

6

a cura di
Giuseppe Nori
Mirella Vallone
Carla Vergaro

EXPERIMETRA

**Il sermone puritano
tra adattamenti e
contaminazioni**

m eum

Il sermone puritano tra adattamenti e contaminazioni

a cura di Giuseppe Nori, Mirella Vallone, Carla Vergaro

eum

Experimetra

Collana di studi linguistici e letterari comparati
Dipartimento di Studi umanistici – Lingue, Mediazione, Storia,
Lettere, Filosofia

6

Collana diretta da Marina Camboni e Patrizia Oppici.

Comitato scientifico: Éric Athenot (Université Paris XX), Laura Coltelli (Università di Pisa), Valerio Massimo De Angelis (Università di Macerata), Rachel Blau DuPlessis (Temple University, USA), Dorothy M. Figueira (University of Georgia, USA), Susan Stanford Friedman (University of Wisconsin, USA), Ed Folsom (University of Iowa, USA), Luciana Gentili (Università di Macerata), Djelal Kadir (Pennsylvania State University, USA), Renata Morresi (Università di Macerata), Giuseppe Nori (Università di Macerata), Nuria Pérez Vicente (Università di Macerata), Tatiana Petrovich Njegosh (Università di Macerata), Susi Pietri (Università di Macerata), Ken Price (University of Nebraska), Jean-Paul Rogues (Université de Caen – Basse Normandie), Amanda Salvioni (Università di Macerata), Maria Paola Scialdone (Università di Macerata), Franca Sinopoli (Università di Roma La Sapienza).

Comitato redazionale: Valerio Massimo De Angelis, Renata Morresi, Giuseppe Nori, Tatiana Petrovich Njegosh, Irene Polimante.

Issn 2532-2389

Isbn 978-88-6056-952-3 (print)

Isbn 978-88-6056-953-0 (PDF)

Prima edizione: dicembre 2024

Copyright: ©2024 Autore/i

L'edizione digitale online è pubblicata in Open Access sul sito web eum.unimc.it

In copertina: Cupola of Universalist Church and spires of Harvard Church and of Winthrop Church (particolare, ca. 1900)

eum - Edizioni Università di Macerata

Palazzo Ciccolini, via XX settembre, 5 – 62100 Macerata

info.ceum@unimc.it

<http://eum.unimc.it>

La presente opera è rilasciata nei termini della licenza Creative Commons Attribution-4.0 International CC BY 4.0, <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Il presente volume è stato sottoposto a *peer review* secondo i criteri di scientificità previsti dal Regolamento delle eum (art. 3) e dal Protocollo UPI (Coordinamento delle University Press Italiane).

Indice

- 9 La persistenza del sermone puritano nella tradizione americana
di Giuseppe Nori, Mirella Vallone, Carla Vergaro
- Angela Andreani
- 15 Abbandono e appartenenza nei *farewell sermons* di John Cotton e Thomas Hooker
- Marco Bagli
- 41 La concettualizzazione della *wilderness* in due corpora storici dell'inglese
- Mirella Vallone
- 85 «A burning and shining light»: Jonathan Edwards e il revivalismo del Settecento
- Giuseppe Nori
- 109 Le metamorfosi romantiche del sermone puritano
- Carla Vergaro
- 143 Complessità e profilo di conformità. Il sermone nel primo discorso di insediamento di Joseph Jenkins Roberts
- Cristiano Marasca
- 175 Predicazione ed attività sermocinale in *The Grapes of Wrath*: un approccio alla complessità dell'opera
- Giorgio Mariani
- 201 *Rocking the American Jeremiad*: una lettura di *Blows Against the Empire*
- Cristina Mattiello
- 223 *We Shall Overcome*: la Geremiade nella retorica afroamericana

251	Bibliografia
271	Note sugli autori
273	Indice dei nomi e delle opere principali

La persistenza del sermone puritano nella tradizione americana

di Giuseppe Nori, Mirella Vallone, Carla Vergaro

In un saggio importante, apparso in versione multiforme (variato, adattato e riproposto con diversi titoli tra la fine degli anni Ottanta e i primi anni Novanta del secolo scorso)¹, Sacvan Bercovitch sottolineava come l'assetto sacro-secolare (in senso lato) degli Stati Uniti dovesse essere interpretato sulla base non tanto dell'identità puritana dell'America, quanto del contributo cruciale che i Puritani avevano apportato a quella che sarebbe diventata «la simbologia americana»², o meglio ancora, come egli specifica, «una simbologia culturale incentrata sulla

¹ Nello specifico, i saggi di Bercovitch a cui qui ci si riferisce si duplicano e si sovrappongono, con variazioni a volte anche importanti (variazioni presenti, per inciso, anche nella versione da lui appositamente preparata per l'edizione italiana di una raccolta dei suoi scritti in traduzione), durante un periodo fervente della sua attività di studioso. Questo periodo culmina, da un lato, con la monografia su Hawthorne, *The Office of The Scarlet Letter*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1991 (a cui viene conferito il prestigioso «James Russell Lowell Prize» della Modern Language Association of America), e, dall'altro, con la raccolta *The Rites of Assent: Transformations in the Symbolic Construction of America*, New York, Routledge, 1993, mentre coordina già da qualche anno la monumentale edizione della *Cambridge History of American Literature*, 8 vols., New York, Cambridge University Press, 1995-2004. Questi i riferimenti specifici ai saggi in oggetto: *The Puritan Vision of the New World*, in Emory Elliott (ed. by), *Columbia Literary History of the United States*, New York, Columbia University Press, 1988, pp. 33-44; *The Ends of American Puritan Rhetoric*, in *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*, edited by John Bender, David E. Wellbery, Stanford, Stanford University Press, 1990, pp. 171-190; *La scoperta puritana dell'America*, in Bercovitch, *America Puritana*, a cura di Giuseppe Nori, Roma, Editori Riuniti, 1992, pp. 3-26; e *The Ends of Puritan Rhetoric*, in Bercovitch, *The Rites of Assent*, cit., pp. 68-89.

² Bercovitch, *The Ends of Puritan Rhetoric*, cit. p. 85: «My point is not that "America" is Puritan. It is that the Puritans contributed in a central way to what was to become the American symbology».

visione dell'America»³. Gli immigranti si definivano in vari modi – «New Englanders, colonials, and (for a short time) Puritans» – afferma lo studioso che più di ogni altro ha raccolto e trasformato l'eredità critica di Perry Miller, rivisitandone sia la prospettiva storico-culturale, sia la portata ideologico-politica. Ma essi, in particolare, egli aggiunge, «si inventarono» anche come «il popolo di Dio in America» attraverso il loro «patto federale»⁴. Un atto creativo e auto-costitutivo, quest'ultimo, che, proprio in forza e in virtù della «metafora federale»⁵, veniva a indicare in modo caratterizzante un popolo eletto che, di fatto, si pensava già come «una comunità» nel senso più moderno del termine: «a community in *process*»⁶, ossia, nella pluralità semantica del termine inglese, in via di «sviluppo», «evoluzione», «avanzamento progressivo», e perciò «libera dalle consuete limitazioni della genealogia, del territorio, e della tradizione»⁷.

Questo affrancamento di un'intera collettività a cui i *leaders* ricordavano, in ogni occasione “rituale”, cosa essa fosse e quale compito avesse – una nazione venuta alla luce in un giorno, allo scopo di far fiorire il deserto come la rosa (Isaia 66:8; 35:1-2) – apriva il cammino in avanti, tanto verso la *wilderness* (il deserto che i primi Puritani e le generazioni successive avevano di fronte), quanto verso il futuro della promessa. «Così la Nuova Inghilterra», afferma Bercovitch, «veniva ad avere il significato di “via” [*Way*], di una “*errand* nella [indefinita] *wilderness* [americana]”». In tal modo, la *New England Way*, lanciata verso l'*American Way*, si prospetta come il tragitto di un popolo (il nuovo Israele) che non era «né puramente religioso né semplicemente nazionale, ma che tuttavia univa questi due termini in un volontario contratto sacro-secolare» – un *covenant*, appunto, che permetteva al gruppo in tensione di percorrere sia «la strada

³ Bercovitch, *La scoperta puritana dell'America*, cit., p. 15.

⁴ Bercovitch, *The Ends of Puritan Rhetoric*, cit. p. 85: «they also invented themselves, through their federal covenant, as God's people in America».

⁵ Bercovitch, *La scoperta puritana dell'America*, cit., p. 20.

⁶ Bercovitch, *The Ends of Puritan Rhetoric*, cit. p. 85 (corsivo aggiunto).

⁷ Bercovitch, *La scoperta puritana dell'America*, cit., p. 20.

spirituale interiore verso la salvezza» sia «la strada comunitaria nel tempo e nello spazio verso il millennio»⁸.

Cruciali in tal senso sono le continue affermazioni retoriche con cui nei «loro rituali» si celebrava «un'identità federale» che andava via via ampliandosi: da «mito» locale, circoscritto o perfino integralmente radicato in un'area definita, o per così dire «regionale», a «profezia continentale». Il noto sermone *A Brief Recognition of New Englands Errand into the Wilderness* (1670) di Samuel Danforth è per Bercovitch, da questo punto di vista, tanto distintivo quanto rappresentativo – un vero e proprio perno dell'«immaginazione puritana coloniale»:

Il discorso ritrasmette, ed è a sua volta ritrasmesso da, una lunga processione di esortazioni che insieme costituiscono un trionfo dell'immaginazione puritana coloniale. Questi discorsi continuarono a sussistere in quanto tali, come genere letterario, attraverso legami intertestuali, da un evento rituale all'altro – nei giorni del digiuno e del ringraziamento, nei giorni dell'umiliazione, nei giorni delle elezioni e nei giorni del rinnovamento del patto d'alleanza. Ma soprattutto continuarono a sussistere per motivi funzionali, come espressione organica della comunità. Costituivano l'esito *culturale* di un'impresa consacrata alla convinzione che la profezia è storia anticipata, e la storia profezia posdatata. Rappresentavano una comunità in crisi, e che perciò usava la crisi come una strategia di rivitalizzazione sociale; una colonia in pericolo, e che perciò attingeva forza dall'avversità, dalla transizione, e dal mutamento continuo; una compagnia unita da un patto d'alleanza, che era stata privata della propria identità dalla storia e che perciò usava la propria auto-dichiarata novità per creare una visione dell'America che riconsapesse tutta la storia (inclusa quella del Vecchio Mondo) come se questa dipendesse dal *suo* fallimento o successo⁹.

Il presente volume torna a interrogarsi su questa messe dell'«immaginazione puritana coloniale» per rivisitarne l'«espressione organica della comunità» che la produce prima e la tramanda dopo, come eredità culturale, al futuro paese e ai suoi portavoce. Attraverso esempi significativi di questo «genere letterario» costituito da esortazioni e discorsi, che pone *il* sermone al centro delle sue radici culturali, si vogliono mettere in luce alcuni snodi cruciali che evidenziano il retaggio e le trasforma-

⁸ Ivi, pp. 20-21.

⁹ Ivi, pp. 21-22. Per il passo in inglese, cfr. anche Bercovitch, *The Puritan Vision of the New World*, cit., p. 41, e *The Ends of American Puritan Rhetoric*, cit., p. 186.

zioni dell'omiletica puritana, tra adattamenti e contaminazioni, lungo un arco, pur a grandi linee, diacronico che va dai cosiddetti *farewell sermons* del primo Seicento ai discorsi di Barack Obama dei primi decenni del Duemila. Questa rivisitazione si addentra nell'*evoluzione* della cultura americana adottando due prospettive teorico-analitiche distinte, pur parallele, quella linguistico-retorica e quella critico-letteraria, in dialogo, dunque, e necessariamente a più livelli, tra loro.

Sul piano linguistico, la prospettiva dei sistemi complessi, in particolare, permette di analizzare, tenendo conto sia degli aspetti cognitivi che di quelli sociali, la complessa configurazione dei sistemi lingua-culturali. Le culture, infatti, come tutti i sistemi viventi, sono sistemi complessi adattivi; tali sono i generi che di esse sono espressione, e tali sono le lingue. Come è noto, i sistemi complessi adattivi sono così definiti perché caratterizzati dalla presenza di numerose componenti interagenti e dalla complessità delle interconnessioni tra di esse, che permettono alle caratteristiche di tali sistemi di adattarsi e di ottimizzare il loro processo di evoluzione. In questa ottica, risulta impossibile comprendere il funzionamento del sistema senza comprendere le connessioni tra le varie componenti, responsabili del dinamico emergere di una specifica configurazione del sistema stesso. Poiché è nella natura dei sistemi complessi adattivi di rispondere alle sollecitazioni dell'ambiente circostante, di "imparare" dall'esperienza e di modificarsi/riorganizzarsi sulla base di tali sollecitazioni, tali conformazioni sono culturalmente e storicamente determinate.

Nel caso dei sistemi lingua-culturali, essi emergono nell'uso linguistico, attraverso processi di co-semiosi e co-adattamento che avvengono all'interno di una comunità linguistica in cui le scelte linguistiche dei co-locutori riflettono il modo in cui i parlanti concettualizzano e rappresentano la loro esperienza della realtà. I parlanti, dunque, agiscono insieme e, in quanto attori interagenti all'interno del sistema lingua-culturale, le loro azioni linguistiche congiunte innescano processi di convergenza verso associazioni tra forme e funzioni che, seppur di natura probabilistica, a seguito della frequenza d'uso, si sedimentano sotto forma di associazioni a livello individuale e diventano convenzio-

nalizzate a livello sociale, ovvero assumono la forma di costrutti cognitivi condivisi tra i membri di una comunità linguistica o di discorso.

I generi possono essere analizzati come sistemi complessi adattivi. Essi emergono, a livello collettivo, in risposta a esigenze determinate dal punto di vista storico e culturale e, dunque, in risposta al modificarsi delle esigenze, si assiste a processi di adattamento, riduzione, riorganizzazione e addirittura scomparsa. Essi si adattano l'uno all'altro, vengono traslati da un sistema di conoscenze all'altro, inclusi in altri generi in un processo complesso di interconnessioni e interazioni che contribuisce al dinamico emergere di nuove configurazioni testuali, che producono implicature ed effetti perlocutori ascrivibili all'interazione dinamica delle componenti interagenti.

Il sermone puritano del XVII secolo rappresenta uno dei generi in cui l'identificazione del Protestantesimo con la Parola è più evidente. In quanto sistema complesso adattivo, dal sermone puritano si originano trasformazioni che, nel corso dei secoli, riguardano tutte le dimensioni che lo costituiscono – quella micro-linguistica delle scelte lessico-sintattiche, quella meso-linguistica degli atti linguistici e quella macro-linguistica della combinazione degli atti linguistici – che si traducono, per esempio, nell'emergere di sotto-generi come quelli relativi, per richiamare l'elenco di Bercovitch, alle varie «occasioni rituali» dell'America coloniale, e non solo: i «fast and thanksgiving days, days of humiliation, election days, and days of covenant renewal»¹⁰, tutti potenzialmente raggruppabili, inoltre, all'interno del «primo genere in lingua inglese sviluppatosi nel Nuovo Mondo, la geremiade puritana americana»¹¹, genere poi a sua volta adattato e trasformato a seguito delle più diverse sollecitazioni in contesti diversi, dominanti e/o non-dominanti (cooptati o meno): storico-religiosi, politico-sociali, etnico-razziali, di identità di genere e sessuali.

Tali dimensioni linguistiche, costitutive del sermone, innervano inoltre i generi moderni della scrittura americana a ca-

¹⁰ Bercovitch, *The Ends of American Puritan Rhetoric*, cit. p. 186.

¹¹ Bercovitch, *La scoperta puritana dell'America*, cit., p. 15.

vallo delle più diverse discipline, non ancora distinte tra loro, prima, e differenziate in quanto tali, poi, lungo il percorso evolutivo che conduce alla costruzione di un canone “nazionale” nel senso proprio del termine – un’opera che si adempie a metà Ottocento. Ed è proprio lungo il corso che porta a questo punto di riconosciuto “compimento” nazionale e nazionalistico del retaggio coloniale e della sua «visione del Nuovo Mondo» che quel coacervo vitale di «legami intertestuali» a cui allude Bercovitch diventa sempre più prolifico e al contempo problematico. Esso caratterizza la stessa omiletica nel susseguirsi delle trasformazioni teologiche dell’ortodossia puritana, dal revivalismo al metodismo all’unitarismo; si trasfonde nella retorica rivoluzionaria e nei discorsi e sermoni del 4 luglio, nonché nell’oratoria storico-politica dell’espansionismo o nei cicli popolari di conferenze pubbliche a uso divulgativo della conoscenza (utile o meno), fino a diventare un vero e proprio «campo di battaglia simbolico»¹², come lo definisce ancora Bercovitch, nella letteratura classica, e oltre, attraverso allusioni e ibridazioni, sperimentalismi e riscritture, innovazioni e ri-significazioni, in un processo di generazione (anche e inevitabilmente intersemiotica) di complesse risonanze che attraversa in pieno il cosiddetto “secolo americano”, il Novecento, per arrivare fino al presente.

¹² Ivi, pp. 21, 26.

Angela Andreani

Abbandono e appartenenza nei *farewell sermons* di John Cotton e Thomas Hooker

Il saggio si concentra su due *farewell sermons* celebri esempi di omiletica puritana, *Gods Promise to His Plantation* di John Cotton (1630) e *The Danger of Desertion* di Thomas Hooker (1631). I sermoni esplorano i temi di abbandono e appartenenza da prospettive uniche e complementari, che contribuirono alla costruzione del discorso non-separatista nel contesto immediatamente precedente la Grande Emigrazione.

Con il termine *farewell sermon* si suole indicare l'ultimo sermone pronunciato da un predicatore alla propria congregazione, in caso di trasferimento, di espulsione o rinuncia all'ufficio ecclesiastico. Per esempio, celebri *farewell sermon* vennero pronunciati tra l'estate del 1662 e il 1663 dai molti predicatori puritani che si dimisero o vennero espulsi dalla Chiesa di stato per essersi rifiutati di sottoscrivere l'Atto di Uniformità di Carlo II¹. Rispetto a questi esempi prototipici, i sermoni presi in considerazione in questo saggio rappresentano una variazione; nessuno dei due fu pronunciato in occasione del saluto del predicatore alla propria congregazione, sebbene entrambi gli autori, non molto dopo averli pronunciati, lasciarono effettivamente l'Inghilterra per trasferirsi altrove.

¹ Con questo atto si ristabiliva l'istituzione della Chiesa d'Inghilterra in seguito alla Restaurazione e si imponeva che tutti i ministri di culto dovessero dare il loro consenso al *Book of Common Prayer* e ricevere la consacrazione da parte del vescovo. Si vedano per esempio le raccolte *An Exact Collection of Farewell Sermons, Preached by the Late London-Ministers* (London, 1662) e *England's Remembrancer Being a Collection of Farewel-Sermons Preached by Divers Non-Conformists in the Country* (London, 1663).

I testi di Cotton e Hooker sono celebri esempi di omiletica puritana nel contesto dell'emigrazione di massa nel secondo quarto del XVII secolo; in particolare, del sermone di Cotton è stato detto che fornì al puritanesimo non separatista «a guiding colonial doctrine»², di quello di Hooker che istituì «*the context for the Great Migration*»³. Adottando un approccio pragmatico, questo saggio si propone di analizzare come queste complesse funzioni comunicative siano attuate nei due testi prendendo in esame il livello delle funzioni testuali, degli atti linguistici e delle scelte formali all'interno di essi. Un confronto tra i due sermoni sotto il profilo pragmatico servirà inoltre a spiegare alcune delle differenze nello stile di questi due predicatori⁴.

L'interesse di un approccio pragmatico all'omiletica puritana risiede nella concezione stessa che i puritani avevano della predicazione e del suo ruolo nella vita di ministri e fedeli. Nell'omiletica puritana le Scritture non sono una semplice fonte di informazione, ma una vera e propria rivelazione di Dio, e la funzione del sermone è quella di renderle "operanti" per gli ascoltatori. La predicazione dunque "fa" qualcosa. A questo fine il ruolo del predicatore è centrale, come veicolo della parola di Dio e come colui che deve rendere manifesto il significato del testo⁵. L'atto del predicare è infatti il tentativo da parte del predicatore di interpretare e spiegare in modo chiaro per tutti la verità delle Scritture, che a lui è stata comunicata da Dio. Coloro che ascoltano la predicazione non sono ricettori passivi del messaggio, ma devono accoglierlo attivamente⁶. È da questa concezione della predicazione e della parola che discende il metodo di composizione e strutturazione dei sermoni, che in ottica pragmatica

² Larzer Ziff, *The Career of John Cotton: Puritanism and the American Experience*, Princeton, Princeton University Press, 1962, p. 61.

³ Alan Heimert, Andrew Delbanco (ed. by), *The Puritans in America*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 63.

⁴ Per un confronto tra lo stile dei sermoni che pronunciarono in New England si veda Alfred Habegger, *Preparing the Soul for Christ: The Contrasting Sermon Forms of John Cotton and Thomas Hooker*, «American Literature», 41.3, 1969, pp. 342-354.

⁵ Si veda per esempio Mary Morrissey, *Scripture, Style and Persuasion in Seventeenth-Century English Theories of Preaching*, «The Journal of Ecclesiastical History», 53.4, 2002, pp. 686-706.

⁶ Morrissey, *Scripture, Style and Persuasion*, cit., pp. 689-690.

possiamo concepire come il livello della locuzione. L'intenzione del predicatore di istruire ed esortare (il livello illocutorio) deve incontrare un ascoltatore disposto ad accogliere e seguire l'insegnamento impartito dalla predicazione (il livello perlocutorio). Un approccio pragmatico appare dunque particolarmente adatto a svelare aspetti importanti del "funzionamento" del sermone nel discorso religioso⁷.

Lo studio dei sermoni pone il problema dell'irriducibile distanza tra la forma in cui questi testi ci sono arrivati, a stampa o in manoscritto, e la forma orale in cui circolarono per la prima volta nel loro contesto di origine⁸. Se il supporto materiale in cui si è conservato il testo (o meglio una sua versione), è un documento prezioso, l'analisi dei sermoni non può prescindere da un'attenta considerazione delle circostanze extratestuali, quali contesto e occasione, per cui il sermone fu originariamente concepito⁹. Per comprendere l'universo discorsivo in cui questi sermoni si collocano, e analizzarne le funzioni comunicative, occorre quindi presentare almeno brevemente il contesto in cui essi vennero concepiti e pronunciati.

Occasione e contesto

Il sermone di John Cotton fu pronunciato a Southampton di fronte a John Winthrop e compagni in procinto di partire per la baia di Massachusetts; il termine *ad quem* è dunque la data

⁷ A questo proposito si veda anche Thomas Kohnen, *Religious Discourse*, in Andreas H. Jucker, Irma Taavitsainen (ed. by), *Historical Pragmatics*, Berlin, De Gruyter Mouton, 2010, pp. 523-548.

⁸ Arnold Hunt, *The Art of Hearing: English Preachers and Their Audiences, 1590-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010; Jennifer Clement, *He Being Dead, Yet Speaketh: The Preacher's Voice in Early Seventeenth-Century Posthumous Sermon Collections*, «Renaissance Studies», 32.5, 2018, pp. 738-754; Stefano Dall'Aglio, *Faithful to the Spoken Word: Sermons from Orality to Writing in Early Modern Italy*, «The Italianist», 34.3, 2014, pp. 463-477.

⁹ Hunt, *The Art of Hearing*, cit.; Peter McCullough, *Preaching and Context: John Donne's Sermon at the Funeral of Sir William Cockayne*, in Peter McCullough, Hugh Adlington, Emma Rhatigan (ed. by), *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 213-214.

dell'imbarco, ovvero il 29 marzo 1630¹⁰. Il sermone di Thomas Hooker venne con ogni probabilità pronunciato a Chelmsford, sede cattedrale dove Hooker era ministro, la sera del giovedì santo del 1631¹¹. Sebbene Hooker (1586?-1647) e Cotton (1585-1652) siano spesso ricordati come i maggiori predicatori americani di prima generazione, non bisogna dimenticare che entrambi nacquero e si formarono in Inghilterra, furono studenti all'Università di Cambridge, e trascorsero molta della loro vita professionale come ministri della Chiesa anglicana. EspONENTI di spicco della comunità puritana inglese, Cotton ne era il principale intellettuale e Hooker uno dei più noti predicatori. In quanto non conformisti, furono entrambi osteggiati dalle autorità civili ed ecclesiastiche. Hooker avrebbe lasciato l'Inghilterra per i Paesi Bassi pochi mesi dopo la predicazione del sermone in esame, mentre Cotton si trasferirà in New England solo qualche anno più tardi¹².

Nessuno dei due “farewell” rappresenta in senso stretto il saluto dei predicatori alla congregazione, ma il tema del commiato, o dell'abbandono, esplorato da entrambi, ha una portata particolare nel contesto inglese degli anni '30 del Seicento, in cui i confini tra dissenso religioso e obbedienza politica si confondono e si intrecciano all'elaborazione di identità e appartenenze religiose, tra “non-conformismo” e “separatismo”. Per “non-conformismo” si intende una posizione diversa rispetto alla religione di stato, che può portare o meno al “separatismo” inteso come costituzione di Chiese autonome al di fuori della Chiesa di stato.

Come è noto, infatti, il movimento puritano nasce all'interno della Chiesa elisabettiana in opposizione all'episcopalismo e alle prassi liturgiche sancite con l'Atto di Uniformità (1559) e il *religious settlement* all'inizio del regno di Elisabetta I. I puritani inglesi si ritengono insoddisfatti di una Chiesa che considerano

¹⁰ Per una ricostruzione minuziosa del contesto rimando a Edwin D. Mead, *Cotton's Farewell Sermon*, «Proceedings of the Massachusetts Historical Society», 1, 1907, pp. 107-110.

¹¹ Per i dettagli di questa ricostruzione si veda George H. Williams *et al.* (ed. by), *Thomas Hooker: Writings in England and Holland, 1626-1633*, Cambridge, Harvard University Press, 1975, pp. 222-223.

¹² John Cotton salpò per il New England nell'estate del 1633, Thomas Hooker emigrò nei Paesi Bassi nel giugno 1631 e due anni più tardi salpò per il Massachusetts.

solo in parte riformata e ancora troppo vicina alla Chiesa di Roma. All'episcopalismo, i puritani oppongono sistemi organizzativi non incentrati su una concezione gerarchica del clero, quali il presbiterianesimo e il congregazionalismo. Con la morte di Elisabetta le speranze di ripresa di un percorso di riforma rinascono, ma Giacomo I conferma l'assetto religioso elisabetiano, e durante il suo regno e quello del suo successore Carlo I prevale anzi una politica sempre più intransigente nei confronti dei puritani¹³. A partire dalla seconda metà degli anni '20, le politiche religiose di Carlo I e dell'arcivescovo di Canterbury William Laud, anti-calvinista erastiano, fortemente legato a una concezione episcopale della Chiesa, portano a una soppressione capillare della predicazione puritana. Da parte loro, i puritani inglesi ritengono Laud responsabile di un ulteriore degrado nella Chiesa inglese, per via della reintroduzione di una serie di elementi chiaramente riconducibili al culto romano Cattolico¹⁴.

Come è stato osservato, il fatto che la riforma della Chiesa inglese avvenga sotto la guida dall'autorità civile getta i presupposti per una contraddizione insolubile per il protestantesimo inglese¹⁵. L'obbedienza al sovrano e il suo riconoscimento come capo supremo della Chiesa sono assunti della Chiesa riformata e ne definiscono l'appartenenza; se si ritiene però che il capo della Chiesa si allontani dalla parola di Dio, come si può obbedirgli senza pregiudicare la propria salvezza? Il dilemma per i puritani è conciliare il proprio anelito di riforma con l'obbedienza a un'autorità civile da cui emanano forme e liturgie ritenute perfettabili, quando non addirittura errate, o false. In quanto dipendenti da una Chiesa di stato con cui sono in dissenso, i puritani devono fare i conti con il proprio senso di appartenenza a

¹³ Patrick Collinson, *The Elizabethan Puritan Movement*, London, Cape, 1967; Tom Webster, *Godly Clergy in Early Stuart England: The Caroline Puritan Movement, c. 1620-1643*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997; Perry Miller, *Orthodoxy in Massachusetts, 1630-1650: A Genetic Study* (1933, 1950), reprint, Cambridge, Harvard University Press, 2014.

¹⁴ Webster, *Godly Clergy*, cit., pp. 167-179.

¹⁵ Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, New York, Macmillan, 1939; Miller, *Orthodoxy in Massachusetts*, cit.; Pietro Adamo, *La libertà dei santi. Fallibilismo e tolleranza nella Rivoluzione inglese, 1640-1649*, Milano, Franco Angeli, 1998.

essa. Come si può, cioè, vivere nell'osservanza delle disposizioni di Dio (che secondo i puritani dovrebbe per esempio portare allo sviluppo di un sistema congregazionalista) restando dentro alla Chiesa inglese (ostinatamente gerarchica ed episcopale)? L'esempio delle chiese separatiste non è infatti un'alternativa valida per tutti, poiché il separatismo costituisce una minaccia all'integrità della Chiesa, non solo all'unità nazionale¹⁶. Certa parte della comunità puritana non mette in discussione la propria appartenenza alla Chiesa inglese, cercando di slegare da qualsiasi connotato separatista l'opposizione alla Corona e alle gerarchie ecclesiastiche.

È in questo contesto che si collocano i sermoni di Cotton e Hooker, che fanno parte di un discorso più ampio di sviluppo e affermazione della posizione che nella storiografia moderna viene detta appunto "congregazionalista non-separatista" o "riformista"¹⁷. Tra le soluzioni immaginate dal congregazionalismo non-separatista c'è proprio l'emigrazione come strumento per il compimento della forma pura del governo ecclesiastico¹⁸. Nell'analisi dei testi vedremo in che termini l'emigrazione si concili con l'appartenenza alla Chiesa inglese.

Metodologia

Ai fini di identificarne e descriverne la struttura pragmatica, i testi sono stati analizzati adottando la metodologia elaborata da Kohnen e Rütten per l'analisi diacronica del discorso religioso¹⁹, e da Vergaro ai fini dell'analisi qualitativa di un singolo testo²⁰.

¹⁶ Webster, *Godly Clergy*, cit., pp. 278-280; Miller, *Orthodoxy in Massachusetts*, cit., p. 72.

¹⁷ Ivi, p. 73; Webster, *Godly Clergy*, cit., 302-305. Webster propone anche la definizione di «Amesian» dal principale esponente del gruppo William Ames.

¹⁸ Miller, *The New England Mind*, cit., p. 589.

¹⁹ Thomas Kohnen, *Text Types and the Methodology of Diachronic Speech Act Analysis*, in Susan M. Fitzmaurice, Irma Taavitsainen (ed. by), *Methods in Historical Pragmatics*, Berlin, De Gruyter Mouton, 2007, pp. 139-166 and *Religious Discourse*, cit., pp. 523-548. Tanja Rütten, *A Diachronic Perspective on Changing Routines in Texts*, in Andreas H. Jucker, Daniel Schreier, Marianne Hundt (ed. by), *Corpora: Pragmatics and Discourse*, Leiden, Brill 2009, pp. 63-82.

²⁰ Carla Vergaro, *Come fare le cose con i testi: A Modell of Christian Charity di John Winthrop*, «L'Analisi Linguistica e Letteraria», 25.1, 2017, pp. 99-116.

Kohnen definisce il sermone come un genere appartenente alla terza sfera della comunicazione religiosa, quella che si attua tra predicatore e congregazione²¹. Il rapporto tra i partecipanti è asimmetrico, poiché il parlante è un membro del clero che attraverso la predicazione cerca di persuadere i membri della congregazione, gli uditori, a uno specifico comportamento o opinione, e per questo la funzione comunicativa principale del sermone è definita come regolativa e persuasiva. Se questa è la funzione primaria del sermone, non è l'unica. Kohnen individua almeno cinque funzioni testuali del discorso religioso, «exhortation, exposition, exegesis, narration and argumentation»²², mentre Vergaro definisce il sermone come «un genere di tipo deontico» alla cui «funzione primaria di tipo persuasivo e regolativo è subordinata, [...] quella di impartire informazioni e conoscenze»²³. Nell'analisi diacronica dei sermoni, sia Kohnen che Rütten riscontrano che le funzioni testuali si combinano in maniera non fissa e in proporzioni variabili in epoche diverse²⁴. L'ipotesi in questo saggio è che il confronto tra sermoni coevi, ma opera di predicatori diversi, possa aiutare a comprendere se il rapporto tra le funzioni sia anche dipendente da altre variabili, come lo stile individuale, o le circostanze della predicazione.

Nell'analisi dei testi si prenderanno in considerazione il livello delle funzioni testuali, per determinare la struttura del testo e le azioni svolte da ognuna delle sue parti, il livello degli atti linguistici, e le scelte formali all'interno di essi. Per identificare le funzioni del testo, gli atti linguistici e le loro forme applicherò il modello analitico elaborato da Kohnen. In esso, ognuna delle cinque funzioni testuali corrisponde a diverse sezioni del testo, e viene messa in atto a livello microlinguistico da specifici enunciati, o atti linguistici. Avendo definito la funzione principale del sermone come regolativa e persuasiva, Kohnen si concentra principalmente sugli atti linguistici di tipo direttivo per identifi-

²¹ Le altre sfere comprendono la comunicazione tra credenti e Dio (attuata nella preghiera), e viceversa tra Dio e credenti (attuata nella Bibbia). Kohnen, *Religious Discourse*, cit., pp. 526-527.

²² Kohnen, *Religious Discourse*, cit., p. 228.

²³ Vergaro, *Come fare le cose con i testi*, cit., p. 104.

²⁴ Kohnen, *Text Types*, cit., Rütten, *A Diachronic Perspective*, cit.

care quelle che chiama «manifestations of directives» in diacronia²⁵. Dalla microanalisi di un campione di sermoni contenuti nell'*Helsinki Corpus of English Texts*, Kohnen ricava quattro categorie principali di direttivi: performativi, (per esempio «I beg your patience»); imperativi (incluse anche forme perifrastiche del tipo «let us/let's»); modali ed espressioni che nel contesto del sermone esprimono obbligo (per esempio «our office is», «we are charged to»); e direttivi indiretti (come interrogativi del tipo «will you hear» o dichiarative come «I wish that you»)²⁶, che serviranno come modello per identificazione e descrizione dei direttivi nei sermoni presi in esame in questo saggio.

Per determinare struttura e sezioni in cui si articolano i testi di Cotton e Hooker farò riferimento al modello di sermone codificato dal predicatore e teologo William Perkins, cui entrambi i nostri predicatori si rifanno. Il modello deriva dal trattato sulla predicazione evangelica pubblicato da Perkins nel 1592, che, specialmente nella sua traduzione postuma del 1607, *The Arte of Prophecyng*, diventerà una delle opere più influenti per il puritanesimo inglese²⁷. Perkins è profondamente influenzato dal metodo dialettico di Pietro Ramo, e a partire da esso sviluppa la forma di sermone che diventerà noto come schema “dottrina-uso”²⁸. Come riassume lo stesso Perkins in conclusione del suo trattato, il sacro metodo di predicazione consiste in quattro punti essenziali:

1. *To read the Text distinctly out of the Canonick Scriptures.*
2. *To giue the sense and vnderstanding of it being read, by the Scripture it selfe.*

²⁵ Kohnen, *Text Types*, cit., p. 143.

²⁶ Ivi, pp. 143-152.

²⁷ Greg Kneidel, *Ars Praedicandi: Theory and Practice*, in Peter McCullough, Hugh Adlington, Emma Rhatigan (ed. by), *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 1-20; Jeanne Shami, *The Sermon*, in Andrew Hiscock, Helen Wilcox (ed. by), *The Oxford Handbook of Early Modern English Literature and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 185-189; W.B. Patterson, *William Perkins and the Making of a Protestant England*, New York, Oxford University Press, 2014.

²⁸ Germi dello schema si trovano nei trattati di Melantone, Kneidel, *Ars Praedicandi*, cit., pp. 12-13.

3. *To collect a few and profitable points of doctrine out of the naturall sense.*

4. *To applie (if he haue the gift) the doctrines rightly collected to the life and manners of men, in a simple and plaine speech*²⁹.

Questi punti identificano le quattro parti fondamentali di un sermone: lettura del versetto da parte del predicatore, esegesi, identificazione della dottrina derivata dalle Scritture, e applicazione, o uso, da cui appunto il nome dello schema “dottrina-uso”. Le transizioni tra le diverse parti del testo di un sermone sono spesso messe in evidenza dagli stampatori dell’epoca mediante espedienti tipografici come note a margine o l’alternanza tra caratteri tondo e corsivo. Poiché la presenza di tali marcatori non è sempre coerente nell’ambito di uno stesso sermone, né, tanto meno, in sermoni diversi dati alle stampe da editori e stampatori diversi, in quanto segue verranno tenuti in considerazione senza però prescindere dall’analisi del testo.

Analisi dei testi

Dei sermoni di Hooker esistono autorevoli edizioni critiche e i preziosi studi di Winfried Herget sulla trasmissione del suo corpus omiletico. *The Danger of Desertion* fu pubblicato per la prima volta nel 1641 e in una seconda edizione nel 1657³⁰. Il testo scelto per questo studio è quello dell’edizione di Williams *et al.*, del 1975³¹. Non esistono edizioni critiche dei sermoni di Cotton. Utili informazioni bibliografiche sono state raccolte da Julius H. Tuttle e nelle biografie di Everett Emerson e Larzer Ziff³². Nel 1894 Edwin D. Mead pubblicò il testo dell’edizione

²⁹ William Perkins, *The Arte of Prophecyng*, London, Felix Kyngston, 1607, p. 148.

³⁰ Williams *et al.* (ed. by), *Thomas Hooker*, cit., pp. 221-222; Winfried Herget, *Preaching and Publication: Chronology and the Style of Thomas Hooker’s Sermons*, «The Harvard Theological Review», 65.2, 1972, pp. 235-236; Winfried Herget, *The Transcription and Transmission of the Hooker Corpus*, in Williams *et al.* (ed. by), *Thomas Hooker*, cit., p. 253.

³¹ Williams *et al.* (ed. by), *Thomas Hooker*, cit., pp. 221-252.

