, 134, 141 n.
- Brenno, 199.
- Breuning, Klaus, 172 n.
- Brown, Dan, 166, 167, 172 n, 175 n.
- Brunello, Piero, 255 n.
- Brusa, Antonio, 90 n.
- Bruzelius, Caroline A., 225 n.
- Budak, Neven, 119 n, 251 n - 253 n, 281 n.
- Bull, Hedley, 31, 39 n.
- Bull, Marcus, 91 n.
- Buonaiuti, Ernesto, 212.
- Burke, Peter, 139 n.
- Burton, Timothy William, *detto* Tim, 97.
- Burzio, Filippo, 216, 227 n.
- Bush, George Walker, 48, 53, 55, 60, 71, 72.
- Caccamo, Domenico, 187 n.
- Caffiero, Marina, 20 n, 105 n, 174 n, 228 n.
- Cagol, Margherita, 140 n.
- Caldelli, Elisabetta, ix.
- Calderoli, Roberto, 52.
- Calin, William, 65 n.

- Calvino, Italo, 18 n, 41, 92, 94, 123, 130, 140 n, 142, 253 n, 256, 279 n, 286.  
 Camille, Michael, 288 n.  
 Camões, Luís Vaz de, 222.  
 Canfora, Luciano, 20 n, 279 n.  
 Cantarella, Glauco Maria, 176 n.  
 Cantor, Norman, 38 n, 90 n, 171 n.  
 Cantù, Francesca, 89 n.  
 Capanna, Mario, 100, 105 n.  
 Capetingi, dinastia, 244.  
 Capitani, Ovidio, 39 n, 65 n, 90 n, 139 n, 226 n.  
 Caracalla, Marco Aurelio Antonino, *detto*, imperatore (211-17), 46.  
 Caracciolo, Alberto, 139 n.  
 Carboni, Paola, 283 n.  
 Cardini, Franco, 19 n, 20 n, 29, 39 n, 64 n, 66 n - 68 n, 89 n, 96, 104 n, 124, 138 n, 166, 169, 172 n, 173 n, 175 n, 188 n, 202 n, 226 n, 227 n, 271-73, 279 n, 281 n - 283 n.  
 Carducci, Giosue, 80, 92, 96, 102 n, 104 n, 248.  
 Carena, Carlo, 21 n.  
 Carlo I d'Asburgo, imperatore d'Austria (1916-18), beato, 221, 228 n.  
 Carlo I, *detto* Magno, re dei Franchi (di Neustria: 758, di tutto il regno: 771), imperatore del Sacro Romano Impero (800-13), 44, 102, 105 n, 142, 149, 179, 249, 256, 262, 264-66, 271, 276, 281 n, 282 n.  
 Carnevale, Giovanni, 174 n.  
 Carocci, Sandro, 40 n.  
 Carotta, Francesco, 175 n.  
 Carr Gomm, Philip, 201 n.  
 Castelnuovo, Enrico, 88 n - 90 n, 104 n, 120 n, 225 n.  
 Caterina, regina di Bosnia (1424-63), beata, 236.  
 Cattaneo, Carlo, 85.  
 Catullo, Gaio Valerio, 199.  
 Cavallo, Alberto, 68 n.  
 Cavallo, Guglielmo, 88 n - 90 n.  
 Cavani, Liliana, 135.  
 Cavazza, Stefano, 119 n, 250 n, 255 n.  
 Ceaușescu, Nicolae, 238.  
 Ceccarelli, Filippo, 227 n.  
 Céline, Louis-Ferdinand, 94, 155.  
 Cernigoi, Claudia, 67 n.  
 Cervantes, Miguel de, 77.  
 Cesare, Gaio Giulio, 168, 175 n, 249.  
 Chabod, Federico, 280 n.  
 Champion, Timothy, 90 n.  
 Chance, Jane, 103 n.  
 Chateaubriand, François-René de, 73, 80, 210.  
 Chaucer, Geoffrey, 78, 131, 140 n, 279.  
 Chenu, Georges-Marie, 281 n.  
 Chesterton, Gilbert Keith, 207.  
 Chiaberge, Riccardo, 105 n, 228 n.  
 Chiara d'Assisi, santa, 106.  
 Child, Francis James, 138 n.  
 Chrétien de Troyes, 163, 166.  
 Churchill, Winston Leonard Spencer, 170 n.  
 Cid Campeador, El, Rodrigo Díaz di Vivar, *detto*, 82, 144, 170 n.  
 Cielo d'Alcamo, 134.  
 Ciola, Gualtiero, 202 n.  
 Cirillo, santo, 236, 261.  
 Clark, Kenneth, 89 n.  
 Clemenceau, Georges Benjamin, 170 n.  
 Clemente V (Bertrand de Got), papa (1304-14), 217.  
 Clodoveo, re dei Franchi (481-511), 170 n, 179, 249 n, 273, 283 n.  
 Cobbett, William, 126.  
 Coccia, Benedetto, 91 n.  
 Cohen, Leonard Norman, 135.  
 Cohn, Norman, 172 n, 252 n.  
 Coleman, David, 105 n.  
 Colombo, Cristoforo, 278.  
 Colombo, Furio, 39 n.  
 Colorni, Eugenio, 230, 280 n.  
 Conte, Emanuele, 38 n.  
 Contini, Gianfranco, 141 n.  
 Conversi, Daniele, 250 n.  
 Copertino, Luigi, 227 n.  
 Corsini, Paolo, 203 n.  
 Cortellessa, Andrea, 173 n.  
 Costambeys, Marios, 187 n.  
 Costante, Alessandra, 68 n.  
 Cracco, Giorgio, 253 n.  
 Crane, Walter, 77, 80, 126.  
 Croce, Benedetto, 242, 253 n, 269, 282 n.  
 Cunegonda (Kinga), regina di Polonia (1239-79), santa, 220.  
 Cuneo, Elvis, 227 n.  
 Curcio, Renato, 140 n.  
 Curry, Patrick, 103 n.  
 Curta, Florin, 138 n.  
 D'Acunto, Nicolangelo, 255 n.  
 Dahrendorf, Ralf Gustav, 250 n.  
 Dalewski, Zbigniew, 282 n.  
 Dalla Torre, Paola, 89 n, 170 n.  
 Dann, Otto, 171 n.