³² Julius H. Tuttle, *Writings of Rev. John Cotton*, in *Bibliographical Essays: A Tribute to Wilberforce Eames*, edited by George Parker Winship *et al.*, Cambridge, Harvard University Press, 1924, pp. 363-380; Everett H. Emerson, *John Cotton*, New York, Twayne Publishers, 1965; Ziff, *The Career of John Cotton*, cit.

datata 1630 (STC 5854)³³, lo stesso testo utilizzato nell'antologia di omiletica puritana curata da Alan Heimert e Andrew Delbanco e nell'edizione curata per la serie Electronic Texts in American Studies³⁴. Quest'ultimo è il testo utilizzato in questo studio.

Gods Promise to His Plantations *di John Cotton*

Il testo si dispiega in cinque macrosezioni che ricalcano la struttura dottrina-uso codificata da William Perkins, pur presentando alcune deviazioni. La tabella sottostante riassume la struttura del testo riportando nella prima colonna la sezione di testo con riferimento all'edizione consultata, nella seconda colonna la denominazione di ogni sezione nel modello Perkins, e nella terza colonna le strutture illocutorie dominanti rispetto al modello di Kohnen.

ETAS 22	Sezione Perkins 1607	Kohnen 2007 e 2010	
«Moreover I will appoint a place for my people Israel, and will plant them, that they may dwell in a place of their owne, and move no more» (2 Sam 7:10)	«Read the Text distinctly»		V
pp. 1-3 In the beginning of this chapter [...] you may observe this note	«Sense and understanding»	esegesi	E
pp. 3-7 The placing of a people [...] there is a land of promise.	«Points of doctrine»	esposizione (Dexp) argomentazione (Dproof)	D1

³³ John Cotton, *Gods Promise to His Plantations*, reprint in «*Old South Leaflets*», 6, 1894, pp. 1-16.

³⁴ Heimert, Delbanco, *The Puritans in America*, cit., pp. 76-80; John Cotton, *Gods Promise to His Plantation* (1630), edited by Reiner Smolinski, «Electronic Texts in American Studies», 22, <<https://digitalcommons.unl.edu/etas/22>>, n.d.

pp. 7-14 This may teach us all [...] habitation.	«Applie the doctrines» (uso)	esortazione, esposizione e argomentazione incastonate (esortazione non dominante)	U1
pp. 14-17 A people of Gods Plantation [...] cast them out of his sight.	«Points of doctrine»	esposizione (Dexp) argomentazione (Dproof)	D2
pp. 17-20 To exhort [...] Amen.	«Applie the doctrines» (uso)	esortazione, esposizione e argomentazione incastonate (esortazione dominante)	U2

La prima sezione è dedicata alla lettura del versetto (V) tratto dal secondo libro di Samuele. Il messaggio centrale del sermone di Cotton è che l'emigrazione in New England è compimento del volere di Dio. Questo è seguito dall'esegesi (E), in cui il predicatore localizza il versetto leggendo e riassumendo il passo in cui si trova, e fornendo «the sense and understanding of it being read, by Scripture it self»³⁵. La struttura illocutoria dominante è quella espositiva, che a livello microtestuale si traduce in una serie di asserzioni che spiegano il testo procedendo mediante scomposizione e definizione, seguendo una logica di tipo ramistata. Questa è esplicitata da marcatori metadiscorsivi che contribuiscono a strutturare il testo, per esempio (corsivi miei):

In this 10. verse is a double blessing promised. *First*, the designment of a place for his people. *Secondly*, a plantation of them in that place, from whence is promised a *threefold blessing*. *First*, they shall dwell there like Free-holders in a place of their owne. *Secondly*, hee promiseth them firme and durable possession, they shall move no more. *Thirdly*, they shall have peaceable and quiet resting there, The sonnes of wickednesse shall afflict them no more: which is amplified by their former troubles, as before time.

La sezione seguente D1 è dedicata alla dottrina, «whereby the place propounded is, as a weauers web, resolued (or vntwisted

³⁵ Perkins, *The Arte of Prophecyng*, cit., p. 148.

and vnloosed)»³⁶. La transizione è marcata da un punto di vista pragmatico dal direttivo «you may observe this note» usato in funzione metadiscorsiva a introdurre l'enunciazione della dottrina (Dexp): «The placing of a people in this or that Country is from the appointment of the Lord», seguita da un altro enunciato utilizzato con ruolo metadiscorsivo: «This is evident in the Text» per introdurre la sottosezione argomentativa che consiste in una carrellata delle prove scritturali a sostegno della dottrina enunciata (Dproof). Su questo punto Cotton si discosta dal modello, infatti la prescrizione di Perkins è di ricorrere alle prove scritturali in questa sezione occasionalmente, poiché «Any point of doctrine collected by iust consequence is simply of it selfe to bee beleued»³⁷. I riferimenti biblici non sono di norma introdotti da marcatori di evidenzialità, il cui uso è limitato a pochi esempi («the Apostle speaks of it», «as in [...]», «you reade of in [...]»), ma sono generalmente segnalate mediante l'utilizzo del carattere corsivo³⁸. In funzione espositiva, Cotton si avvale inoltre della struttura catechetica di obiezione (o domanda) e risposta, un altro elemento non strettamente prescritto da Perkins³⁹.

Nella sezione successiva (U1) si passa all'uso, o all'applicazione della dottrina «wherby the doctrine rightlie collected is diuersly fitted according as place, time, and person doe require»⁴⁰. Da un punto di vista pragmatico-discorsivo, la nuova sezione è segnalata dallo spostamento del centro deittico e dalla presenza di enunciati direttivi. Cotton ricorre in particolare a modalità deontiche («we must discern», «God alloweth», «thou must feele»), imperativi («let us seek», «learne to walk thankfully»), e costruzioni semi-modali («there be evils to be avoided»), che scandiscono le applicazioni della dottrina. La struttura illocutoria esortativa non risulta dominante poiché intervallata da passi di esegesi e dalla narrazione di esempi, anche estesi, in cui gli enunciati sono prevalentemente asserzioni in funzione esposi-

³⁶ Ivi, p. 91.

³⁷ Ivi, pp. 97-99.

³⁸ È possibile che durante la predicazione le citazioni fossero introdotte da elementi metatestuali più spesso di quanto non risulti nel testo a stampa.

³⁹ Kneidel, *Ars Praedicandi*, cit., pp. 17.

⁴⁰ Perkins, *The Arte of Prophecyng*, cit., p. 99.

tiva. Anche in questa sezione è presente l'utilizzo dell'elemento dell'obiezione e risposta in funzione argomentativa. Cotton evidentemente si serve di queste strutture per far comprendere la dottrina e argomentare la legittimità dell'emigrazione. Tra le esortazioni, inoltre, le occorrenze di imperativi ed espressioni modali sono limitate, e bilanciate dalla presenza di direttivi indiretti e impliciti nella forma di semi-modali e asserzioni come per esempio «God alloweth a man to remove», «there be evils to be avoided». Questo tipo di costruzione discorsiva evidenzia come la funzione principale di questa prima parte del sermone non sia quella di persuadere il proprio uditorio a una data condotta, ma piuttosto quella di creare una rete di evidenze e argomenti in sostegno della missione dei coloni.

Dopo la prima sezione dedicata agli usi si ritorna alla dottrina (D2). La transizione è marcata dal carattere tipografico nel testo, in corrispondenza del quale troviamo l'enunciato metadiscorsivo «This is manifest in the Text», che instaura un parallelismo con D1. La struttura di D1 è ripresa anche nell'argomentazione (Dproof), articolata in elemento catechetico ed evidenze bibliche. L'ultima sezione del sermone (U2), dedicata all'applicazione della seconda dottrina, è annunciata mediante un performativo «To exhort all that are planted at home, or intend to plant abroad»⁴¹ e si articola in sei esortazioni alternate a esegesi e narrazioni dalla Bibbia, ripetendo l'alternanza tra esortazione ed esposizione/narrazione già vista in precedenza. Il dato quantitativo ci permette un confronto interessante tra U1 e U2. Con 23 occorrenze su un totale di 786 parole, rispetto a 26 occorrenze su 1829 parole, la frequenza di direttivi in U2 è nettamente maggiore rispetto a U1. Questo significa che, sebbene entrambe le sezioni presentino un'alternanza di esortazione ed esposizione, in U2 la struttura illocutoria esortativa ha peso maggiore. Si può osservare inoltre come sia ulteriormente amplificata a livello microlinguistico dall'ampio ricorso agli imperativi (21 su 23 occorrenze di direttivi, es. «feare not», «bring forth much fruite», «be ye present»), rispetto a un unico esempio di com-

⁴¹ Corrispondente alla tipologia «performative comment» in Kohnen, *Text Types*, cit., p. 144.

mento performativo («To exhort all [...] to looke well to your plantation») e di modale deontico («you need not feare»).

Venendo ora al nostro tema, cercherò di illustrare più da vicino come Cotton si serva del sermone per veicolare il suo messaggio, e come faccia emergere la sua concezione dell'appartenenza alla Chiesa inglese. Il sermone di Cotton è infatti uniformemente riconosciuto come un testo fondamentale per la legittimazione dell'impresa coloniale che fornì una «guiding colonial doctrine» per il congregazionalismo non separatista⁴².

Il mezzo principale di cui Cotton si avvale è la categoria semantico-pragmatica della fonte di informazione, espressa tramite una fitta rete di citazioni bibliche, a partire dalle prime parole del predicatore: «I will appoint a place for my people, and I will plant them». Possiamo immaginare l'effetto di questo versetto sulla compagnia raccolta in ascolto a Southampton. Da un punto di vista pragmatico la citazione rimanda alla fonte stessa dell'asserzione, la Bibbia, e quindi Dio: come egli afferma il percorso di emigrazione si compie secondo la sua volontà, e i coloni appartengono al suo popolo («my people»), gli eletti. Questa precisazione è importante. In quanto creatore e sovrano dell'universo, Dio ha la prerogativa di assegnare («appoint») le terre da abitare a tutti i popoli, non solo agli eletti, ma nel versetto di Samuele, spiega Cotton:

is meant some more speciall appointment, because God tells them it by his owne mouth; he doth not so with other people, he doth not tell the children of *Seir*, that hee hath appointed a place for them: that is, He gives them the land by promise; others take the land by his providence, but Gods people take the land by promise: And therefore the land of *Canaan* is called a land of promise.

Cotton fornisce una definizione del termine «appointment»: mentre Dio comunica direttamente con il popolo degli eletti, gli altri popoli si ritrovano a compiere il suo volere inconsapevoli. La distinzione che Cotton utilizza è quella tra «providence» e «promise», dove solo la seconda viene comunicata direttamente dalla voce di Dio. Per illustrare la differenza tra provvidenza e

⁴² Ziff, *The Career of John Cotton*, cit., p. 61; Heimert, *Delbanco, The Puritans in America*, cit., p. 75; Mead, *Cotton's Farewell Sermon*, cit., p. 105.

promessa, Cotton contrappone due esempi biblici, da un lato la promessa di Canaan al popolo eletto per tramite di Abramo, e dall'altro la provvidenziale cacciata del popolo di Seir dall'omonima montagna da parte dei discendenti di Esaù (Genesi 14:6; Deuteronomio 2:12). Cotton prosegue spiegando come il popolo degli eletti sia in grado di comprendere e intendere la promessa di Dio:

[...] first, by discerning themselves to be in Christ, in whom all the promises are yea, and amen. Secondly, by finding his holy presence with them, to wit, when hee plants them in the holy Mountaine of his Inheritance: *Exodus* 15. 17.

Il riferimento all'Esodo instaura un ulteriore efficace parallelismo: così come il popolo di Israele guidato da Mosè, anche Winthrop e compagni si muovono verso una Terra Promessa.

Un secondo momento nell'argomentazione di Cotton è collocato nella sezione U1. Cotton elabora una casistica delle circostanze che legittimano l'emigrazione che funga come una sorta di guida per aiutare l'uditorio a interpretare il volere di Dio. La casistica è strutturata in «good things», «evill things» e «special providences or particular cases». Tra le prime Cotton elenca l'accrescimento della conoscenza, il miglioramento delle condizioni di vita, la fondazione di una colonia, il mantenimento delle disposizioni di Dio; come spinte in negativo troviamo pericoli e minacce in patria, debiti e persecuzioni. Nella ricchezza degli esempi raccolti si legge l'intenzione del predicatore di rendere la dottrina non solo chiara e trasparente, ma anche adattabile alle circostanze dell'uditorio.

Il contesto in cui fu pronunciato il sermone spinge a prestare particolare attenzione ai casi «warranting removeall» che possano alludere alla condizione dei puritani inglesi. Tra le «evill things», per esempio, Cotton include casi in cui «some grievous sinnes overspread a Country that threaten desolation». Il messaggio è veicolato attraverso un'esortazione complessa in cui si innestano una struttura illocutoria deontica e una narrativa-espositiva. A livello narrativo-espositivo Cotton si avvale di due esempi, il primo tratto dalle Scritture e il secondo dall'attualità, cioè le prime fasi della Guerra dei Trent'anni con l'occupazione

del Palatinato da parte delle forze cattolico-imperiali e l'instaurazione di politiche ostili ai protestanti. Nell'esortazione, Cotton sembra voler procedere con cautela ricorrendo a una costruzione semi-modale, con funzione di direttivo indiretto: «there be evils to be avoided that may warrant removeall», per rafforzare poi l'esortazione mediante la comparativa «as in a threatning a wise man foreseeth the plague, so in the threatning he seeth a commandement, to hide himselfe from it». A livello linguistico, la forza illocutoria della frase è veicolata dal lessico (*threatening, commandement*), e dalla comparativa, che ha funzione di commento performativo impersonale e indiretto. Pronunciate in un contesto di inasprimento delle leggi inglesi in chiave anti-puritana, queste parole sembrano costituire un velato invito diretto proprio ai perseguitati.

Cotton sviluppa la «colonial doctrine» di cui hanno parlato i critici nella seconda parte del sermone, in particolare nell'applicazione, che è articolata in sei punti riguardanti il rispetto e il mantenimento delle disposizioni di Dio (1 e 2), il mantenimento del legame con la Chiesa d'Inghilterra (3), la solidarietà tra i membri della congregazione (4), l'educazione dei figli (5), il rispetto e l'evangelizzazione dei popoli locali (6). Come visto, la frequenza di atti linguistici direttivi in U2 è nettamente maggiore rispetto a U1, e considerando il sermone nella sua totalità, si può quindi osservare come la retorica di Cotton cambi per farsi più esplicitamente esortativa solo nella seconda parte. A livello di atti linguistici, i direttivi riguardano non tanto il tema dell'emigrazione, sviluppato nella prima parte del sermone, ma quello dell'instaurazione di un governo di Dio.

È in questa sezione, per giunta in posizione centrale, che Cotton colloca l'esortazione alla compagnia di Winthrop a mantenere vivo il legame con «our *Ierusalem* at home», cioè la Chiesa inglese. Cotton intima all'uditorio «Forget not the wombe that bare you, and the breasts that gave you sucke», utilizzando la metafora del rapporto madre-prole per definire la relazione tra la colonia che verrà instaurata e la Chiesa d'Inghilterra, ed esplicitamente concependo l'impresa come parte dello sviluppo della Cristianità e più precisamente della Chiesa inglese. Questo costituisce il terzo, e fondamentale, momento dell'argomentazione di

Cotton. L'emigrazione è da intendersi come parte del percorso di sviluppo della Chiesa d'Inghilterra, e non rappresenta un'esperienza religiosa alternativa né una separazione da essa.

Il sermone di Cotton si colloca così fermamente nell'universo discorsivo del puritanesimo non separatista inglese. La forza della predicazione risiede anche nella sofisticata costruzione del discorso, che informa chi parte e chi resta della liceità dell'impresa, presentando i puritani come partecipanti a pieno titolo allo sviluppo della Chiesa cristiana; come osservato da Perry Miller, nella loro idea il viaggio non è volto a costituire comunità provinciali «ai confini della civiltà», ma si tratta di una manovra nella lotta universale del mondo civile⁴³.

The Danger of Desertion *di Thomas Hooker*

Anche il sermone di Hooker si ispira allo schema dottrina-uso, e presenta «nearly all the intellectual premises and rhetorical techniques» della geremiade⁴⁴, un genere che, come sintetizzato da una delle principali studiose di omiletica inglese: «had no new doctrines to proclaim: its function was merely to convince the hearers to change their ways»⁴⁵. La tabella sottostante sintetizza la struttura del sermone:

Williams <i>et al.</i> 1975 ed.	Sezione Perkins 1607	Kohnen 2007 e 2010	
«We are called by thy Name, leave us not» (Ger 14:9)	«Read the Text distinctly»		V

⁴³ Miller, *The New England Mind*, cit., p. 590.

⁴⁴ Heimert, Delbanco, *The Puritans in America*, cit., p. 63. Il genere prende il nome dai testi profetici veterotestamentari, ed è ispirato in particolare al libro di Geremia e al suo resoconto dell'esilio babilonese. Come genere omiletico, le geremiadi consistono in ammonimenti dell'incombere di una punizione divina per via di una condotta peccaminosa, si vedano Mary Morrissey, *Exhortation and Sympathy in the Paul's Cross Jeremiads*, «English Studies», 98.7, 2017, pp. 661-674; Sacvan Bercovitch, *The American Jeremiad*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978.

⁴⁵ Morrissey, *Exhortation and Sympathy*, cit., p. 662.

pp. 228-230 Two things are intended and expressed by the holy prophet [...] whence learn	«Sense and understanding»	esegesi	E
pp. 230-231 God might cast off a people, and unchurch a nation [...] they are signs of God's departure	«Points of doctrine»	esposizione (Dexp) argomentazione (Dproof)	D1
pp. 231-235 Oh then let this teach us [...] whence observe this doctrine	«Applie the doctrines» (uso)	esortazione + esposizione e argomentazione	U1
pp. 235-40 It is the importunate desire of the saints to keep God [...] holding of God keeps miseries from us	«Points of doctrine»	esposizione (Dexp) argomentazione (Dproof) + esortazione	D2
pp. 240-252 Oh then what shall we think [...] Amen.	«Applie the doctrines» (uso)	esortazione + esposizione e argomentazione	U2

Il messaggio centrale è che l'Inghilterra verrà presto abbandonata da Dio per aver tradito l'alleanza (*covenant*) con lui. L'incombere di questa separazione (Hooker utilizza la metafora del divorzio) dovrebbe spingere la comunità di fedeli a ravvedersi e rinnovare il patto, drammaticamente però, il popolo inglese non sembra accorgersi della minaccia e si comporta come se fosse destinato a vivere sempre nella misericordia di Dio.

In apertura del sermone troviamo il versetto (V) seguito dall'esegesi (E). La struttura della sezione è governata dalla funzione espositiva; Hooker ricorre a strategie esplicative quali scomposizione, definizione, riformulazioni e parafrasi. A livello microtestuale queste si concretizzano per esempio nell'utilizzo di numerali volti a evidenziare la struttura logica del testo: «Two things [...] are intended [...]. There is first a denomination [...]. Secondly [...]» (228), e così via. Così come visto nel sermone di Cotton, anche Hooker si rifà al modello ramista. Le definizioni

sono espresse mediante enunciati assertivi e l'interpretazione del testo biblico si avvale di riformulazioni e parafrasi «As if they should say [...]. That is to say [...]».

La transizione alla parte dedicata all'esposizione della dottrina (D1) è segnalata da un enunciato metadiscorsivo, nella fattispecie un direttivo («whence learn»). La dottrina è segnalata dal tipografo dell'edizione del 1641 mediante una nota a margine («Doct.»), espediente utile ai fruitori del sermone in forma scritta, che riporta l'attenzione alla multimedialità del genere e alla distanza irriducibile tra la forma in cui ci sono pervenuti e la loro forma orale.

Il primo punto della dottrina derivata da Hooker è «That God might cast off a people, and unchurch a Nation» (Dexp), supportata da una serie di prove scritturali e dalle conoscenze del predicatore. La Bibbia dice chiaramente che Dio può scegliere di abbandonare un popolo nel momento in cui questo lo tradisca, e ci sono molti precedenti nelle Scritture. L'esposizione della prima dottrina è mirata a far comprendere le condizioni per l'abbandono, ed è caratterizzata dalla densità di citazioni dalle Scritture (in particolare i profeti Isaia e Osea, il Vangelo di Matteo e l'Apocalisse), di rado introdotte da marcatori di evidenzialità (es. «see Is. 1:2», «verse the seventh»). Nel testo ricorrono proposizioni modali e relative usate in funzione esplicativa («That is to say», «As I may so say»), e anche Hooker come Cotton ricorre all'elemento dell'obiezione e risposta in funzione catechetica.

La domanda retorica «May God un-church or discharge a people, and cast a nation off?», seguita dall'esortazione «Oh, then let this teach us to cast off all security» segnala il passaggio all'applicazione (U1). Il centro deittico si sposta al qui e ora della congregazione («When we observe [...] and yet we fear it not [...]») attraverso una serie di esempi del comportamento dei suoi membri incapaci di riconoscere il pericolo imminente. Segue una sezione esortativa complessa intervallata a momenti argomentativi ed espositivi. Hooker punta a persuadere attraverso argomenti, avvalendosi tanto di esempi biblici quanto di esempi tratti dalla contemporaneità. Così come per Cotton, lo stato dell'Europa devastata dalla Guerra dei Trent'anni rap-

presenta un monito potente. Lo scenario della guerra è seguito da una sezione densa di esortazioni («be not high-minded, but fear», «Prank not yourselves», «Learn therefore, hear, and fear God») che si chiude con una serie incalzante di direttivi indiretti e imperativi: «But wilt thou let God go, England? Are you so content and will you let Christ go and God go? Oh, no, no; lay hear and hands upon him [...]. Every one of you lay hold on him and say thou [...]». Come effetto di densità e forma dei direttivi, il profilo funzionale della sezione è prevalentemente persuasivo e regolativo.

La transizione alla sezione espositiva che segue (D2) è graduale e complessa: Hooker apre con un'argomentazione in cui vengono reiterati il versetto e altri estratti del capitolo di Geremia, introdotti dal verbo di percezione «You see», che ha la funzione di guidare l'uditorio a un ragionamento rispetto a quanto trattato. Da questo consegue la seconda dottrina «That it is the importunate desire of the saints of God still to keep God present with them», introdotta dall'enunciato metadiscorsivo «Whence observe this doctrine», anche in questo caso come in D1 un direttivo.

L'ultima parte del sermone (U2), è la più estesa e complessa. L'adattamento della dottrina a luogo e tempo dei destinatari si articola in due sottosezioni, la prima propone una sorta di casistica dei tratti che identificano «them that are weary of God»⁴⁶, la seconda istruisce l'uditorio su come «trattenere» («keep» nel testo) il Signore. In entrambe le sezioni domina la funzione direttiva-esortativa, attuata da Hooker attraverso un ampio ricorso alla modalità deontica («I must tell you», «you must use the means», «we may justly»), performativi («I will warrant thee», «I advise thee», «I pray hearken what I say»), imperativi («stand up and hear», «lay hold on God», «let us labour»), e una gamma di direttivi impliciti, espressi spesso in forma di interrogative («Will you have England destroyed? Will you see England laid waste?»).

⁴⁶ Si vedano i tipi teorizzati da Perkins, *The Arte of Prophecyng*, cit., pp. 102-122.

La frequenza di direttivi in questa sezione U2 è notevole. In termini assoluti abbiamo almeno 90 manifestazioni di direttivi su circa 2700 parole totali – si noti che nel sermone di Cotton sono meno della metà –, ma quello che colpisce è la loro distribuzione all'interno della sezione. Infatti, se la prima sottosezione di U2 conta “solo” 18 direttivi su 830 parole (dato paragonabile all'intera sezione U2 nel sermone di Cotton), la seconda sottosezione ne conta ben 72 su 1887 parole, divisi in imperativi (42), direttivi indiretti (12), espressioni modali (17) e performativi (1). L'effetto è quello di una esortazione incalzante. La frequenza dei direttivi diminuisce nettamente nel momento in cui Hooker entra nel dettaglio dell'applicazione per spiegare all'uditorio come rinnovare il patto con Dio (abbiamo qui 25 direttivi su circa 1300 parole). Queste differenze marcate nell'uso dei direttivi suggeriscono di suddividere questa sottosezione in due parti, una in cui domina la struttura illocutoria di tipo esortativo, e una, in cui il predicatore concretamente indica all'uditorio come deve agire, in cui torna dominante quella argomentativa. L'analisi dei singoli atti linguistici permette di spiegare, almeno in parte, in che cosa si concretizzi, a livello microlinguistico, la complessità della sezione U2.

Come anticipato, la critica si è espressa nei confronti del sermone di Hooker come del testo che istituì «*the context for the Great Migration*»⁴⁷, ma in che modo la predicazione di Hooker costruisce questo contesto discorsivo? Il primo e unico riferimento nel sermone di Hooker all'emigrazione di massa verso il New England si trova a sermone ben avviato, incastonato all'interno della sezione U2 ad alta frequenza di esortativi:

God begins to ship away his Noahs, which prophesied and foretold that destruction was near; and God makes account that New England shall be a refuge for his Noahs and his Lots, a rock and a shelter for his righteous ones to run unto; and those that were vexed to see the ungodly lives of the people in this wicked land, shall there be safe.

Difficilmente si tratta di un riferimento alla partenza dello stesso Hooker per il New England, anche se è possibile che aves-

⁴⁷ Heimert, Delbanco, *The Puritans in America*, cit., p. 63.

se già deciso di lasciare l'Inghilterra per i Paesi Bassi. In questo passo, in cui il popolo eletto è ritratto come capace di comprendere i segni della catastrofe imminente, in contrasto con le «ungodly lives of the people in this wicked land», e il New England è presentato come un rifugio in contrasto all'immagine dell'Europa devastata dal conflitto, Hooker traccia una mappa precisa del percorso di Dio in allontanamento dal vecchio mondo. L'Inghilterra sarà la prossima a cadere. Nonostante questo, Hooker non esorta alla partenza, bensì a trattenerne Dio con sé. Questo si riflette anche nelle strategie pragmatico-discorsive di Hooker, in cui il predicatore e il suo rapporto con l'uditorio hanno un particolare rilievo, come si vedrà a breve dopo aver analizzato i momenti principali nella sua argomentazione.

Il primo elemento nell'argomentazione di Hooker è persuadere il popolo inglese che non gode più del favore di Dio, il secondo è insegnare all'uditorio a interpretare i segnali del suo abbandono. Questi due momenti non sono da intendersi come in sequenza logica né cronologica, ma sono incastonati l'uno nell'altro e continuamente intervallati all'interno del sermone. Un fondamento dell'universo discorsivo di Hooker e dei puritani è la separazione tra eletti e non eletti, espresso in D1: «I do not say that God will cast off his elect eternally; but those that are only in outward covenant with him he may», per rivelare che ora l'Inghilterra «is but in outward covenant» con Dio. Questo ritratto è in opposizione implicita con quello di “elect nation” ereditato dal periodo Tudor, in cui trova spazio l'idea che Dio avesse scelto l'Inghilterra come il paese in cui la riforma avrebbe trovato il suo perfetto compimento⁴⁸. Nel corso del sermone la deissi temporale viene ripetutamente utilizzata per stabilire un contrasto rispetto a un tempo passato nel favore di Dio, e un futuro incombente nell'assenza dello stesso, come per esempio in questo passo: «England hath been a mirror of mercies. Yet now God may leave it, and make it the mirror of his justice».

Hooker gioca anche a livello di lessico, ed è interessante osservare come la relazione tra realtà e verità, o meglio tra una

⁴⁸ Si veda per esempio Michael McGiffert, *God's Controversy with Jacobean England*, «American Historical Review», 88.5, 1983, pp. 1152-1153.

realtà ‘oggettiva’ e una realtà illusoria, vengono rappresentate attraverso il linguaggio:

When we observe what God hath done for us, all things are ripe to destruction, and yet we feare it not, but we promise to ourselves safety, and consider not that England is ready to be harrowed, and yet we cannot entertaine a thought of England’s desolation. When there are so many prophesies in it of its destruction, yet we cannot be persuaded of it. According to the conviction of our judgements, either it must not be, or not yet, as if it were impossible that God should leave England.

Nonostante le evidenze, la percezione è impedita da una qualche funzione mentale che si frappone tra l’osservazione della realtà e le conclusioni che se ne dovrebbero trarre. L’uditorio letteralmente non “vede”, non percepisce la realtà. I verbi che ne descrivono i processi mentali sono infatti epistemici che riguardano opinioni, convinzioni, e idee non fondate, contribuendo a un ritratto di ostinata e ottusa presunzione. È qui che Hooker utilizza la Guerra dei Trent’anni in funzione espositiva e argomentativa. Attraverso una serie di direttivi in funzione esortativa, Hooker trasporta metaforicamente l’uditorio in Boemia, nel Palatinato, in Danimarca per osservare lo stato delle cose: «Go to Bohemia [...] Do but imagine that you were there [...] do but mark what travellers say». Intervallati a queste esortazioni, Hooker inserisce infatti sezioni narrative che dipingono il drammatico scenario:

God’s churches are made heaps of stones, and those Bethels wherein God’s name was called upon are now defiled Temples for Satan and superstition to reign in. You cannot go three steps but you shall see the head of a dead man. And go a little further, and you shall see the heart picked out by the fowls of the air, or some other sad spectacles.

Il tutto costituisce un’elaborata esortazione complessa a osservare meglio la realtà. Questo snodo ci fornisce qualche elemento per comprendere come Hooker concepisca la funzione persuasivo-esortativa del sermone; Hooker sembra intendere che per influenzare la condotta dell’uditorio non basta appellarsi, tramite argomenti, alla mente, al logos, perché questo può essere fallace.

Come visto, la frequenza di direttivi nel sermone di Hooker è relativamente alta, e relativamente numerose sono le manifestazioni di direttivi indiretti espressi in forma di interrogative (15 su un totale di 116 manifestazioni di direttivi)⁴⁹, come lo sono altre forme di commenti estemporanei, evidentemente fondati sull'osservazione diretta delle reazioni dell'uditorio: «Will not these things move you, my brethren? Methinks I see your colors rise», o più avanti: «I would be glad to have England flourish still. (And so are you, are you not? You are)». Questo tipo di interazione, completamente assente nella versione che ci è giunta del sermone di Cotton, non solo riporta alla dimensione orale della predicazione, ma fa emergere la presenza dell'autore in maniera molto più marcata. Contribuiscono a questo effetto anche i numerosi commenti in prima persona («I answer», «I advise») e soprattutto due passi in cui Hooker porta al centro dell'attenzione il proprio ruolo come tramite e interprete della parola di Dio. Da un punto di vista pragmatico, entrambi i passi hanno una funzione esortativa. Il primo, introdotto da un commento performativo («I will add one word more, to leave the more impression in your hearts»), funziona anche come commento all'ethos del predicatore che ha a cuore la sorte della propria congregazione: «My desire is the health of your souls. Though my meat seem sour, yet my mind is the will of God». Il secondo, più articolato, mette in scena l'ideale del predicatore come veicolo della retorica dello Spirito Santo attraverso una “godly communication”, in cui, attraverso l'uso di atti illocutori di tipo rappresentativo ed espositivo, viene portata all'uditorio la parola di Dio:

I will deal plainly with you. As sure as God is God, God is going from England. Shall I tell you what God told me? Nay, I must tell you on pain of my life. Will you give ear and believe me? I am a poor ambassador

⁴⁹ Diversamente da quanto riscontrato da Kohnen che spiega la rarità di interrogative in questo modo: «The scarcity of the interrogatives may be due to the fact that these manifestations usually require an immediate reaction by the hearer [...] an interactive setting which sermons, with their unidirectional communication, usually do not allow» (Kohnen, *Text Types*, cit., p. 150). L'analisi del sermone di Hooker suggerisce di rivedere questa osservazione ammettendo la possibilità di sermoni costruiti invece proprio sull'interazione con l'uditorio.

sent from God to do this message unto you; and, although I be low, yet my message is from above, and he that sent me is great, and from above; and O that he would grant that this my message might be believed (for his sake)! What if I should tell you what God told me yesternight that he would destroy England and lay it waste? What say you to this, my beloved? It is my message, by meditation in God's word, that he bid me do to you, and he expects an answer from you. I do my message as God commanded me [...].

La modalità rappresentativa ed espositiva («I will deal plainly with you», «my message is from above»), insieme alle esortazioni («Will you give ear and believe me?») e allo sfruttamento da parte di Hooker di presupposizione e implicature conversazionali («What if I should tell you what God told me yesternight [...], as God commanded me») sono gli strumenti linguistici di cui Hooker si avvale per veicolare la parola di Dio e professare la congruenza delle proprie parole a essa⁵⁰.

La frequenza di enunciati direttivi, la presenza dell'autore e i mezzi linguistici utilizzati per persuadere l'uditorio della sincerità del predicatore sono elementi distintivi dello stile di Hooker rispetto a quello di Cotton. Se il dato quantitativo ci permette un confronto interessante tra i due (in Cotton troviamo circa 50 esortazioni su 2615 parole, in Hooker 116 per circa 3500 parole⁵¹), bisogna anche contestualizzare la frequenza delle esortazioni utilizzate da Hooker in relazione al genere di sermone realizzata dal suo testo, la geremiade.

Conclusione

Come visto, in quanto parte del discorso di sviluppo e affermazione della posizione congregazionalista non-separatista del puritanesimo inglese, i due sermoni esplorano il tema della separazione e dell'appartenenza da prospettive che, sebbene diverse,

⁵⁰ L'importanza del concetto di "sincerità" nella retorica puritana, è stato messo in luce da David Parry, che vede i puritani inglesi come propugnatori e «practitioners of a "true rhetoric" that "converts and challenges" through a sincerity that seeks to express the self-hood of the preacher/writer for the good of the hearer/reader» (*A Divine Kind of Rhetoric: Rhetorical Strategy and Spirit-Wrought Sincerity in English Puritan Writing*, «Christianity & Literature», 67.1, 2017, pp. 113-138, citazione a p. 117).

⁵¹ Il numero di parole si intende riferito alle sole sezioni esortative U1 e U2 in entrambi i sermoni.

si richiamano l'un l'altra e sono tra loro complementari: Cotton benedice l'impresa coloniale mentre Hooker ne presenta con intensità il contesto. Ritornando alle ipotesi espresse all'inizio di questo saggio, il confronto tra i sermoni porta a concludere che il rapporto tra le funzioni testuali nell'omiletica è connesso a messaggio e predicatore, oltre che alla variabile tempo. Se la funzione illocutoria dominante nel sermone di Hooker è quella regolativa persuasiva, nel sermone di Cotton c'è un maggiore bilanciamento, e anche i singoli atti linguistici sono proporzionalmente più impliciti e indiretti. Come visto, queste diversità nel profilo pragmatico dei due sermoni riflettono e sono funzione delle differenze di messaggio di cui i due predicatori si fanno tramite, e dell'effetto che intendono imprimere: per Cotton la funzione primaria è di legittimazione, per Hooker di esortazione al cambiamento.

Gli elementi che l'analisi ha permesso di individuare suggeriscono che l'approccio pragmatico sia utile per esplorare altri nodi del discorso religioso, per esempio a quanti e quali livelli le differenze in termini di identità religiosa si riflettano nell'utilizzo della lingua. A questo proposito, la presenza in entrambi i sermoni dell'elemento catechetico, non prescritto nel manuale di Perkins, sembra meritevole di ulteriore approfondimento, così come l'utilizzo sistematico della sotto-sezione dedicata alla raccolta di evidenze bibliche (Dproof). Entrambi questi elementi sono infatti caratteristici di un tipo di omiletica puritana che si discosta rispetto al modello. Se la prospettiva diacronica permette di rilevare come la presenza di questi elementi sia coerente con una tendenza generale di importanza crescente che l'argomentazione assume nel discorso religioso, è attraverso l'analisi sincronica che è possibile metterne in luce le variazioni specifiche per cercare di rendere conto della complessità del discorso religioso in un dato momento storico.

Marco Bagli

La concettualizzazione della *wilderness* in due corpora storici dell'inglese

1. *La wilderness*

Il concetto di *wilderness* è stato e continua a essere ampiamente discusso e studiato in vari ambiti della storia moderna del Nord America. Un recente esempio di notevole pregio è il volume *Deserto e spiritualità*, edito da Nori e Vallone nel 2020, in cui gli autori si confrontano con i suoi molteplici aspetti e le sue influenze sulla cultura nordamericana¹. Il concetto di *wilderness* caratterizza la storia e la produzione letteraria e culturale della colonia anglosassone, e ne accompagna le vicende dalla sua fondazione fino alla contemporaneità, come evidenziato dai saggi di Vallone sulla produzione poetica di Kahf², e di Tinterri, il quale, offrendo «uno sguardo [cinematografico] al deserto», dimostra come esso non si esaurisca esclusivamente nella dimensione letteraria³. Mentre la dimensione letteraria e retorica è stata largamente rappresentata, le indagini linguistiche sembrano essere relativamente meno frequenti. Il presente saggio interviene in questo senso, proponendosi di analizzare le collocazioni aggettivali in due corpora storici dell'inglese: EEBO (Early English Books Online) e il COHA (Corpus of Historical American

¹ Giuseppe Nori, Mirella Vallone (a cura di), *Deserto e spiritualità nella letteratura americana*, Città di Castello, I libri di Emil, 2020.

² Mirella Vallone, «A *wilderness-condition*»: *Agar nel deserto americano*, in Nori, Vallone, *Deserto e spiritualità nella letteratura americana*, cit., pp. 287-309.

³ Alessandro Tinterri, *Uno sguardo al deserto. Cinque registi europei nel deserto americano*, in Nori, Vallone, *Deserto e spiritualità nella letteratura americana*, cit., pp. 311-327.

English). La scelta di questi due corpora di riferimento nasce dalla constatazione che il concetto di *wilderness* accompagna la storia dell'insediamento inglese in Nord America, ma non è stato coniato in questo continente. I migranti che lasciarono le coste dell'Inghilterra alla volta del Nuovo Mondo viaggiavano con una serie di riferimenti religiosi e culturali in mente associati a questa visione dello spazio, e che avevano interiorizzato e strutturato molto tempo prima delle loro spedizioni. I pastori puritani che utilizzavano questo concetto per impostare i propri sermoni avevano a loro disposizione una lunga congerie di significati e associazioni più o meno esplicite a esso legate, che consentiva loro di utilizzarlo per organizzare le proprie argomentazioni in maniera persuasiva ed efficace⁴.

Non appena due secoli dopo le prime colonizzazioni, una generazione di scrittori ispirati dalla filosofia trascendentalista come Emerson e Thoreau utilizzano questo termine con tutti altri significati e valori associati ad esso. La *wilderness* non è più un luogo oscuro e aspro lontano dalla volontà e dalla luce di Dio, ma diventa piuttosto un santuario da preservare e santificare. Uno degli autori più influenti verso questo cambio radicale di paradigma è John Muir, il quale con le sue geremiadi ambientaliste è riuscito ad invertire il segno, almeno parzialmente, del colonialismo americano diventando una delle figure chiave nell'istituzione del sistema dei parchi nazionali americani⁵.

La polarizzazione nella cultura nordamericana nei confronti della *wilderness* (da un lato selva tremenda da addomesticare, dall'altro luogo sacro da preservare) emerge non solo dalla letteratura e dalla storia del pensiero filosofico, ma anche da dati antropologici e sociologici. Come ricorda Michael Lewis:

The nation that, arguably, most fully has embraced industrial capitalism and consumer culture, a nation whose wealth has been predicated on its ability to harvest and transform an unusually rich bounty of natural

⁴ A.W. Plumstead (ed. by), *The Wall and The Garden: Selected Massachusetts Election Sermons, 1670-1775*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1968, p. 48.

⁵ Benjamin Johnson, *Wilderness Parks and Their Discontents*, in Michael Lewis (ed. by), *American Wilderness: A New History*, Oxford, Oxford University Press, 2007, p. 113.

resources, simultaneously developed rationales and models for setting aside landscapes [...] as permanent wildlands⁶.

Il concetto di *wilderness* è molto ampio e abbraccia numerosi domini semantici. L'Oxford English Dictionary (OED) lo definisce nel suo senso letterale come «Wild or uncultivated land» (OED, 1.a.), oppure come «A wild or uncultivated region or tract of land, uninhabited, or inhabited by wild animals» (OED, 1.b). La parola *wilderness* però ha anche un significato più spirituale e religioso: «Something figured as a region of a wild or desolate character, or in which one wanders to lose one's way; in religious use applied to the present world or life as contrasted with heaven or the future life» (OED 3.a). L'etimologia della parola non è stata ancora ricostruita con precisione. Sicuramente la parola deriva dal composto *wild déor* che in *Old English* valeva come «animale selvatico» (OED, *wild deer*, n.), come ricordato anche da Nori: «*Wild(d)éornes*: luogo proprio degli animali selvatici (*wild deer*), quindi selvaggio, incolto e disabitato (*wildern*), ma non per questo incoltivabile o inabitabile dall'uomo»⁷. Probabilmente dal composto ne è derivato l'aggettivo *wilddéoren*, dal quale è stato poi creato il sostantivo mediante suffissazione con *-ness* (OED, *wilderness* n.; *wildern*, adj. e n.). A sua volta, l'aggettivo *wild* deriva da una base del germanico comune (es. antico frisone *wilde*, nederlandese medio *wilde*, *wilt*, antico alto tedesco *wildi*). Tale base in antico norreno ha dato esito *villr*, da cui l'avverbio e aggettivo inglese *will* (OED, *wild*, adj. e n.). L'aggettivo *will* inglese, ormai obsoleto, vale come «selvatico», ed è omonimo del più comune *will* (v. e n.), che vale come «volere, volontà». Tale omonimia è probabilmente alla base della ricostruzione paraetimologica secondo cui la parola *wilderness* in origine significasse «will of the land»⁸. Secondo lo storico Nash, «the root seems to have

⁶ Michael Lewis, *American Wilderness: An Introduction*, in Lewis, *American Wilderness*, cit., p. 3.

⁷ Giuseppe Nori, *Il discepolo della wilderness e il cantore epico*, in Nori, Vallone, *Deserto e spiritualità nella letteratura americana*, cit., p. 50.

⁸ Jay Hansford C. Vest, *Will-of-the-Land: Wilderness among Primal Indo-Europeans*, «Environmental Review», 9.4, 1985, *Special Issue: Roots of Ecological Thought*, p. 323.

been 'will' with a descriptive meaning of self-willed, willful, or uncontrollable. From 'willed' came the adjective 'wild' used to convey the idea of being lost, unruly, disordered, or confused»⁹.

Sebbene l'etimologia proposta da Nash e ripresa anche in tempi recenti da Pampaloni e Brocada¹⁰ sia errata, questa evidenza una concettualizzazione della *wilderness* come spazio autonomo, autoregolato, addirittura in grado di avere una propria volontà, da cui consegue un timore reverenziale nei suoi confronti. Questa caratterizzazione è in realtà molto vicina alla concettualizzazione originale del termine in *Early Modern English*, in cui *wilderness* compare principalmente come termine equivalente al *deserto* biblico italiano¹¹.

Il concetto di *wilderness* diventa la struttura retorica portante dell'intero sermone *An Errand into the Wilderness*, pronunciato nel 1670 da Samuel Danforth (1626-1674). Nel celeberrimo sermone, la *wilderness* è un luogo metaforico e figurato, sebbene per il suo pubblico l'immagine evocata da questa parola ricordasse l'immensa landa desolata che li circondava. Come ricorda Plumstead, per un puritano «the wilderness is a place of wild beasts and uncontrolled lusts, of disorder and disarmony. It is a place of darkness, the home of Satan, the meeting place for his witches and black priests. It suffers the weather of disorder, the floods, drought, and tempests are more common there than the regulated weather of ordinary providence»¹². La *wilderness* era popolata da mostri immondi e creature soprannaturali sopravvissute dall'immaginario fantastico medievale, non ancora completamente razionalizzato dalle scoperte scientifiche moderne¹³. Sebbene il continente americano non fosse affatto desolato e incolto, le narrative europee del periodo concordano sul descrivere questi territori come una terra *vergine* e in attesa

⁹ Roderick Nash, *Wilderness and the American Mind*, New Haven, Yale University Press, 1982, p. 2.

¹⁰ Carla Pampaloni, Lorenzo Brocada, *Urban wildlife: L'inselvaticamento dello spazio urbano*, in Antonella Primi, Lorenzo Brocada et al. (a cura di), *Selve urbane: percorsi di ricerca*, Genova, Genova University Press, 2022, pp. 17-30.

¹¹ Nori, *Il discepolo della wilderness e il cantore epico*, cit., p. 50.

¹² Plumstead, *The Wall and The Garden*, cit., p. 50.

¹³ Melanie Perreault, *American Wilderness and First Contact*, in Lewis, *American Wilderness*, cit., p. 15.

di essere civilizzata, di fatto deumanizzando e cancellando la dignità e la forza agentiva delle popolazioni indigene sulla propria terra¹⁴.

Di segno diametralmente opposto invece è la *wilderness* negli scritti del «San Francesco della Sierra»¹⁵ John Muir (1838-1914). Nato in Scozia da una famiglia fortemente religiosa, emigra negli Stati Uniti con la famiglia all'età di 11 anni (1849). La sua esperienza scozzese sarà ricordata in età adulta nei suoi scritti come un periodo molto felice, in cui lui e il fratello erano liberi di esplorare la natura selvaggia nel vecchio Continente: «Da bambino, in Scozia, ero appassionato di tutto ciò che era selvaggio, e per tutta la vita ho amato luoghi e creature selvagge»¹⁶. Una volta trasferiti nel Nuovo Continente invece le cose si fecero più complicate: John e suo fratello dovevano lavorare lunghe ore nella fattoria paterna, da cui per altro erano bandite discipline come la matematica, le scienze o la letteratura¹⁷. Dopo un incidente in fabbrica che lo lasciò temporaneamente cieco, Muir intraprese la sua strada nella *wilderness*, iniziando ad esplorare la natura selvaggia, documentando ogni scoperta e ogni osservazione con minuzia di particolari¹⁸. Non è facile categorizzare la figura di Muir all'interno di una sola etichetta: alpinista ed ecologista *ante litteram*, scrittore, filosofo, botanico, naturalista, geologo: la sua spiccata curiosità e prolificità letteraria, testimoniata da corrispondenze e diari pubblicati nella seconda metà della sua vita, lo rendono un intellettuale a tutto tondo e un «profeta» della *wilderness*. L'aspetto religioso della sua produzione e della sua vocazione è evidente nei suoi scritti, che spesso equiparano la natura selvaggia al divino nelle

¹⁴ Ivi, p. 21.

¹⁵ Alessandro Miliotti, *San Francesco della Sierra*, in John Muir, *Le montagne mi chiamano. Meditazioni sulla natura selvaggia*, a cura di Alessandro Miliotti, trad. it. di Andrea Roveda, [Prato] Piano B edizioni, 2022, pp. 7-27.

¹⁶ John Muir, *The Story of my Boyhood and Youth*, in Muir, *Le montagne mi chiamano*, cit., p. 31.

¹⁷ Char Miller, *A Sylvan Prospect: John Muir, Gifford Pinchot, and Early Twentieth-Century Conservationism*, in Lewis, *American Wilderness*, cit., p. 133.

¹⁸ Alessandro Miliotti, *John of the Mountains, lo scozzese che salvò i luoghi selvaggi degli Stati Uniti*, in John Muir, *Andare in montagna è tornare a casa. Saggi sulla natura selvaggia*, a cura di Alessandro Miliotti, trad. it. Caterina Bernardini, [Prato] Piano B edizioni, 2020, p. 10.

sue «geremiadi ambientaliste»¹⁹, con cui è riuscito a cambiare il corso della storia diventando il padre putativo del Sistema dei Parchi Nazionali statunitensi²⁰. Nel 1867 parte per un pellegrinaggio floreale attraverso gli Stati Uniti, ed è in quella occasione che egli annota nel suo diario, parafrasando il Vangelo di Marco (10:13-16): «Lasciate che i bambini vadano nella natura, lasciate che vedano le meravigliose combinazioni e comunioni di morte e vita, la loro gioiosa, inseparabile unità come insegnata da boschi e prati, pianure, montagne e torrenti della nostra stella benedetta; [...] Tutto è armonia divina»²¹.

L'evoluzione del concetto della *wilderness* da terra desolata e avulsa dalla grazia di Dio a tempio in cui è possibile intravederne la potenza e in cui sarebbe opportuno venerarlo si sviluppa durante un periodo di appena due secoli nel continente americano²². In che modo questo cambiamento di paradigma e di approccio può essere osservato attraverso uno studio quantitativo sui corpora storici della lingua inglese? È possibile modellare questo cambiamento di atteggiamento culturale attraverso dati linguistici? Questo studio si propone di rispondere a queste domande attraverso lo studio delle collocazioni aggettivali del concetto di *wilderness* in due corpora storici dell'inglese (*Early English Books Online* e *Corpus of Historical American English*) che contengono dati linguistici dei due periodi storici di riferimento.

2. I due corpora

Entrambi i corpora selezionati per questa ricerca sono disponibili online sulla piattaforma englishcorpora.org²³. L'interfac-

¹⁹ Miller, *A Sylvan Prospect*, cit., p. 133. A proposito della connessione tra il genere testuale della geremiade e la sua declinazione ambientalista si veda anche Derek Alton Jones, *Environmental Jeremiad: Twentieth-Century Western Writers' Reconfiguration of the American Jeremiad*, Unpublished Ph.D. dissertation, submitted to the Texas A&M University-Commerce, 2020.

²⁰ Miliotti, *San Francisco della Sierra*, cit., pp. 7-27.

²¹ Miliotti, *John of the Mountains*, cit., p. 11.

²² Lewis, *American Wilderness: An Introduction*, cit., p. 8.

²³ Mark Davies, *English Corpora Online*, disponibile online su english-corpora.org, 2008-onward.

cia grafica del sito permette di operare delle ricerche basilari di linguistica dei corpora, e consente di calcolare le collocazioni con una parola chiave scegliendo la Parte del discorso di interesse, e la sua posizione all'interno dell'Intorno Destro e Sinistro (Left-Right Span).

Il corpus *Early English Books Online* (EEBO) raccoglie le digitalizzazioni dei testi a stampa nel periodo *Early Modern* inglese (1470-1700), e rappresenta una risorsa per lo studio quantitativo dell'inglese nel periodo *Early Modern*. Sebbene la sua composizione non sia bilanciata per genere, rendendolo un corpus non rappresentativo della varietà linguistica, è stato scelto come corpus di riferimento per il primo periodo di studio perché contiene numerosi testi di sermoni puritani adeguati allo scopo della ricerca.

Il *Corpus of Historical American English* (COHA) è invece un corpus bilanciato attraverso diversi generi testuali, e copre l'arco temporale che va dal 1820 al 2010. È dunque considerevole rappresentativo dell'evoluzione dell'inglese americano in senso diacronico, ed è uno dei corpora di riferimento per indagini di linguistica storica in ambito nordamericano. Il periodo storico coperto è adeguato alle domande di ricerca che il presente studio si propone.

3. Metodologia

Ho recuperato nei corpora gli aggettivi che si collocano con *wilderness*, specificando come Intorno di interesse massimo quattro elementi lessicali precedenti all'elemento *target*. La lista generata riporta gli aggettivi che modificano la parola *wilderness*, offrendo così la possibilità di analizzare gli attributi che più frequentemente sono utilizzati all'interno dei due corpora. La lista è ordinata secondo il numero delle collocazioni che sono emerse nel corpus. La schermata di *english-corpora.org* consente di visualizzare fino ad un massimo di cento collocazioni in ogni proiezione. Considerata la natura diacronica dei due corpora utilizzati, l'interfaccia grafica del sito internet offre anche la possibilità di verificare l'andamento delle collocazioni in ogni decennio del periodo di riferimento.

Ho selezionato le collocazioni che avessero una Frequenza totale maggiore di dieci per mantenere la mole di dati ad una quantità gestibile manualmente, e per evitare di includere collocazioni che fossero poco significative dal punto di vista quantitativo. In un secondo momento ho organizzato le collocazioni in diverse categorie in base al loro significato lessicale. L'operazione di categorizzazione è avvenuta tenendo in considerazione sia la definizione dell'aggettivo, sia il contesto specifico di utilizzo che si può osservare nel corpus. Ad esempio, il termine *high* è stato classificato nella categoria *Religione* perché usato come metafora per Dio, e non per descrivere una proprietà fisica della *wilderness*, come invece l'aggettivo *vast*, che è stato invece categorizzato in *Caratteristiche fisiche* (cfr. es. 1 e 2):

1. «yet did they sin exceedingly, and more and more transgress greatly provoking the most *high* within the wilderness» (EEBO 1698)
2. «he thereupon, with six more of his company, who were moved with the same apprehension, resolved to seek some desert place, where they might end their daies in an austere and mortified course of living, without any disturbance of worldly matters: which at length they found in the Diocess of Grenoble, at a place called carthuse, in the mountainous parts of a *vast* wilderness» (EEBO 1656)

Alcune collocazioni sono state scartate da ulteriori considerazioni perché ad un'analisi più approfondita non si riferivano alla descrizione e concettualizzazione di *wilderness*. Le categorie in cui sono stati suddivisi gli elementi lessicali sono: *Addomesticamento*, *Caratteristiche fisiche*, *Religione* e *Solitudine* in EEBO; mentre *Addomesticamento*, *Caratteristiche fisiche*, *Nazione*, *Estetica*, e *Solitudine* in COHA. La categoria *Addomesticamento* contiene aggettivi che descrivono un aspetto della *wilderness* legato all'azione e alla presenza umana, in qualsiasi sua forma. La categoria *Caratteristiche fisiche* invece raccoglie aggettivi che descrivono un aspetto fisico della *wilderness*, tipicamente percepito attraverso uno dei cinque sensi (ad esempio, la dimensione sonora: *howling* o *silent*). Le categorie *Religione* in EEBO e *Solitudine* in COHA sono composte di aggettivi che rimandano ad una sfera prettamente spirituale. Mentre in EEBO tale concettualizzazione è più formale e istituzionale, gli aggettivi che in COHA sono inclusi in questa categoria rimandano

ad una sfera più intima e individuale, e tendono a descrivere il senso di solitudine che può provare un individuo di fronte alla *wilderness*. Le categorie di *Nazione* ed *Estetica* invece sono specifiche delle collocazioni nel COHA. Queste due categorie contengono aggettivi che sono utilizzati per descrivere la *wilderness* in relazione alla sua identità politica e istituzionale (ad esempio *American* in *Nazione*), oppure veicolano informazioni riguardanti un apprezzamento estetico della *wilderness* (ad esempio *beautiful* in *Estetica*).

Dopo aver categorizzato le diverse collocazioni in gruppi semanticamente coerenti, nella seconda fase della ricerca ho calcolato la somma delle occorrenze all'interno di ogni categoria per ogni decennio, con lo scopo di mappare durante l'arco temporale del corpus la frequenza con cui una specifica concettualizzazione fosse più o meno frequente. I grafici sono stati sviluppati con il software R, i codici con cui sono stati sviluppati sono disponibili su <<https://github.com/marbagli/wilderness>>, insieme con i file contenenti i dati di partenza. I pacchetti utilizzati per restituire i grafici delle collocazioni sono ggplot2 e stringr²⁴.

4. Collocazioni in EEBO

In EEBO la parola *wilderness* è leggermente meno frequente del COHA, ma il numero delle collocazioni con aggettivi in premodificazione è molto più basso del numero nel COHA, suggerendo così una concettualizzazione meno diversificata e più standardizzata. La Fig. 1 illustra la frequenza in EEBO della parola *wilderness*.

La frequenza della parola *wilderness* è illustrata nella Fig. 1. Come si può evincere dal grafico, la parola *wilderness* compare nel corpus soltanto nella seconda metà del diciassettesimo secolo, e le sue occorrenze si concentrano nell'arco di pochi decenni.

²⁴ Hadley Wickham, *ggplot2: Elegant Graphics for Data Analysis*, New York, Springer, 2016, <<https://ggplot2.tidyverse.org/>>; Hadley Wickham, *stringr: Simple, Consistent Wrappers for Common String Operations*, <<https://stringr.tidyverse.org/>>, <<https://github.com/tidyverse/stringr>>, 2022.

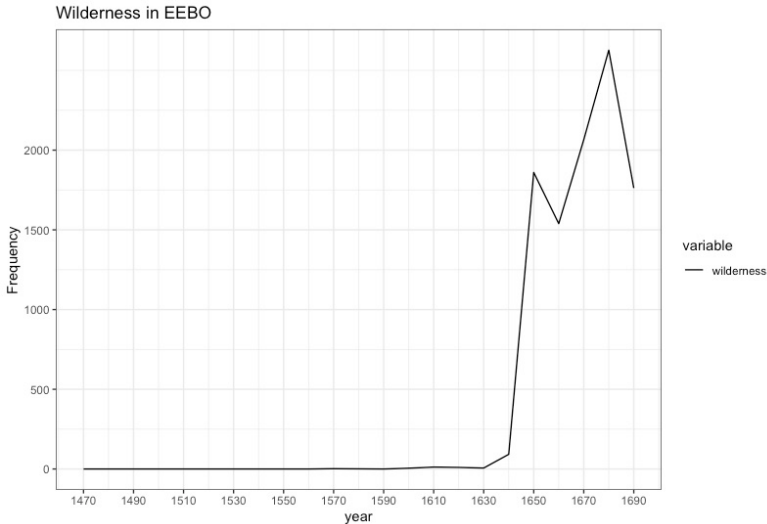


Fig. 1. Frequenza della parola *wilderness* in EEBO

Le collocazioni aggettivali che emergono da EEBO sono conseguentemente contenute nel periodo 1650-1690, e il rapporto *type-token* è più basso in EEBO che in COHA, indice di una minore diversificazione delle forme in EEBO che in COHA.

4.1 *Addomesticamento*

La categoria che contiene il numero più alto di occorrenze è *Addomesticamento*. Il dettaglio degli elementi lessicali che la compongono e delle relative frequenze sono riportati in Fig. 2.

Gli aggettivi in questa categoria veicolano una concettualizzazione della *wilderness* secondo una prospettiva di sfruttamento e di conquista da parte dell'uomo, e di fatto riflettono un punto di vista fortemente antropocentrico.

L'aggettivo più frequente è *barren*, seguito da *desolate*. Entrambi questi aggettivi evocano un *construal* della *wilderness* come luogo sterile e non adatto alla vita, che metaforicamente serve da dominio sorgente per metafore concettuali che struttu-

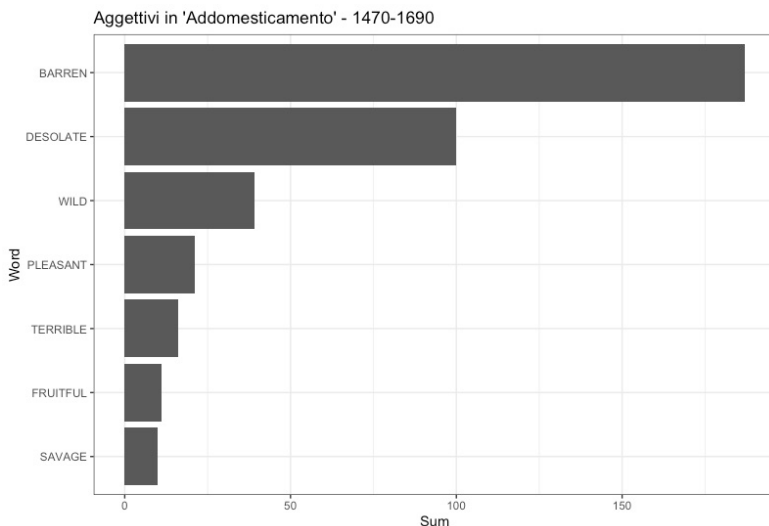


Fig. 2. Frequenza degli aggettivi in *Addomesticamento* (1470-1690)

rano lo spazio interiore del peccatore (3) ma può anche essere uno spazio fisico (4) che assume valenze figurate.

3. most mercifull and indulgent Jesu, hear the complaint of a sad and miserable sinner, for i have searched into the secret recesses of my soul, and there i finde nothing but horror, and a *barren* wilderness, a neglected conscience overgrown with sins and cares and beset with fears and sore amazements (EEBO 1647)

4. God brings Israel into a *desolate* wilderness wherein was neither food, nor physick, nor rayment (EEBO 1657)

L'aggettivo *barren* è definito dall'OED nei suoi sensi letterali come «*opposed to fertile*» (OED, *barren*, I). In (3) e in molte altre collocazioni con la parola *wilderness* in EEBO in realtà si riferisce metaforicamente ad uno spazio interno dell'individuo, in cui non può crescere né sopravvivere nulla a causa della condizione deprecabile della vita umana. Ho inserito questo aggettivo nella categoria *Addomesticamento* in virtù del suo riferimento all'agricoltura.

L'aggettivo *desolate* è in origine un prestito dal latino *desolatus*, a sua volta participio passato del verbo *desolare*, composto dal prefisso *de* e dalla radice *solare*, che vale come «rendere solo». In combinazione con la parola *wilderness* però acquisisce il significato di «*Destitute of inhabitants; uninhabited, unpeopled, deserted*» (OED, *desolate*, 5). La combinazione nome-aggettivo in questo caso realizza il *construal* della *wilderness* come spazio disabitato, dove non ci sono tracce di umanità.

Gli aggettivi *wild* e *savage* confermano la concettualizzazione della *wilderness* come spazio alieno e non umano. Le collocazioni con questi aggettivi sono state categorizzate in *Addomesticamento* in senso negativo: descrivono la *wilderness* come spazio non addomesticabile e inumano, incivile e privo di cultura, un aspetto fondamentale nella storia della sua colonizzazione e conquista²⁵. Gli esempi in (5) e (6) ne esemplificano l'uso.

5. his Hymnes and sounds, sometimes were as flames of fire, consuming the drossy matter, and at other times as swords and spears, cutting down, and thrusting through the tall cedars, and lofty oaks, and *wild* beasts of the wilderness: procuring an Echo to the true seed in the living babes, which often made sweet melody in their assemblies, when but few words were spoken by him. (EEBO 1664)

6. is it not much more sweet to sail in a quiet and calm sea, than to be tost about with a tempest, and be continually in fear of every rolling unruly wave; to hear harmonious sounds, than grating janglings; and to dwell in a well, governed city, than in a *wild* and savage wilderness? (EEBO 1691)

L'aggettivo *terrible* convoglia l'idea della *wilderness* come qualcosa di terribile da cui stare alla larga, qualcosa che incute timore ed è, appunto, terribile. L'estratto in (7), una citazione da Deuteronomio (8:15) esemplifica le collocazioni di questo aggettivo con *wilderness*:

7. (Deut 8:15) who led thee through that great and *terrible* wilderness, wherein were fiery serpents and scorpions. (EEBO 1693)

La maggioranza delle collocazioni dell'aggettivo *terrible* con *wilderness* in EEBO sono riferimenti alla Bibbia, e sono concordi nel concettualizzarla come un'entità che incute timore. Ho

²⁵ Perreault, *American Wilderness and First Contact*, in Lewis, cit., pp. 15-34.

considerato questo aggettivo nella categoria *Addomesticamento* in virtù del suo riferimento alla paura, una reazione e un sentimento umani di fronte all'idea della *wilderness*, sebbene i riferimenti religiosi avrebbero potuto anche suggerire l'inclusione nella categoria *Religione*. Infine, due aggettivi sembrano veicolare un senso positivo: *fruitful* and *pleasant*. In realtà, analizzando le collocazioni con più attenzione, questi aggettivi si trovano in una costruzione grammaticale che implica un rovesciamento da uno stato di *wilderness* ad uno stato descritto da questi aggettivi (8-9).

8. and turned a *pleasant* land into a wilderness (EEBO 1658)

9. that *fruitful* land became a wilderness, a wild and intricate maze (EEBO 1667)

Gli aggettivi *fruitful* e *pleasant* non sono attributi della *wilderness*, bensì qualificano altro rispetto ad essa, e si trovano in contesti che descrivono un rovesciamento dallo stato che descrivono alla *wilderness*. In entrambi i casi, il *construal* che evocano è quello di un punto di vista e conseguente giudizio umano e utilitaristico nei confronti della natura selvaggia, per cui sono state categorizzate all'interno del gruppo *Addomesticamento*.

4.2 *Caratteristiche fisiche*

La categoria *Caratteristiche fisiche* contiene parole che descrivono degli attributi fisici del concetto di *wilderness*. Gli aggettivi che ne fanno parte sono riportati in Figura 3.

L'aggettivo più frequente è *howling*, participio presente del verbo *to howl*, che viene definito dall'OED come «*To utter a prolonged, loud, and doleful cry, in which the sound of u /u:/ prevails. Said of dogs, wolves, and various wild animals; formerly also of the owl*» (OED, *howl*, v. 1). L'estratto in (10) esemplifica l'utilizzo di questo aggettivo in riferimento a *wilderness*:

10. for which cause man was first separated from the life; and being separated, they are changed from the garden, into an *howling* wilderness and a Desert, and a dry and thirsty land, having death and condemnation passed over them (EEBO 1661)

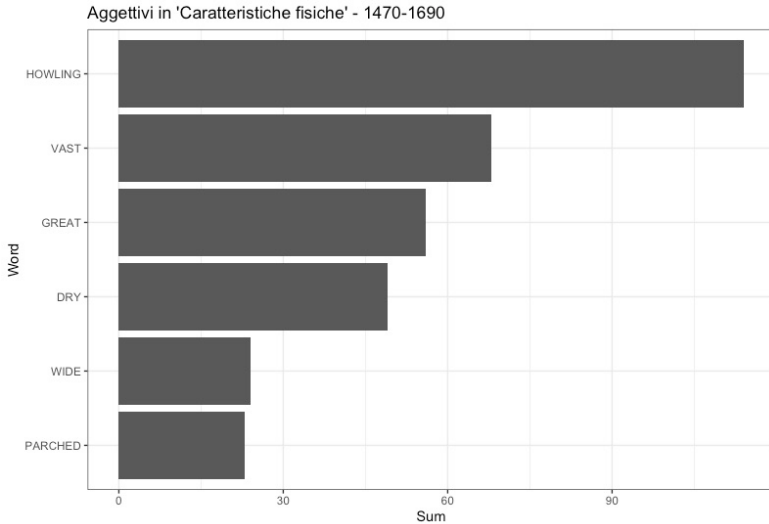


Fig. 3. Frequenza degli aggettivi in *Caratteristiche Fisiche* (1470-1690)

L'utilizzo dell'aggettivo *howling* per connotare la *wilderness* evoca in prima istanza una dimensione acustica, che a sua volta è espressione di un grido di dolore prolungato e forte, tipicamente associato a bestie come i lupi, i quali sono l'elemento antiumano per antonomasia. Il dittongo /aʊ/ che forma il nucleo sillabico del verbo *to howl* è in rapporto iconico con il significato della parola, come ricordato dalla definizione dell'OED. Il suono /u:/ annoverato nella definizione non solo è causato dagli animali selvaggi, ma può anche descrivere il suono del vento che non incontra ostacoli (e dunque in una landa desolata; OED, *howl*, v., 4) o essere esteso al lamento di esseri umani (OED, *howl*, v. 2)²⁶.

Tre degli aggettivi presenti nella categoria *Caratteristiche fisiche* si riferiscono all'estensione della *wilderness*: *vast*, *wide* e *great*. Questi aggettivi sono neutri rispetto ad una connotazione

²⁶ Cfr. Stefano Maria Casella, «*On my solitary dune*». The Outermost House of Henry Beston, in Nori, Vallone, *Deserto e spiritualità nella letteratura americana*, cit., p. 89.

emotiva, e non sembrano contribuire informazioni rispetto ad un giudizio emotivo o morale della *wilderness*. Gli esempi (11-13) esemplificano il loro uso:

11. I do not see thee led into the market-place, or any other part of the city, or thy home-stead of nazareth; but into the *vast* wilderness, the habitation of beasts; a place that carrieth in it both horroure and opportunity (EEBO 1679)

12. can it be thought that the great father of beings, should be forgetful of his own off-spring? that he who hath imprinted on all other parents such a tender kindness toward their natural issue, should be so regardless of his own, as to expose them to a *wide* wilderness, and leave them there to shift for themselves? (EEBO 1698)

13. from Mount Horeb through all that *great* and terrible wilderness, as Moses called it (EEBO 1690)

L'estensione spaziale sovrumana della *wilderness* è una delle sue caratteristiche prototipiche che rimarrà presente nella concettualizzazione successiva e anche contemporanea, come sarà evidente anche dalla discussione delle collocazioni del COHA. La scala di riferimento nella misurazione dello spazio geografico è ovviamente l'essere umano; ciononostante, ho scelto di considerare queste parole nella categoria delle *Caratteristiche fisiche* perché non implicano l'idea di un rapporto attivo o di sfruttamento nei confronti della natura selvaggia.

Gli ultimi due aggettivi del gruppo si riferiscono alla siccità e alla mancanza d'acqua: *dry* e *parched*. I due aggettivi si trovano spesso in sequenza, come in (14):

14. think what a fountain his goodness is, to issue forth rivers of mercies: so that it is with thee, as some *parched dry* wilderness, it hath no springs, no streams to refresh it self with, till clouds from above fall upon it (EEBO 1661)

Il riferimento alla mancanza di acqua espresso dai due aggettivi evoca la concettualizzazione della *wilderness* biblica come un deserto arido, ed è motivato dalla metafora dell'acqua come fonte di vita, la cui assenza implica invece la morte²⁷. Sebbene la

²⁷ Yi-Fu Tuan, *The Hydrologic Cycle and the Wisdom of God: A Theme in Geoteleology*, Toronto, University of Toronto Press, 1968, p. 57. Si veda anche Veronica Strang, *Common Senses: Water, Sensory Experience and the Generation of*

descrizione della wilderness come luogo *arido* sia principalmente una descrizione letteraria e metaforica, e non la descrizione di un luogo reale, ho deciso di includere questi aggettivi nella categoria delle caratteristiche fisiche perché si riferiscono ad un aspetto concreto e percepibile tramite i sensi, ovvero la mancanza di acqua appunto. Questo aspetto infatti descrive in origine la *wilderness* biblica come deserto, caratteristica che serve da dominio sorgente per lo sviluppo delle metafore religiose.

4.3 *Religione*

Gli aggettivi nella categoria *Religione* non sono molto frequenti. Questo raggruppamento presenta aggettivi che fanno esplicitamente riferimento alla religione (es., *spiritual*), o che fanno riferimento ad elementi religiosi riguardo alla *wilderness* (es., *high, true*).

L'aggettivo *fiery* è definito dall'OED come «*Consisting of or containing fire; burning, flaming*» (OED, *fiery*). In un contesto religioso assume il significato di un fuoco soprannaturale, specialmente in riferimento alla manifestazione dello Spirito Santo (OED, *fiery*, 1.a). Le collocazioni con *wilderness* che emergono da EEBO si riferiscono tutte a serpenti (ad eccezione di un'occorrenza in cui ci si riferisce ad uno scorpione).

15. be thou stung unto death with the *fiery* serpents of this wilderness (EEBO 1650)

Il riferimento al serpente di fuoco nella *wilderness*, oltre ad insistere sull'immaginario non-umano e pericoloso, è un esplicito riferimento al testo biblico. Nella Bibbia di *King James* la figura del serpente di fuoco compare in diversi passaggi, tra cui Numeri (21:9) e in Isaia (30:6)²⁸.

Meaning, «Journal of Material Culture», 10.1, 2005, pp. 92-120.

²⁸ «The burden of the beasts of the south: into the land of trouble and anguish, from whence *come* the young and old lion, the viper and fiery flying serpent, they will carry their riches upon the shoulders of young asses, and their treasures upon the bunches of camels, to a people *that* shall not profit *them*» (Isaia 30:6).

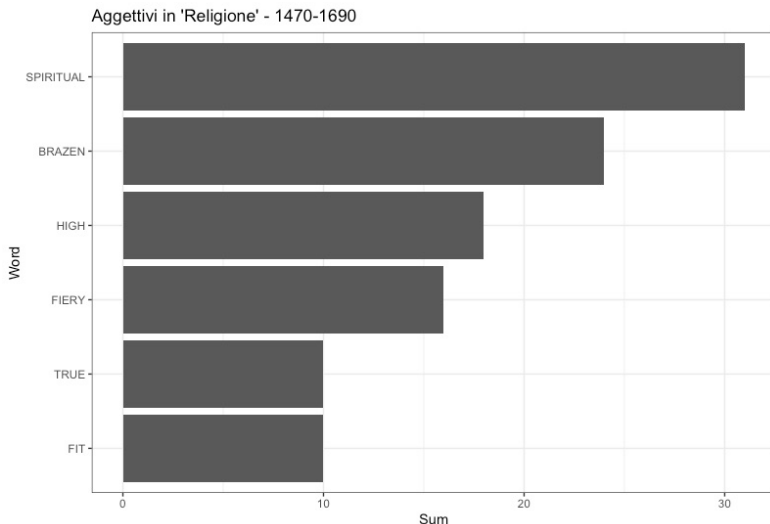


Fig. 4. Frequenza degli aggettivi in *Religione* (1470-1690)

L'aggettivo *spiritual* è il più frequente nella categoria, e connota la *wilderness* come un luogo metafisico e religioso, come si evince da (16):

16. and ye have known the travel, trials and temptations in the *spiritual* wilderness (EEBO 1677)

L'uso dell'aggettivo *spiritual* evidenzia la dimensione metaforica del concetto di *wilderness* come luogo in cui la divinità si manifesta, inducendo in tentazioni per mettere alla prova il fedele con *trials and temptations*, ma anche come luogo al contempo fisico in cui è possibile viaggiare.

Gli altri aggettivi in questo gruppo non qualificano direttamente la *wilderness*, ma si riferiscono ad elementi religiosi che si collocano frequentemente con questo concetto: ventitré delle ventiquattro occorrenze dell'aggettivo *brazen* («*Made of brass*», OED, *brazen*), si riferiscono univocamente al «*brazen serpent in the wilderness*», il serpente di bronzo²⁹ che Mosé costruì secon-

²⁹ Prima del diciottesimo secolo il termine *brass* (OED, *brass*, n) indicava

do le Scritture seguendo i dettami di Dio per salvare il popolo dai morsi di serpenti velenosi nel deserto (Numeri 21:4-9). L'aggettivo *high* è la metafora per eccellenza di Dio (17):

17. and they sinned yet more against him, by provoking the most *high* in the wilderness (EEBO 1683)

L'estratto riportato in (17) è una citazione dai Salmi (78:17). Ci sono però anche alcune occorrenze in cui *high* si riferisce alla dimensione fisica di elementi naturali nella *wilderness*:

18. from the low grounds about jordan, to the *high* mountains of the wilderness (EEBO 1684)

L'aggettivo *fit* emerge esclusivamente da collocazioni in cui viene citato Levitico (16:21):

19. and shall send him away by the hand of a *fit* man into the wilderness (EEBO 1697)

In questo passaggio la *wilderness* viene rappresentata come la destinazione finale del capro su cui Aronne ha confessato tutte le iniquità del popolo di Israele, e dunque come uno spazio in cui i peccati del popolo possono essere espiati tramite il sacrificio del capro.

L'aggettivo *true* si colloca con diversi referenti, ma descrive principalmente la parola *church* («*they drove the true church into the wilderness*», EEBO 1661), ma anche la parola *wisdom*, come in (20):

20. they have lost *true* wisdom in a wilderness of fruitless controversies (EEBO 1667)

in cui la parola *wilderness* è usata come metafora di controversie sterili. Soltanto due occorrenze di questo aggettivo si riferiscono effettivamente alla parola *wilderness*. L'inclusione di questo aggettivo nella categoria *Religione* è motivata dall'elevata frequenza con cui descrive la parola *church*.

genericamente tutte le varie tipologie di leghe del rame, siano esse con lo stagno (ottone) o con lo zinco (bronzo). Soltanto dal diciottesimo secolo si distingue in *brass* (ottone) e *bronze* (bronzo), (OED, *bronze*, n).

4.4 Solitudine

La categoria *Solitudine* contiene soltanto la parola *solitary* in EEBO (Frequenza= 28), che si colloca con *wilderness* e descrive un lato intimo e personale (21), oppure un aspetto della *wilderness* stessa come landa desolata e abbandonata (22):

21. like Elias that walked *solitary* in the wilderness with the lord (EEBO 1675)

22. when wearyed in you pilgrimage thro this *solitary* and desolate wilderness and will never leave you (EEBO 1682)

La doppia valenza del lessema *solitary* usato per descrivere sia la condizione umana sia la *wilderness* stessa esemplificato in (21-22) sarà un tema che emerge anche in COHA, e rappresenta un altro elemento comune tra le concettualizzazioni dei due corpora.

5. Collocazioni in COHA

La figura 5 illustra la frequenza totale della parola *wilderness* nel COHA attraverso gli anni.