- D'Anna, Nuccio, 201 n.  
 Dante Alighieri, 57, 63, 167, 245, 276.  
 Danton, Georges-Jacques, 170 n.  
 De André, Fabrizio, 129, 132-35, 139 n, 140 n, 154.  
 De Angelis, Marcello, 158.  
 De Boor, Helmut, 19 n.  
 Declich, Francesca, ix.  
 De Gasperi, Alcide, 282 n.  
 De Gaulle, Charles, 144, 170 n, 266.  
 De Giorgi, Fulvio, 171 n.  
 De Gregorio, Concita, 70 n.  
 Delanty, Gerard, 280 n.  
 Del Boca, Angelo, 280 n.  
 Del Corso, Lucio, 104 n, 173 n - 175 n, 202 n.  
 Delle Donne, Roberto, 171 n.  
 Del Ponte, Carla, 249 n.  
 Del Valle, Alexandre, 67 n, 227 n.  
 De Mari, Silvana, 104 n.  
 De Mattei, Roberto, 56, 67 n, 228 n, 279 n.  
 De Nardis, Luigi, 141 n.  
 D'Eramo, Marco, 20 n.  
 De Sède, Gérard, 173 n.  
 Dessì, Rosa Maria, 225 n.  
 De Turrís, Gianfranco, 89 n, 103 n, 104 n, 143, 157, 163, 170 n, 171 n, 173 n, 174 n.  
 De Vincentiis, Amedeo, ix.  
 Diaz-Andreu, Margarita, 90 n.  
 Di Carpegna Falconieri, Tommaso, 119 n, 120 n, 201 n, 255 n.  
 Diderot, Denis, 57.  
 Di Febo, Giuliana, 89 n.  
 Dimitri, Francesco, 252 n.  
 Dinshaw, Carolyn, 20 n.  
 Di Santo, Massimo, 38 n.  
 Disney, Walt, 78, 194.  
 Di Sorco, Daniele, 227 n.  
 Disraeli di Beaconsfield, Benjamin, 126.  
 Djokic, Dejan, 249 n, 254 n.  
 Djurić, Ivan, 254 n.  
 Dolcino da Novara, 140 n.  
 Domenichelli, Mario, 88 n, 103 n.  
 Donzelli, Giovanni, 38 n.  
 Dorati, Marco, ix.  
 Dore, Giampietro, 226 n.  
 Doré, Gustave, 77.  
 Doubleday, Simon R., 195 n.  
 Dragosei, Fabrizio, 252 n.  
 Dreyer, Carl Theodor, 94.  
 Driver, Martha W., 89 n.  
 Drout, Michael D. C., 103 n, 173 n.  
 Dubet, François, 250 n.  
 DUBY, Georges, 39 n, 128, 138 n, 139 n, 176 n.  
 Duggan, Christopher, 255 n.  
 Duménil, Georges, 176 n.  
 Dylan, Bob, *pseudonimo di* Robert Allen Zimmerman, 130.  
 Earl, Benjamin, 202 n.  
 Eco, Umberto, 18 n, 39 n, 44, 58, 65 n, 66, 67 n, 68 n, 70 n, 86, 103 n, 130, 140 n, 168, 172 n, 174 n, 175 n, 227 n, 250 n.  
 Eddé, Anne-Marie, 57, 67 n, 68 n.  
 Edvige d'Angiò, regina di Polonia (1384-99), santa, 220.  
 Effros, Bonnie, 90 n.  
 Èjzenštejn, Sergej Michajlovič, 145.  
 Eleonora d'Aquitania, regina di Francia (1137-52), 18 n.  
 Eliade, Mircea, 94, 162.  
 Eliot, Thomas Stearns, 94.  
 Elkana, Yehuda, 250 n.  
 Elze, Reinhard, 120 n, 171 n.  
 Emery, Pierre-Yves, 227 n.  
 Engels, Friedrich, 80, 138 n, 141 n.  
 Enrico II Plantageneto, re d'Inghilterra (1154-89), 18 n.  
 Enrico VI di Svevia, re di Sicilia (1186-1196), imperatore (1189-97), 148.  
 Erasmo da Rotterdam, 18, 21 n, 133, 141 n.  
 Erdoğan, Recep Tayyip, 54.  
 Esch, Arnold, 171 n.  
 Eschenbach, Wolfram von, 144, 153, 165, 170 n, 175 n.  
 Escobar, Roberto, 140 n.  
 Escudero Alday, Rafael, 105 n.  
 Esiodo, 42.  
 Esopo, 76.  
 Eustochia (Smeralda) Calafato, santa, 220.  
 Evola, Julius, *pseudonimo di* Giulio Cesare Andrea Evola, 58, 68 n, 143, 151-155, 157, 169, 171 n - 173 n, 175 n, 176 n, 217, 227 n, 252 n.  
 Fabietti, Ugo, 20 n.  
 Fagioli, Alessandra, 140 n.  
 Falchetto, Bruno, 140 n.  
 Falco, Giorgio, 19 n, 210, 226 n.  
 Fallaci, Oriana, 48, 66 n, 67 n, 70 n, 280 n.  
 Faraldo, José María, 253 n.