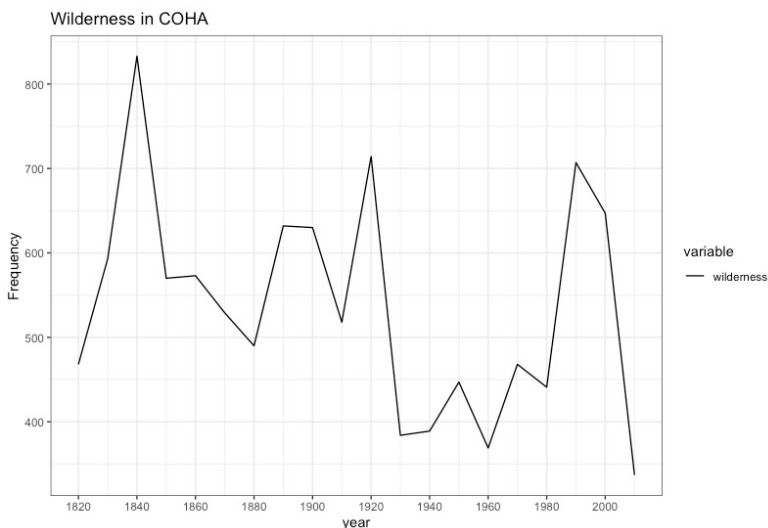


Fig. 5. Frequenza della parola *wilderness* in COHA

La distribuzione della frequenza non è lineare: le frequenze più considerevoli si hanno nel 1840, nel 1920 e nel 1990, mentre la frequenza risulta più bassa in assoluto negli anni 1930-1980, che incidentalmente sono anche gli anni del Secondo Conflitto mondiale e della successiva Guerra Fredda. La distribuzione della Frequenza di questa parola nel COHA è molto diversa dalla sua distribuzione in EEBO, sebbene la somma totale delle occorrenze sia di poco diversa.

Le categorie che emergono dall'analisi delle collocazioni della parola *wilderness* con degli aggettivi nell'intorno sinistro sono *Addomesticamento*, *Caratteristiche fisiche*, *Eстетica*, *Nazione*, e *Solitudine*.

5.1 *Addomesticamento*

La categoria *Addomesticamento* è la più numerosa delle categorie che emergono dal COHA. I criteri utilizzati per attribuire gli aggettivi a questa categoria sono gli stessi descritti nella sezione precedente. Alcuni di questi aggettivi sono gli stessi che erano già presenti in EEBO. La Fig. 6 illustra in dettaglio le frequenze dei lessemi che costituiscono questa categoria.

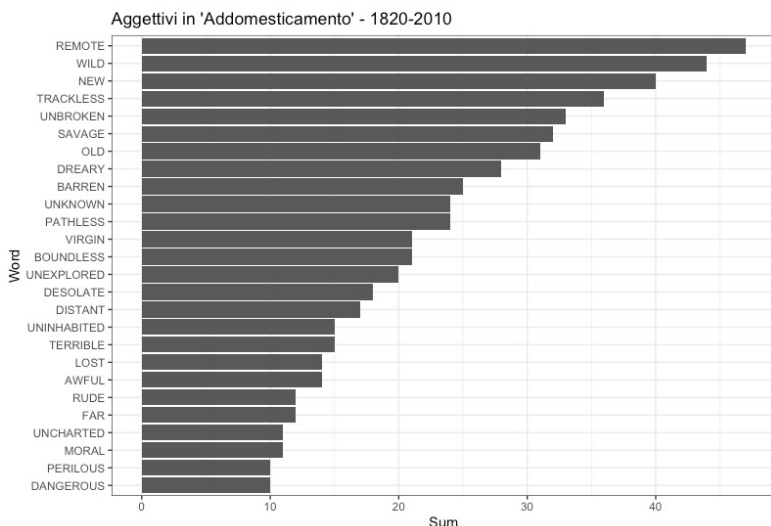


Fig. 6 Frequenza degli aggettivi in *Addomesticamento* (1820-2010)

Gli aggettivi in questa categoria che si ripetono nei due corpora sono: *wild, savage, barren, desolate, e terrible*. Questi ultimi in COHA hanno una frequenza molto minore di quella che avevano in EEBO, mentre la coppia *wild e savage* ha una frequenza simile a quella in EEBO. L'aggettivo *new* modifica lessemi come *home, church, roads* che si riferiscono ad elementi antropici *nuovi* nella conquista della *wilderness* americana (23)

23. Hence the improvement of America has led not only to the improvement of her agriculture, and to the rapid formation and settlement of *new* states in the wilderness (COHA 1835)

Un piccolo sottogruppo di aggettivi in questa categoria descrive la *wilderness* in termini di distanza da un punto di riferimento antropocentrico come *distant e far* (24-25), fino quasi diventare il confine immaginario della nazione americana con *remote* (26).

24. A word was given; it was passed from man to man, and then they began their march, silent and slow, in one long, single file, toward the dark and *distant* wilderness. (COHA 1844)

25. Although *far* in the wilderness, Oregon City was not without its attractions. (COHA 1849)

26. From the western districts of Pennsylvania and Virginia to the farthest verge of American civilization, the new states could precipitate, whenever needed, along those rivers, with the rapidity of steam, hundreds of thousands of gallant and hardy volunteers, and supplies for ten times that force, to any point from the Atlantic to the *remote* wilderness, or from the lakes to the gulf. (COHA 1848)

La distanza fisica e l'isolamento risuonano anche negli aggettivi *trackless, pathless, unknown, unexplored, uninhabited e uncharted*, che intervengono nella concettualizzazione della *wilderness* descrivendola al negativo, ovvero come assenza di qualcosa. I lessemi *trackless e pathless* si riferiscono all'assenza di sentieri e di percorsi da seguire (27-28):

27. nothing yet appears but one vast *trackless* wilderness of trees, a dead solemnity, where the human voice is never heard to echo (COHA 1823)

28. Here this extraordinary man left most of his company, and with five men, in mid-winter, set out to cross the *pathless* wilderness on foot (COHA 1875)

L'assenza di percorsi è diretta conseguenza e causa al tempo stesso dello stato della *wilderness* come un'entità *unexplored* e *uncharted* (29-30):

29. Through the centre of this valley flowed a large and beautiful stream, called the Wallamot, which came wandering for several miles, through a yet *unexplored* wilderness. (COHA 1836)

30. There was, no doubt, plenty of surveying to be done there, since the whole country was an *uncharted* wilderness (COHA 1909).

La concettualizzazione che emerge da queste collocazioni è quella di un'entità geografica impenetrabile e ancora da scoprire³⁰: contrariamente alla concettualizzazione della *wilderness* come luogo spirituale e metaforico di EEBO, in COHA la *wilderness* è un luogo geografico, con dei possibili sentieri da tracciare e delle mappe da poter disegnare, ma ancora *uninhabited* e *unknown* (31-32):

31. The place itself was an *uninhabited* wilderness, and well calculated for the perpetration of undetected rapine and murder. (COHA 1894)

32. They were, however, a long way from help in an *unknown* wilderness with a prospect of deadly hardships. (COHA 1922)

Similmente ai precedenti lessemi, anche gli aggettivi *unbroken* e *boundless* descrivono la *wilderness* in negativo, ovvero come un'entità non interrotta, continua, senza confini. Questi due lessemi sono stati categorizzati nel gruppo *Addomesticamento* per il loro riferimento implicito ad entità umane, ovvero «rottture» e «confini». Questa coppia di aggettivi evoca una concettualizzazione della *wilderness* come un'entità integra e sconfinata, senza intervento umano e non qualificabile come finita. Gli estratti (33-34) ne esemplificano l'uso:

33. Then it was an almost *unbroken* wilderness, the axe of the settler having rarely disturbed its solitude. (COHA 1874)

34. They were utterly lost in the *boundless* wilderness of this new world. (COHA 1875)

La caratterizzazione della *wilderness* come «entità integra» è concettualmente molto vicina anche alle collocazioni con il

³⁰ Cfr. Nori, *Il discepolo della wilderness e il cantore epico*, cit., p. 65.

lessema *virgin*, esemplificate in (35):

35. Maybe you live in a Free Land, which was colonized, some hundreds of years ago, by a band of wandering exiles, who followed the hand of God, and came out from the Old World, into the *virgin* wilderness, and said, «Here we build an altar, sacred to the freedom of all races of men». (COHA 1848)

La concettualizzazione della *wilderness* come «*virgin*» è motivata dalla stessa metafora concettuale che è alla base di espressioni come *foresta vergine* e che motiva la polisemia dell'aggettivo stesso, che in questo contesto vale come «intatto» e «inviolato». L'OED definisce questo significato come «*A thing (esp. a place) which is uncaptured, unconquered, unexploited, etc.; an uninhabited, uncultivated, or unspoilt place*» (OED *virgin*, n. and adj., II. 7.b). La metafora soggiacente concettualizza il sesso come un evento violento e di possesso da parte di un uomo nei confronti di una donna, la quale dopo essere stata «catturata» e aver perso la verginità non è più pura. Tale metafora può essere formalizzata come IL SESSO È UNA FORZA CHE CORROMPE.

L'aggettivo *old* si riferisce spesso ad altre entità nel contesto della *wilderness*, come *trees*, *pioneers*, o *memories*. In alcuni casi descrive direttamente la *wilderness*, come in (36):

36. Your voice reminds me of those wild, bright birds I used to hear singing in that *old* wilderness of Scraggiewood (COHA 1854)

L'aggettivo *moral* si colloca con *wilderness* per descrivere uno stato di degrado morale, come esemplificato in (37), in cui il concetto di *wilderness* serve da dominio sorgente per concettualizzare un'entità da dover soggiogare con riferimento alla storia americana dei Padri Fondatori:

37. They were surrounded by an economic and *moral* wilderness, much more difficult to subdue than the physical wilderness their forebears had entered. (COHA 1929)

L'uso dell'aggettivo *rude* definisce la *wilderness* come qualcosa di non rifinito e sgraziato, come esemplificato in (38-39):

38. He exchanged his home in a populous city, where he dwelt in honor, for a *rude* settlement in a wilderness (COHA 1834)

39. In a little time, you will love this *rude* life of the wilderness as I do. (COHA 1851)

In entrambi gli esempi il lessema *rude* sembra opporre la vita nella *wilderness* ad un altro stile di vita più sofisticato e onorevole, evocando così un'idea della *wilderness* in netta opposizione con un'umanità più civile e acculturata. Tale descrizione ha giocato un ruolo cruciale nella colonizzazione europea e nel conseguente assoggettamento delle terre dei nativi.

L'aggettivo *lost* si colloca quasi esclusivamente in costruzioni come «*lost in the wilderness*», evocando così la concettualizzazione della natura selvaggia come un'entità in cui la navigazione dello spazio si fa difficile e pericolosa, in cui bisogna prestare attenzione e di cui si deve diffidare (40):

40. The path of discipline commonly in vogue carries the mind away from nature by substituting arbitrary methods for natural instinct, and while some few are lucky enough to find their way back to nature by a somewhat circuitous route, many are *lost* in the wilderness and never return. (COHA 1887)

L'estratto presentato in (40) illustra una concettualizzazione della *wilderness* sia come luogo geografico che come luogo metafisico, cui molte persone tendono rischiando di perdersi. È interessante notare la contrapposizione tra *nature* e *wilderness*: mentre la prima sembra essere un'entità benevola e positiva, la seconda è invece una trappola da cui è impossibile scappare.

Questa concettualizzazione della *wilderness* è in sintonia con il gruppo di aggettivi che descrivono pericolo e timore: *dangerous*, *perilous*, *terrible*, *awful*, e *dreary*. Questi aggettivi sono concordi nel descrivere questo luogo come malevolo e pericoloso, come si evince dagli esempi in (41-42):

41. Thinking of that morning's journey, it has sometimes seemed to me that there was something ridiculous in my position; a man, armed to the teeth, but wholly unable to fight, and equally so to run away, traversing a *dangerous* wilderness, on a sick horse. (COHA 1849)

42. Blue and sunny and loving hung the sky above the dark, green, *perilous* wilderness, where our pioneer fathers, in daily jeopardy of their lives, were struggling to secure for themselves and their children after them a home in the land so highly favored by Heaven. (COHA 1884)

L'aggettivo *awful* aggiunge una sfaccettatura di significato che sembra rifarsi alla dimensione estetica: in questa collocazione la *wilderness* diventa orribile, qualcosa da cui rifuggire (43). Lo stesso aggettivo descrive anche altri elementi riferiti alla *wilderness*, come *night*, *perils*, *solitude*.

43. I was right glad when they were driven off, and their women, so mighty delicate, who held their heads up so much higher than the Pennsylvany people, had to wade through swamps, and travel sixty miles through an *awful* wilderness. (COHA 1846)

L'aggettivo *dreary* in origine descriveva l'aspetto di chi era coperto di sangue: l'OED riporta il significato ormai obsoleto di «*gory, bloody*» (OED, *dreary*, 1); nel suo uso moderno si riferisce ad una qualità negativa, a metà tra la dimensione percettiva della visione («*gloomy*») e ripugnante («*repulsively dull, uninteresting*», OED, *dreary*, 4). Nel COHA è utilizzato in collocazioni con *wilderness* come esemplificato in (44):

44. There is little to narrate, save the history of a tedious march of thirty days through a *dreary* wilderness, the difficulties of which were increased by morasses, rapid torrents, and high and rugged mountains (COHA 1838).

Gli aggettivi che compongono questa categoria sono distribuiti principalmente nel diciannovesimo secolo, come illustrato in Fig. 7.

La Fig. 7 illustra la distribuzione all'interno del corpus dei lessemi nella categoria *Addomesticamento*. Tali valori sono stati calcolati come somma delle frequenze di ogni aggettivo della categoria per ogni anno. Le parole che costituiscono la categoria *Addomesticamento* sono considerevolmente più frequenti nella prima metà del corpus, ovvero durante tutto l'arco del diciottesimo secolo. I due apici sono a cavallo della metà del secolo, rispettivamente nel 1840 e nel 1870. Nel ventesimo secolo invece la frequenza di questi aggettivi va via via scemando, per avere un picco nel 1990, ma che comunque non raggiunge lo stesso valore dei precedenti.

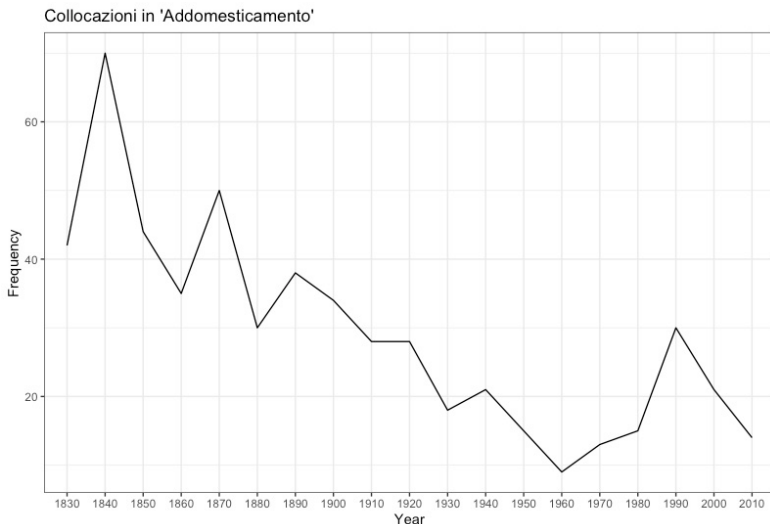


Fig. 7. Frequenza delle collocazioni in *Addomesticamento*

5.2 *Caratteristiche fisiche*

La categoria *Caratteristiche fisiche* contiene aggettivi che descrivono le caratteristiche fisiche della *wilderness*. La Fig. 8 ne illustra la Frequenza totale nel corpus. I tre aggettivi più frequenti sono *vast*, *great* e *howling*, che erano già presenti in EEBO, così come *wide*. Altri aggettivi che si riferiscono alle dimensioni fisiche della *wilderness* sono *broad*, *largest*, *immense*, e *whole*, che insieme la caratterizzano dal punto di vista dell'estensione fisica su un piano orizzontale.

Gli estratti dal COHA in (45-48) riportano alcuni esempi di uso di questi aggettivi.

45. This was the first opening made this side of the Connecticut river, all the rest of the country being, at the time I first saw the spot, one *broad*, unbroken wilderness. (COHA 1839)

46. But the American people are executors of a precious inheritance in Alaska, the *largest* undisturbed wilderness left on earth. (COHA 1978)

47. Such is the nature of this *immense* wilderness of the far West; which apparently defies cultivation, and the habitation of civilized life. (COHA 1836)

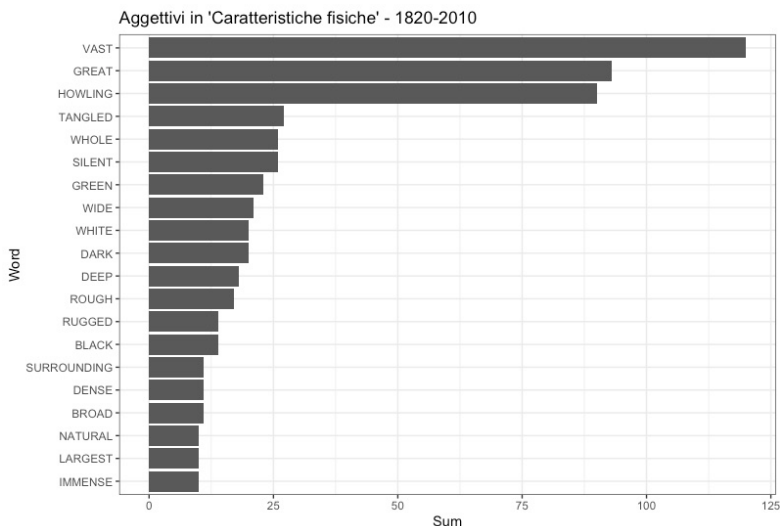


Fig. 8 Frequenza totale degli aggettivi in *Caratteristiche fisiche* (1820-2010)

48. Trusting to the white man's faith, they had asked a few yards of earth, where but the day before the *whole* mighty wilderness had been theirs. (COHA 1843)

Un'altra coppia di aggettivi descrive la dimensione orizzontale della *wilderness* concettualizzandola metaforicamente come una superficie che può avere gli attributi tattili *rough* e *rugged* (49-50):

49. Being happily arrived at New-England, our new planters found the difficulties of a *rough* and hard wilderness presently assaulting them: of which the worst was the sickliness which many of them had contracted by these other difficulties. (COHA 1831)

50. The *rugged* wilderness of the Cordilleras hems us in on every side. (COHA 1907)

L'uso dell'aggettivo *rough* nella descrizione della *wilderness*, oltre a descrivere le caratteristiche fisiche del terreno, si colloca anche in contesti figurati che possono riferirsi ad eventi climatici, a viaggi, ma anche a comportamenti individuali nella gestione di un'esperienza o di un problema di non facile risoluzione.

Questo slittamento metaforico struttura la polisemia dell'aggettivo che può assumere il significato di *harsh* e *violent* (cfr. OED, *rough*, III e seguenti)³¹.

Oltre alla dimensione fisica orizzontale della *wilderness* come spazio esteso, alcuni aggettivi la descrivono ponendo in risalto la materialità tridimensionale della *wilderness* come uno spazio denso (*dense*), intricato (*tangled*), avvolgente (*surrounding*), e profondo (*deep*) come esemplificato in (51-54):

51. There we were, deep in the heart of the *dense* wilderness With no map and no where to turn to for help. (COHA 1988)

52. It appeared so suddenly, and was such an unexpected oasis amid that *surrounding* wilderness, that Hampton gave vent to a sudden exclamation of delight. (COHA 1906)

53. It was fully an hour, working through the *tangled* wilderness in which they went, before Nelly brought them to the margin of the deeper swamp -- the barrier of bush, and bog, and brier, which formed the outer wall of Muddicoat Castle. (COHA 1856)

54. She knew not what to dread; but she was well aware that danger was at hand, and that, in the *deep* wilderness, there was none to help her. (COHA 1828)

La concettualizzazione della *wilderness* illustrata in (51-54) è quella di uno spazio tridimensionale da attraversare, un contenitore che può circondare l'individuo e che favorisce un punto di vista interno.

Un gruppo di aggettivi descrive la *wilderness* con riferimento al colore. I tre aggettivi cromatici che emergono dalle collocazioni sono *green*, *white* e *black*, mentre l'aggettivo *dark* mette in risalto la dimensione luminosa generica (55-57):

55. They were soon in the heart of the wildwood, whose dense forest growth clustered thickly on either bank of the stream, which ran in a narrow silver thread through the *green* wilderness. (COHA 1904)

56. And in the *white* wilderness we may see writ large the epics of the beasts who struggle through the cruelest months – the elk felled by the mountain lion, the mountain lion treed by a pack of wolves – as we ski in their tracks. (COHA 1996)

³¹ Marcin Trojszczak, *Grounding Mental Metaphors in Touch: A Corpus-Based Study of English and Polish*, in Laura J. Speed, Carolyn O'Meara, Lila San Roque, and Asifa Majid (ed. by), *Perception Metaphors*, Amsterdam, Benjamins, 2019, pp. 209-230.

57. The steamship had turned around in her course and sent a lifeboat to find him in the *black* wilderness of waves (COHA 1928)

I tre aggettivi cromatici si riferiscono metonimicamente a tre tipi diversi di ambienti definiti *wilderness*: in (55) l'aggettivo *green* si riferisce alle chiome del bosco, mentre in (56) *white* descrive il paesaggio innevato delle montagne. In (57) invece, l'aggettivo *black* descrive il colore degli abissi oceanici. Le collocazioni di quest'ultimo aggettivo non si riferiscono esclusivamente alla *wilderness* oceanica, ma possono anche descrivere una *wilderness* metaforica, come in (58).

58. But a band of Puritans, who watched the scene, invisible themselves, compared the masques to those devils and ruined souls, with whom their superstition peopled the *black* wilderness (COHA 1837)

L'uso di *black* in (58) è motivato dalle metafore concettuali relative alla luce e alla conoscenza, come "KNOWING IS SEEING, IGNORANCE IS BLINDNESS, LIGHT IS GOOD e DARK IS BAD"³². La concettualizzazione della *wilderness* in riferimento al colore nero potrebbe dunque veicolare l'ignoranza superstiziosa dei puritani, ma anche la malvagità («*those devils*») attribuita alle popolazioni che abitavano nella natura selvaggia. Una concettualizzazione simile si può ritrovare nell'uso dell'aggettivo *dark* esemplificato in (59):

59. The Massachusetts colony, and some of the other establishments sparsely scattered on the coast, were illuminated spots, clear and bright lights, set on the borders of a *dark* and turbulent wilderness. (COHA 1827)

Nell'esempio in (59) l'uso dell'aggettivo *dark* sembra essere letterale, in contrapposizione alle *bright lights* degli insediamenti sparsi sulla costa. Allo stesso tempo è possibile leggere metaforicamente lo stesso estratto, in cui la luce della civiltà e delle colonie si contrappone all'oscurità turbolenta della natura selvaggia, in un gioco figurativo di luce e ombra che è in linea con le altre concettualizzazioni cromatiche.

³² Jodi Sandford, *Black and White Linguistic Category Entrenchment in English*, in Lindsay MacDonald, Carole P. Biggam, Galina V. Paramei (ed. by), *Progress in Colour Studies: Cognition, Language and Beyond*, Amsterdam, Benjamins, 2018, pp. 267-281.

L'ultimo aggettivo nella categoria *Caratteristiche fisiche* è *natural*. Delle dieci collocazioni che emergono dal COHA, una metà si riferisce ad altri elementi relativi alla *wilderness* (ad es., dei cottage che sono una *natural growth* della *wilderness*, COHA 1822, 1839), mentre l'altra descrive la *wilderness* come «naturale». Sono tutte concentrate nella seconda metà del ventesimo secolo (60):

60. By such craft the state has achieved what few other states in the Union have even dared to consider: it has preserved much of itself as a *natural* wilderness, free even today from the heavy taint of man. (COHA 1970)

L'uso dell'aggettivo *natural* in (60) esemplifica un'inversione di paradigma e di atteggiamento nei confronti della *wilderness*: pur mantenendo l'opposizione tra uomo e natura selvaggia, il carnefice dello scontro non è più la *wilderness*, bensì l'essere umano che possiede una *heavy taint* che potrebbe corrompere e rovinare la natura.

La Fig. 9 illustra la distribuzione delle collocazioni all'interno di questa categoria nell'arco degli anni.

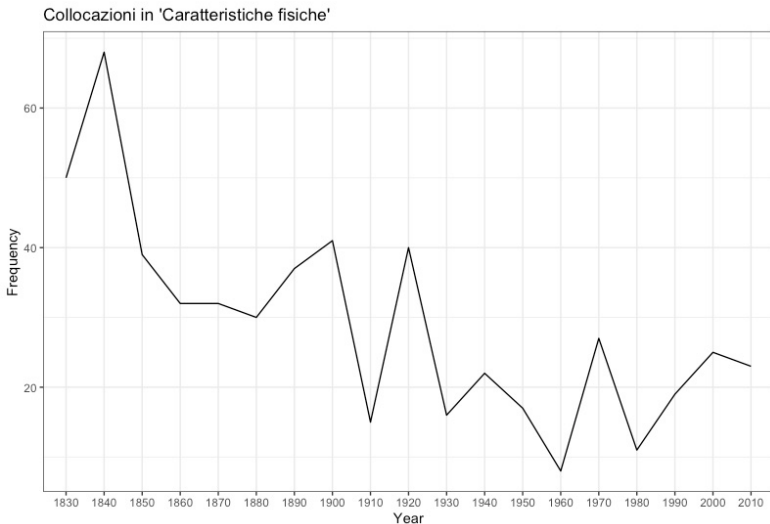


Fig. 9 Frequenza delle collocazioni in *Caratteristiche fisiche*

La Fig. 9 descrive l'andamento della Frequenza della somma delle collocazioni nella categoria *Caratteristiche fisiche* attraverso gli anni. La loro distribuzione segue un pattern simile a quello del gruppo *Addomesticamento*: la frequenza è più alta nel diciannovesimo secolo, con un picco nel 1840. Nel ventesimo secolo invece il numero delle collocazioni è relativamente più basso: i picchi del 1920 e del 1970 rappresentano delle considerevoli impennate rispetto ai decenni vicini, ma non arrivano alle frequenze ottocentesche.

5.3 *Estetica*

La categoria *Estetica* comprende aggettivi emersi unicamente nel COHA, ad eccezione del lessema *true*, che in EEBO era stato annoverato nella categoria *Religione*. La Fig. 10 riporta la lista totale delle collocazioni in questo raggruppamento.

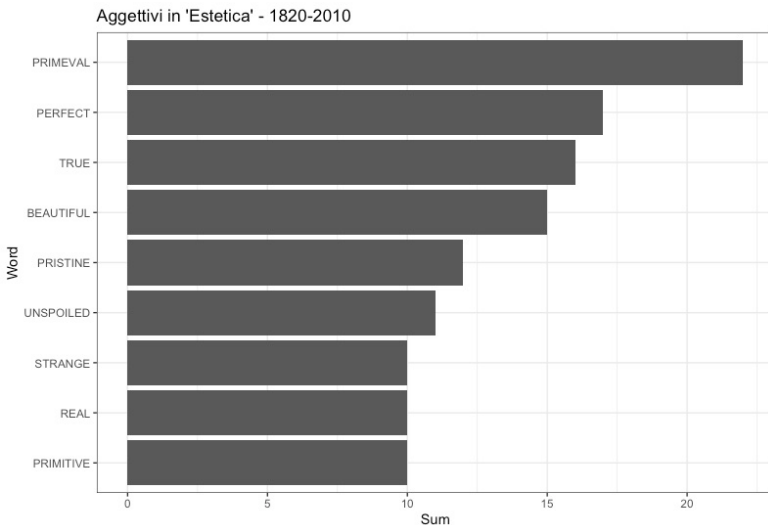


Fig. 10. Frequenza totale degli aggettivi in *Estetica* (1820-2010)

I lessemi presenti in questa categoria concettualizzano la *wilderness* sottolineandone il lato estetico e il valore ambientale. L'aggettivo più frequente è *primeval*, che insieme a *pristine*, *un-*

spoiled e *primitive* formano un gruppo di parole che sottolineano il lato primigenio e puro delle aree di *wilderness*, intesa in questo caso come un'entità geografica. Gli estratti in (61-64) ne esemplificano l'uso:

61. The *primeval* wilderness covered the mountains, and waved luxuriant in many a valley, – the most conspicuous fact of nature around him till he was long past boyhood. (COHA 1872)

62. While other ecologists dream about *pristine* wilderness parks, Dr. Rosenzweig's utopia is a nuclear power plant's cooling canals adapted into a breeding ground for rare crocodiles. (COHA 2003)

63. Each adventure promises excellent fishing in remarkably *unspoiled* wilderness areas. (COHA 1993)

64. For three years he had led his little band through a *primitive* wilderness, fighting his way steadily through hosts of savage foes, and never yielding until the hand of death was laid upon his limbs. (COHA 1904)

Sebbene questo gruppo di aggettivi sia coerente nell'evidenziare il lato primitivo della *wilderness*, il lessema *primitive* può assumere dei significati negativi e derogatori (OED, *primitive*, adj., I d) che gli altri aggettivi tipicamente non convogliano. Il lessema *primeval* è piuttosto neutro e si riferisce allo stato originario della natura, mentre gli aggettivi *pristine* e *unspoiled* evocano una descrizione spiccatamente positiva. L'OED riporta per il lessema *pristine*, oltre al primo significato di «*original, former, primitive, ancient*», il significato connotato positivamente di «*unspoilt by human interference, untouched, pure*» (OED, *pristine*, 2.a), concettualizzando implicitamente l'intervento umano come una forza negativa che corrompe e distrugge.

L'apprezzamento del valore estetico della *wilderness* è evidente nella collocazione *beautiful wilderness*, esemplificata in (65):

65. As far as the eye could see, stretched range after range of wooded hills and scores of miles of *beautiful* wilderness, inhabited only by scanty tribes of wild Indians. (COHA 1863)

L'uso dell'aggettivo *beautiful* evoca un aspetto positivo e uno spiccato valore estetico attribuito alla natura selvaggia, sebbene spesso idealizzato e romanticizzato, come emerge in (65). La caratterizzazione delle tribù di nativi come selvaggi riflette infatti

l'atteggiamento paternalistico europeo nei confronti delle popolazioni native americane, sia del Nord che del Sud America³³.

L'aggettivo *strange* concettualizza la *wilderness* in maniera ambivalente. Da un lato sembra riferirsi alla sua alterità rispetto alla condizione umana, evocando sensazioni quasi sovrannaturali di incanto (66), dall'altro questa condizione suscita timore e soggezione, seppur in un paesaggio idilliaco (67):

66. The *strange* charm of the wilderness had got into my blood. The loneliness oppressed me, but its pain was delicious. (COHA 1923)

67. To the east the reflection of the moon was seen for a mile or more under their grey outstretched branches, and on all sides its light penetrated, showing through what a *strange* dead wilderness the one small fragile boat was travelling. (COHA 1895)

Gli aggettivi *true* e *real* concettualizzano la *wilderness* in opposizione a qualcosa di simile ma che non è da considerarsi realmente *wilderness*, dando così implicitamente un giudizio di valore a delle entità geografiche e naturali che sono generalmente considerate *wilderness* ma che non lo sono davvero, come in (68) e (69):

68. To my uncle I said, «If I could afford it, I would take you with me on one of my trailing expeditions and show you some *real* wilderness». (COHA 1921)

69. During our stay in the Uinta Primitive Area (not a *true* wilderness, by official definition, because the area once was settled by man, and still is used for its timber and mineral resources as well as by backpackers, horse riders, hunters, fishermen, and day hikers). (COHA 1978)

L'estratto in (69) esprime un giudizio su un'area geografica che è giudicata «non vera *wilderness*» secondo una «definizione ufficiale», ma che lascia intendere invece che l'esperienza della stessa fosse del tutto paragonabile a quella della «vera e propria» *wilderness*. L'utilizzo di questi aggettivi suggerisce un giudizio estetico ad ampio raggio nei confronti della natura, im-

³³ L'esempio in (67) è estratto da *The Naturalist on the River Amazons* (1873) di Henry Walter Bates; si veda Melanie Perrault, *American Wilderness and First Contact*, in Michael Lewis (ed. by), *American Wilderness: A New History*, Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 15-34.

plicando un interesse nella ricerca di un'esperienza che sia il più autentica possibile.

Infine, l'aggettivo *perfect* prosegue sulla linea dell'apprezzamento estetico di una *wilderness* intatta e non contaminata, come esemplificato in (70):

70. Until this time, ever since the miscarriage of the unfortunate enterprize of the mill, this part of the domain had been grievously neglected. It was a *perfect* wilderness. No fences had ever been erected, on either side, to guard the contiguous territories from encroachment (COHA 1832).

La categoria *Estetica* contiene aggettivi che valutano la dimensione estetica *tout court* della wilderness, e ne esaltano spesso il lato primordiale e puro concettualizzando implicitamente l'essere umano come una minaccia alla sua integrità e preservazione.

La fig. 11 illustra la distribuzione delle collocazioni in questa categoria nell'arco degli anni di riferimento.

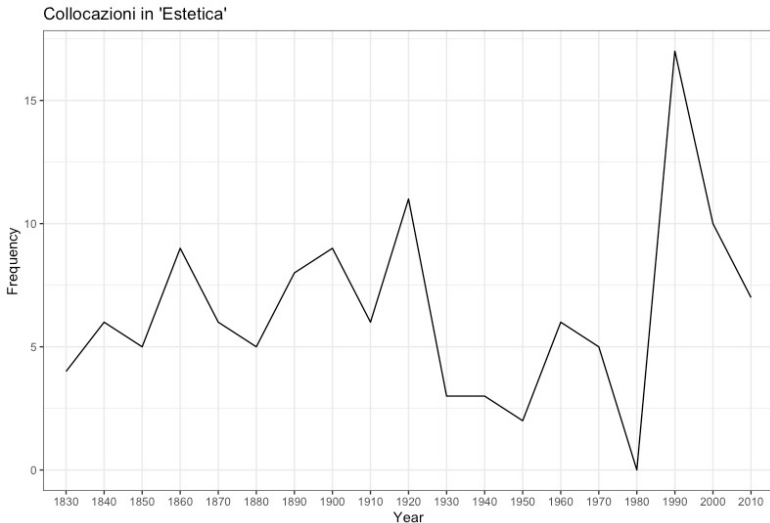


Fig. 11. Frequenza delle collocazioni in *Caratteristiche fisiche*

Le collocazioni in questo gruppo sono piuttosto frequenti e stabili nel diciannovesimo secolo, aumentano nei primi decenni del ventesimo secolo, per poi diminuire drasticamente tra il

1930 e il 1950. Il picco «negativo» si ha nel 1980, prima del picco positivo del 1990. In complesso, nonostante l'andamento irregolare, le collocazioni in questa categoria aumentano negli anni e diventano molto frequenti negli ultimi decenni del ventesimo secolo.

5.4 *Nazione*

La categoria *Nazione* contiene aggettivi che concettualizzano la *wilderness* come un'entità nazionale, attivando dei *construal* che impongono una lettura in un contesto istituzionale. Questi aggettivi si riferiscono prevalentemente alla *wilderness* come entità fisica e geografica, e nessuno di essi era presente in EEBO. La Fig. 12 ne illustra la Frequenza totale.

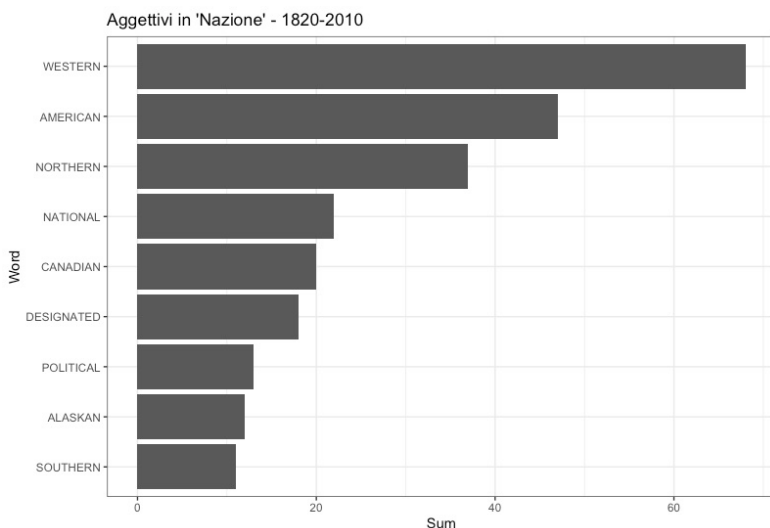


Fig. 12. Frequenza totale degli aggettivi in *Nazione* (1820-2010)

La Fig. 12 riporta la frequenza totale degli aggettivi in questa categoria. Alcuni aggettivi si riferiscono alla collocazione geografica della *wilderness* all'interno dei confini nazionali nordamericani: *western*, *northern*, e *southern*.

71. his gentleman's adventures in the *western* wilderness, during the last winter, we are informed, have been of the most singular and romantic character. (COHA 1823)

72. No word, except possibly a radio message from the plane itself, will be heard from Hassell and Cramer until their landing in Greenland. Their route lies over a *northern* wilderness, inhabited by a few trappers and fishermen. (COHA 1928)

73. In the *southern* wilderness, indeed, it does not call for much formality, nor does a strict adherence to the received rules of etiquette become at all necessary. (COHA 1834)

I diversi punti cardinali che di volta in volta si collocano con *wilderness* identificano diversi paesaggi e diverse tipologie di natura selvaggia. La *western wilderness* (71) si colloca a ovest degli Stati Uniti, in un confine in continuo avanzamento da est verso ovest. È la collocazione prototipica della *wilderness* nell'immaginario comune lungo la traiettoria di conquista del Nuovo Mondo da parte degli europei, come suggerito anche dall'elevata frequenza di questa collocazione. La collocazione *northern wilderness* invece si riferisce ad una tipologia di ambiente naturale ben diversa da quella occidentale, che si colloca in una traiettoria sud-nord lungo le rotte di esplorazione del Polo Nord e della Groenlandia (72). La collocazione *southern wilderness* invece definisce la *wilderness* in termini geografici relativi: la natura selvaggia è meridionale rispetto al proprio punto di vista (73). Altre collocazioni di *southern wilderness* invece si riferiscono a nomi di associazioni e istituzioni che contengono questo aggettivo, come *Southern Utah Wilderness Alliance*.