- Fawcett, Clare, 90 n.  
Febvre, Lucien, 84.  
Federico I di Svevia, *detto* Barbarossa, imperatore (1152-90), 44, 53, 147, 148, 200, 264.  
Federico II di Svevia, *come* Federico I, re di Sicilia (1198-50), imperatore del Sacro Romano Impero (1220-50), 58, 107, 148, 160, 168, 250 n.  
Feller, Laurent, 253 n.  
Felskau, Christian-Frederik, 228 n, 251 n.  
Ferguson, Niall, 64 n.  
Fichte, Johann Gottlieb, 244, 254 n.  
Filippo IV, *detto* il Bello, re di Francia (1285-1314), 153, 217.  
Filoramo, Giovanni, 228 n.  
Fini, Gianfranco, 277, 283 n.  
Finkle, Laura, 170 n.  
Fiori, Simonetta, 174 n.  
Flacio Illirico, Mattia, Mattija Vlačić, *detto*, 205.  
Fo, Dario, 133, 135-37, 141 n.  
Follett, Ken, 127, 138 n.  
Folli, Stefano, 66 n.  
Fomenko, Anatolij Timofeevič, 240, 241, 252 n.  
Ford, Gerald Rudolph jr, 44.  
Frале, Barbara, 227 n.  
Francesco d'Assisi, santo, 69 n, 106, 135, 209.  
Franco y Bahamonde, Francisco, 170 n.  
Frazetta, Frank, 178.  
Friedman, Thomas L., 48, 66 n.  
Friedmann, Georges, 94.  
Frigerio, Alessandro, 170 n.  
Frijhoff, Willem, 105 n, 283 n.  
Frugoni, Chiara, 224 n.  
Fuchs, Franz, 250 n.
- Gabriele, arcangelo, 235.  
Gabrieli, Francesco, 67 n.  
Galahad, pers. leggendario, 178.  
Galli, Giorgio, 147, 171 n, 173 n, 188 n.  
Gamble, Andrew, 39 n, 251 n, 281 n.  
Gandino, Germana, 88 n, 171 n.  
Ganim, John M., 64 n.  
Gardell, Hans Bertil Mattias, 185, 188 n.  
Gargallo di Castel Lentini, Gioacchino, 187 n.  
Garizpanov, Ildar H., 253 n.  
Garrard, Carol, 251 n.  
Garrard, John, 251 n.  
Gasparri, Stefano, 187 n, 253 n, 254 n, 276, 283 n.
- Geary, Patrick J., ix, 20 n, 65 n, 89 n, 90 n, 120 n, 246, 249 n, 250 n, 253 n, 254 n, 268, 280 n, 282 n.  
Gemelli, Agostino, *al secolo* Edoardo Gemelli, 211, 226 n, 228 n.  
Gensini, Sergio, 139 n.  
George, Stefan, 94, 148, 171 n.  
Geremek, Bronislaw, 129, 139 n, 238, 259, 260, 279 n.  
Geretti, Alessio, 281 n.  
Germann, George, 104 n.  
Gerner, Kristian, 280 n.  
Gerratana, Valentino, 103 n.  
Gervaso, Roberto, 86, 91 n.  
Gesú Cristo, 29, 62, 64, 67 n, 69 n, 136, 166, 168, 175 n, 183, 223, 229 n, 240.  
Gheddafi, Mu'ammар (Mu'ammар Abū Minyar 'Abd al-Salām al-Qadhāfi), 54.  
Giacobbo, Roberto, 159.  
Giacomo il Maggiore (*Matamoros*), santo, 145.  
Giardina, Andrea, 225 n.  
Gibbon, Edward, 44.  
Gibson, Mel (Mel Columcille Gerard), 197.  
Gillett, Andrew, 187 n.  
Gilson, Étienne, 18 n, 212, 227 n.  
Ginevra, pers. leggendario, 71.  
Ginzburg, Carlo, 129, 139 n.  
Gioacchino da Fiore, 30, 135.  
Giorgio, santo, 145, 202 n, 206, 224, 236.  
Giovanna d'Arco, santa, 82, 83, 93, 144, 145, 170 n.  
Giovanni da Dukla, santo, 221.  
Giovanni XXIII (Angelo Giuseppe Roncalli), papa (1958-63), 214, 218.  
Giovanni I di Trastamara, re di Castiglia e León (1379-90), 223.  
Giovanni Paolo II (Karol Józef Wojtyła), papa (1978-2005), beato, 53, 59, 60, 68 n - 70 n, 208, 209, 217, 220, 222, 225 n, 227 n - 229 n, 261, 268, 280 n - 282 n.  
Giuseppe d'Arimatea, santo, 165.  
Goodrick-Clarke, Nicholas, 171 n.  
Gorbáčëv Michail Sergeevič, 260, 280 n.  
Gramsci, Antonio, 94, 103 n, 122.  
Greci, Roberto, 284 n.  
Gregorio I Magno, papa (590-604), 42.  
Gregorio VII (Ildebrando di Soana), papa (1073-85), santo, 59, 60.  
Gregory Persse, Augusta, 93, 170 n.  
Grendel, pers. leggendario, 186.