Tre aggettivi identificano la *wilderness* in relazione a confini nazionali: *American*, *Canadian* e *Alaskan* (74-76):

74. This one solitary Frenchman traversing the *American* wilderness, not in search of an El Dorado or fountain of life, but of a race of men who roasted and ate travelers and enemies alike, presents certainly a strange spectacle. (COHA 1865)

75. Americans with dreams of homesteading in the *Alaskan* wilderness rarely envision such hardships. (COHA 1978)

76. They howled through the *Canadian* wilderness on the heels of succulent trappers lost in the snow. (COHA 1980)

La presenza di questi aggettivi riflette la descrizione della *wilderness* come appartenente ad un'entità politica e istituzionale

che la include, suggerendo una concettualizzazione della natura selvaggia come un territorio ben definito a cui può essere imposto un carattere istituzionale e politico, su cui si può legiferare, e che può dunque essere controllato.

L'ultimo gruppo di lessemi veicola ancora di più una caratterizzazione politica e nazionale della *wilderness* con aggettivi come *national* e il participio *designated* (77-78).

77. The BLM's ultimate charge was to recommend to the Congress via the President and Secretary of the Interior those lands that it deemed suitable additions for the *National* wilderness Preservation System. (COHA 1990)

78. Other pieces are surrounded by land *designated* in 1976 as wilderness study areas. (COHA 1994)

L'aggettivo *national* appare in collocazioni che indicano i nomi di aree protette specifiche, evidenziando l'intenzione di promuovere la conservazione e il rispetto per le aree protette di *wilderness*, che sono *designated* con specifici atti legali. L'aggettivo *political* invece si colloca in espressioni figurate, in cui la *wilderness* non è un territorio fisico ma un luogo metaforico come in (79).

79. During the six years the Social Democrats spent in the *political* wilderness, they sent the wage-earner funds proposal back to committee no fewer than five times. With each reiteration it has been watered down. (COHA 1983)

La metaforizzazione di *wilderness* in collocazione con *political* ricorda lo stesso uso metaforico in combinazione con l'aggettivo *moral*, in cui la parola *wilderness* diventa un'area confusa e selvaggia in cui non esistono regole, la cui natura viene specificata dall'aggettivo che la qualifica.

La Fig. 13 illustra l'andamento delle collocazioni degli aggettivi nella categoria Nazione. Come appare evidente dal grafico, gli aggettivi che compongono questo gruppo diventano più frequenti a partire dalla seconda metà del ventesimo secolo, suggerendo come la concettualizzazione della *wilderness* come entità politica e istituzionale sia un *construal* che si è sviluppato con maggior frequenza in tempi recenti. La definizione legale di

wilderness è stata di fatti sancita nel 1964 attraverso *The Wilderness Act*³⁴.

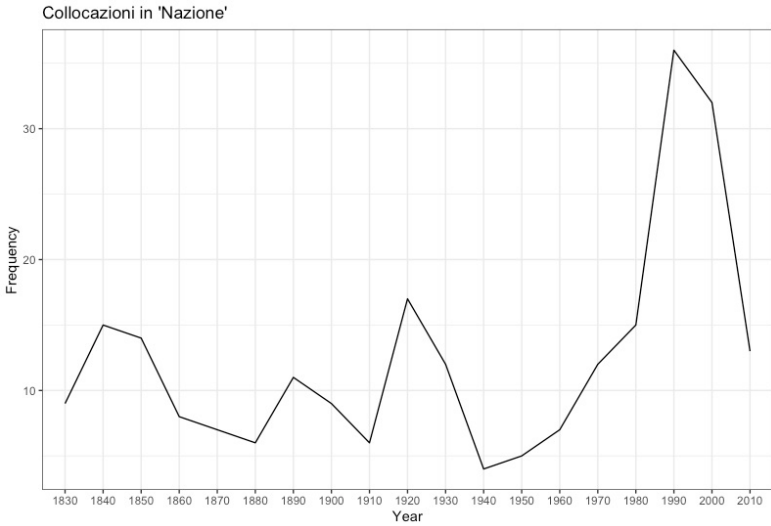


Fig. 13. Frequenza delle collocazioni in *Nazione*

5.5 Solitudine

L'ultima categoria di lessemi che appare nelle collocazioni del COHA è *Solitudine*, in cui compaiono aggettivi che descrivono lo stato di isolamento cui si è esposti all'interno della *wilderness*. La Fig. 14 ne illustra la Frequenza totale.

Il lessema *solitary* era già emerso in EEBO, ma contrariamente a EEBO in COHA raramente descrive direttamente la *wilderness*, ma più spesso si riferisce ad altre entità, come in (80):

80. As it was, I lived with the fear of starvation still before my eyes, but had it not been for this horrible fear, I should perhaps have preferred a *solitary* existence in the wilderness. (COHA 1839)

L'uso esemplificato in (80) riflette la pratica in voga nel diciannovesimo secolo di esplorare la natura selvaggia a piedi in

³⁴ Lewis, *American Wilderness*, cit., p. 4.

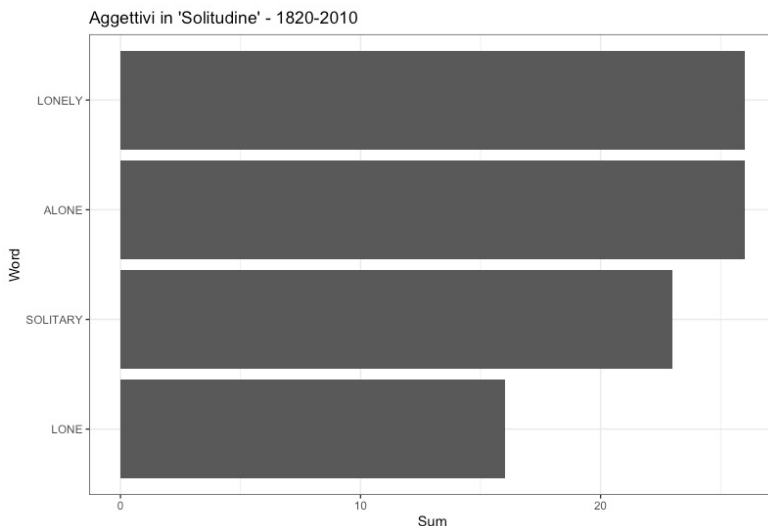


Fig. 14. Frequenza totale degli aggettivi in *Solitudine* (1820-2010)

solitaria. Altri sostantivi che si collocano con questo aggettivo sono *excursion*, *spot*, e *rover*.

L'aggettivo *lonely* in COHA descrive soprattutto la *wilderness*, come in (81), ma come già *solitary* può descrivere anche altri sostantivi ad essa legati come in (82).

81. We must not forget that we are in a *lonely* wilderness, filled with prowling wild beasts and savage men, and I see you have not even brought your rifle with you!

82. From its summit he beheld a prospect that fully rewarded him for all the hardships he had endured in his *lonely* pilgrimage through the wilderness.

Gli aggettivi *alone* e *lone* sono esemplificati in (83) e (84).

83. There was nothing to detain the missionaries. Upon the retirement of the Iroquois, they would be left in a *lone* and silent wilderness. (COHA 1875)

84. Tom went back *alone* to the wilderness, or with other companions, and for years continued his perilous occupation, proving himself one of the boldest and bravest scouts and hunters of the border. (COHA 1868)

Mentre le occorrenze dell'aggettivo *lone* descrivono la *wilderness* (soltanto un'occorrenza modifica il sostantivo *woman*), l'aggettivo *alone* descrive la condizione di solitudine di un individuo nella natura. La differenza di prospettiva tra i due aggettivi può essere descritta come una metonimia concettuale, in cui l'aggettivo *lone*, che di per sé descrive l'effetto della *wilderness* sull'individuo, viene utilizzato per descrivere la *wilderness* stessa, motivato dalla metonimia EFFECT FOR CAUSE. La caratterizzazione della *wilderness* come landa solitaria è presente già in Danforth e in EEBO, e sopravvive anche nel COHA, ma con una connotazione culturale più positiva che ricorda le esperienze estetiche delle avventure romantiche ottocentesche.

La Fig. 15 riporta l'andamento delle collocazioni negli anni: le collocazioni sono più frequenti agli inizi del diciannovesimo secolo di quanto non lo siano alla fine del ventesimo, sebbene la loro frequenza non sia molto alta.



Fig. 15. Frequenza delle collocazioni in *Solitudine*

La Fig. 15 illustra la Frequenza delle occorrenze nella categoria *Solitudine*. Gli aggettivi che la compongono si collocano con maggiore frequenza nel diciannovesimo secolo, per poi de-

clinare fino al 2000, quando la frequenza si innalza di nuovo ma senza mai raggiungere i livelli precedenti.

6. *Discussione e conclusione*

I dati esposti e discussi in questo saggio hanno fornito una base quantitativa linguistica al cambio di paradigma culturale nei confronti della *wilderness* che si osserva nell'arco di due secoli nel continente nordamericano, dimostrando come sia possibile evincere e fornire basi empiriche a dinamiche culturali, sociali e letterarie. Tali cambiamenti sono stati osservati in due corpora storici, e in questa ricerca sono emersi modellando le collocazioni aggettivali nell'intorno sinistro della parola *wilderness* in categorie semantiche coerenti, interpolando ricerca quantitativa e qualitativa.

La scelta di questi due corpora è stata fatta in base alla loro pertinenza storica e alla loro alternanza di area geografica: mentre EEBO contiene libri a stampa del periodo Early Modern in ambito britannico, il COHA è composto da testi di inglese americano. L'alternanza di questi due corpora riflette il passaggio che la parola *wilderness* ha compiuto attraverso l'oceano a bordo delle imbarcazioni dei puritani. Questo concetto fondamentale per la cultura nordamericana è stato infatti un elemento portante della retorica religiosa della fine del diciassettesimo secolo, come emerge dall'analisi delle collocazioni in EEBO, soprattutto dalla categoria *Religione*. Il concetto di *wilderness* nella prima fase dell'esposizione dei dati è intriso di religione e spiritualità. Inoltre, anche le occorrenze che sono state caratterizzate in *Caratteristiche fisiche* in realtà descrivono una *wilderness* metaforica, che alberga spesso nel cuore dei fedeli e che difficilmente si riferisce ad un vero e proprio spazio fisico. Anche nei casi in cui la *wilderness* è effettivamente intesa come luogo geografico spesso serve da dominio sorgente per modellare il dominio bersaglio dell'interiorità umana e della condizione umana sulla terra. La caratterizzazione della *wilderness* come spazio minaccioso e non-umano, come luogo di cui aver paura e privo di forme di civiltà è preponderante in EEBO, ed appare negli anni immediatamente successivi alla prima spedizione puritana

verso il Nuovo Mondo, per poi salire di frequenza in maniera considerevole successivamente al 1630.

Gli aggettivi che emergono dall'analisi del COHA sono più variegati nelle forme e nelle distribuzioni, sebbene alcuni di questi fossero presenti anche in EEBO con frequenze diverse: *barren, desolate, howling, savage, e wild*. Molti degli aggettivi sono invece unici della caratterizzazione in COHA, e in generale riflettono il nuovo approccio nei confronti della *wilderness*, che diventa sempre più un luogo fisico e geografico, con dei confini (o assenza degli stessi), con la possibilità di immaginare sentieri al suo interno, di essere mappata ed esplorata. È una *wilderness* spesso remota e distante dal punto di vista di chi parla, una *wilderness* che rimane terribile, pericolosa e minacciosa, ma gradualmente inizia ad essere anche *beautiful, pristine e primeval*. Lentamente all'interno del COHA compaiono degli aggettivi che descrivono la *wilderness* e impongono un *construal* che suggerisce la necessità della preservazione, anche in termini legali e istituzionali. I diversi andamenti nel tempo dei gruppi aggettivali restituiscono il cambio di percezione del concetto nella cultura americana. Le categorie *Caratteristiche fisiche, Addomesticamento e Solitudine* sono le categorie che contengono gli aggettivi che erano presenti in EEBO insieme ad altri aggettivi che emergono esclusivamente nel COHA: la loro frequenza nel tempo è concentrata maggiormente all'inizio del diciannovesimo secolo, quasi a rappresentare un «lascito» ideale della vecchia idea di *wilderness* di stampo puritano. La categoria *Estetica* contiene aggettivi con una frequenza piuttosto stabile nel diciannovesimo secolo, per poi declinare intorno alla metà del ventesimo secolo (come tutte le occorrenze della parola), e poi salire di nuovo nella seconda metà del Novecento. Questa categoria non emerge in EEBO, ed è di per sé il segno evidente di un cambiamento di paradigma nei confronti della natura selvaggia, testimoniato dalle produzioni letterarie degli intellettuali trascendentalisti, di cui John Muir rappresenta uno degli esempi più evidenti e che è servito come punto di riferimento per questo studio. La categoria *Nazione* infine contiene aggettivi particolarmente frequenti nella seconda metà del ventesimo secolo, in linea con le politiche di preservazione attuate

a partire dalla seconda metà del Novecento e che sono, di fatto, conseguenza pressoché diretta dell'attività politica ed ecologista di Muir, il padre della *wilderness* americana.

Mirella Vallone

«A burning and shining light»: Jonathan Edwards e il revivalismo del Settecento

Nella poesia *This World is not Conclusion* di Emily Dickinson la certezza espressa nel verso iniziale viene progressivamente erosa nei versi successivi: la convinzione dell'esistenza di una vita oltre la morte vacilla man mano che il dubbio si insinua e prevale. L'aldilà è un enigma che attrae e confonde; un rompicapo per gli studiosi che si arrovellano ad immaginarlo; un mistero guadagnato dalla fede e mostrato nella Crocifissione. Per l'io poetico, tuttavia, la fede non è depositaria della verità; la rappresentazione che ne propone, attraverso l'uso della figura retorica della prosopopea, è irridente: essa procede incerta – scivola, ride e si riprende, arrossisce, si afferra a un ramoscello di evidenza e chiede a una banderuola la direzione. Dalla sua parte ha un gran gesticolare dal pulpito e il rimbombo di forti alleluia che sollevano dal dolore dell'ignoto ma non lo narcotizzano del tutto.

L'epoca in cui visse Emily Dickinson fu un'epoca di profonde trasformazioni sociali e culturali che investirono diversi ambiti del sapere, non ultimo quello religioso nel quale la tradizione fu messa in discussione e la fede dovette confrontarsi con crescenti istanze secolarizzanti. Con il gran gesticolare dal pulpito e i forti alleluia della congregazione Dickinson allude a quel fervore religioso che a ondate, prima e dopo la nascita della nazione, partendo dal Massachusetts, aveva investito l'intero Paese, anche portando i fedeli fuori dalle chiese in grandi raduni all'aperto.

Promotore del Grande Risveglio, predicatore, teologo e filosofo, Jonathan Edwards (1703-1758) è uno dei rappresentanti più significativi di quella generazione dei Padri a cui fa riferi-

mento Dickinson nella poesia *Those dying Then* che avevano la certezza nell'aldilà. Figlio di un ministro di culto e nipote, da parte di madre, di una delle figure più importanti della tradizione omiletica puritana, Solomon Stoddard, a cui succede alla guida della comunità di Northampton appena ventiseienne, Edwards è una figura di grande rilievo nel panorama culturale americano e la sua produzione letteraria, mentre ribadisce i fondamenti della visione puritana seicentesca, adattati alla lingua e alla sensibilità settecentesche, si rifrange nell'Ottocento e oltre contribuendo a tanti ambiti di riflessione, non escluse la sociologia e la psicologia della religione.

Formatosi nella tradizione che ha fatto del popolo del New England il popolo del Libro¹, sin da bambino Edwards sviluppa l'attitudine all'analisi costante del proprio percorso di fede, come emerge dalla *Personal Narrative*, racconto autobiografico rimasto inedito sino alla morte, che è essenzialmente il resoconto della sua formazione spirituale. In esso Edwards, ormai adulto, ripercorre gli eventi della sua infanzia e gioventù letti sotto la lente del proprio rapporto con Dio, tra avvicinamenti e allontanamenti, ritorni e dubbi. Il testo ripercorre i passaggi significativi di una maturazione spirituale che passa attraverso due episodi di conversione e si nutre delle parole del Testo Sacro con le quali entra sempre più in intima comunione:

Ebbi allora, e in altri tempi, la gioia più grande nelle Sacre Scritture, più di qualsiasi altro libro. Sovente, nel leggerle, ogni parola sembrava toccarmi il cuore. Sentivo un'armonia tra qualcosa nel mio cuore e quelle dolci e potenti parole. Mi sembrava spesso di vedere così tanta luce manifestarsi in ogni frase e condiviso un cibo così gradevole e ristoratore da non poter proseguire nella lettura. Ero solito sostare a lungo su una singola frase per vedere le meraviglie contenute in essa; sebbene quasi ogni frase mi sembrasse piena di meraviglie².

¹ Cfr. Harry S. Stout, *The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England*, Oxford, Oxford University Press, 2012, e Harry S. Stout, *Liturgy, Literacy, and Worship in Puritan Anglo-America, 1560-1670*, in *By the Vision of Another World: Worship in American History*, edited by James D. Bratt, Cambridge, Eerdmans Publishing, 2012, pp. 11-35.

² Jonathan Edwards, *Personal Narrative*, in *Writings from the Great Awakening*, edited by Philip F. Gura, New York, The Library of America, 2013, p. 689 (traduzione mia).

E mentre «il senso delle cose divine» si approfondisce, ugualmente cresce in lui «il desiderio dell'avanzamento del regno di Dio nel mondo»³. Lungo queste due direttrici si svolgono l'intera vita e attività letteraria di Edwards che è stato prima di tutto un ministro della chiesa, ovvero, un pastore e predicatore, come i suoi oltre mille e duecento sermoni testimoniano.

Nella visione riformata della Chiesa il sermone riveste un ruolo significativo perché strumento di conversione ed elezione. La tradizione omiletica a cui Edwards fa riferimento è quella del sermone puritano quale si era sviluppato in Inghilterra nel XVI secolo, seguendo la cornice teologica calviniana, e poi nel Nuovo Mondo attraverso il clero lì trasferitosi⁴. Calvino, nella *Istituzione della religione cristiana*, aveva illustrato la rilevanza e le caratteristiche dei dottori e dei ministri della Chiesa affermando tra l'altro che «Quando [Cristo] chiama gli apostoli “luce del mondo” e “sale della terra” (Mt 5:13-14) dimostra con ciò di voler fare agli uomini una grazia singolare dando loro dei dottori. E infine non avrebbe potuto tenere in maggiore considerazione questo stato dicendo agli apostoli “chi vi ascolta mi ascolta; chi vi respinge mi respinge” (Lc 10:16). Nessun testo è però più chiaro di quello dell'epistola ai Corinzi dove Paolo affronta di proposito questa questione. Egli afferma che non vi è nulla di più degno ed eccellente nella Chiesa che il ministero dell'Evangelo, in quanto ministero dello Spirito, della salvezza, della vita eterna (2 Cor 4:6; 3:9)»⁵.

Edwards rimarrà fedele e coerente a questa visione alta del ruolo del ministro nella Chiesa non cedendo ad alcun compromesso, anche quando il dissenso all'interno della congregazio-

³ Ivi, p. 688.

⁴ Per una analisi delle caratteristiche e della evoluzione della tradizione del sermone nel New England del XVII secolo, cfr. Mirella Vallone, *Performing Religion: la tradizione del sermone nel New England del XVII secolo*, in *Teatro Sacro. Pratiche di dialogo tra religione e spettacolo*, a cura di Pier Maurizio Della Porta, Alessandro Tinterri, Perugia, Morlacchi, 2019, pp. 239-252.

⁵ Giovanni Calvino, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di Giorgio Tourn, Torino, UTET, 1971. Per un'analisi comparata della dottrina della chiesa in Calvino e Edwards cfr. Amy Plantinga Pauw, *Practical Ecclesiology in John Calvin and Jonathan Edwards*, in *John Calvin's Ecclesiology: Ecumenical Perspectives*, edited by Eddy Van der Borgh, Gerard Mannion, London, Bloomsbury Publishing, 2013, pp. 107-124.

ne di Northampton nei confronti del suo operato crescerà a tal punto da causarne il licenziamento, dopo oltre venti anni di guida della comunità⁶.

La predicazione del sermone puritano attua il dialogo tra Spirito Santo, ministro e congregazione. Come evidenzia William Perkins sin dal titolo del suo manuale, *The Arte of Prophesying* (1592), predicare equivale a profetizzare nel nome e per conto di Cristo. Il sermone è, di conseguenza, esclusivamente testimonianza di Dio e non delle doti umane del ministro e gli ascoltatori devono ascrivere la propria fede non a quest'ultime ma al potere della parola di Dio. La Bibbia per i Puritani è, infatti, un testo aperto, «a locus for ongoing interaction between God and its chosen people»⁷.

Non vi è tuttavia contraddizione nel titolo della guida alla predicazione di Perkins: l'omiletica è un'arte che può essere insegnata. Innanzitutto, è l'arte del ministro di rendersi trasparente alla Parola, di nascondere cioè il proprio sapere e lasciare che la Parola emerga in tutta la sua perfezione, purezza, eternità. Secondo la concezione protestante, infatti, il linguaggio della Bibbia è chiaro di per sé e il significato è univoco, letterale; di conseguenza ogni abbellimento e dimostrazione di erudizione del ministro (ad esempio con riferimenti alla tradizione in latino o greco, come era d'uso nei sermoni anglicani) sono considerati un offuscamento della Parola o una deviazione da essa, che confonde l'uditore. Inoltre, perché lo Spirito Santo operi attraverso le parole e la voce del ministro, c'è bisogno che quest'ultimo abbia una solida preparazione basata su un attento e approfondito studio personale.

La stesura del sermone si basa sulla interpretazione del significato del passaggio biblico scelto, ma anche sulla appropriata divisione della stessa ai fini di una ordinata esposizione. A questo proposito, l'adozione della teoria del logico francese Pierre Ramus, filtrata dalla retorica di Omer Talon, da parte dei ministri puritani, ha dato al sermone la forma di una dimostrazione

⁶ Edwards predicherà il suo *Farewell Sermon* nel giugno 1750.

⁷ Lisa M. Gordis, *Opening Scripture: Bible Reading and Interpretive Authority in Puritan New England*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003, p. 2.

logica più che di una persuasione orale⁸. Il tipico sermone puritano è articolato in tre divisioni primarie: spiegazione, dottrina e applicazione che delineano un movimento che, partendo dalla Parola di Dio, avanza verso la comprensione e la condotta umana⁹. Il tutto deve essere comunicato in «a straightforward, plain speech»¹⁰.

A differenza dei suoi predecessori, come il già citato William Perkins, la cui guida alla predicazione fu ampiamente diffusa tra i ministri non conformisti, o Richard Bernard autore di *The Faithful Shepheard* (1607), William Ames autore di *The Marrow of Theology* (1623), o Cotton Mather autore di *Manuductu ad Ministerium: Directions for a Candidate of the Ministry* (1726), Jonathan Edwards non si cimentò mai nella stesura di un manuale di predicazione. Le sue riflessioni al riguardo sono contenute nella Prefazione all'unico volume di sermoni pubblicato in vita, *Discourses on Various Subjects, Nearly Concerning the Great Affair of the Soul's Eternal Salvation* (Boston, 1738) e nei sermoni stessi, in particolare in quelli occasionali scritti per l'ordinazione di ministri. È tuttavia l'intera vita di Edwards a parlare per il suo ministero, alle prese con il cambiamento dei tempi. Nell'epoca illuminista nella quale egli visse, infatti, il pensiero e il credo tradizionali erano sotto attacco da vari fronti – si considerino la religione deista, l'arminianesimo, la filosofia naturale o la nuova visione della storia, per citarne alcuni. A queste vere e proprie sfide Edwards risponde con i suoi sermoni e trattati che difendono l'autorità della Bibbia, la validità della rivelazione, la credibilità delle profezie del Vecchio Testamento, così come salvaguardano il dogma del peccato originale e la sovranità divina nel determinare gli eletti e i dannati¹¹.

⁸ Cfr. O.C. Edwards, *A History of Preaching*, 2 vols., Nashville, Abingdon Press, 2016, vol. I.

⁹ Cfr. Wilson H. Kinnach, *Edwards as Preacher*, in *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*, edited by Stephen J. Stein, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

¹⁰ William Perkins, *The Arte of Prophecyng*, London, Felix Kyngston, 1607, p. 148.

¹¹ Su questo argomento cfr. Avihu Zakai, *Jonathan Edwards, the Enlightenment, and the Formation of a Protestant Tradition in America*, in *The Creation of the British Atlantic World*, edited by Elizabeth Mancke, Carole Shammas, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2005, pp. 182-208.

Alle origini del Grande Risveglio: Una luce divina e soprannaturale

Nella introduzione al vol. X della Yale Edition delle opere di Edwards, Wilson H. Kimnach afferma, pensando a Hooker, Stoddard e Edwards, che non è inappropriato parlare di uno stile di predicazione tipico della Connecticut Valley, distinto da quello dei predicatori di Boston, in particolare della seconda e terza generazione. La differenza si basa sulla enorme importanza che i primi davano alla conversione, e quindi alle strategie omiletiche in grado di promuoverla nella congregazione.

Già Stoddard, nel corso del suo lungo servizio nella comunità di Northampton (60 anni), era stato promotore e testimone di «cinque raccolti»¹², ovvero periodi di conversione, l'ultimo dei quali 18 anni prima del risveglio guidato dal suo successore. A qualche anno di distanza dall'inizio della guida della congregazione, infatti, la predicazione di Edwards e le sue proposte di «riforma» dei comportamenti (a partire da quelli giovanili), iniziano a dare frutti in tal senso. *A Faithful Narrative of the Surprising Work of God in the Conversions of Many Hundred Souls in Northampton* (1736), scritta come lettera al reverendo Benjamin Colman di Boston e pubblicata su invito di ministri in Inghilterra, che volevano conoscere i dettagli della straordinaria presenza della grazia divina in quel luogo, è un resoconto fedele degli anni centrali del risveglio a Northampton e nei villaggi vicini della contea di Hampshire nella Massachusetts Bay Colony.

Nel dicembre 1734, Edwards racconta, «the Spirit of God began extraordinarily to set in, and wonderfully to work amongst us; and there were, very suddenly, one after another, five or six Persons, who were to all appearance savingly converted, and some of them wrought upon in a very remarkable manner»¹³. In particolare, la conversione di una giovane donna, sino ad allora lontana dalla fede, si propagò come «a flash of lightning

¹² Jonathan Edwards, *A Faithful Narrative*, in *Writings from the Great Awakening*, cit., p. 16.

¹³ Ivi, p. 20.

...upon the hearts of young people all over the town, and upon many others»¹⁴.

In una prosa limpida e altamente metaforica, che nei testi autobiografici ha piena libertà di espressione, e con un grande acume nell'analizzare le emozioni e gli stati d'animo dei fedeli, Edwards racconta la trasformazione della cittadina che, nella primavera e nell'estate del 1735, «sembrava piena della presenza di Dio»¹⁵. Le assemblee di fedeli erano molto vive e partecipate: «every Hearer [was] eager to drink in the words of the Minister as they came from his Mouth; the Assembly in general were from time to time, in Tears while the Word was preached; some weeping with Sorrow and Distress, others with Joy and Love, others with Pity and Concern for the Souls of their Neighbours»¹⁶. Persino i canti erano mossi da una inusuale elevazione del cuore e della voce. «Più di trecento anime», nella stima di Edwards, furono «portate in salvo a Cristo»¹⁷ in poco più di sei mesi, mentre coloro che erano già stati convertiti furono rinnovati nello Spirito. Il resoconto di Edwards, che agli occhi dei lettori contemporanei si offre come uno studio di psicologia e sociologia della religione, è una trattazione teologica sulla conversione, quella «grande e gloriosa opera del Potere di Dio» che «cambia il cuore e infonde vita nell'anima morta»¹⁸.

La metafora più utilizzata da Edwards per descriverla è quella della luce, che può manifestarsi come un bagliore glorioso, che risplende improvvisamente su una persona portandola fuori dalla Oscurità, o come la luce dell'alba che appare gradualmente e può inizialmente essere nascosta da una nuvola. L'effetto che la conversione produce è la rigenerazione, ovvero uno sguardo che rende nuove tutte le cose: «Persons after their Conversion often speak of Things of Religion as seeming new to them; that Preaching is a new thing; that it seems to them they never heard Preaching before; that the Bible is a new Book: they find there

¹⁴ Ivi, pp. 20-21.

¹⁵ Ivi, p. 22.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, p. 28.

¹⁸ Ivi, p. 48.

new Chapters, new Psalms, new Histories, because they see them in a new Light»¹⁹.

Uno dei sermoni che più ha influito sull'opera di rigenerazione spirituale della comunità di Northampton è *A Divine and Supernatural Light*, predicato nell'agosto del 1733 e pubblicato l'anno successivo su invito della congregazione. I versi scelti da Edwards per questa omelia provengono dal Vangelo di Matteo, dal brano in cui Gesù chiede ai discepoli chi la gente pensa che lui sia. I discepoli rispondono che alcuni lo ritengono Giovanni il Battista, altri Elia, e altri ancora Geremia o uno dei profeti. A questo punto Gesù rivolge loro la stessa domanda. Ad essa risponde Simon Pietro dicendo: «Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente». E Gesù esclama: «Beato sei tu, Simone, figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli» (Mt 16:17).

Queste parole di Gesù sono l'oggetto della esposizione dottrinale di Edwards che, tramite esse, dimostra l'esistenza di una luce spirituale e divina direttamente impartita da Dio agli uomini e ne illustra la natura e gli effetti. Argomento del sermone è quindi la percezione spirituale che, nella lettura di Edwards, implica ragione e cuore, sensi naturali e senso spirituale, e genera uno sguardo nuovo che trasforma la percezione del mondo, mentre assimila la natura umana a quella divina.

Il sermone procede per argomentazioni logiche e consequenziali, divise in paragrafi e sottoparagrafi, volte per prima cosa a prevenire o confutare qualsiasi errata interpretazione e poi a dimostrare in che cosa consista questa luce spirituale. Essa non è la convinzione che alcuni uomini possono avere del proprio peccato e della propria sofferenza morale; non consiste in una impressione che si stampa nella mente, né suggerisce alcuna verità che non sia contenuta nella Scrittura. E non è neanche una visione emotiva delle cose religiose. Essa può essere definita: «A true sense of the divine excellency of the things revealed in the word of God, and a conviction of the truth and reality of them thence arising»²⁰.

¹⁹ Ivi, pp. 52-53.

²⁰ Jonathan Edwards, *A Divine and Supernatural Light*, in *Sermons and*

Colui che è spiritualmente illuminato, osserva Edwards, non pensa in maniera meramente razionale che Dio sia glorioso, ma sente la gloria di Dio nel proprio cuore. Non crede semplicemente che Dio sia santo, ma sente la bellezza della santità di Dio; non reputa in maniera congetturale, ipotetica che Dio sia misericordioso, ma ha il senso di quanto amabile Dio sia in virtù della bellezza della sua divina misericordia. Questa conoscenza spirituale non è meramente speculativa ma si basa sul senso del cuore, che fa cogliere «il senso di Bellezza, Amabilità e Dolcezza delle cose»²¹. La grande abilità di Edwards come teologo e predicatore è nel catturare con le parole le esperienze spirituali in tutta la loro intensità, dando loro concretezza e tangibilità fisica.

Le dettagliate argomentazioni presenti in questo sermone/lezione sulla natura della luce divina vanno lette anche come la risposta di Edwards alla sfida illuministica di fornire una prova razionalmente giustificata di Dio²². In particolar modo Edwards confuta punto per punto le posizioni deiste che si andavano diffondendo all'epoca attraverso le opere di Matthew Tyndal, come *Christianity as Old as Creation*, di John Toland, autore di *Christianity not Mysterious*, o di Anthony Collins, autore di *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion*. La loro idea di religione si basava sulla esperienza e sulla ragione; quest'ultima era sufficiente a fornire la conoscenza necessaria per condurre una vita morale e religiosa. Essi contestavano, infatti, la visione cristiana del peccato originale che, corrompendo la ragione, rendeva necessaria la rivelazione divina ai fini della redenzione dell'uomo.

Come abbiamo visto, Edwards non rifiuta la ragione, ma tutta la sua dottrina è volta a mostrare che esiste una luce spirituale e divina che la trascende. È una luce che non può essere disgiunta dalla Parola del Vangelo; anzi, è «la Luce del Glorioso

Discourses, 1730-1733, in *The Works of Jonathan Edwards Online*, 73 vols., Jonathan Edwards Center at Yale University (vols. 1-26, New Haven, Yale University Press, 1957-2008), vol. XVII, edited by Mark Valeri, p. 413, <<http://edwards.yale.edu/research/browse/>>.

²¹ *Ibidem*.

²² Per Edwards la ragione è in grado di percepire «la Verità ma non l'Eccellenza».

Vangelo di Cristo»²³ che, come attraverso uno specchio, giunge fino a noi. Anche se questo non significa che sia propriamente la Parola a causarla. Riuscire a vedere l'Eccellenza della Dottrina è opera dello Spirito Santo che «agisce nella Mente del Santo come un Principio vitale che lo abita»²⁴.

Edwards conferma il ruolo della ragione e dei sensi naturali nell'apprendimento delle cose religiose, ma preserva al tempo stesso la visione calvinista, il ruolo cioè di Dio nella conversione, che illumina la mente del "santo", infonde la grazia e lo fa abitare dallo Spirito Santo. La saggezza spirituale e la grazia sono i doni più alti che Dio riversa sulle creature e sono i più importanti perché in essi consiste la felicità e dipende il benessere eterno. Nulla che la creatura riceva la rende così partecipe della natura divina quanto questa luce – «It is a kind of emanation of God's beauty, and is related to God as the light is to the sun»²⁵ – che viene data da Dio secondo il suo volere sovrano. La sovranità divina nel determinare i santi e i dannati, perno del calvinismo, viene qui saldamente confermata da Edwards.

Alla disquisizione dottrinale segue un «brief improvement»²⁶, ovvero la parte dedicata all'impiego della dottrina, quella nella quale il tono si fa persuasivo e il noi comunitario viene in primo piano, diventando il focus specifico delle parole predicate.

Anche qui Edwards procede per punti: il primo è un invito a riflettere sulla bontà di Dio che ha fatto in modo che la Verità del Vangelo fosse accessibile alle persone di scarse capacità e mezzi così come a quelle affluenti e istruite; il secondo è l'esortazione ad indagare se mai quella luce fosse entrata nelle loro anime; l'ultimo è l'incoraggiamento a cercare quella luce spirituale, a influenzarla, cioè, e muoversi verso di essa. A questo scopo invita a considerare una serie di cose. I quattro punti finali presi in considerazione sono, in un crescendo, la delineazione degli effetti della luce spirituale sugli uomini in una tessitura che coinvolge la comunità di ascoltatori sollecitandoli alla ricezione dello Spirito, attraverso l'apertura dei sensi e del senso del cuore.

²³ Edwards, *A Divine and Supernatural Light*, cit., p. 416.

²⁴ Ivi, p. 411.

²⁵ Ivi, p. 422.

²⁶ Ivi, p. 423.

Sappiamo che il sermone puritano lavora sulla ripetizione: quella luce spiegata facendo appello alla logica e alla mente degli ascoltatori nella dottrina viene riproposta nell'*application* come forza vitale che, unica, è capace di riempire i sensi e il senso della vita in questo e nell'altro mondo. Essa è luce che scalda, pienezza dell'anima, gioia e dolcezza; sostiene nell'afflizione, accorda e armonizza l'anima alla rivelazione di Cristo, suscita nel cuore un sincero amore di Dio, rende santa la vita e assimila la natura umana alla natura divina, essendo «l'alba della Luce della Gloria nel cuore»²⁷. Edwards eleva con le sue parole lo sguardo degli ascoltatori, portandoli in una dimensione mistica, desiderando suscitare in essi quel consenso interiore che renda possibile l'opera dello Spirito.

Che le sue abilità omiletiche abbiano avuto successo è dimostrato dalla richiesta della comunità di avere le parole di questo sermone sempre disponibili, attraverso la silenziosa e privata meditazione offerta dal testo scritto, e dal fervore spirituale di quegli anni, raccontato dettagliatamente nella *Faithfull Narrative*. Nel 1738, quasi a coronare quella stagione, la congregazione convince Edwards ad acconsentire alla pubblicazione di alcuni sermoni predicati in quel periodo, riuniti nel volume *Discourses on Various Important Subjects, Nearly Concerning the Great Affair of the Soul's Eternal Salvation* che è, al tempo stesso, un memoriale del Risveglio e un tributo alle capacità omiletiche del loro pastore.

Contro la mutevolezza nella fede: Gesù Cristo, lo stesso ieri, oggi e sempre

Quando, a pochi anni di distanza dalla predica di *A Divine and Supernatural Light*, l'entusiasmo iniziale andò scemando in maniera concomitante con una serie di preoccupazioni secolari, quali il trattato con gli indiani e la controversia di Springfield, Edwards lavorò da un lato a consolidare le fondamenta del lavoro svolto sino ad allora, come si evince dalla serie di

²⁷ Ivi, p. 424.

sermoni su *Charity and Its Fruits* e *A History of the Work of Redemption*, e dall'altro a ravvivare nella congregazione l'ardore iniziale, come l'incremento di geremiadi nella sua produzione omiletica testimonia.

Importato dall'Inghilterra, il genere sermocinale della geremiade, improntato sulle denunce del male e sugli avvertimenti della imminente punizione divina del profeta Geremia, aveva acquisito caratteristiche peculiari nel Nuovo Mondo²⁸. Nel corso del XVII secolo era stata la strategia retorica preferita dai ministri puritani per confermare il patto con Dio e l'elezione del popolo del New England, a fronte di una realtà che li smentiva, in «un rituale di continuità tramite riconsacrazione generazionale»²⁹. Nelle mani di Edwards la forma della geremiade rimane la stessa, ma il contenuto è declinato rispondendo al contesto storico e teologico settecentesco. Se consideriamo un sermone come *Jesus Christ: The Same Yesterday, Today, and Forever*, predicato nell'aprile del 1738, notiamo che il tema è quello classico della incostanza nella fede della congregazione messa a confronto con esempi biblici di fedeltà. In questo caso il riferimento è a Cristo stesso che, nelle parole di Paolo agli Ebrei, è definito «lo stesso ieri, oggi e sempre» (13:8).

Nella dottrina Edwards spiega l'immutabilità di Cristo nella sua natura divina e nel suo ufficio: Egli è l'immutabile Mediatore e Salvatore della sua chiesa e del suo popolo. E declina questa immutabilità prima facendo riferimento alle minacce pronunciate da Cristo contro gli increduli e poi alla sua misericordia. Differentemente da *A Divine and Supernatural Light* qui è la parte dedicata all'impiego della dottrina ad avere più spazio rispetto alla parte esegetica perché la geremiade, più degli altri sermoni, è fortemente improntata alla riforma dei comportamenti.