- Grennan, Margaret Rose, 138 n.  
 Grillo, Paolo, 255 n, 280 n.  
 Grimm, Jacob Ludwig Karl, 77, 260.  
 Grimm, Wilhelm Karl, 77, 260.  
 Grossi, Paolo, 280 n.  
 Grosso, Mauro, 226 n, 227 n.  
 Grotta, Daniel, 103 n.  
 Grzesik, Ryszard, 251 n.  
 Guardini, Romano, 94, 226 n.  
 Guccini, Francesco, 130, 135.  
 Guénon, René, 58, 94, 145, 149-52, 154, 162, 172 n, 175 n, 202 n.  
 Guerra, Antonio, *detto* Tonino, 131, 140 n.  
 Guglielmo I, *detto* il Conquistatore, duca di Normandia (1035), re d'Inghilterra (1066-87), 179.  
 Guglielmo I di Hohenzollern, re di Prussia (1861-88), imperatore tedesco (1871-88), 147.  
 Guglielmo Tell, pers. leggendario, 82.  
 Guido, Olimpio, 67 n.  
 Guizot, François-Pierre-Guillaume, 81, 89 n, 113, 120 n, 260, 275, 283 n.  
 Gulisano, Paolo, 103 n, 173 n.
- Haider, Jörg, 216, 235, 249 n.  
 Hamer, Andrew, 187 n.  
 Hanbury White, Terence, 94, 174 n.  
 Harris, Jennifer, 138 n.  
 Harty, Kevin J., 88 n.  
 Haydock, Nickolas, 68 n, 88 n.  
 Heale, Martin, 187 n.  
 Heers, Jacques, 18 n.  
 Hegedus, Zsuzsa, 250 n.  
 Hein, Rolland, 103 n.  
 Heller-Roazen, Daniel, 66 n.  
 Herder, Johann Gottfried von, 88 n.  
 Hitler, Adolf, 181.  
 Hobsbawm, Eric John Ernest, 20 n, 115, 120 n, 201 n, 240, 252 n, 253 n.  
 Hodges, Laura F., 140 n.  
 Hodgson, Charles, 20 n.  
 Hoffman, Donald L., 202 n.  
 Hohenzollern, dinastia, 146.  
 Holsinger, Bruce, 48-50, 66 n.  
 Hopkins, Gerard Manley, 126.  
 Horkheimer, Max, 94.  
 Horspool, David, 139 n.  
 Horton, Chase, 140 n.  
 Howald, Ernst, 19 n.  
 Howard, Robert Erwin, 178.  
 Hugo, Victor, 77.  
 Huntington, Samuel P., 39 n, 64 n, 67 n.
- Huss, Jan, 82, 135.  
 Hussein, Saddam (Šadām Ḥusayn 'Abd al-Majīd al-Tikrītī), 49, 54.
- Iacovella, Angelo, 172 n.  
 Innocenzo III (Lotario dei conti di Segni), papa (1198-216), 59, 70 n, 210.  
 Interino, Maria, 119 n.  
 Introvigne, Massimo, 104 n, 172 n, 173 n, 187 n, 188 n, 201 n, 223, 229 n, 279 n.  
 Iorio, Raffaele, 91 n, 119 n, 138 n, 175 n, 255 n.  
 Isnenghi, Mario, 255 n.  
 Ivancich, Valentina, IX.  
 Ivanišević, Alojz, 250 n.  
 Ivanov, Sergej A., 251 n, 252 n.
- Jackson, Jayshan, 186.  
 Jackson, Peter, 104 n.  
 Jacopone da Todi, *detto* Jacopo dei Benedetti, 135.  
 Jagelloni, dinastia, 238.  
 Janz, Oliver, 119 n, 120 n.  
 Jones, Sian, 90 n.  
 Jünger, Ernst, 93.
- Kafka, Franz, 211.  
 Kamp, Norbert, 171 n.  
 Kantorowicz, Ernst Hartwig, 148, 171 n, 172 n.  
 Kaplan, Jeffrey, 104 n.  
 Keller, Hagen, 253 n.  
 Kennedy, famiglia, 71.  
 Kennedy, John Fitzgerald, 71.  
 Kennedy Onassis, Jacqueline, *vedi* Bouvier, Jacqueline Lee.  
 Kerouac, Jack (Jean-Louis), 155.  
 King, Martin Luther, 187.  
 Kizilov, Mikhail, 251 n, 252 n.  
 Klaniczay, Gábor, IX, 90 n, 120 n, 222, 228 n, 250 n, 251 n, 253 n, 254 n.  
 Kline, Naomi Reed, 89 n.  
 Knight, Stephen, 139 n.  
 Knox, Amanda, 66 n.  
 Kobrin, Stephen J., 39 n.  
 Kobylinsky, Andrzej, 226 n.  
 Kohl, Philip L., 90 n.  
 Koštunica, Vojislav, 255 n.  
 Kovács, Péter, 251 n.  
 Kremenjaš-Daničić, Adriana, 281 n.  
 Kruta, Venceslas, 202 n, 280 n.  
 Kudsieh, Suha, 68 n.  
 Küng, Hans, 59.  
 Kunstler, James Howard, 38 n.

- La Fontaine, Jean de, 76.  
 Lambert, Christopher, 186.  
 Lanna, Luciano, 68 n, 141 n, 170 n, 173 n, 174 n, 187 n, 201 n - 203 n.  
 Lanzinger, Margareth, ix.  
 Lasansky, Medina D., 119 n.  
 Lazzari, Tiziana, 89 n.  
 Leerssen, Joep, 89 n, 201 n, 253 n, 254 n.  
 Lefebvre, Marcel-François, 214.  
 Le Goff, Jacques, 19 n, 20 n, 58, 64 n, 68 n, 90 n, 103 n, 226 n, 249 n, 251 n, 253 n, 254 n, 266, 269, 279 n, 281 n, 282 n.  
 Le Guin, Ursula Kroeber, 94, 104 n.  
 Leibiger, Carol A., 173 n.  
 Le Jan, Régine, 253 n.  
 Lenin, Nikolaj Vladimír Il'ič, *pseudonimo di V. I. Ul'janov*, 238, 269.  
 Leonardi, Claudio, 88 n.  
 Leonardo da Vinci, 165, 276.  
 Le Pen, Jean-Marie, 145, 170 n, 214, 215, 249 n, 251 n.  
 Lerner, Alan Jay, 71.  
 Lerner, Gad, 66 n.  
 Le Roy Ladurie, Emmanuel, 128, 139 n.  
 Lévi-Strauss, Claude, 162.  
 Lewis, Bernard, 66 n.  
 Lewis, Clive Staples, 95, 103 n, 207.  
 Leydi, Roberto, 138 n.  
 Licinio, Raffaele, 68 n, 89 n.  
 Linch, Damon III, 186.  
 Linebaugh, Peter, 88 n.  
 Lionello, Silvia, 171 n.  
 Livio, Tito, 199.  
 Longo, Umberto, ix.  
 Loomis, Roger Sh., 201 n.  
 Lööw, Hélène, 104 n.  
 Losurdo, Domenico, 138 n.  
 Lowenthal, David, 20 n, 105 n.  
 Luigi IX, re di Francia (1226-70), santo, 53, 56, 57, 108, 145, 170 n.  
 Lukács, György, 94.  
 Lukan, Walter, 250 n.  
 Lupack, Alan, 65 n.  
 Lupack, Barbara Tapa, 65 n.  
  
 Maalouf, Amin (Amīn Ma'lūf), 53, 66 n.  
 Macconi, Massimiliano, 173 n.  
 MacPherson, James, 192.  
 Magdalino, Paul, 251 n.  
 Magini, Maria Letizia, 170 n.  
 Magris, Claudio, 189.  
 Mai, Gunther, 171 n.  
  
 Malerba, Luigi, *pseudonimo di Luigi Bonardi*, 131, 140 n.  
 Malory, Thomas, 140 n.  
 Malynski, Emmanuel, 226 n.  
 Marnelli, Raimondo, 227 n.  
 Mammarella, Giuseppe, 282 n.  
 Mancinelli, Laura, 19 n, 170 n.  
 Mancini, Mario, 88 n.  
 Mannheim, Renato, 255 n.  
 Mannoia, Fiorella, 194.  
 Manselli, Raoul, 212, 225 n, 226 n.  
 Manuele II Paleologo, imperatore bizantino (1391-425), 61, 69 n.  
 Maometto, 52, 57, 61.  
 Marcel, Étienne, 135.  
 Marco, santo, 168.  
 Marcuse, Herbert, 94.  
 Margherita da Trento, 140 n.  
 Maria Maddalena, santa, 165, 166, 172 n.  
 Maria Vergine, 223, 224, 229 n, 235.  
 Marinelli, Valentina, 140 n.  
 Marinetti, Filippo Tommaso, 102 n.  
 Maritain, Jacques, 94, 211, 213, 226 n.  
 Markale, Jean, 202 n.  
 Marosi, Erno, 90 n.  
 Marostica, Flavia, 90 n.  
 Marshall, David W., 104 n, 119 n, 188 n, 202 n.  
 Martelli, Manfredi, 202 n.  
 Martino, santo, 145.  
 Martín Pallín, José Antonio, 105 n.  
 Marx, Karl, 80, 138 n, 141 n.  
 Mastrantonio, Primo, 59, 68 n.  
 Mastrelli, Carlo Alberto, 188 n.  
 Matera, Vincenzo, 20 n.  
 Matthews, Richard, 39 n.  
 Mazzacoppa, Carmine, 169 n.  
 Mazzon, Antonella, 89 n.  
 McEvoy, Emma, 104 n.  
 McKitterick, Rosamond, 281 n.  
 Medail, Cesare, 173 n.  
 Meier, Sid, 64 n.  
 Meinardo di Riga, santo, 221.  
 Menarini, Raffaele, 171 n.  
 Menegotto, Andrea, 187 n, 188 n, 201 n.  
 Menestò, Enrico, 19 n, 68 n, 87 n.  
 Merlino, pers. leggendario, 12, 98, 192, 196, 198, 248.  
 Meschini, Marco, 67 n.  
 Mesirca, Margherita, 88 n.  
 Metodio, santo, 236, 261.  
 Miccoli, Giovanni, 67 n - 70 n, 226 n - 228 n, 274, 281 n, 283 n.  
 Michelangelo Buonarroti, 276.

- Michele, santo, 145.  
 Michetti, Raimondo, IX, 225 n, 228 n.  
 Mieszko I, duca di Polonia (965-92),  
 179, 238, 273.  
 Miglio, Gianfranco, 32, 247.  
 Milanini, Claudio, 140 n.  
 Milizia, Francesco, 24, 38 n.  
 Milošević, Slobodan, 230, 249 n.  
 Minc, Alain, 282 n.  
 Mistral, Frédéric, 232, 250 n.  
 Modzelewski, Karol, 238, 252 n.  
 Moeglin, Jean-Marie, 120 n.  
 Molay, Jacques de, 159.  
 Moliterni, Pierfranco, 138 n.  
 Monda, Andrea, 102 n.  
 Monicelli, Mario, 131.  
 Monmouth, Goffredo di, 98, 144, 170 n.  
 Monnerot, Jules, 65 n.  
 Monnet, Pierre, 103 n, 174 n, 280 n.  
 Montanari, Massimo, 19 n.  
 Montanelli, Indro, 86, 91 n.  
 Montaruli, Augusta, 38 n.  
 Montesano, Marina, 172 n, 173 n.  
 Montesquieu, Charles-Louis de Secondat, di La Brède e di, 178.  
 Montremy, Jean-Maurice, 20 n.  
 Morandini, Francesca, 203 n.  
 Morawski, Paolo, 280 n.  
 Mordini, Attilio, 94, 226 n.  
 Morghen, Raffaello, 212, 226 n.  
 Moro, Renato, 89 n.  
 Morris, William, 73, 126, 127.  
 Mumford, Lewis, 138 n.  
 Murray, Alice Margaret, 188 n.  
 Musca, Giosuè, 110, 119 n, 140 n, 141 n, 174 n.  
 Mustè, Marcello, 139 n.  
 Mylonas, Chrystos, 249 n, 251 n.
- Napoleone I Bonaparte, imperatore dei francesi (1804-15), re d'Italia (1805-1815), 37, 264.  
 Naso, Domenico, 201 n.  
 Nasser, Gamal Abdel (Gamāl 'Abd al-Nāṣer), 54.  
 Negri, Luigi, 67 n, 225 n.  
 Nemanja, dinastia, 236.  
 Nesci, Olivia, 174 n.  
 Nevskij, Aleksandr Jaroslavič, santo, 82, 145, 235.  
 Newman, John Henry, 207.  
 Nicola II Romanov, zar di Russia (1894-1918), 237.  
 Nicolet, Claude, 187 n.
- Nicolotti, Andrea, 173 n.  
 Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 58, 155.  
 Nobel, James, 202 n.  
 Nostradamus, Michel de Nostredame, detto, 30.  
 Novalis, *pseudonimo* di Georg Friedrich Philipp Freiherr von Hardenberg, 73, 210, 225 n.  
 Nuno de Santa Maria Álvares Pereira, santo, 222-24, 229 n.
- Obama, famiglia, 71.  
 Obama, Barack Hussein, 63, 71, 137.  
 Occhipinti, Elisa, 90 n.  
 Odifreddi, Piergiorgio, 228 n.  
 Odino, 183, *vedi anche* Wotan.  
 Oexle, Otto Gerhard, 171 n.  
 Oldoni, Massimo, 89 n.  
 Olivo, Francesco, 174 n.  
 Olton, Bert, 89 n.  
 Omero, 240.  
 Oneto, Gilberto, 229 n.  
 Orecchia, Antonio Maria, 174 n.  
 Orlando, pers. leggendario, 170 n, 265, 266, 281 n.  
 Orosio, Paolo, 42.  
 Ortalli, Gherardo, 253 n.  
 Ortega y Gasset, José, 26, 38 n, 94.  
 Ortenberg, Veronica, 20 n, 87 n - 89 n, 103 n, 104 n, 119 n, 138 n, 140 n, 141 n, 171 n, 188 n, 201 n, 202 n, 206, 225 n, 229 n, 249 n, 281 n, 282 n, 284 n.  
 Orwell, George, *pseudonimo* di Eric Arthur Blair, 71, 249, 255 n.  
 Osama, emiro arabo (XII secolo), 57.  
 Ossian, pers. leggendario, 80, 97, 192.  
 Osti Guerrazzi, Amedeo, 280 n.  
 Otto d'Asburgo, arciduca, 236.  
 Ottocaro I, re di Boemia (1198-230), 220.  
 Ottone III di Sassonia, imperatore (983-996), 267.  
 Ottoni, dinastia, 264.
- Pagden, Anthony, 280 n.  
 Pál, József, 225 n.  
 Palach, Jan, 135.  
 Pancho Villa, *pseudonimo* di José Doroteo Arango Arámbula, 187.  
 Pandimiglio, Leonida, 39 n.  
 Paolo di Tarso, santo, 91 n, 227 n.  
 Paolo VI (Giovanni Battista Montini), papa (1963-78), 55, 213, 214, 224, 261.