A tal fine l'uditorio è chiamato in causa attraverso una serie di domande dirette che lo invitano a considerare la differenza tra il tempo passato, in cui si era timorosi di Dio e si agiva in modo da non peccare (introdotto ripetutamente da «time was

²⁸ Cfr. Sacvan Bercovitch, *The American Jeremiad*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1978.

²⁹ Sacvan Bercovitch, *America puritana*, a cura di Giuseppe Nori, Roma, Editori Riuniti, 1992, p. 16.

when...»), e il tempo presente in cui non c'è più attenzione e cura per lo spirito (introdotto dall'avversativa «but now...»). Edwards chiama in causa separatamente varie categorie di ascoltatori, dai più «senseless and careless» ai «truly godly»³⁰ che, ugualmente, devono essere rimproverati per il loro declino morale. Per i primi evoca un'immagine ampiamente usata nella omiletica settecentesca che è quella dell'inferno. L'ira di Dio nei confronti di coloro che si sono allontanati da Lui è visualizzata nel loro essere sospesi sul pozzo dell'inferno le cui fiamme si sono fatte più calde e furiose, mentre la tarma del tempo ha eroso il filo sottile che li tiene sospesi, fin quasi a consumarlo³¹.

Se paragoniamo questo sermone alla geremiade più famosa del XVII secolo, *A Brief Recognition of New England's Errand into the Wilderness* di Samuel Danforth, notiamo che il linguaggio dell'ira divina e le forme della punizione di Dio hanno trovato forme diverse di espressione. Alle origini della comunità puritana del Nuovo Mondo, nel Seicento, è la *wilderness*, quella natura sovrastante e incontaminata, popolata da «wild beasts e wild men»³², ad essere segno dell'ira divina, negli eventi eccessivi da essa procurati, come tempeste, inondazioni, siccità o negli attacchi vittoriosi degli indiani, ad esempio nella Guerra di Re Filippo, strumenti di correzione di quel popolo con cui Dio aveva stretto un patto speciale e che puniva a fini redentivi; una manovra retorica, quest'ultima, che permetteva ai ministri del New England di confermare, malgrado la storia, il patto stesso³³.

Nel Settecento è l'inferno, luogo di punizione eterna, sganciato ormai dalla immagine della *wilderness*, ad essere proposto come deterrente a comportamenti peccaminosi e, attraverso il terrore che suscita, incitamento al risveglio spirituale. Nella

³⁰ Jonathan Edwards, *Jesus Christ: The Same Yesterday, Today, and Forever in The Complete Sermons of Jonathan Edwards*, Ted Cortez Publishing, Bakersfield, 2019, pp. 442, 443.

³¹ Questa immagine sarà il fulcro intorno al quale Edwards costruirà il tessuto narrativo e metaforico del famoso *Sinners in the Hands of an Angry God*, predicato a pochi anni di distanza.

³² William Bradford, *History of Plymouth Plantation*, Boston, Little, Brown and Company, 1856, p. 78.

³³ Cfr. Sacvan Bercovitch, *Il ri-conoscimento della Nuova Inghilterra: «Errand into the Wilderness» di Samuel Danforth*, in *America puritana*, cit., pp. 73-90.

produzione omiletica di Edwards notiamo, a partire dagli anni Quaranta, uno spostamento di enfasi dalla evocazione del paradiso, a cui aveva tra l'altro dedicato un interno sermone – *Heaven, a World of Love* (1738) – a quella dell'inferno, luogo altrettanto reale della terra e del paradiso. Deluso dalla brevità del “risveglio” della sua comunità, Edwards ricorre a evocare la punizione divina, nei termini di dannazione e fuoco eterno, suscitando la paura nell'uditorio, per promuovere il pentimento e la riforma dei comportamenti.

Come Danforth aveva fatto rivolgendosi al popolo del New England, così Edwards rievoca con passione il tempo passato in cui gran parte della comunità di Northampton mostrava i segni della conversione, risollecitando quel sentire nelle menti e nel cuore degli ascoltatori, ma anche avanzando il rimprovero e sollecitando il senso di colpa nei confronti del tradimento di un amore che, invece, da parte di Cristo, non è mai venuto meno: «When you were first converted, your heart seemed to be wrapt up in love to Christ, and delight in him and his praises. You were then continually meditating on Christ and the things of Christ, and your meditations on him were sweet; and you were then much in speaking of those things, and you delighted to speak of them. And why is it so much otherwise with you now? Is Christ less excellent than he was then? Is he less worthy of your love?»³⁴.

L'incostanza della comunità si rivela nell'aver abbracciato una mondanità di cui Edwards, come all'epoca Danforth, li rimprovera: ricchezza, divertimenti, svago, bei vestiti e ornamenti fastosi. Non è tuttavia con la nota del rimprovero che egli conclude la sua omelia, ma con quella riconciliatoria della misericordia³⁵: la costanza di Cristo è letta ora come perseveranza del suo amore nei confronti di chi si rivolge a lui con pentimento, persone alle quali apre le porte della felicità eterna: «From the unchangeableness of Christ you may learn the unchangeable-

³⁴ Edwards, *Jesus Christ: The Same Yesterday, Today, and Forever*, cit., pp. 443-444.

³⁵ Anche questa è una strategia retorica ben collaudata nelle geremiadi del XVII secolo la cui nota finale suona l'invito a proseguire, riconciliati, la *errand* nel Nuovo Mondo.

ness of his intercession, how he will never cease to intercede for you. And from this you may learn the unalterableness of your heavenly happiness. When once you have entered on the happiness of heaven, it never shall be taken from you, because Christ, your Savior and friend, who bestows it on you, and in whom you have it, is unchangeable»³⁶.

L'immagine dell'inferno brevemente presentata in questo sermone torna in tutta la sua potenza espressiva alcuni anni dopo, nel 1741, nel famoso *Sinners in the Hands of an Angry God*, il cui forte impatto sulla congregazione di Enfield è stato immediatamente raccontato e tramandato nelle lettere e nei resoconti dei presenti. Per lungo tempo, prima che l'intera opera di Edwards divenisse disponibile attraverso il lavoro sull'archivio di Yale, questo sermone, una anomalia nel suo canone³⁷, è stato erroneamente letto come sineddoche dell'intera sua opera omiletica e teologica. Esso è stato predicato al culmine del Grande Risveglio promosso dall'arrivo nel 1738 in America del predicatore evangelico George Whitefield che aveva già in Inghilterra rivoluzionato lo stile omiletico promuovendo la Rinascita (New Birth) tramite prediche all'aperto, partecipate da migliaia di persone che venivano impressionate e infervorate da una predicazione energica di impostazione teatrale (nei gesti, nel viso, nella voce) e fortemente emotiva. A differenza del rinnovamento spirituale guidato da Edwards alcuni anni prima a Northampton, il Grande Risveglio degli anni Quaranta del XVIII secolo è un fenomeno non più locale ma nazionale, basato su sermoni estemporanei di predicatori itineranti, misurati sul cambiamento dell'individuo. In tal senso esso rappresenta una novità e deviazione rispetto all'opera del clero locale che, attraverso le omelie domenicali e occasionali, ma sempre legate alla vita della cittadina (*fast days*, *thanksgiving days*, *election days*), creava legami e permetteva la graduale crescita spirituale della comunità.

³⁶ Edwards, *Jesus Christ: The Same Yesterday, Today, and Forever*, cit., p. 446.

³⁷ Cfr. Gregory S. Jackson, *America's First Mass Media: Preaching and the Protestant Sermon Tradition*, in *A Companion to the Literatures of Colonial America*, edited by Susan Castillo, Ivy Schweitzer, Malden, Blackwell Publishing, 2005, pp. 402-425.

Edwards, venuto a conoscenza dell'imminente arrivo di Whitefield in New England, lo invita a Northampton³⁸ e rimane fortemente impressionato dalla sua predicazione. Quando viene invitato dal clero di Enfield a promuovere il risveglio in quella comunità particolarmente riottosa alla rigenerazione, Edwards predica sulla inevitabilità del giudizio divino che, per i peccatori, significa uno scivolamento ineluttabile nella profondità del pozzo infernale. Sceglie infatti come brano biblico da commentare e applicare alla presente situazione il verso del Deuteronomio (32:35) «Mia sarà la vendetta e il castigo, quando vacillerà il loro piede».

L'uso del linguaggio figurato, che è una delle grandi doti letterarie di Edwards, in *Sinners in the Hands of an Angry God* raggiunge una delle sue vette espressive per numerosità di metafore e similitudini per le quali attinge anche alla sua conoscenza della nuova scienza newtoniana. In questo modo, come osserva correttamente Lukasik, Edwards combina la certezza e universalità della forza di gravità sugli oggetti del mondo fisico con la certezza e universalità della depravazione assoluta del peccatore e la sua totale dipendenza da Dio per la salvezza³⁹.

Quando gli eccessi del Grande Risveglio, nei termini di accuse di non conversione rivolte al clero del New England e di comportamenti, come quello di James Davenport che aveva istigato il pubblico a bruciare i libri non religiosi, creano una polarizzazione tra ministri Old Light e New Light, Edwards difende il Risveglio contro coloro che lo consideravano falso e persino demoniaco, ma rimane fermo nella convinzione che soltanto la manifestazione e la pratica a lungo termine dei doni divini (quelli i cui esiti aveva descritto in *A Divine and Supernatural Light*) possono dare al fedele la fiducia nella propria salvezza, mai l'assoluta certezza.

³⁸ Leggiamo nella sua lettera: «and I have a great desire, if it may be the will of God, that such a blessing as attends your person & labors may descend on this town, and may enter mine own house, and that I may receive it in my own soul». Jonathan Edwards, *A Jonathan Edwards Reader*, edited by John E. Smith, Harry S. Stout, Kenneth P. Minkema, New Haven, Yale University Press, 1995, p. 300.

³⁹ Christopher Lukasik, *Feeling the Force of Certainty: The Divine Science, Newtonianism, and Jonathan Edwards's «Sinners in the Hands of an Angry God»*, «The New England Quarterly», 73.2, 2000, pp. 222-245.

I disordini creati dal Grande Risveglio spingono Charles Chauncy, ministro della *First Church* di Boston, a difendere il clero locale e a mettere in guardia la popolazione contro gli errori dottrinali e i comportamenti scorretti alimentati dai predicatori itineranti, attraverso la pubblicazione di *Seasonable Thoughts on the State of Religion in New England* (1743). In esso Chauncy critica l'uso erroneo degli affetti e delle passioni fatto sia dai ministri del Risveglio che dai fedeli che si infervoravano facilmente e volevano propagare e promuovere una nuova lezione di Verità senza che essa avesse fondamenta su un solido ragionamento. Così essi rimediavano alla «Debolezza della Prova con la Forza delle Passioni»⁴⁰.

In quegli stessi anni Edwards da un lato guida la congregazione di Northampton in maniera severa e inflessibile, alienandola sempre più da sé⁴¹, e dall'altro risponde all'opera di Chauncy e alle recenti controversie sulla natura della conversione con il suo *A Treatise on Religious Affections*, pubblicato nel 1746.

La vera eccellenza di un ministro del Vangelo

Tutte le riflessioni teologiche di Edwards passano per la sua attività omiletica, vengono cioè elaborate sul pulpito. Se consideriamo i sermoni di quegli anni, notiamo che, prima della stesura del *Trattato sugli affetti religiosi*, che è una grande riflessione sul ruolo degli affetti nella esperienza religiosa, Edwards aveva espresso la sua posizione in merito alla disputa riguardante lo stile della predicazione e i suoi esiti, nel sermone predicato a Pelham nel 1744 in occasione dell'ordinazione del reverendo Robert Abercrombie. La circostanza gli è, infatti, propizia per parlare di *The True Excellency of a Minister of the Gospel*.

⁴⁰ Charles Chauncy, *Seasonable Thoughts on the State of Religion in New England*, Boston, Rogers and Fowle, 1743, p. 419.

⁴¹ Il risentimento della comunità, causato dal rigido controllo sui comportamenti morali (in particolare dei giovani) e conseguente repressione delle loro devianze, divampa in scontro aperto quando Edwards nel 1748 decide di riformare l'entrata nella Chiesa rendendo le sue condizioni più rigorose. La disputa si conclude con il licenziamento di Edwards nel giugno del 1750.

Come già in *A Divine and Supernatural Light*, Edwards ricorre ai tanti significati letterali e simbolici della luce che costellano la Sacra Scrittura per le sue argomentazioni dottrinali. Come sottolinea Story, Edwards ha impiegato il concetto della luce più frequentemente, cercato più avidamente il suo significato e lo ha portato a più grandi altezze retoriche, di qualsiasi altro teologo o predicatore del suo tempo⁴². Il verso biblico che sceglie di commentare e “applicare” alla circostanza è «He was a burning and a shining light» (Gv 5:35). Si tratta delle parole che Gesù rivolge ai suoi ascoltatori riferendosi a Giovanni il Battista che era stato «una lampada che arde e risplende», alla cui luce però si erano solo per un momento rallegrati. Dopo la contestualizzazione e spiegazione del brano evangelico (nella quale cita il canto di Zaccaria: «Egli farà levare su di noi la salvezza, come l’aurora che risplende dall’alto, per illuminare quelli che vivono nel buio profondo della morte»), Edwards illustra l’oggetto del suo discorso, ovvero che «è qualità eminente di un ministro del Vangelo essere al tempo stesso lampada che arde e risplende»⁴³. E qui inizia una articolata tessitura intorno al tema della luce, partendo dalla immagine della fontana inestinguibile di luce, che è Dio, che fa del suo popolo «i figli della luce»⁴⁴. Il quadro metaforico di riferimento del sermone proviene prevalentemente dal mondo naturale; per Edwards, infatti, «There is an analogy between the divine constitution and disposition of things in the natural and in the spiritual world»⁴⁵: come le stelle che ricevono e riflettono i raggi del sole, così i ministri del Vangelo ricevono e riflettono la luce di Dio e con essa illuminano le anime degli uomini. È nella essenza comunicativa della luce che essi trovano la propria identità e la propria missione.

Il sermone è diviso in paragrafi e sottoparagrafi numerati attraverso i quali si svolge l’argomentazione, riassunta all’inizio

⁴² Ronald D. Story, *Jonathan Edwards and the Gospel of Love*, Boston, University of Massachusetts Press, 2012.

⁴³ Jonathan Edwards, *The True Excellency of a Minister of the Gospel*, in *Sermons and Discourses, 1743-1758*, in *The Works of Jonathan Edwards Online*, cit., vol. XXV, edited by Wilson H. Kinnach, p. 87.

⁴⁴ Ivi, p. 88.

⁴⁵ Ivi, p. 89.

(«I would, by divine assistance, handle the subject in the following method»⁴⁶), e in ognuno di essi è presentata la contrapposizione luce/oscurità nelle sue varie accezioni: i ministri, come la luce, rendono le cose manifeste, impartiscono cioè la divina verità, rianimano coloro che sono stati a lungo nelle tenebre e li guidano verso regioni di eterna luce.

Come è consuetudine nel sermone puritano, il senso si amplia man mano che procede l'esposizione, nella quale parole e immagini tornano più volte in richiami acustici/visuali per gli ascoltatori, volti al loro coinvolgimento intellettuale ed emotivo. In questo sermone, data la natura dell'argomento, ovvero la luce che arde e risplende, che è espressione della immanenza e trascendenza di Dio, Edwards crea anche una serie di rispecchiamenti e immagini riflettenti che intensificano l'effetto del messaggio che vuole trasmettere, sollecitando nei fedeli il desiderio di essere investiti della luce divina.

Nel delineare cosa implica che il ministro sia una luce che arde, Edwards descrive la natura della esperienza religiosa che non consiste in «una conoscenza speculativa o una moralità apparente», ma «raggiunge il cuore, risiede principalmente lì e brucia lì»⁴⁷. Questa definizione è ribadita in *A Treatise on Religious Affections* in cui si afferma che la potenza della «vera religione» consiste principalmente «in the inward exercises of it in the heart, where is the principal and original seat of it»⁴⁸.

Il ministro è una luce che arde perché il suo cuore è pieno dell'ardore sacro della vera fede ed è fervente e zelante nelle sue mansioni. Il suo cuore brucia «dell'amore di Cristo e del desiderio fervente dell'avanzamento del suo regno e della sua gloria», così come «dell'amore ardente per le anime degli uomini e del desiderio della loro salvezza»⁴⁹. Proprio per questo essi dovrebbero essere circondati di luce ovunque vadano e riflettere la bellezza e la luminosità di Dio, che così viene mostrata ai fedeli. Anche le Sacre Scritture sono definite in questo sermone nei

⁴⁶ Ivi, p. 88.

⁴⁷ Ivi, p. 91.

⁴⁸ Jonathan Edwards, *Religious Affections*, in *The Works of Jonathan Edwards Online*, cit., vol. II, edited by Paul Ramsey, p. 100.

⁴⁹ Edwards, *The True Excellency of a Minister of the Gospel*, cit., p. 92.

termini di luce, fuoco e rispecchiamento: esse sono «i raggi del sole della rettitudine»⁵⁰ dai quali i ministri devono essere illuminati e la luce che devono trasmettere agli ascoltatori, nonché il fuoco che accende i cuori.

Edwards sta qui difendendo l'esperienza della conversione e della predicazione volta a sollecitare il Risveglio contro coloro che davano di quest'ultima giudizi severi. Verso la fine della parte argomentativa del sermone egli esplicita la sua posizione in seno alle recenti controversie quando spiega perché i ministri debbano essere lampade sia ardenti che risplendenti, pena l'incompletezza del loro ministero. Un ministro capace di intrattenere il suo uditorio con discorsi eruditi ma senza mostrare fervore nello spirito e zelo nei confronti di Dio e delle anime degli uomini, sarebbe in grado di gratificare orecchie desiderose d'ascolto e riempire la testa di «nozioni vuote», ma molto probabilmente non sarebbe in grado di «raggiungere i loro cuori o salvare le loro anime»⁵¹. Parimenti, un ministro guidato da zelo intemperante e da un fuoco vemente, ma privo della luce della dottrina e della moderazione, accenderebbe verosimilmente «passioni corrotte» negli ascoltatori, non facendo loro del bene né guidandoli verso il paradiso.

Edwards vuole dimostrare, come dirà in *A Treatise on Religious Affections*, che non bisogna confondere «uno zelo contraffatto»⁵² con i veri affetti religiosi. E che questi ultimi emergono da una mente che è stata illuminata spiritualmente per comprendere le cose divine. Quando i ministri sono così equipaggiati, ovvero quando sono investiti di luce e calore divini, «la loro luce sarà come i raggi del sole che non solo trasmettono la luce, ma donano la vita. E conversioni fioriranno sotto il loro ministero, come l'erba e le piante nei campi sotto l'influsso del sole»⁵³ e, per rafforzare l'immagine, continua parafrasando Osea: «And the souls of the saints will be likely to grow, and appear beautiful as the lily and to revive as the corn, and grow as the vine, and

⁵⁰ Ivi, p. 100.

⁵¹ Ivi, p. 96.

⁵² Edwards, *Religious Affections*, cit., p. 371.

⁵³ Edwards, *The True Excellency of a Minister of the Gospel*, cit., p. 96.

their scent to be as the wine of Lebanon; and their light will be like the light of Christ, which is the light of life (John 8:12)»⁵⁴.

La stessa immagine è echeggiata subito dopo nella parte in cui si rivolge ai ministri lì presenti, invitati ad adoperarsi affinché il loro ministero e la loro conversazione siano specchio «della vita e della bellezza di Cristo», e al reverendo Abercrombie, ordinato in quel giorno, a cui rivolge l'augurio di far germogliare e fiorire quel deserto (*wilderness*) che gli è stato affidato, di modo che le anime delle persone possano «fiorire, rallegrarsi, e dare frutti come un giardino di frutti gradevoli sotto i raggi del sole»⁵⁵.

La comunità è chiamata in causa relativamente ai doveri nei confronti del proprio ministro, che deve essere accompagnato con le preghiere e sostenuto con atti di rispetto, gentilezza e incoraggiamento. Edwards lascia trasparire in controluce la controversia in atto con la sua congregazione di Northampton quando invita gli ascoltatori a prendere con gratitudine l'eventuale giusta testimonianza del loro pastore, nella predica e nell'esercizio della disciplina della casa di Dio, contro le debolezze che possono sorgere tra loro e di essere arrendevoli ad essa invece di sollevare «un fuoco di contraria natura contro di lui, il fuoco delle [loro] passioni profane»⁵⁶. A distanza di alcuni anni da questa omelia, la contrapposizione tra Edwards e la comunità da lui guidata diventa tale da causare la loro separazione. Il suo orgoglio, umanamente ferito, trova una forma di risanamento nel *Farewell Sermon*, la cui tesi è che solo Cristo dissolve il legame tra i ministri e le loro comunità e risolve le loro controversie nel Giorno del Giudizio, quando si incontreranno in «uno stato di luce chiara, certa e infallibile»⁵⁷ e l'evidenza della verità apparirà oltre ogni disputa.

La potenza espressiva e retorica di *The True Excellency of a Minister of the Gospel* ci restituisce intera la fede di Edwards nella Parola/parola e nell'alta funzione di mediatore del mini-

⁵⁴ Ivi, pp. 96-97.

⁵⁵ Ivi, p. 99.

⁵⁶ Ivi, p. 101.

⁵⁷ Edwards, *A Farewell Sermon*, in *Sermons and Discourses, 1743-1758*, cit., p. 466.

stro, altrove definito «co-worker with Christ»⁵⁸ e anche l'immagine della *sua* figura di ministro (lui stesso una lampada che arde e risplende) e della *sua* attività omiletica, così come ci è stata descritta dai contemporanei. Samuel Hopkins, suo discepolo e autore di *The Life and Character of the Late Revered Mr. Jonathan Edwards* (1765), lo descrive serio e solenne sul pulpito, parlare con tale chiarezza e precisione da far emergere le parole in una Luce semplice e straordinaria. Questa capacità di creare un effetto verbale di illuminazione⁵⁹ si univa alla abilità di suscitare nell'uditorio potenti emozioni che Hopkins legge come risposta degli ascoltatori al fervore interiore che le sue parole lasciavano trapelare.

Un altro tratto distintivo che troviamo ben presente in questo sermone, come in *A Divine and Supernatural Life*, ma che caratterizza l'intera opera di Edwards, è l'evocazione della bellezza, nelle sue varie accezioni e manifestazioni, che fa tutt'uno con la bellezza del suo tessuto linguistico e narrativo (anche nei termini di simmetria, proporzione e armonia). Come sottolinea Delattre, Edwards considera la bellezza elemento fondamentale sia della teologia che dell'etica e ha un senso profondo della dimensione estetica della realtà e della esperienza umana⁶⁰.

Come Edwards afferma nella dissertazione su *The Nature of True Virtue* (1765), pubblicata postuma, Dio, che è l'Essere infinitamente più grande, è anche l'infinitamente più bello e eccellente; e tutta la bellezza che è possibile trovare nella creazione non è altro che «il riflesso dei raggi diffusi di quell'Essere che ha una infinita pienezza di luce e gloria»⁶¹. Poiché ogni essere intelligente è collegato in qualche modo all'essere in generale ed è parte del sistema universale di esistenza, la sua vera bellezza consiste «nell'unione e nel consenso con il grande tutto».

⁵⁸ Ivi, p. 341.

⁵⁹ Cfr. Sandra M. Gustafson, *Eloquence is Power: Oratory & Performance in Early America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2000.

⁶⁰ Roland A. Delattre, *Aesthetics and Ethics: Jonathan Edwards and the Recovery of Aesthetics for Religious Ethics*, «The Journal of Religious Ethics», 31.2, 2003, pp. 277-297.

⁶¹ Jonathan Edwards, *The Nature of True Virtue*, in *Ethical Writings*, in *The Works of Jonathan Edwards Online*, cit., vol. VIII, edited by Paul Ramsey, pp. 550-551.

Per Edwards, quindi, la bellezza si oppone alla discordia e al dissenso, essendo «consent, agreement, or union of being to being»⁶². È verso il raggiungimento di questo obiettivo che si muove l'intera attività omiletica e letteraria di Edwards e, non a caso in questo sermone, dedicato alla descrizione del ministero del Vangelo, egli sceglie di evocare, come immagine di chiusura, il Paradiso: i fedeli che seguiranno il loro ministro, quello capace di essere una lampada che arde e risplende, cammineranno sul sentiero dei giusti che brillerà sempre più fino al giorno perfetto, quando raggiungeranno «quelle regioni beate di luce eterna dove brilleranno, insieme al loro ministro e entrambi con Cristo», non più di luce riflessa, ma «come il sole, nel regno del Padre celeste»⁶³ – immagine quest'ultima dove luce, bellezza e adesione dell'essere all'essere si fondono l'un l'altra in una sorta di apoteosi.

La tradizione omiletica di Edwards, grazie ai suoi discepoli, tra i quali il già citato Samuel Hopkins e Nathaniel Emmons, si estende all'Ottocento, un secolo di trasformazioni e tensioni culturali che investono anche il campo religioso. Eppure, le caratteristiche dell'oratoria puritana, quale si era diffusa nel corso del XVII e XVIII secolo, persistono disseminandosi in canali espressivi altri e alimentando la ricerca epistemologica degli autori americani del XIX secolo. Per tornare alla già citata Emily Dickinson, tutto nella sua poesia trae ispirazione da essa: forma, struttura, retorica, oralità, metafore, temi. Nata e cresciuta nell'enclave calvinista di Amherst, Dickinson si è formata ascoltando sermoni, esposta all'oratoria dei tanti predicatori e reverendi in visita a Amherst e al Mt. Holyoke College. Basandosi su queste fonti retoriche, Dickinson trova la *sua* voce profetica, che irrompe in una miriade di inflessioni sulla scena delle sue poesie chiamando in causa sempre il suo ascoltatore/lettore interno al testo che viene coinvolto nell'articolazione intellettuale dei pensieri, non disgiunta da un contesto di intense emozioni. Senonché la sua ricerca è ben lontana dalle certezze di Edwards che sono spesso esplicitamente sfidate. Nella poe-

⁶² Ivi, p. 561.

⁶³ Edwards, *The True Excellency of a Minister of the Gospel*, cit., p. 102.

sia *Those dying then*, citata all'inizio, Dickinson contrappone la generazione dei Padri, che aveva la certezza dell'aldilà, ovvero sapeva che sarebbe andata «alla mano destra di Dio», all'attuale generazione, che non trova più Dio in alcun luogo («That Hand is amputed now / And God cannot be found»). La mano amputata e Dio introvabile allo sguardo dell'uomo ci offrono, nella precisione e concisione della lingua e nella violenza della immagine, la drammaticità di un cambiamento epocale. Proseguendo sillogisticamente come in un sermone, in cui alla proposizione iniziale segue l'elaborazione e l'applicazione consequenziale ad essa, l'io poetico non può non constatare che il rinunciare alla fede impoverisce la vita, rende il comportamento modesto («The abdication of Belief / Makes the Behavior small»); le azioni non hanno bisogno di innalzarsi, di elevarsi, di prendere un respiro più grande dell'umano. Il distico finale esprime l'esito del ragionamento: («Better an ignis fatuus / Than no illumine at all») meglio un fuoco fatuo, meglio “far finta” di credere che rimanere nell'oscurità, che non essere illuminati e illuminare affatto.

Giuseppe Nori

Le metamorfosi romantiche del sermone puritano

Il primo febbraio del 1850 esce a Londra un opuscolo di cinquantasei pagine destinato a creare un subbuglio, forse neanche del tutto inaspettato, su scala transatlantica. Intitolato *The Present Time*, il fascicolo si annuncia come il primo intervento di un più ampio progetto sui mali locali e globali del tempo (presentato dagli editori Chapman and Hall sotto la testata generale di *Latter-Day Pamphlets*) a firma del profeta vittoriano Thomas Carlyle. Dettato da amore o disperazione che sia, il libello trabocca di collera e acredine nei confronti di un mondo che il «mammonismo» sta portando irrimediabilmente alla rovina. Con uno sguardo anti-democratico e anti-repubblicano che spazia oltremontana per poi allargarsi oltreoceano, il moderno Gherardo scozzese – in realtà l'ultimo dei britannici che, dall'ex madre patria, avrebbe dovuto parlar male dell'America, come egli stesso ammette – così stigmatizza la presunta «Model Republic» che, a detta di alcuni, proprio in virtù della sua «Democracy nearly perfect» (a rimarcare l'ironia), prospera con tanto successo di là dell'Atlantico:

My friend, brag not yet of our American cousins! Their quantity of cotton, dollars, industry and resources, I believe to be almost unspeakable; but I can by no means worship the like of these. What great human soul, what great thought, what great noble thing that one could worship, or loyally admire, has yet been produced there? None: the American cousins have yet done none of these things¹.

¹ Thomas Carlyle, *Latter-Day Pamphlets* (1850), in *The Works of Thomas Carlyle*, edited by H. D. Traill, 30 vols., New York, Scribner's, 1903-1904, vol. XX, pp. 19, 21. Riferimenti all'adorazione di mammona costellano le lettere dello scozzese

Queste parole sprezzanti dimostrano come la disputa sull'inadeguatezza culturale degli Stati Uniti – «Repubblica modello» e «Democrazia quasi perfetta» o meno del mondo moderno – continuasse ancora a imperversare impietosa su entrambe le sponde dell'oceano. Diventata sempre più pressante su suolo americano nel corso dei due decenni che vanno dalla celebrazione del primo giubileo della giovane nazione (1826) fino al trionfo espansionistico della guerra col Messico (1846-1848), la controversia culmina, a metà secolo, con ciò che può essere definito un vero e proprio paradosso transatlantico. Da un lato si inneggia alle rapide e grandiose conquiste del paese in campo politico e militare, economico e sociale, demografico e territoriale. Dall'altro si denuncia aspramente la mancanza di equivalenti risultati culturali, richiamando sempre più a gran voce il bisogno di una letteratura nazionale in senso stretto. Paradossalmente, però, proprio mentre si invoca una repubblica delle lettere a venire, tanto indipendente dalla tradizione del Vecchio Mondo quanto commisurata alle aspettative del Nuovo, una concentrazione ineguagliata di opere porta a compimento la promessa del genio americano, da tempo invocato e a lungo atteso, in campo letterario.

Se in particolare il quinquennio 1850-1855 (secondo la canonica periodizzazione del cosiddetto *American Renaissance* di Matthiessen) si rivela essere il periodo aureo in cui il paese raggiunge un'eccellenza letteraria destinata a diventare canonica a livello nazionale e internazionale, il quarto di secolo avviatosi col cinquantenario dell'indipendenza si dimostra non meno ricco di fermenti e propositi culturali. Questi sono notevoli in quanto non solo preparatori alla fioritura successiva, ma, di fatto, anche generatori di conseguimenti in proprio, già ben visibili e distintivi. Dal giubileo in poi, questo fervore produce la grande stagione del Trascendentalismo della Nuova Inghilterra (quale movimento – figlio e ribelle – dell'eterodossia congregazional-

dalla metà degli anni Venti. Oltre ai vari «Mammon», «Mammon-worships» e «mammonisms», che riprende in vari luoghi dei *Latter-Day Pamphlets*, pp. 24, 27, 32, 208, 286, 335, Carlyle aveva affrontato a tutto campo l'argomento in *Past and Present* (1843), in *The Works*, cit., vol. X, dove dedica un capitolo al «Gospel of Mammonism», pp. 150-144.

sta dell'unitarismo); alimenta l'intensa attività dei diversi gruppi intellettuali che partecipano al dibattito culturale e critico sulle principali testate e riviste della giovane nazione; accompagna gli afflatti retorico-comunitari dell'oratoria pubblica ad ampio spettro (politica e civile, storico-commemorativa e scientifico-divulgativa) che deriva e si evolve da quella omiletica, e a questa si affianca in quello che si rivelerà essere lo stadio maturo del processo di secolarizzazione del paese dalla *New England Way* all'*American Way*².

In questo secondo quarto del secolo, meglio noto come il periodo jacksoniano dell'*Antebellum America*, la costruzione di una tradizione caratterizzante che emerge dalla dibattuta questione della letteratura nazionale si situa infatti a un crocevia quale luogo complesso e al contempo fecondo di sovrapposizione intellettuale e culturale. È questa una congiuntura in cui la specificità delle discipline non ha ancora raggiunto un livello differenziato di sofisticatezza o professionalizzazione: «a moment» – come affermato dall'autorevole filosofo di Harvard Stanley Cavell – «when philosophy and literature and theology (and politics and economics) had not yet isolated themselves out from one another but when these divorcements could be felt as imminent, for better or worse»³.

Questo saggio torna al crocevia di quella coesistenza e sovrapposizione disciplinare con l'intento di mettere in luce la natura delle metamorfosi romantiche del sermone puritano – a due secoli di distanza dalle prime migrazioni dei congregazionalisti nel Nuovo Mondo (i separatisti di William Bradford e i non-separatisti di John Winthrop) – nel quadro del protestantesimo d'oltreoceano (ampiamente inteso) e delle sue evoluzioni. In particolare ci si soffermerà su alcune versioni rappresentative di quel retaggio omiletico nei decenni che intercorrono tra le

² È questo un processo, come osserva Sacvan Bercovitch in *America puritana*, a cura di Giuseppe Nori, Roma, Editori riuniti, 1992, p. 288, facilitato dal fatto che «in essenza» la *New England Way*, «non era una teocrazia», ma «l'ideologia di una nuova cultura custodita in forme superate, quasi bibliche» e quindi, di fatto, già avviata verso la cosiddetta americanizzazione.

³ Stanley Cavell, *The Senses of Walden: An Expanded Edition*, Chicago, University of Chicago Press, 1992, pp. xiii-xiv.

riconsacrazioni generazionali sollecitate dal primo giubileo della giovane nazione e la grande fioritura letteraria (e non solo) di metà secolo.

I

Dal periodo coloniale al periodo rivoluzionario, la grande tradizione omiletica dei calvinisti inglesi d'oltreoceano si evolve in varie forme (più o meno istituzionali, siano esse fisse o occasionali) per poi diramarsi, a diversi livelli e in molteplici direzioni, passando per snodi cruciali e trasformativi, fin dentro l'America espansionistica di Jackson e Polk. A grandi linee, nell'arco dei due secoli, questa evoluzione si può tracciare in tre fasi. La prima va dalla crisi antinomista del 1636 alla dissoluzione del Commonwealth britannico quando, in seguito alla Restaurazione della Corona nel 1660, i Puritani della seconda generazione della Nuova Inghilterra – «left alone with America»⁴, nella nota (e poetica) definizione di Perry Miller – (ri)avviano e consolidano la grande stagione della geremiade, «a sermon form» che la prima generazione aveva portato con sé nel Massachusetts – come precisa Bercovitch nella rivisitazione critica di questo genere distintivo – adattandola fin da subito alla loro «peculiar mission» di prescelti all'adempimento del «sacred historical design»⁵ a loro affidato. La seconda fase si estende a cavallo dei due secoli, dal bicentenario della scoperta del continente, che coincide sinistramente con i processi alle streghe di Salem nel 1692, fino al grande revivalismo di metà Settecento. In essa campeggia la figura di Jonathan Edwards, il primo in America a contemplare (secondo la cooptazione democratica e la secolariz-

⁴ Perry Miller, *Errand into the Wilderness*, Cambridge, Harvard University Press, 1956, p. 15.

⁵ Sacvan Bercovitch, *The American Jeremiad*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1978, pp. 7-8. Il testo di riferimento è il famoso *A Brief Recognition of New England's Errand into the Wilderness* (1670), l'«election sermon» di Samuel Danforth, che, sebbene non proprio uno dei «first native-born American Puritans [who] inherited [this sermon form] from their fathers», a cui si riferisce Bercovitch (ivi, pp. 6-7), in quanto nato in Inghilterra nel 1626 ed emigrato nel Massachusetts con la famiglia nel 1634, cresce e si forma in pieno con la seconda generazione.

zazione storicistica di George Bancroft, e altri scrittori e attivisti di metà Ottocento) l'idea di una «universal history [as] “the sum of all God’s works of providence”», il cui compito, nella sua concezione, di gran lunga più grandiosa rispetto alla teoria di Vico o al metodo di Bossuet, includeva «the whole “work of redemption” [...] in the gradual regeneration of humanity»⁶. La terza fase muove dal Settecento revivalista, illuminista e rivoluzionario in cui la «sacred history of the New World», inventata dai padri puritani del Seicento, si trasforma in «the typology of America’s mission»⁷, per culminare con la grande stagione romantica spalancatasi sulla scia del primo giubileo della nazione. Cruciali in questa terza fase costitutiva di consolidamento nazionalistico sono fenomeni paralleli e paradigmatici – veri e propri «rituali nazionali» come li definisce Bercovitch – di continuità tanto storico-culturale quanto più specificamente letteraria, tra i quali «the ritual of consensus»⁸, da un lato, e «the ritual of American autobiography»⁹, dall’altro. Se il primo, con e a seguire la geremiade settecentesca, ricopre un ruolo fondamentale nella Guerra di indipendenza e quindi nella costituzione della nazione americana, il secondo, sull’impronta dell’autobiografia spirituale protestante, ne ricopre uno non meno fondamentale

⁶ George Bancroft, *History of the United States* (1834-1874), 10 vols., Boston, Little, Brown, 1854-1874, vol. III, pp. 398-399. Bancroft si riferisce a *The Redemption Discourse*, un’opera pensata da Edwards come un ciclo di trenta sermoni, tutti in riferimento a un unico versetto biblico in epigrafe (Isaia 51:8), pronunciati tra marzo e agosto del 1739 a Northampton. L’opera appare postuma nel 1774 a Edimburgo col titolo *A History of the Work of Redemption* dal cui «sermone diciotto» Bancroft cita il passo specifico in cui il teologo si riferisce ai «latter days» come definiti dal Vecchio Testamento: «They are called the latter days and the last days», spiega Edwards, «because this is the last period of the series of God’s providences on earth, the last period of that great work of providence, the Work of Redemption, which is as it were, the sum of all God’s works of providence, the time wherein the church is under the last dispensation of the covenant of grace that ever it will be under on earth» (Jonathan Edwards, *A History of the Work of Redemption*, edited by John F. Wilson, New Haven, Yale University Press, 1989, p. 346). Alla estesa e accurata *Editor’s Introduction* di questa edizione, pp. 3-110, si rimanda per tutti i dettagli sulla composizione, pubblicazione e fortuna dell’opera, anche e soprattutto nell’Ottocento romantico e democratico di Bancroft e Stowe.