- Parsifal/Perceval, pers. leggendario, 92, 103 n, 143, 149, 166, 181.
- Pasolini, Pier Paolo, 94, 120 n, 122, 131, 132, 136, 140 n, 143, 188 n, 253 n.
- Pasquale III (Guido da Crema), antipapa (1164-68), 271.
- Pastoureau, Michel, 169, 175 n.
- Peake, Mervyn, 94.
- Pecere, Paolo, 104 n, 173 n - 175 n, 202 n.
- Pegrari, Maurizio, 281 n.
- Pellegrini, Loredana, 174 n.
- Pellegrino, Fabio, 170 n.
- Percivaldi, Elena, 202 n, 280 n.
- Pernoud, Régine, 18 n.
- Peroche, Gregory, 281 n.
- Perrault, Charles, 76.
- Petersen, Jens, 120 n.
- Petrarca, Francesco, 288.
- Pettazzoni, Raffaele, 188 n.
- Piasti, dinastia, 238.
- Piero della Francesca, 165.
- Piersanti, Umberto, 106.
- Pinelli, Giuseppe, 133.
- Pinto, Giuliano, 255 n.
- Pio da Pietrelcina, santo, 220.
- Pio V (Antonio Ghislieri), papa (1566-1572), santo, 218.
- Pio IX (Giovanni Maria Mastai Ferretti), papa (1846-78), 60, 219, 228 n.
- Pio X (Giuseppe Melchiorre Sarto), papa (1903-14), 211, 228 n.
- Pio XII (Eugenio Pacelli), papa (1939-1958), 60.
- Piombini, Guglielmo, 39 n.
- Pippidi, Andrei, 251 n, 252 n.
- Pirenne, Henri, 45, 65 n, 115.
- Pisi, Paola, 174 n.
- Pitha, Petr, 228 n.
- Pitt, Brad, *nome d'arte di* William Bradley Pitt, 187.
- Pivato, Stefano, 20 n, 91 n, 120 n, 174 n.
- Placido, Beniamino, 65 n.
- Pluskowski, Aleks, 188 n.
- Poe, Edgar Allan, 97.
- Pohl, Walter, 187 n, 202 n, 249 n, 251 n, 253 n, 254 n, 280 n, 282 n.
- Polo, Marco, 108.
- Pol Pot, *pseudonimo di* Saloth Sar, 122.
- Porciani, Ilaria, 108, 119 n, 120 n, 255 n.
- Pound, Ezra Weston Loomis, 94, 155, 250 n.
- Pozzato, Maria Pia, 175 n.
- Prati, Giovanni, 248.
- Procaccia, Micaela, 20 n.
- Prodi, Romano, 259, 280 n.
- Pugin, Augustus Welby Northmore, 74, 126.
- Putin, Vladimir Vladimirovič, 54.
- Queneau, Raymond, 7, 18 n, 22, 139 n, 177, 228 n, 286.
- Quinn, James, 65 n.
- Quirico, Domenico, 38 n.
- Radić, Radivoj, 254 n.
- Raedts, Peter, 171 n.
- Raffaello Sanzio, 276.
- Rahevino, 248.
- Rahn, Otto, 148, 172 n.
- Rame, Franca, 141 n.
- Rametta, Gaetano, 254 n.
- Ranger, Terence, 201 n.
- Rao, Nicola, 173 n, 203 n.
- Rapley, John, 39 n.
- Rasson, Judith A., 254 n.
- Ratzinger, Joseph, 59, 69 n, 70 n, 227 n, *vedi anche* Benedetto XVI.
- Ray, Sid, 89 n.
- Reagan, Ronald Wilson, 53.
- Reggiani, Serge, 141 n.
- Reguzzoni, Giuseppe, 69 n.
- Revelli, Marco, 170 n, 173 n, 188 n, 226 n.
- Riccardi, Andrea, 70 n.
- Riccardo I, *detto* Cuor di Leone, re d'Inghilterra (1189-99), 53.
- Ricci, Giovanni, 89 n.
- Ricci Sargentini, Monica, 251 n.
- Ricks, David, 251 n.
- Ridolfi, Maurizio, 120 n.
- Risden, Edward L., 68 n.
- Risé, Claudio, 252 n.
- Ritrovato, Salvatore, IX.
- Robert, Jean-Nöel, 280 n.
- Robin Hood, pers. leggendario, 14, 82, 126, 129, 137, 139 n.
- Rohmer, Eric, 96.
- Romano, Ruggero, 280 n.
- Romano, Sergio, 170 n.
- Roosevelt, Franklin Delano, 170 n.
- Rosaspina, Elisabetta, 203 n.
- Rosenbaum, Jonathan, 89 n.
- Rosenberg, Bruce A., 87 n.
- Rosenthal, Bernard, 65 n.
- Rossellini, Roberto, 94.
- Rossi, Ernesto, 230, 280 n.
- Rossi, Filippo, 68 n, 141 n, 170 n, 173 n, 174 n, 187 n, 201 n - 203 n.
- Rossi, Pietro, 253 n, 279 n, 280 n, 283 n.