⁷ Bercovitch, *The American Jeremiad*, cit., pp. 93 ss.

⁸ Ivi, pp. 132 ss.

⁹ Sacvan Bercovitch, *The Ritual of American Autobiography: Edwards, Franklin, Thoreau*, «Revue française d’études américaines», 14, 1982, pp. 139-150.

nella costituzione dell'individualismo americano. Entrambi contribuirono ad allestire la scena collettiva per il «sacred drama of nationhood»¹⁰ e quella individuale per il «representative American» – «the self in relation to God (Edwards), to society (Franklin), and to nature (Thoreau)», lungo una linea di continuità che va dalla *Personal Narrative* del primo (1740 ca., 1765) alla *Autobiography* del secondo (1791, 1818) al *Walden* del terzo (1854)¹¹, un esperimento di vita nei boschi, quest'ultimo, che inizia «by accident», come l'allievo di Emerson confessa, a confermarne apertamente il senso rituale, «on Independence day, or the fourth of July, 1845»¹². Così, di quel rituale, Bercovitch delinea la genologia:

[T]he United States, as a Protestant culture, had inherited spiritual autobiography as a mode of socialization, an appeal to subjectivity and idealism which was also a means of social control. Out of this conjunction of rhetoric and history the ritual of American autobiography was born. It was an unlikely marriage of secular and spiritual traditions: on the one hand, a concept of individualism nourished by the forms of contractual society; on the other hand, a model of selfhood grounded in Christian exegesis and homiletics. The result was the representative American, a self-realized individual in whom the values of the culture appeared, symbolically, as moral absolutes – de-politicized, de-historicized, made to seem natural and universal, self-evident to common sense and sanctioned by heaven¹³.

E se è vero (parafrasando Bercovitch, che parafrasa Emerson, che parafrasa Carlyle) che la storia è solo biografia o l'insieme di biografie, e che la biografia è a sua volta solo autobiografia, non è sorprendente vedere come una tale tradizione il cui modello identitario si fonda «sull'esegesi e sull'omiletica cristiana» culmini in una visione che di fatto caratterizza e pervade «the culture at large» a livello sia nazionale sia individuale: «a national dream», sempre nelle parole dello studioso americano, «that encourages individuals to think they can escape history; and in what amounts to the most compelling expression of that

¹⁰ Bercovitch, *The American Jeremiad*, cit., p. 132.

¹¹ Bercovitch, *The Ritual of American Autobiography*, cit., pp. 139, 140.

¹² Henry David Thoreau, *Walden and Civil Disobedience*, edited by Owen Thomas, New York, Norton, 1966, p. 57.

¹³ Bercovitch, *The Ritual of American Autobiography*, cit., pp. 147-148.

dream, a classic literature [...] which is remarkable for its emphasis on the first person singular»¹⁴. Molte delle caratteristiche dell'omiletica puritana si trovano in tal modo a riversarsi e a trasformarsi non solo nell'oratoria sacro-secolare di uomini di cultura che sono anche ministri del culto, o che lo sono stati e non lo sono più, oppure di teologi o intellettuali ufficialmente accreditati alla predicazione, ma anche nella retorica o nell'arte verbale di tutte quelle discipline che, come ricordato da Cavell, sono in procinto di differenziarsi, tra cui la grande letteratura classica nel cui «tumulto» (metafisico e non, da Emerson a Thoreau, da Hawthorne e Melville a Harriet Beecher Stowe) l'America si stava esprimendo non solo filosoficamente ma anche teologicamente e storicamente, socialmente e politicamente¹⁵.

II

Nel corso della «graduale rigenerazione dell'umanità» a cui (con Edwards) Bancroft si richiama nel terzo volume (1840) della sua monumentale *History of the United States*, la Rivoluzione americana e la commemorazione rituale della sua ricorrenza (sia questa sotto forma di sermone o discorso del 4 luglio) giocano un ruolo cruciale. La rilevanza della storia del Nuovo Mondo, infatti, si manifesta in particolare con le epoche rivoluzionarie e si impone infine con l'acquisizione e il riconoscimento esterno dell'indipendenza. «From our own revolution the period derives its character»¹⁶, aveva già affermato un giovane Bancroft in una florida orazione del 4 luglio 1826, all'epoca ancora incerto circa la sua vera vocazione professionale (pur avendo già pubblicato

¹⁴ Ivi, p. 140.

¹⁵ Così Cavell in un noto passo di *The Senses of Walden*, cit., pp. 32-33: «Study of *Walden* would perhaps not have become such an obsession with me had it not presented itself as a response to questions with which I was already obsessed: Why has America never expressed itself philosophically? Or has it – in the metaphysical riot of its greatest literature? Has the impulse to philosophical speculation been absorbed, or exhausted, by speculation in territory, as in such thoughts as Manifest Destiny? Or are such questions not really intelligible? They are, at any rate, disturbingly like the questions that were asked about American literature before it established itself».

¹⁶ George Bancroft, *Oration: Delivered on the Fourth of July, 1826, at Northampton, Mass.*, Northampton, Shepard, 1826, p. 7.

un volumetto di poesie, aperto una scuola per ragazzi, e tradotto e curato dal tedesco vari manuali di lingue classiche e testi storici). Pronunciata a Northampton, Massachusetts (la cittadina del ministero esemplare – e poi controverso, fino all’esonero dal pulpito – di Edwards), l’orazione è un compendio dell’eloquenza del giubileo. «Our act of celebration begins with God», recita solennemente la breve e decisa frase di apertura di quel discorso, una sorta di sermone sacro-secolare che festeggia e nel contempo officia, alla stregua di una vera e propria cerimonia religiosa («celebration»), il cinquantenario dell’indipendenza americana su un piano storico-universale quale «festival of freedom itself». L’epoca qui invocata dal giovane oratore («period») si riferisce essenzialmente alla fase contemporanea della storia mondiale, uno stadio che riguarda non solo l’America ma anche «all the nations of the earth» e che coinvolge attivamente non solo «man [and] humanity», ma anche «God [and] the eternal Providence»¹⁷:

As on the morning of *the nativity* the astonished wizards hastened with sweet odors on the Eastern road, our government had hardly come into being and *the star of liberty* shed over us its benignant light, before the nations began to follow its guidance and do homage to its beauty. The French revolution followed our own; and new principles of action were introduced into the politics of Europe¹⁸.

La struttura tipologica e soteriologica di eredità puritana è parte di una retorica ampiamente condivisa, con figure e immagini della storia sacra, eloquenti e tutte comunemente impiegate: la «natività» con la stella cometa che si adempie come «stella della libertà» americana, diventata «guida», a sua volta, delle altre nazioni del mondo moderno che la seguono; l’«omaggio» che quest’ultime rendono agli Stati Uniti d’America come quello che i magi resero al Messia del primo avvento; nonché i titoli cristologici del Figlio come «Salvatore» e «Redentore» che verranno portati a compimento dalla retorica della «redeemer» o «redeeming nation» fino alla profezia whitmaniana del «Redeemer President of These States» in quella che sarebbe stata

¹⁷ Ivi, pp. 3-4.

¹⁸ Ivi, p. 7 (corsivi aggiunti).

la crisi più grande a venire nella storia della nazione¹⁹. Dieci anni dopo, appena affiliatosi al partito democratico del Massachusetts, e per questo scelto come oratore del 4 luglio 1836 a Springfield, tra l'altro autore già accreditato del primo volume della sua *History*, Bancroft ritorna a commemorare la festa della libertà sul piano sacro-secolare del ringraziamento: una sorta di «gratitudine» creaturale – religiosa e al contempo civica – che lega e obbliga il cittadino americano, in rappresentanza della nazione e degli stati del mondo, nei confronti di Dio, della Sua provvidenza e, necessariamente, dei padri fondatori. «*Gratitude to God becomes the citizens of a free republic*»²⁰, recita l'incipit del suo discorso, quasi fosse un «Thanksgiving Day sermon», un tipo di sermone che già da tempo, anche dal pulpito di una congregazione, veniva strettamente legittimato, come afferma Emerson nei suoi sermoni del Ringraziamento o del Digiuno («Fast Day sermons») anche proprio in base alla «civil authority of the country»²¹. «*Thanks be to that Providence which over rules the destinies of states*», continua Bancroft, «and has crowned our happy country with its richest blessings», per poi passare apertamente alla riconsacrazione generazionale secondo l'accreditata retorica della devozione filiale: «*Gratitude to our fathers becomes the present generation*»²².

In modo simile, in un'orazione del 4 luglio del 1837 a Newburyport, Massachusetts, John Quincy Adams, predecessore di Jackson alla presidenza del paese, esprime questa visione sacro-secolare con una progressione retorico-interrogativa irresistibile, strutturata in otto domande equamente suddivise nei due paragrafi iniziali del suo discorso:

¹⁹ Ernest Lee Tuveson, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968, pp. 205-206; Walt Whitman, *The Eighteenth Presidency*, in *Poetry and Prose*, edited by Justin Kaplan, New York, The Library of America, 1982, p. 1321.

²⁰ George Bancroft, *An Oration Delivered before the Democracy of Springfield and Neighboring Towns*, July 4, 1836, Springfield, Merriam, 1836, p. 3 (corsivo aggiunto).

²¹ Ralph Waldo Emerson, *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson*, edited by Albert J. von Frank et al., 4 vols., Columbia, University of Missouri Press, 1989-1992, vol. II, p. 92, vol. III, pp. 45, 138, vol. IV, p. 281.

²² Bancroft, *An Oration Delivered before the Democracy of Springfield*, cit., p. 3 (corsivi aggiunti).

Why is it, Friends and Fellow Citizens, that *you* are here assembled? Why is it, that, entering upon the sixty-second year of *our national* existence, *you* have honored with an invitation to address *you* from this place, *a fellow citizen* of a former age, bearing in the records of *his* memory, the warm and vivid affections which attached *him*, at the distance of a full half century, to *your* town, and to *your* forefathers, then the cherished associates of *his* youthful days? Why is it that, next to *the birth day of the Saviour* of the World, *your* most joyous and most venerated festival returns on this day? – And why is it that, among the swarming myriads of *our* population, thousands and tens of thousands among *us*, abstaining, under the dictate of religious principle, from the commemoration of *that birth-day of Him*, who brought life and immortality to light, yet unite with all their brethren of this community, year after year, in celebrating this, *the birth-day of the nation*?

Is it not that, in the chain of human events, *the birth-day of the nation* is indissolubly linked with *the birth-day of the Saviour*? That it forms a leading event in the progress of the gospel dispensation? Is it not that the Declaration of Independence first organized the social compact on the foundation of the *Redeemer's mission* upon earth? That it laid the corner stone of human government upon the first precepts of Christianity, and gave to the world the first irrevocable pledge of the fulfilment of the prophecies, announced directly from Heaven at *the birth of the Saviour* and predicted by the greatest of the Hebrew prophets six hundred years before?²³

La funzione conativa con cui l'oratore orienta la comunicazione verbale verso il destinatario («*you*» ripetuto tre volte, «*your town*», «*your forefathers*», «*your most joyous and most venerated festival*») si coniuga a quella espressiva orientata verso se stesso (pur in terza persona) quale mittente («*a fellow citizen of a former age*», «*his memory*», «*him*», «*his youthful days*»). Questa sovrapposizione dei due fattori costitutivi del processo linguistico (mittente/destinatario) e delle relative funzioni (espressiva/conativa) mira a unire oratore e uditorio, ex-Presidente e cittadini degli Stati Uniti attraverso il medesimo referente civico e religioso, ossia sacro-secolare, della nazione («*our national existence*») la cui origine («*the birth-day of the nation*») viene tipologicamente (e quindi, come dire, indissolu-

²³ John Quincy Adams, *An Oration Delivered before the Inhabitants of the Town of Newburyport, at Their Request, on the Sixty-First Anniversary of the Declaration of Independence, July 4th, 1837*, Newburyport, Morss and Brewster, 1837, pp. 5-6 (corsivi aggiunti).

bilmente) connessa a quella del Salvatore («*the birth-day of the Saviour*»). In tal modo si effettua quel coinvolgimento-convinimento tipico del sermone puritano «per far nascere, dirigere e controllare il sentimento in contesti performativi»²⁴ – qui il sentimento collettivo civico e cristiano (al di là del «principio» specifico del protestantesimo che in generale non invitava a celebrare il natale ‘carnale’ del Figlio) di fratellanza e appartenenza alla comunità. Paradossalmente, tuttavia, questa attività «regolativa e persuasiva», tipica del sermone, «ovvero finalizzata a persuadere e a regolare la condotta dei membri di una congregazione religiosa», attesta la coesione sociale tra predicatore e congregazione, oratore e cittadinanza riunita («*Why is it, Friends and Fellow Citizens, that you are here assembled?*») proprio grazie a un «rapporto», altrettanto specifico dell’omiletica puritana, «di tipo asimmetrico»²⁵. Vale a dire, una relazione non paritaria tra l’uno e gli altri, a partire dall’autorevolezza – di qualsiasi levatura essa possa essere – che pone il singolo su un piano comunque più elevato rispetto al gruppo: sia questo piano la montagna del sermone più famoso della tradizione giudaico-cristiana o il pulpito della Nuova Inghilterra («often pretentious, even in the plain and undecorated meeting-houses»)²⁶; la balconata delle autorità civili e religiose o il podio del 4 luglio; la tribuna all’aperto dell’oratore politico o quella al chiuso del conferenziere pubblico di fronte alle platee delle varie associazioni culturali.

O, ancora, come nei due più grandi romanzi della letteratura classica americana, il palco della vergogna o il ponte del comando. Alludo, in questo caso, a due momenti in tal senso

²⁴ Mirella Vallone, *Performing Religion: la tradizione del sermone nel New England del XVII secolo*, in *Teatro Sacro. Pratiche di dialogo tra religione e spettacolo*, a cura di Pier Maurizio Della Porta, Alessandro Tinterri, Perugia, Morlacchi, 2019, p. 241. Per un utile e chiaro inquadramento storico-letterario del genere, in relazione alla struttura del sermone puritano, i maggiori predicatori delle tre generazioni che si susseguono nel periodo coloniale, e i vari sottogeneri legati alle occasioni formali, si veda il saggio di Mario Corona, *I sermoni*, in *La letteratura americana dell’età coloniale*, a cura di Paola Cabibbo, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1993, pp. 105-125.

²⁵ Carla Vergaro, *Come fare le cose con i testi: A Modell of Christian Charity di John Winthrop*, «L’Analisi Linguistica e Letteraria», 25.1, 2017, p. 104.

²⁶ Alice Morse Earle, *The Sabbath in Puritan New England* (1891), Williamstown, Corner House Publishers, 1974, p. 16.

paradigmatici di questo rapporto asimmetrico, nei capolavori di Hawthorne e Melville, in cui il retaggio omiletico dell'America puritana viene romanticamente acquisito e trasformato dal romanzesco moderno. Il memorabile «election sermon» che in *The Scarlet Letter* (Capitoli XXII-XXIII) il reverendo Dimmesdale pronuncia dal pulpito della chiesa più antica di Boston per il mandato del nuovo governatore non viene verbalizzato per il lettore, come non viene verbalizzato in *The Minister's Black Veil*, dove Hawthorne non riporta mai i sermoni del reverendo Hooper (tra cui, appunto, anche un «election sermon»), prediche sempre più potenti per effetto del velo nero sul volto che il ministro ha iniziato inspiegabilmente a indossare. Invece lo smaterializza sotto forma di mormorio vario e indistinto, con toni e cadenze musicali, che, dall'interno della chiesa, arrivano alla ricezione di Hester fuori dall'edificio affollato, per poi far sì che il ministro dell'adulterio, tormentato per sette anni dal senso di colpa, lo completi dall'alto del palco della gogna nella piazza del mercato. Il compimento avviene con la rivelazione in pubblico del marchio dell'ignominia sul *suo* petto denudato, che chiude così il martirio esemplare del pastore, da tutti considerato un santo, di fronte alla comunità inorridita²⁷. Sul ponte del comando a bordo della baleniera «Pequod», in *Moby-Dick* (Capitolo XXXVI), il capitano Ahab dà una svolta drammatica all'azione, in mezzo all'Atlantico tropicale, rivolgendosi all'equipaggio, fatto adunare insolitamente a poppa, quello che può essere letto come un vero e proprio contro-sermone, rispetto a quello pronunciato da Father Mapple dal pulpito della «Whaleman's Chapel» di New Bedford a terra, prima della partenza (Capitoli VII-IX). Con una dialettica di supremazia politica mascherata come metafisica del conflitto contro le forze del male, Ahab utilizza la tecnica puritana della domanda e risposta e dell'obiezione e risposta per coinvolgere/convincere i marinai a sposare la sua contro-causa – quella della vendetta – converten-

²⁷ Nathaniel Hawthorne, *Novels: Fanshawe, The Scarlet Letter, The House of the Seven Gables, The Blithedale Romance, The Marble Faun*, edited by Millicent Bell, New York, The Library of America, 1983, pp. 327-329, 337-338; e *Tales and Sketches*, edited by Roy Harvey Pearce, New York, The Library of America, 1982, pp. 373-374, 381.

doli, per così dire, a quello che egli rivela essere il vero scopo del viaggio (lo scopo del loro «supreme lord and dictator», come lo definisce Ishmael nel Capitolo XXVIII). Ossia non un viaggio a caccia di balene, secondo il contratto sottoscritto con gli armatori per contribuire al profitto capitalistico dell'economia di mercato di Nantucket, ma un viaggio a caccia di *una* balena soltanto, secondo il nuovo patto, una sorta di nuovo *covenant* che il *leader* impone alla congregazione – piegando infine, con la stessa tecnica dialogica, anche l'unica resistenza a bordo del primo ufficiale – e che poi obbliga tutti (marinai, ramponieri e ufficiali stessi) a ratificare con il rituale del grog²⁸.

Dopo la performance del 4 luglio 1836 a Springfield, Bancroft torna su un'interpretazione tipologica del «glorioso evento» dalla portata storico-universale in un saggio del 1838 sui documenti della Rivoluzione americana: «Our Independence was the fruit of centuries», egli afferma; «the whole previous civilization of the world was the condition, under which the glorious event was possible»²⁹. Due anni dopo, nel 1840, John L. O'Sullivan, portavoce politico del movimento della «Giovane America», ricorda in ugual modo ai lettori della sua «Democratic Review» come il presente, in base alle periodizzazioni storiche correnti, venisse comunemente considerato parte integrante della terza fase della storia universale (nel suo insieme intesa quale «record of man's efforts at progress»): uno stadio che si estende «from the promulgation of the glad tidings of the Gospel by *our Saviour* to the *American Revolution*, which events may be deemed the two most important in *the history of the world*»³⁰. In questo senso si può affermare che gli oratori storico-politici dell'America Jacksoniana (la «great nation of futurity», del «manifest destiny» o «manifest design of Providence», sempre nelle parole di O'Sullivan)³¹ di fatto stavano portando a com-

²⁸ Herman Melville, *Moby-Dick; or The Whale*, edited by Harrison Hayford, Hershel Parker, G. Thomas Tanselle, Evanston and Chicago: Northwestern University Press and The Newberry Library, 1988, pp. 160-166, 34, 41-48, 122.

²⁹ George Bancroft, *Documentary History of the Revolution*, «North American Review», 46.99, 1838, pp. 486-487.

³⁰ John L. O'Sullivan, *The Progress of Society*, «The United States Magazine and Democratic Review», 8.31, 1840, pp. 70-71 (corsivi aggiunti).

³¹ John L. O'Sullivan, *The Great Nation of Futurity*, «The United States

pimento la «secolarizzazione» della *New England Way*, o meglio, come sarebbe più appropriato dire, secondo Bercovitch, il «processo di adattamento, revisione, ed estensione all'interno di una certa prospettiva sacro-secolare» – una prospettiva di portata storico-universale, in linea con quella delle origini, ossia la prospettiva «[pur] ambiguamente nazional-universalistica» del modello fondativo di Winthrop³².

III

Non sembra una coincidenza che, all'interno di questo processo, George Bancroft (classe 1800) e Ralph Waldo Emerson (classe 1803), entrambi figli di ministri unitariani del Massachusetts, fossero destinati a diventare due uomini rappresentativi delle lettere americane. I loro padri – Aaron Bancroft (1755-1836), fondatore nel 1785, con uno scisma interno audace per i tempi, della Second Congregational Society di Worcester, Massachusetts³³, e William Emerson (1769-1811), pastore della First Church di Boston, la chiesa dell'ala più liberale e tollerante del congregazionalismo di tendenza arminiana promosso da Charles Chauncy – erano stati entrambi protagonisti attivi, a cavallo dei due secoli, del nascente unitarismo della Nuova Inghilterra (con la Divinity School di Harvard deputata a diventarne la roccaforte). Da queste premesse, il disaccordo iniziale con il congregazionalismo calvinista ortodosso di stampo edwardsiano (con l'Andover Theological Seminar quale suo fortino istituito presso la Phillips Academy) sarebbe sfociato in aperto contrasto (la cosiddetta «Unitarian Controversy» del 1815) per portare infine alla fondazione della «Unitarian Association» di Boston nel 1825 (di cui Aaron Bancroft ricoprì la carica di Presidente

Magazine and Democratic Review», 6.23, 1839, p. 426; *Annexation*, «The United States Magazine and Democratic Review», 17.85, 1845, pp. 5, 7.

³² Bercovitch, *America puritana*, cit., pp. 158, 12.

³³ Si veda Elam Smalley, *The Worcester Pulpit, with Notices Historical and Bibliographical*, Boston, Phillips, Sampson and Co. 1851, pp. 228-230; Russel B. Nye, *The Religion of George Bancroft*, «The Journal of Religion», 19.3, 1939, pp. 216-217; Lilian Handlin, *George Bancroft: The Intellectual as Democrat*, New York, Harper & Row, 1984, pp. 6-7.

fino alla morte nel 1836). Entrambi formatisi a Harvard, come i loro padri, Bancroft e Emerson passano per un'iniziale attività omiletica, di cui entrambi danno reciproca testimonianza (ricordando vividamente le occasioni in cui s'erano ritrovati a essere ascoltatori l'uno dell'altro), e a cui entrambi, parimenti, pur in tempi e modi molto diversi, rinunceranno.

Un giovanissimo Bancroft non ancora ventiduenne – inviato ancor prima di compiere diciotto anni dai suoi mentori harvardiani in Germania per perfezionarsi, interrompendo così i suoi studi magistrali alla Divinity School – fa ritorno a Cambridge, Massachusetts, l'8 agosto 1822. L'esperienza europea è ragguardevole sia per l'età anagrafica dello studente sia per quella dei tempi: un quadriennio in cui il giovane consegue un Dottorato a Göttingen in teologia e nei classici greci e latini (1818-1820), trascorre un semestre di studi post-dottorali a Berlino (1820-1821), e viaggia poi estesamente in Europa, oltre a visitare e frequentare altri stati e città della Germania durante gli spostamenti da una nazione all'altra del Vecchio Mondo (1821-1822). Tuttavia quest'esperienza così lunga e importante non scioglie l'indecisione del rampollo unitariano di Harvard tra una possibile (e più ovvia) carriera di ecclesiastico sulle orme del padre, da un lato, o una professione di educatore a cui è attratto, secondo i più avanzati modelli europei, e in particolare tedeschi, dall'altro. Il rientro in patria non è d'aiuto. I suoi mentori a Cambridge (in particolare Andrews Norton, da lì a un quindicennio famoso per i suoi attacchi spietati a Emerson) notano in lui cambiamenti affettati e modaioli poco graditi. Tuttavia, a fronte dell'indecisione persistente, il vantaggio della genealogia e della posizione di partenza offre al giovane l'opportunità di mettersi alla prova sul fronte omiletico (tra l'altro già in proprio sperimentato in Germania). «The churches of Boston and Cambridge were always open to the son of Aaron Bancroft», afferma Russel B. Nye, nella sua biografia Premio Pulitzer, «and he took advantage of the opportunity to present himself to the New England congregations nearly every Sunday for eleven months»³⁴. Mentre accetta un incarico come «tutor» di greco

³⁴ Russel B. Nye, *Bancroft, Brahmin Rebel*, New York, Knopf, 1945, p. 63.

a Harvard, Bancroft saggia così la sua predisposizione oratoria pronunciando una media di tre/quattro sermoni al mese tra il 1822 e il 1823³⁵. Ma al di là della notevole «eloquenza» che alcuni riconoscono ed elogiano (tra cui un Emerson non ancora ventenne)³⁶, l'esperienza a cui si espone si rivela per lui talmente deludente da precludere qualsiasi prospettiva ecclesiastica. Si dedica così alla carriera di educatore, che abbandonerà poi nel 1831.

Se Bancroft torna in America dall'Europa per scoprirsi, a ventidue anni, il predicatore che infine, dopotutto, non vuole essere, un Emerson ormai sulla soglia dei trent'anni – a meno di due mesi dalle dimissioni dalla Second Church di Boston (la storica chiesa dei Mather, un tempo calvinista ortodossa, dove aveva servito come «junior pastor» fin dall'inizio del 1829) – parte per l'Europa il 25 dicembre 1832 per scoprire cosa vuole diventare. Intrapreso al termine di un periodo di profondi sconvolgimenti familiari e personali, di cui l'abbandono del pulpito è solo il culmine³⁷, questo primo viaggio transoceanico per il

³⁵ Mark Anthony De Wolfe Howe, *The Life and Letters of George Bancroft*, 2 vols., New York, Charles Scribner's Sons, 1908, vol. I, pp. 163-164; Nye, *The Religion of George Bancroft*, cit., pp. 219-220; Handlin, *George Bancroft: The Intellectual as Democrat*, cit., pp. 88-89.

³⁶ Così Emerson in una lettera del 3 gennaio 1823 a John Boynton Hill, suo ex compagno di studi a Harvard: «I heard [Bancroft] preach at New South, a few Sabbaths since, and was much delighted with his eloquence. So were all. He needs a great deal of cutting & pruning, but we think him an infant Hercules» (*The Letters of Ralph Waldo Emerson*, edited by Ralph L. Rusk, 6 vols., New York, Columbia University Press, 1939, edizione integrata con i successivi volumi 7-10, edited by Eleanor M. Tilton, New York, Columbia University Press, 1990-1995, vol. I, p. 128). Di converso la reminiscenza di Bancroft cade in vecchiaia, quando l'ultraottantenne «bramino», in una lettera del 19 gennaio 1885, scrive a Oliver Wendell Holmes, autore di una nuova biografia del trascendentalista, che così ricorda: «We are one in our affection for our friend Emerson, and in care for his memory. I first knew him when he was still a minister and came to preach at Northampton. He took for his text: "We must all appear before the judgment seat of Christ", and explained that Christ the representative of the eternal moral law and justice was already and always on his judgment seat, holding a continuous open court, and bringing every man before his tribunal» (Howe, *The Life and Letters of George Bancroft*, cit., vol. II, p. 30).

³⁷ Gli attacchi di follia, nel 1828, del fratello Edward, poi trasferitosi a Porto Rico nel novembre del 1830, dove sarebbe morto quattro anni più tardi, nel 1834, all'età di 29 anni; la scomparsa della moglie Ellen, diciannovenne, nel febbraio del 1831 (una morte in parte annunciata in quanto la giovane era andata in sposa,

bostoniano si prospetta non solo come un ritorno necessario, e abbastanza convenzionale, alle origini europee (un ritorno «to the place of History» e «the ant hill of your genealogy», come egli dice a se stesso con la voce delle nuvole atlantiche, il 3 gennaio 1833, in un momento mattutino di immedesimazione meditativa, durante la traversata)³⁸, ma anche come la ricerca più intima e individuale di un Oriente simbolico e rigeneratore. A questa possibilità di ritemprare una condizione fisica e spirituale duramente provata il viaggio aggiunge la promessa di sicuri stimoli per un nuovo, auspicato inizio professionale.

Le esperienze europee, pur così diverse per l'uno e per l'altro, sono accomunate però dallo stesso senso di delusione e insoddisfazione a fronte degli ideali nutriti, come espresso da entrambi nelle loro riflessioni private. Così Bancroft, ad esempio, generalizza le mancanze di Berlino fino ad estenderle drasticamente all'intero globo:

I do not find at Berlin my ideal of humanity. I find no one who answers to my young notions of mental greatness. I shall find such no where – earth

meno di un anno e mezzo prima, il 30 settembre 1829, già gravemente malata di tubercolosi); il peggioramento delle condizioni di salute dell'altro fratello Charles nella seconda metà del 1831, anch'egli malato di tubercolosi, e anch'egli destinato a morire giovane, nel maggio del 1836, all'età di 28 anni; le insoddisfazioni dello stesso Emerson in seguito a crisi dottrinali riguardo al sacramento dell'eucaristia, che, appunto, lo avrebbe spinto a lasciare la Chiesa: sono questi gli eventi, debitamente ricordati dai biografi emersoniani, che spingono l'ex pastore prostrato nell'anima e nel corpo, a prendere il mare in direzione di Malta e della Sicilia per poi risalire il vecchio continente, da Sud a Nord, fino in Scozia. Per questi e altri dati e dettagli della vita di Emerson, oltre alle notizie ricavabili dai diari e dalle lettere nei volumi citati in questo saggio, si segnalano, tra i vari studi biografici più importanti degli ultimi decenni a cavallo dei due secoli, Joel Porte, *Representative Man: Ralph Waldo Emerson in His Time*, Cambridge, Harvard University Press, 1979; Gay Wilson Allen, *Waldo Emerson*, New York, Penguin, 1982; Robert D. Richardson, *Emerson: The Mind on Fire*, Berkeley, University of California Press, 1995; Carlos Baker, *Emerson Among the Eccentrics: A Group Portrait*, New York, Viking, 1996; Ronald A. Bosco, *Ralph Waldo Emerson, 1803-1882: A Brief Biography*, in *A Historical Guide to Ralph Waldo Emerson*, edited by Joel Myerson, New York, Oxford University Press, 2000, pp. 9-58; Lawrence Buell, *Emerson*, Cambridge, Harvard University Press, 2004; Robert D. Richardson, *Three Roads Back: How Emerson, Thoreau, and William James Responded to the Greatest Losses of Their Lives*, Foreword by Megan Marshall, Princeton, Princeton University Press, 2023, pp. 1-28.

³⁸ Ralph Waldo Emerson, *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, edited by William H. Gilman et al., 16 vols., Cambridge, Harvard University Press, 1960-1982, vol. IV, p. 104.

does not bear such; vain is the search after perfection; vain is the hope of ever seeing our early views and expectations realized³⁹.

Una meditazione disarmante, questa, pur nel privato del diario, se si pensa come tali osservazioni sull'«ideale di umanità» o le «nozioni di grandezza intellettuale» vengano da un giovane che aveva avuto occasione di seguire le lezioni di Eichorn e Heeren, Wolf e Buttmann, Schleiermacher e Hegel, o incontrare e parlare, tra gli altri, con Lafayette e Constant, Goethe e Byron.

Dieci anni dopo, d'altronde, il trentenne e più maturo Emerson non sarà da meno. Il primo settembre 1833, mentre la partenza della «New York» da Liverpool viene posticipata a causa delle condizioni atmosferiche (la traversata inizierà tre giorni dopo), Emerson riepiloga così il suo viaggio di educazione e formazione, giunto al termine, in un lungo passo del diario che sembra un «Thanksgiving Day sermon», privato e personale, nei confronti di un «grande Dio» che lo ha istruito, confortato, e confermato nelle sue «certezze» sacro-secolari:

I thank the great God who has led me through this European scene, this last schoolroom in which he has pleased to instruct me, from Malta's isle, thro' Sicily, thro' Italy, thro' Switzerland, thro' France, thro' England, thro' Scotland, in safety & pleasure & has now brought me to the shore & the ship that steers westward. He has shown me the men I wished to see – Landor, Coleridge, Carlyle, Wordsworth – he has thereby comforted & confirmed me in my convictions⁴⁰.

Con lo sguardo «a Ovest», egli è in grado di dare una giusta dimensione non solo agli incontri con i suoi eroi letterari europei (al di là di Landor, tutti grandissimi), ardentemente cercati e conosciuti di persona, ma anche all'idea stessa di venerazione della grandezza. A questi incontri riconosce di «dovere molto», perché da essi ha imparato a giudicare i grandi «in modo più corretto e meno timido»:

Many things I owe to the sight of these men. I shall judge more justly, less timidly, of wise men forevermore. To be sure not one of these is a mind of the very first class, but what the intercourse with each of these suggests

³⁹ In Nye, *Bancroft, Brahmin Rebel*, cit., p. 49.

⁴⁰ Emerson, *Journals*, cit., vol. IV, p. 78.

is true of intercourse with better men, that they never *fill the ear* – fill the mind – no, it is an *idealized* portrait which always we draw of them⁴¹.

Al di là di tutti i paradossi tipicamente emersoniani di questa riflessione, che non può essere riportata qui in tutta la sua lunghezza né affrontata in tutti i suoi risvolti teologici e filosofici (dall'«insight into religious truth», di cui questi grandi sarebbero stati tutti, a suo dire, manchevoli, a quella che nello stesso passo egli chiama «first philosophy»), è proprio l'assenza di sudditanza nei confronti degli uomini illustri e della cultura che questi rappresentano, e che egli pur ammira e celebra, a caratterizzare la visione occidentale dell'uomo del Nuovo Mondo. In questo momento della sua vita, il trentenne Emerson è di fatto un nessuno, come un nessuno era Bancroft, eppure sminuire la grandezza o riconoscere le manchevolezze di ciò che Emerson incontra a Est di fatto corrobora la certezza, pur sotto forma di promessa, della realizzazione di ciò che, come Americano, lo attende a Ovest. «I am thankful that I am an American», scriverà il giorno dopo nel diario, il 2 settembre, ancora a Liverpool, «as I am thankful that I am a man»⁴². Così il 6 settembre, al largo della costa irlandese, nel momento-culmine dell'inventario di chiusura che riapre l'orizzonte a Ovest, e come se avesse già in mano l'opera che avrebbe poi faticosamente prodotto tre anni più tardi, il viaggiatore può annotare nel diario con sorprendente risoluzione:

I like my book about nature & wish I knew where & how I ought to live. God will show me. I am glad to be on my way home yet not so glad as others & my way to the bottom I could find perchance with less regret for I think it would not hurt me, that is, the ducking or drowning⁴³.

Come duecento anni prima, quando nel corso di un'altra traversata atlantica alla volta del Nuovo Mondo un altro viaggiatore aveva annunciato alla piccola comunità di cui era alla guida che era stato stretto un «patto» con Dio, e che quel patto bisognava rispettare per l'«opera» da compiere oltreoceano

⁴¹ Ivi, pp. 78-79 (corsivi del testo).

⁴² Ivi, p. 81.

⁴³ Ivi, pp. 237-238.

(«Thus», nelle note parole di Winthrop, «stands the cause between God and us. We are entered into covenant with him for this work. We have taken out a commission»)⁴⁴, così anche il giovane discendente dei Puritani, «felice di essere sulla via di casa», pur stemperando quella stessa felicità del ritorno e sminuendo, nel contempo, anche il timore di una possibile morte per «annegamento», annuncia a se stesso di avere un impegno da mantenere e un'opera da compiere a Ovest. Questo almeno ha scoperto, o di questo ha semplicemente avuto conferma, a Est. Il suo «grande Dio», dunque, quel «great God who is Love»⁴⁵ e che lo ha guidato e rassicurato durante il viaggio d'andata a Oriente, sia attraverso l'oceano e il Mediterraneo sia attraverso l'Europa da Sud a Nord, non può volere che la sua nave affondi o che egli anneghi al ritorno. Sicuro, allora, egli si fa guidare anche sulle acque del corso a Occidente, dove ad attenderlo è il compito di adempiere il suo destino americano: quel destino che, già intravisto con il Vecchio Mondo alle spalle, quello stesso Dio gli «rivelerà» poi in pieno nel Nuovo.

Quando Bancroft riconosce che una carriera ecclesiastica da intraprendere sulle orme del padre e secondo le aspettative dei suoi mentori di Harvard non coincide con la vocazione di cui è ancora alla ricerca, egli abbandona definitivamente qualsiasi attività omiletica. Tuttavia egli trasfonde la sua eloquenza nell'oratoria pubblica delle varie (e più o meno grandi) occasioni commemorative, culturali e politiche che la Nuova Inghilterra prima, e la nazione dopo, gli offrono: dai discorsi del 4 luglio degli anni Venti e Trenta, ricordati sopra, fino alle grandi orazioni che è chiamato a pronunciare a Washington per la morte di Jackson e di Lincoln. Emerson invece, pur lasciandosi

⁴⁴ John Winthrop, *Un modello di carità cristiana*, con testo a fronte, a cura di Carla Vergaro, Perugia, Morlacchi, 2015, p. 42. Sulla tradizione del «covenant» e le evoluzioni della «teologia federale» nell'America coloniale (anche in prospettiva della futura nazione) si veda Sacvan Bercovitch, *The Ends of American Puritan Rhetoric*, in *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*, edited by John Bender, David E. Wellbery, Stanford, Stanford University Press, 1990, pp. 171-190, e Luigi Sampietro, *La predestinazione e la volontà*, in *Deserto e spiritualità nella letteratura americana*, a cura di Giuseppe Nori, Mirella Vallone, Città di Castello, I libri di Emil, 2020, pp. 13-48.

⁴⁵ Emerson, *Journals*, cit., vol. IV, p. 104.

alle spalle ufficialmente e per sempre il ministero pastorale, non abbandona del tutto il pulpito del predicatore. Mentre avvia e consolida la sua nuova carriera di conferenziere pubblico al ritorno dall'Europa, il bostoniano continuerà di fatto la sua attività omiletica – pur come ospite o sostituto, su invito in diverse congregazioni – fino al 20 gennaio del 1839, giorno in cui profere il suo ultimo sermone a Concord, Massachusetts. Sebbene dopo l'abbandono del pulpito scriva solo otto sermoni nuovi e utilizzi per la predicazione successiva molti sermoni composti e pronunciati (anche ripetutamente) prima⁴⁶, questa coesistenza di pulpito e podio crea una fertile sovrapposizione sacro-secolare (linguistico-retorica, teologico-filosofica, letterario-concettuale) che si riscontra sia nella sua oratoria sia nei primi grandi scritti degli anni Trenta.