- Rossi, Vasco, 20 n.  
 Rousseau, Jean-Jacques, 178.  
 Rowling, Joanne Kathleen, 104 n, 190, 201 n.  
 Rufin, Jean-Christophe, 65 n.  
 Rufino, santo, 107.  
 Rumsfeld, Donald, 48.  
 Ruskin, John, 73, 74, 80, 85, 126.  
 Ryan, Judith, 20 n, 253 n, 254 n.  
 Rurik, principe dei Vareghi (852-79), 237.  
 Sabba, santo, 236.  
 Sacco, Giuseppe, 39 n.  
 Ságghy, Marianne, 254 n.  
 Saïd, Edward W., 65 n.  
 Saïdeman, Stephen M., 252 n.  
 Saladino (Salāh al-Dīn Yūsuf ibn Ayyūb ibn Shādī ibn Marwān), sultano d'Egitto (1177-93), 54, 57.  
 Salomone, 64, 166.  
 Samuel, Richard, 225 n.  
 Sanfilippo, Matteo, ix, 20 n, 39 n, 65 n, 88 n, 89 n, 139 n, 141 n, 187 n, 202 n.  
 Sarti, Raffaella, ix.  
 Sasso, Eleonora, 138 n.  
 Saunière, François-Bérenger, 172 n.  
 Scagno, Roberto, 174 n.  
 Schiera, Pierangelo, 119 n, 120 n, 171 n.  
 Schmieder, Felicitas, ix.  
 Schmitt, Carl, 39 n, 93.  
 Schramm, Percy Ernst, 148, 171 n.  
 Schuman, Robert, 282 n.  
 Scott, Walter, 77, 113, 196.  
 Scott Nokes, Richard, 188 n.  
 Scuccimarra, Luca, 255 n.  
 Scurati, Antonio, 174 n.  
 Sergi, Giuseppe, 18 n, 20 n, 39 n, 40 n, 63, 70 n, 86, 88 n - 91 n, 104 n, 120 n, 225 n, 246, 254 n, 282 n, 284 n.  
 Šešelj, Vojislav, 253 n.  
 Sestan, Ernesto, 255 n.  
 Settis, Salvatore, 19 n, 90 n, 91 n, 174 n, 283 n.  
 Severgnini, Beppe, 65 n.  
 Shakespeare, William, 77.  
 Shippey, Thomas, 139 n, 202 n, 249 n.  
 Siegrist, Hannes, 119 n.  
 Siewers, Alfred K., 103 n.  
 Sigfrido, pers. leggendario, 181.  
 Signorotto, Gian Vittorio, 282 n.  
 Simmons, Clare A, 88 n, 90 n.  
 Simone da Lipnica, santo, 222.  
 Sklar, Elizabeth S., 202 n.  
 Smith, Anthony D., 90 n.  
 Smith, Marc H., 201 n.  
 Soldani, Simonetta, 120 n, 254 n, 255 n.  
 Somorjai, Ádám, 225 n.  
 Sorba, Carlotta, 120 n, 255 n.  
 Sorel, Georges, 94.  
 Spengler, Oswald, 43, 64 n, 94.  
 Spenser, Edmund, 77.  
 Spiegel, Gabriel M., 19 n.  
 Spinelli, Altiero, 230, 259, 280 n.  
 Spiriti, Andrea, 255 n.  
 Spirito, Guglielmo, 103 n.  
 Spooner, Catherine, 103 n.  
 Stefano I, re d'Ungheria (997-1038), santo, 179, 222, 236.  
 Stefano Thomas, re di Bosnia (1459-1461), 236.  
 Steinbeck, John, 87 n, 94, 130, 140 n.  
 Stevenson, Robert Louis, 77, 85.  
 Stewart, Mary Florence Elinor, 98, 104 n.  
 Stivell, Alan, *nome d'arte di Alain Cochevelou*, 188.  
 Stock, Brian, 90 n, 103 n, 105 n, 225 n.  
 Stoker, Abraham, *detto* Bram, 97.  
 Stolleis, Michael, 171 n.  
 Stone, Lawrence, 139 n.  
 Suppan, Arnold, 250 n.  
 Szarmach, Paul E., 65 n.  
 Tabacco, Giovanni, 40 n.  
 Tabor, D. James, 175 n.  
 Tacito, Publio Cornelio, 178, 180.  
 Taddei, Stefano, 279 n, 282 n.  
 Taggart, David, 95.  
 Tarantino, Quentin Jerome, 15.  
 Tarchi, Marco, 226 n.  
 Tarkovskij, Andrej Arsen'evič, 127.  
 Tasso, Torquato, 77.  
 Taylor, Robert R., 89 n.  
 Telò, Mario, 39 n.  
 Tennyson, Alfred, 196, 202 n.  
 Terzani, Tiziano, 138 n.  
 Tettamanzi, Dionigi, 60.  
 Thatcher, Margaret, 127.  
 Thierry, Jacques-Nicolas-Augustin, 179.  
 Thiesse, Anne-Marie, 89 n, 90 n, 119 n, 123, 138 n, 201 n - 203 n, 251 n - 254 n, 279 n, 280 n.  
 Thiriart, Jean-François, 202 n.  
 Thor, 182, 186.  
 Tinker, Chris, 140 n.  
 Tocco, Francesco Paolo, 250 n, 282 n.  
 Toczyński, Piotr, ix, 280 n - 282 n.

- Todorov, Tzvetan, 43, 64 n - 67 n, 69 n, 105 n, 187 n, 254 n, 280 n, 283 n.  
 Tolkien, John Ronald Reuel, 94-96, 98, 103 n, 127, 130, 139 n, 155-58, 160, 163, 173 n, 174 n, 187 n, 194, 207, 217, 273.  
 Tomislav I, re di Croazia (925-28), 179, 239, 252 n.  
 Tommaso, santo, 218.  
 Tommissen, Piet, 172 n.  
 Tornielli, Andrea, 227 n.  
 Touchard, Jean, 170 n.  
 Touraine, Alain, 250 n.  
 Toynbee, Arnold, 64 n.  
 Trafford, Simon, 188 n.  
 Traverso, Enzo, 20 n.  
 Tremlett, Giles, 105 n.  
 Tremonti, Giulio, 26, 137.  
 Trencsényu, Balázs, 250 n.  
 Trevor Roper, Hugh, 202 n.  
 Trigg, Stephanie, 188 n.  
 Troude, Gilles, 251 n.  
 Tuchman, Barbara Wertheim, 19 n, 38 n.  
 Tucker, Neely, 87 n.  
 Tudman, Franjo, 239.  
 Turse, Nick, 88 n.  
 Twain, Mark, *pseudonimo di Samuel Langhorne Clemens*, 47, 66 n.  
 Tyrrell, George, 211, 226 n, 228 n.
- Urbańczyk, Przemysław, 253 n.  
 Urbano II (Oddone di Lagery), papa (1088-99), beato, 60.  
 Utz, Richard, ix, 18 n.
- Vacca, Roberto, 38 n.  
 Vallerani, Massimo, 120 n, 255 n.  
 Valli, Luigi, 175 n.  
 Valzania, Sergio, 279 n.  
 Várvaro, Alberto, 88 n.  
 Vauchez, André, 225 n.  
 Vecchi, Gian Guido, 70 n.  
 Vercingetorice, re degli Arverni, 170 n, 201 n.  
 Verginella, Marta, 252 n.  
 Verlaine, Paul-Marie, 121, 138 n.  
 Vico, Giambattista, 178.  
 Vidal, Gore, *pseudonimo di Eugene Luther Vidal*, 44, 65 n.  
 Vigna, Edoardo, 38 n.  
 Villaggio, Paolo, 134.  
 Villon, François, François de Montcorbier, *detto*, 14, 134, 135, 141 n.  
 Violante, Cinzio, 176 n.
- Viollet-Le-Duc, Eugène-Emmanuel, 74, 85.  
 Viotto, Piero, 226 n.  
 Virgilio Marone, Publio, 199.  
 Visentin, Stefano, ix.  
 Vito di Lucania, santo, 230.  
 Vitolo, Giovanni, 65 n.  
 Vittorini, Elio, 140 n.  
 Voight, Angelina Jolie, 186.  
 Voltaire, François-Marie Arouet, *detto*, 57, 204.  
 Voltmer, Ernst, 67 n, 119 n, 255 n.  
 Vukašinović, Milić, 255 n.
- Wachtel, Nathan, 129, 139 n.  
 Wagner, Wilhelm Richard, 80, 149.  
 Waite, Arthur E., 173 n.  
 Wallace, William, 82, 197.  
 Walpole, Horace, 97.  
 Warschawski, Michel, 65 n.  
 Weber, Max, 206, 224 n.  
 Wegener, Scott, 186.  
 Wiewiorka, Michel, 250 n.  
 Wilde, Oscar, 47, 66 n, 117, 120 n, 204.  
 Williams, Phil, 39 n.  
 Willis, Bruce, *nome d'arte di Walter Bruce Willison*, 187.  
 Winkler, Martin M., 187 n.  
 Wojtowicz, Sławek, 65 n.  
 Wojtyła, Karol Józef, 58, 59, *vedi anche Giovanni Paolo II*.  
 Wood, Ian, 187 n, 253 n, 281 n.  
 Wotan, 181, 185, *vedi anche* Odino.  
 Wright, Lawrence, 66 n.  
 Wyclif, John, 135.
- Yawn, Lila, ix.  
 Yeats, William Butler, 80, 93, 94, 103 n, 192, 194.
- Zabbia, Marino, ix.  
 Zalloum, Abdulhay Yahya, 67 n.  
 Zambon, Francesco, 88 n.  
 Al-Zarqawi, Abu Musab, *pseudonimo di Ahmad Fāḍil al-Nazāl al-Khalā'il*, 49.  
 Zdislava di Lambert, santa, 220.  
 Zečević, Nada, ix.  
 Zerbi, Piero, 176 n.  
 Zielonka, Jan, 32, 39 n, 264, 281 n.  
 Zimmer Bradley, Marion, 135, 141 n.  
 Zizola, Giancarlo, 69 n.  
 Zoccatelli, Pierluigi, 187 n, 188 n, 201 n.  
 Zolla, Elémire, 159.  
 Zsolt Szakács, Bela, 254 n.



*Stampato per conto della Casa editrice Einaudi  
presso Mondadori Printing S.p.a., Stabilimento N. S. M., Cles (Trento)  
nel mese di ottobre 2011*

C.L. 19855

Ristampa

0 1 2 3 4 5 6

Anno

2011 2012 2013 2014