IV

Emerson sbarca a New York il 7 ottobre 1833. Raggiunge Boston due giorni dopo, e lì, a sole poche settimane dal rientro, il 5 novembre, su iniziativa e disposizioni prese dal cugino George Emerson e da suo fratello Charles, inizia davanti al pubblico della «Natural History Society», con il ciclo *The Uses of Natural History*, quella che si rivelerà essere la sua nuova e lunga carriera di conferenziere. Egli sale con fiducia sul podio secolare dell'oratore pubblico in una fase di transizione personale che coincide, favorevolmente, con un momento storico in cui veri e propri sistemi perfettamente organizzati per la gestione di conferenze e cicli di conferenze si stavano predisponendo e diffondendo un po' ovunque nel paese, sì da soddisfare le richieste crescenti di platee di media esigenza intellettuale e culturale⁴⁷.

⁴⁶ Si veda la *Preface* di Wesley T. Mott a *The Complete Sermons*, cit., vol. IV, p. v, dove lo studioso precisa come «Emerson's continuing engagement with the pulpit is reflected both in these additional compositions and in the extensive recycling of so many earlier sermons for many years, as registered in his Preaching Record».

⁴⁷ Sull'organizzazione che, fin dai primi anni Trenta in America, aveva contribuito a trasformare l'attività del conferenziere in una vera e propria professione e sul relativo «apprendistato» emersoniano dal suo ritorno dall'Europa fino alla pubblicazione di *Nature* (1836), vedi *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson*,

Il *primo* sermone che Emerson predica dopo il ritorno dall'Europa nella *sua* chiesa, la chiesa da cui si era dimesso, prende spunto proprio dal *suo* personalissimo e simbolico senso del *nóstos*. È il 27 ottobre 1833 e così l'ex pastore unitariano – solo pochi giorni prima, dunque, del suo inizio ufficiale come conferenziere pubblico – si rivolge agli «amici» della congregazione che ha lasciato solo l'anno prima:

One of the keenest enjoyments of human life is to return home. It has lately been mine. After a short absence spent in continual journeyings among the most interesting monuments of the ancient and the great cities of the modern world God has blessed my eyes with the sight of my own land and my own friends. I cannot tell you, my friends of this religious society, with how much pleasure I see you again and learn of your welfare and of your virtues⁴⁸.

Gli occhi consacrati del viaggiatore che all'andata entrava senza soggezione nel Mediterraneo, pur con l'umiltà e l'innocenza del bambino che si deve far sorprendere per apprendere, sono gli stessi occhi benedetti da Dio del viaggiatore che riapproda nel Massachusetts: gli occhi che egli posa, di nuovo, «sulla [sua] stessa terra e sui [suoi] stessi amici». E se il sermone è un inno allo «Spirito di verità» e a Cristo quale voce che a quella verità universale «guida» – «la verità tutta intera» (come indica il versetto di riferimento del suo sermone, Giovanni 16:13: «Howbeit when the Spirit of truth is come, he will guide you into all truth»)⁴⁹ – esso è anche un inno alla verità (ri)trovata del medesimo viaggiatore-predicatore. È questa la verità più intima che ha dato risposta alle molte «domande» della sua «anima», una risposta vocazionale che per questo egli sente di dovere condividere con la sua «congregazione religiosa» di un tempo:

What is *my* relation to Almighty God? What is *my* relation to my fellow-men? What am *I* designed for? What are *my* duties? What is *my* destiny? – The soul peremptorily asks these questions – the Whence and the Why – and refuses to be put off with insufficient answers⁵⁰.

edited by Stephen E. Whicher *et al.*, 3 vols., Cambridge, Harvard University Press, 1959-1972, in particolare la *Introduction* al vol. I, pp. xx-xxii.

⁴⁸ Emerson, *The Complete Sermons*, cit., vol. IV, p. 209.

⁴⁹ Ivi, pp. 209, 211.

⁵⁰ Ivi, p. 215 (corsivi aggiunti).

Se il paragrafo iniziale del sermone presenta un rapporto equilibrato tra mittente e destinatario, la condivisione qui si trasforma in una sorta di confessione dell'ex ministro alla sua ex congregazione. L'attivazione sempre più preponderante della funzione emotiva/espressiva ri-concentra sul mittente stesso la predicazione rivolta agli altri, quasi ai limiti di un individualismo creaturale di stampo panteistico, di lì a poco portato alla massima espressività dai suoi primi scritti per così dire secolari. Di contro alle «risposte insufficienti» o «false» avute fino ad allora, e sulla scia delle «domande» che ritornano perché sollecitate prepotentemente dal «miracolo del creato circostante», un miracolo che al presente «inizia a premere sull'anima con la forza di un appello personale», il predicatore ex ministro si fa portavoce individuale della «risposta che riempie cielo e terra», proclamando l'annuncio del divino nell'uomo:

The questions are now again presented, because the wonder of the surrounding creation begins to press upon the soul with the force of a personal address.

And what is the answer?

Man begins to hear a voice in reply that fills the heaven and the earth, saying, God is within him, that *there* is the celestial host. I find that this amazing revelation of my immediate relation to God is the solution to all the doubts that oppressed me⁵¹.

Emerson celebra in prima persona questa *sua* «sorprendente rivelazione» che può essere definita *antinomista* nel senso puritano delle origini coloniali (l'eresia di Anne Hutchinson)⁵² e *spiritualista* nel senso della metamorfosi romantica, che affranca l'io dal peso del passato e dall'oppressione dello scetticismo. È questa la «rivelazione» che ben presto, nel passaggio dal pulpito

⁵¹ *Ibidem* (corsivo del testo).

⁵² Come noto, è sulla questione teologica della rivelazione individuale rivendicata da Anne Hutchinson («an immediate revelation», «the voice of [God's] own spirit to my soul», nelle sue parole) durante il processo a cui viene sottoposta dalle autorità coloniali guidate da Winthrop nel novembre 1637 che si gioca il destino della donna nella controversia antinomista. Vedi David D. Hall (ed. by), *The Antinomian Controversy, 1636-1638: A Documentary History*, Durham, Duke University Press, 1990, pp. 336-337.

di Boston alla più ampia scena culturale della Nuova Inghilterra, verrà definita trascendentalista. E grazie a essa Emerson porterà a compimento la nuova vocazione con quel «libro sulla natura» a cui già alludeva fiducioso al largo della costa irlandese.

In *Nature* Emerson elabora l'ideale della visione pura sulla scia in parte di Carlyle e dell'idealismo tedesco, in parte di un'esperienza personale nei boschi del Massachusetts che egli descrive in un passo del diario del 19 marzo 1835⁵³. Per Carlyle è «l'occhio della ragion pura» («the eye of Pure Reason», o «philosophic eye») a vedere in trasparenza, come egli dice nel *Sartor Resartus*, opera che Emerson inizia a leggere a puntate sul *Fraser's Magazine* al ritorno dall'Europa e che poi si adopererà per far pubblicare in formato libro a Boston nel 1836⁵⁴. Per converso, la sua esperienza nei boschi non è che un riscontro diretto dell'esercizio filosofico di quell'organo superiore della visione che anche lui, nei diari prima e in *Nature* dopo, chiama «the eye of Reason». Quest'esperienza che Emerson descrive nel diario è il tipico esempio di uno di quei rari, estatici momenti («the best moments of life», come li definisce ancora in *Nature*) in cui l'essere umano si scopre in uno stato d'animo unico e irripetibile, e che, in quanto tale, andrebbe custodito proprio come «la pupilla dell'occhio» («the apple of your eye»)⁵⁵. Tratta dai Salmi (17:8), l'immagine della pupilla viene ripresa in *Nature* insieme al passo del diario per essere riproposta, attraverso debita trasformazione idealistica, come «pupilla trasparente» («transparent eye-ball»): l'occhio della *ragion* pura dello scozzese che diventa, in un momento esaltante di elevazione verticale, l'occhio della *vision* pura dell'Americano. Questo occhio americano, già intensamente impegnato nella sua educazione estetica e messo alla prova fin dallo sbarco a Malta come l'occhio di un bambino, è ora pronto a romanticizzare il mondo (e il Nuo-

⁵³ Emerson, *Journals*, cit., vol. V, pp. 18-19.

⁵⁴ Thomas Carlyle, *Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh*, in *The Works*, cit., vol. I, pp. 51, 57.

⁵⁵ Emerson, *Journals*, cit., vol. V, p. 85; *Nature*, in *Essays and Lectures*, edited by Joel Porte, New York, The Library of America, 1983, p. 33; *Journals*, cit., vol. V, p. 19.

vo Mondo in particolare). Esso trasforma il senso personale di quell'«immediate relation to God», di cui l'ex ministro parla nel primo sermone del ritorno, in quello più ampio e trascendentale dell'«original relation to the universe» che il rigenerato invoca nell'incipit di *Nature*. Ed è a questo rapporto immediato, originario e originale, che ogni essere umano dovrebbe aspirare fino a far fluire in sé «le correnti dell'Essere Universale» e diventare, al culmine dell'auto-trasparenza, libero dal «basso egoismo» e dissolto nella totalità della coalescenza cosmica, «parte o particola di Dio»:

In the woods, [these plantations of God], we return to reason and faith. There I feel that nothing can befall me in life, – no disgrace, no calamity, (leaving me my eyes,) which nature cannot repair. Standing on the bare ground, – my head bathed by the blithe air, and uplifted into infinite space, – all mean egotism vanishes. I become a transparent eye-ball; I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part or particle of God⁵⁶.

Quest'immagine della «pupilla trasparente», estasiante ed esilarante, caratterizzerà Emerson quale portavoce della «New Philosophy» fino agli estremi della caricatura⁵⁷. Al contempo, essa contribuirà a elevare il «piccolo libro» *Nature*, in quell'*annus mirabilis* 1836, a manifesto per eccellenza del Trascendentalismo della Nuova Inghilterra: non solo «the first document», come afferma il suo primo importante biografo, «of that remarkable outburst of Romanticism on Puritan ground»⁵⁸, ma anche il primo frutto visibile che in sé racchiude quella prospettiva transatlantica nazional-universalistica delle prime migrazioni puritane e la porta (ereticamente o meno) a compimento in campo letterario.

⁵⁶ Emerson, *Nature*, cit., pp. 7, 10.

⁵⁷ Memorabili in tal senso le illustrazioni del trascendentalista Christopher Pearse Cranch, *Illustrations of the New Philosophy: Drawings*, (ca. 1837-1839) (MS Am 1506), Houghton Library, Harvard University, Cambridge, Mass. L'intero album è consultabile alla pagina <<http://nrs.harvard.edu/urn-3:FHCL.HOUGH:2254009>>, agosto 2024. Per l'illustrazione della pupilla trasparente vedi, in particolare, la pagina <<http://nrs.harvard.edu/urn-3:FHCL.HOUGH:2317939>>, agosto 2024.

⁵⁸ James Elliot Cabot, *A Memoir of Ralph Waldo Emerson*, 2 vols., Boston, Riverside, 1887, vol. I, p. 248.

V

Se nel loro insieme i sermoni di Emerson danno forma a una «homiletic narrative», che a sua volta può essere letta come una «autobiography», o, meglio ancora, una «spiritual autobiography», allora la storia che essi raccontano è quella tipica di una auto-rappresentazione che culmina con la rinascita dell'io e l'affermazione positiva della nuova identità⁵⁹. Nel caso di Emerson quest'autobiografia spirituale (parte o meno, anch'essa, del rituale dell'autobiografia americana) verrebbe a suddividersi suggestivamente in tre fasi cronologiche: una prima in cui l'io accoglie il retaggio genealogico-culturale della tradizione di provenienza; la seconda in cui vive la tensione tra conformismo e rifiuto in rapporto all'ordine comune delle cose; e la terza in cui trascende le convenzioni e le prescrizioni per trovare infine conferma della propria identità individuale e dell'autorevolezza in sé stesso. Questo in effetti sembra attestare il sermone del *nóstos* che pronuncia al ritorno dall'Europa. E se da quel sermone si (ri)parte per seguire l'Emerson che, rigenerato, emerge e si impone nel corso degli anni Trenta con le sue prime grandi opere (pur mentre si dedica ai suoi cicli di conferenze e all'attività omiletica), allora si può affermare come quest'autobiografia spirituale venga portata a compimento, anche dal punto di vista cronologico, con il grande discorso pronunciato a Harvard a fine decennio: *An Address Delivered before the Senior Class in Divinity College, Cambridge, Sunday Evening, 15 July, 1838*. Meglio noto come *The Divinity School Address*, è questo il discorso che mostra, nella scandalosa ibridazione sacro-secolare che lo informa, la metamorfosi romantica più eclatante e sovversiva del genere sermocinale di cui il trascendentalista si avvale. Proposto a Emerson dagli stessi studenti, l'invito a rivolgere

⁵⁹ È questa l'avvincente lettura che propone Susan L. Roberson, *Emerson in His Sermons: A Man-Made Self*, Columbia, University of Missouri Press, 1995, pp. 1-22. Tra gli altri importanti studi monografici dedicati a Emerson e alla sua attività omiletica si vedano David Robinson, *Apostle of Culture: Emerson as Preacher and Lecturer*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982; Wesley T. Mott, «*Strains of Eloquence*»: *Emerson and His Sermons*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1989; Lloyd Rohler, *Ralph Waldo Emerson: Preacher and Lecturer*, Westport, Greenwood Press, 1995.

il saluto con un «customary discourse» alla piccola coorte di *seniors* in uscita del Divinity College, pronti a intraprendere attivamente il loro ministero cristiano nel mondo⁶⁰, si trasforma in un'occasione imperdibile per colpire al cuore l'*establishment* teologico e culturale da cui egli stesso proviene, l'istituzione da cui si è distaccato e in cui ora ritorna (o meglio accetta di tornare) per l'occorrenza. L'uditorio ristretto dei destinatari primari che lo hanno invitato si rivela a questo scopo tanto più stimolante per l'oratore in quanto circondato da un uditorio allargato di destinatari per così dire comprimari, costituito dai loro maestri (i *suoi* stessi maestri di un tempo).

A questa doppia platea Emerson esprime apertamente il rimpianto per l'originaria e «più grande» devozione dei padri, il cui lascito spirituale, a un certo punto del discorso, egli rievoca con nostalgia e apprensione:

Certainly there have been periods when, from the inactivity of the intellect on certain truths, a greater faith was possible in names and persons. The Puritans in England and America, found in the Christ of the Catholic Church, and in the dogmas inherited from Rome, scope for their austere piety, and their longings for civil freedom. But their creed is passing away, and none arises in its room⁶¹.

Sebbene *non* stesse forse proprio del tutto scomparendo, come temeva l'oratore, di certo quella fede non era più da tempo il fulcro vitale dell'esperienza americana. Vuoto irremissibile o meno lasciato da quel «credo» in declino («niente compare al suo posto»), il lamento elegiaco di Emerson per la perdita di questa centralità sociale e culturale esprime un desiderio intenso, di cui il bostoniano era diventato *il* portavoce fin dalla pubblicazione di *Nature* due anni prima, e, a seguire, dell'altro memorabile discorso pronunciato sempre a Harvard, poi noto come *The American Scholar*. È questo un afflato spirituale, ai limiti dello struggimento, per una palingenesi individuale e comu-

⁶⁰ Emerson, *The Letters*, cit., vol. II, p. 147. Si veda in proposito Jeremy Leatham, *Newborn Bards of the Holy Ghost: The Seven Seniors and Emerson's «Divinity School Address»*, «The New England Quarterly», 86.4, 2013, pp. 593-624.

⁶¹ Ralph Waldo Emerson, *An Address Delivered before the Senior Class in Divinity College, Cambridge, Sunday Evening, 15 July, 1838*, in *Essays and Lectures*, cit., p. 87 (d'ora in avanti citato col più noto titolo breve, *Divinity School Address*).

nitaria che il soffio di una nuova vita («the breath of new life») avrebbe dovuto avviare a fronte non solo della degenerazione di un cristianesimo esangue, nello specifico quello della Chiesa unitariana, ma anche dello sviamento materialistico di un'America della politica e del commercio («Genius leaves the temple, to haunt the senate, or the market»)⁶², già pronta a prendere, con la sua autoproclamata missione redentrica su vasta scala nazionale e universale, il posto vacante dello spirito-guida del Dio dei padri.

In estrema sintesi, *The Divinity School Address* di Emerson è un documento di protesta istituzionale e di rivoluzione spirituale, o, meglio, questo il discorso diventa, e come tale spicca, a torto o a ragione, dal momento in cui viene pubblicato in formato *pamphlet* a fine agosto 1838, raggiungendo così – oltre ai sette studenti ai quali viene inizialmente indirizzato (di cui uno, tra l'altro, assente all'evento), sullo sfondo del nutrito uditorio di contorno – il più ampio pubblico della Nuova Inghilterra, fino ai suoi avamposti a Ovest nella Valle dell'Ohio.

La protesta si attua con un'aperta denuncia dei due presunti errori o difetti del cristianesimo quale istituzione («historical Christianity», nelle parole di Emerson) fatta nel cuore stesso della sua roccaforte, presidiata dall'ortodossia più conservatrice dell'unitarismo. Al di là delle questioni più strettamente teologiche riguardanti la *persona* di Gesù e la connessa controversia sui miracoli, «the first defect of historical Christianity», ossia, come osserva Emerson, «the error that corrupts all attempts to communicate religion», è dato dalla rinuncia del cristianesimo a essere, come invece dovrebbe, «la dottrina dell'anima». «As it appears to us, and as it has appeared for ages», egli afferma, «[historical Christianity] is not the doctrine of the soul, but an exaggeration of the personal, the positive, the ritual»⁶³. Per dottrina dell'anima (*Doctrine of the Soul* sarà poi il titolo della prima conferenza con cui avvierà il ciclo *Human Life* il 5 dicembre di quello stesso anno) Emerson intende la dottrina della natura

⁶² Ivi, pp. 91, 87-88.

⁶³ Ivi, pp. 80-81.

divina dell'uomo, dello Spirito supremo che ci dimora dentro, dell'ispirazione⁶⁴.

Se abdicare a questa dottrina corrompe la comunicazione della religione in quanto nega la presenza di Dio in noi, in *tutti* noi, quali singoli individui («God in me»), «[t]he second defect» è conseguenza diretta del primo, e consiste in un impoverimento spirituale che inaridisce l'insegnamento e la predicazione del cristianesimo: una fede che più non contempla quelle rivelazioni che fanno irrompere la grandezza, invero Dio stesso, nell'anima che si spalanca per accoglierle. «Men have come to speak of the revelation as somewhat long ago given and done, as if God were dead». Contro la limitazione spirituale che condiziona e snatura questo ufficio o compito – lo stesso che attende i destinatari del discorso («To this holy office, you propose to devote yourselves») – l'oratore riafferma il potere supremo dello spirito («The spirit only can teach»; «The man on whom the soul descends, through whom the soul speaks, alone can teach»), nonché il bisogno di una nuova rivelazione nell'immediato del presente: «And it is my duty to say to you», egli afferma con risoluta, asimmetrica autorevolezza, da risultare offensiva ai suoi vecchi maestri, «that the need was never greater of new revelation than now»⁶⁵.

Sulla base di questa riaffermazione, a fronte del rilevato contrasto tra l'istituzione e lo spirito, Emerson passa a indicare il «rimedio» da porre ai due errori esposti. Il rimedio è di fatto già implicito nel suo attacco alla Chiesa. In esso e nei benefici che da esso conseguono risiede la rivoluzione spirituale del profeta della Nuova Inghilterra. «The remedy is already declared in the ground of our complaint of the Church. We have contrasted the Church with the Soul. In the soul, then, let the redemption be sought». Cercare la redenzione individuale e comunitaria nell'anima significa innanzitutto rivitalizzare il «compito» spirituale del predicatore, da cui a sua volta deriva la radicale trasformazione di quest'ultimo da predicatore puramente spettrale (il «formalist» che usurpa il pulpito) a «vero maestro»: «It is the

⁶⁴ Ivi, p. 79.

⁶⁵ Ivi, pp. 82-83.

office of a true teacher to show us that God is, not was; that He speaketh, not spake». Solo il «vero maestro» è in grado così di riconquistare il vero cristianesimo andato perduto. «The true Christianity, – a faith like Christ's in the infinitude of man, – is lost»⁶⁶. Questa (ritrovata) fede nella natura infinita dell'uomo sarà alla base della sua dottrina della natura infinita dell'individuo⁶⁷. «In how many churches, by how many prophets, tell me», aveva chiesto poco prima al suo uditorio, con diretto e ancor più asimmetrico tono di sfida e di dissenso, «is man made sensible that he is an infinite Soul; that the earth and heavens are passing into his mind; that he is drinking forever the soul of God?»⁶⁸.

L'energico appello che a seguire Emerson indirizza ai suoi destinatari quali imminenti neo-ministri del culto è un richiamo pragmatico e nel contempo spirituale all'autonomia e al distacco individualistico, al coraggio e al rinnovamento, un invito radicale, ai limiti dell'iconoclastia, mosso ed elevato dalla forza della parola profetica. È questa la parola del «nuovo Maestro», quello che egli poi invoca apertamente nella chiusa del discorso («I look for the new Teacher»)⁶⁹, ma che già di fatto egli stesso incarna scandalosamente fin dall'incipit. È la parola pronunciata per orientare i potenziali *veri* e *nuovi* maestri che ha di fronte, sia come piccolo gruppo eletto formatosi alla Scuola di teologia, sia come individui umani distinti – ognuno in se stesso, al singolare, un «neo-nato bardo dello Spirito Santo» – liberi e liberati dal formalismo e dal conformismo dell'istituzione:

Let me admonish you, first of all, to go alone; to refuse the good models, even those most sacred in the imagination of men, and dare to love

⁶⁶ Ivi, pp. 88, 84, 88, 84.

⁶⁷ Meno di due anni dopo, in un noto passo del 7 aprile 1840, *Journals*, cit., vol. VII, p. 342, così Emerson commenta l'incomprensione che questa dottrina incontra sul fronte religioso: «In all my lectures, I have taught one doctrine, namely, *the infinitude of the private man*. This, the people accept readily enough, & even with loud commendation, as long as I call the lecture, Art; or Politics; or Literature; or the Household; but the moment I call it *Religion*, – they are shocked, though it be only the application of the same truth which they receive everywhere else, to a new class of facts» (corsivi aggiunti).

⁶⁸ Emerson, *Divinity School Address*, cit., p. 84.

⁶⁹ Ivi, p. 92

God without mediator or veil. [...] Yourself a newborn bard of the Holy Ghost, – cast behind you all conformity, and acquaint men at first hand with Deity⁷⁰.

«Our reformers are spiritualists», avrebbe osservato pochi anni dopo il Dr. Channing, teologo unitariano, che così illustra con empatia e timore la visione dei trascendentalisti: «They are anxious to defend the soul's immediate connection with God. They [...] are in danger of substituting private inspiration for Christianity [...] resting Christianity on a spiritual basis, [...] recognizing the inward as supreme»⁷¹.

Al di là dello sconvolgimento provocato *in loco* dal Discorso (una «tempesta in un catino», come Emerson la descrive a Carlyle, alludendo agli attacchi ricevuti da Andrews Norton e dall'ortodossia unitariana)⁷², o del plausibile compimento religioso o letterario che la sua profezia avrebbe avuto su più vasta scala nazionale nei due decenni a seguire (con i suoi discepoli, Thoreau e Whitman), il programma del portavoce degli «spiritualisti» può essere assunto ad esempio emblematico di un paradigma di specifica rilevanza culturale americana. La riviviscenza cristiana invocata da Emerson, controversa proprio in quanto posta all'interno del contrasto tra «Chiesa e Anima» (e delle equivalenti opposizioni binarie che da questo derivano), si misura con una nozione altrettanto controversa di decadenza e sterilità, in un confronto tipico da sempre al cuore dell'esperienza nel Nuovo Mondo, dalle origini coloniali al presente.

Messa a contrasto con l'anima («We have contrasted the Church with the Soul»), l'istituzione cristiana chiamata in causa dal profeta è infatti un luogo in rovina, desolato e arido, metaforicamente un deserto. Eloquenti le parole e le frasi che Emer-

⁷⁰ Ivi, p. 89.

⁷¹ Così William Ellery Channing si esprimeva in una lettera del 10 settembre 1841 al Rev. James Martineau, fratello di Harriet Martineau, in *Memoir of William Ellery Channing, with Extracts from His Correspondence and Manuscripts* (1848), edited by William Henry Channing, 3 vols., Boston, American Unitarian Association, 1874, vol. II, p. 451.

⁷² Così – «the storm in our washbowl» – Emerson definisce il subbuglio creato dal suo discorso in una lettera a Carlyle del 17 ottobre del 1838, in *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson, 1834-1872*, edited by Charles Eliot Norton, 2 vols., Boston, Ticknor and Company, 1888, vol. I, p. 183.

son usa a riguardo: «universal decay», «death of faith», «fall», «almost all life extinct», «hollow, dry, creaking formality», «decaying church», «a wasting unbelief», «loss of worship», «all things go to decay», per richiamarne solo alcune tra le tante⁷³. E la voce che denuncia questa condizione di calamità e perdita, vuoto e sconforto, come quella di tanti altri profeti del Nuovo e del Vecchio Mondo, l'ultimo e più potente dei quali per il bostoniano era proprio l'amico scozzese Carlyle, è anch'essa, appunto, «voce di uno che grida nel deserto».

«*The voice of one crying in the wilderness*». Come spiega Calvino nei Commentari alla predicazione del Battista (Matteo, 3:1-6; Marco, 1:1-6; Luca, 3:1-6), in relazione alla profezia di Isaia (40:3), «la parola *deserto* [*wilderness*]» è nel profeta veterotestamentario «usata metaforicamente per *desolazione*», ossia per la «tremenda rovina della nazione [...] devastata in modo così terribile da poter essere opportunamente paragonata a un deserto [*wilderness*]». Per poi aggiungere riguardo al profeta neotestamentario:

Quando Giovanni iniziò la predicazione, Gerusalemme era in questo senso un deserto [*a wilderness*]: poiché tutto era stato ridotto a disordinata e spaventevole confusione. Ma la stessa vista di un deserto davanti agli occhi [*a visible wilderness*] doveva aver avuto un impatto potente su uomini confusi e induriti, portandoli a percepire come fossero in uno stato di morte e ad accettare la promessa della salvezza che era stata loro offerta. Vediamo così come tale predizione si riferisca effettivamente a Giovanni e a lui sia più appropriatamente attribuita⁷⁴.

⁷³ Emerson, *Divinity School Address*, cit., pp. 83, 86.

⁷⁴ John Calvin, *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark and Luke*, transl. William Pringle, 3 vols., Edinburgh, The Calvin Translation Society, 1845-1846, vol. I, p. 182. Riporto il passo dell'edizione inglese da cui ho tradotto direttamente le citazioni sopra: «The word *wilderness* is here used metaphorically for *desolation*, or the frightful ruin of the nation, such as existed in the time of the captivity. It was so dismally shattered, that it might well be compared to a *wilderness*. [...] When John began to preach, Jerusalem was in this sense a *wilderness*: for all had been reduced to wild and frightful confusion. But the very sight of a visible *wilderness* must have had a powerful effect on stupid and hardened men, leading them to perceive that they were in a state of death, and to accept the promise of salvation, which had been held out to them. We now see, that this prediction actually relates to John, and is most properly applied to him».

Nella sequenza tipologica di prefigurazioni e compimenti, dai profeti del Vecchio Testamento a quelli del Nuovo, fino all'ultimo profeta del Nuovo Mondo di là dell'oceano, la predicazione con cui Emerson incita a un'inderogabile rinascita spirituale a fronte del deserto istituzionale si complica e si arricchisce con la dimensione aggiuntiva e simbolicamente plurisignificante che la "sua" *wilderness* americana (anche e soprattutto nell'accezione romanticamente opposta, tra le altre, di natura rigogliosa e rivitalizzante oltre che di luogo nudo e spoglio) fornisce alla parola che egli pronuncia. Non a caso l'incipit dell'orazione è tutto incentrato sul rigoglio della «fulgida estate» in corso, un lungo paragrafo che risuona come un vero e proprio inno romantico alla natura, che l'oratore poi richiama e riprende via via nel corso della sua argomentazione:

In this refulgent summer, it has been a luxury to draw the breath of life. The grass grows, the buds burst, the meadow is spotted with fire and gold in the tint of flowers. The air is full of birds, and sweet with the breath of the pine, the balm-of-Gilead, and the new hay. Night brings no gloom to the heart with its welcome shade. Through the transparent darkness the stars pour their almost spiritual rays. Man under them seems a young child, and his huge globe a toy. The cool night bathes the world as with a river, and prepares his eyes again for the crimson dawn. The mystery of nature was never displayed more happily⁷⁵.

Con altrettante frasi e parole che mirano a prolungare il trasporto sensuoso di questo inizio, la seconda parte del paragrafo di apertura scivola dall'estetica all'etica. L'oratore-predicatore ricorda il senso inevitabile del rispetto che la natura impone all'uomo nei confronti del creato («One is constrained to respect the perfection of this world, in which our senses converse»); elogia il valore dell'attività umana (in ogni sua facoltà) che la natura sollecita (con ogni sua proprietà); esalta i risultati che la ricchezza della natura, in tutti i suoi comparti, permette a uomini industriosi e grandi di conseguire e che, come afferma a fine paragrafo, «history delights to honor»⁷⁶.

⁷⁵ Emerson, *The Divinity School Address*, cit., p. 75.

⁷⁶ *Ibidem*.

Emerson usa il contrasto implicito tra la fecondità della natura americana, da un lato, e la sterilità in cui è caduta l'istituzione religiosa, dall'altro, per rimarcare poi esplicitamente il bisogno di quella rigenerazione che sgorga proprio dall'unione benefica di fede e natura, affinché la prima, ormai spenta, torni a brillare dello stesso «splendore» della seconda. «The faith should blend with the light of rising and of setting suns, with the flying cloud, the singing bird, and the breath of flowers. But now the priest's Sabbath has lost the splendor of nature»⁷⁷. È questa dunque la nuova *errand* nella *wilderness* americana – una *errand* romantica nella natura salvata e rigenerata dalla visione – che «l'Apostolo della natura»⁷⁸, o ancor più idealisticamente, il «Messia della natura»⁷⁹, aveva avviato con la sua stessa ri-generazione attraverso le acque, e che, dopo *Nature* e *The American Scholar*, egli ora propone con sovranità salvifica ai neo-ministri del culto della Nuova Inghilterra: novelli vati, scelti per infondere dal pulpito nuova luce e linfa vitale a un'attività spirituale, e quindi all'istituzione stessa, che deve tornare a contemplare tanto la rivelazione diretta dello spirito nell'uomo, quanto il rapporto immediato dell'anima individuale con Dio.

⁷⁷ Ivi, p. 84.

⁷⁸ Richardson, *Three Roads Back*, cit., p. 27.

⁷⁹ Così Carlyle, nel suo saggio *Novalis* (1829), in *The Works*, cit., vol. XXVII, p. 40, traduce un frammento del poeta-filosofo tedesco (che poi ripropone nel *Sartor*): «Man has ever expressed some symbolical Philosophy of his Being in his Works and Conduct; he announces himself and his Gospel of Nature; he is the Messiah of Nature» (p. 40).

Carla Vergaro

Complessità e profilo di conformità. Il sermone nel primo discorso di insediamento di Joseph Jenkins Roberts

Introduzione

In questo lavoro intendo utilizzare il valore euristico dell'*Entrenchment-and-Conventionalization Model* (EC-Model)¹ nell'analisi e nella riflessione sui testi, applicandone alcuni aspetti all'analisi del primo discorso inaugurale di Joseph Jenkins Roberts (Norfolk, Virginia, 1809 – Monrovia, Liberia, 1876), primo presidente e figura iconica della fondazione della Liberia. Lo scopo del lavoro è quello di mostrare in che modo il sermone puritano si inserisca nel discorso inaugurale del primo presidente della Liberia, contribuendo così al profilo di un discorso che, pur mostrando evidenti similitudini con quello americano, se ne discosta in modo interessante, proprio per la componente sermocinale presente nel testo.

Appare impossibile, nello spazio di questo lavoro, discutere in modo dettagliato la complessità dell'EC-Model. Ne introdurrò dunque solo le componenti principali e quelle ritenute necessarie per la mia analisi. L'EC-Model è un modello *usage-based*, complesso-adattivo ed emergentista² che concettualizza la cono-

¹ Per la versione definitiva, cfr. Hans-Jörg Schmid, *The Dynamics of the Linguistic System. Usage, Conventionalization and Entrenchment*, Oxford, Oxford University Press, 2020.

² Michael Barlow, Suzanne Kemmer (ed. by), *Usage-Based Models of Language*, Stanford, CSLI Publications, 2000; Joan L. Bybee, *From Usage to Grammar: The Mind's Response to Repetition*, «Language», 82.4, 2006, pp. 711-733; Clay Beckner et al. [Five Graces Group, The], *Language is a Complex-Adaptive System: Position Paper*, «Language Learning», 59.1, 2009, pp. 1-26.

scenza linguistica come emergente e continuamente modificata dall'uso, e che spiega i processi alla base della complessa interazione tra la cognizione umana e la pratica sociale. Più precisamente, il modello spiega come queste due dimensioni – catturate dai termini *entrenchment* e *conventionalization* – interagiscano nell'uso della lingua (*usage*) e come, a loro volta, lo influenzino. L'*entrenchment* è il processo attraverso il quale la competenza linguistica individuale viene adattata e riorganizzata in base all'influenza delle esigenze sociali. Per *conventionalization* si intendono i processi sociali alla base della regolare convergenza linguistica dei parlanti intorno a specifici enunciati-tipo – «more or less conventionalized probabilistic connections between recurrent linguistic forms and recurrent communicative goals»³ – che, come tali, mostreranno uno specifico profilo di conformità (*conformity profile*).

Tale profilo, sul quale mi concentrerò in questa analisi, emerge in modo complesso e dinamico dall'interazione tra varie dimensioni di conformità che possono mostrare una maggiore o minore regolarità/variazione – e dunque *conventionalization* a livello socioculturale ed *entrenchment* a livello individuale – rispetto al genere a cui il testo appartiene e che, dunque, i parlanti percepiscono come più o meno prototipici rispetto a un genere. Le dimensioni che interagiscono sono le seguenti:

- conformità a livello “onomasiologico”, ovvero di scelte di forme a livello macro, meso o micro-linguistico per ottenere specifici effetti comunicativi;
- conformità a livello “semasiologico”, ovvero relativa al significato e alle funzioni connesse alla forma;
- conformità “sintagmatica”, ovvero relativa alle probabilità di occorrenza della combinazione di forme in patterns;
- conformità “cotestuale”, riguardante l'occorrenza di specifiche forme o pattern linguistici in un cotesto;
- conformità “contestuale”, relativa all'occorrenza di forme o pattern linguistici in un contesto.

Dunque, secondo l'EC-Model, i parlanti di una lingua si conformano a un comportamento linguistico – onomasiologico, se-

³ Schmid, *The Dynamics of the Linguistic System*, cit., p. 23.

masiologico, sintagmatico, cotestuale e contestuale – perché, in modo reciproco, si aspettano che i loro interlocutori lo facciano e che, di conseguenza, inferiscano perché essi stessi lo stanno facendo. Questo comporta che la *conventionalization* a livello di comunità linguistica sia legata all'*entrenchement* a livello individuale. Infatti, uno dei cardini dell'EC-Model è che la nostra conoscenza linguistica viene immagazzinata e resa disponibile nella forma di associazioni, più o meno *entrenched*⁴, definite come la capacità di «one kind of experience to evoke another»⁵. Schmid parla di quattro tipi di associazioni: simboliche, paradigmatiche, sintagmatiche e contestuali. Le associazioni simboliche legano forma e significato del segno linguistico (dimensione onomasiologica e semasiologica); le associazioni sintagmatiche sono il risultato della processazione frequente di una sequenza di forme e significati; le associazioni paradigmatiche attivano alternative disponibili in un cotesto/contexto. Associazioni sintagmatiche e paradigmatiche informano sia il profilo di conformità sintagmatico che quello cotestuale. Infine, le associazioni contestuali sono determinanti per tutte le dimensioni di conformità perché attivano tutte le tipologie di associazioni elencate. Dunque, servono per elaborare predizioni di carattere probabilistico che saranno o confermate o respinte. Tutte le dimensioni che compongono il profilo di conformità interagiscono in un testo inteso come sistema complesso.

Per analizzare come il genere sermone puritano interagisca con il genere discorso inaugurale nel primo discorso di insediamento di Joseph Jenkins Roberts, occorre partire dal profilo di conformità di entrambi. Per quanto riguarda il sermone puritano, è noto che fosse un genere ben disciplinato⁶, come evidenziato dall'esistenza di meta-generi come *Arte of Prophecy* di William Perkins. Ciò che divenne *conventionalized* a livello

⁴ Ivi, p. 221.

⁵ Roland Langacker, *Investigations in Cognitive Grammar*, Berlin, Mouton De Gruyter, 2010, p. 94.

⁶ Ronald F. Reid, *Puritan Rhetoric and America's Civil Religion: A Study of Three Special Occasion Sermons*, in James R. Andrews (ed. by), *Rhetoric, Religion and the Roots of Identity in British Colonial America*, East Lansing, Michigan State University Press, 2007, pp. 65-120.

sociale ed *entrenched* a livello individuale era un genere avente la forza illocutoria di un atto direttivo-commissivo⁷, i.e. avente le caratteristiche sia dell'atto direttivo che di quello commissivo⁸. Dal punto di vista della conformità cotestuale, il sermone puritano, nella sua versione prototipica, consiste nell'associazione di tre sezioni principali – Dottrina, Ragioni e Applicazioni. Ognuna di esse, a sua volta, è definita da associazioni sintagmatiche che consistono nella combinazione di vari tipi illocutori.

Per quanto riguarda il genere discorso inaugurale, non esistono studi che trattino il profilo di conformità in un quadro di riferimento cognitivo. Tuttavia, sono utili le ricerche di impostazione sia retorica che linguistica svolte su questo genere. Poiché il discorso di Roberts è *in Liberia*, ma connesso e in complessa interazione con discorsi analoghi negli Stati Uniti, prenderò in considerazione il lavoro seminale fatto da Campbell e Jamieson⁹ sui generi costitutivi della presidenza americana e uno sviluppo di questo lavoro, di impostazione più linguistica.

Secondo Campbell e Jamieson, il genere discorso inaugurale del Presidente degli Stati Uniti presenta variazioni rispetto alla retorica epidittica aristotelica che pur lo caratterizza, in quanto esso presenta caratteristiche proprie che sembrano rimanere costanti nel tempo e che si configurano come sviluppi di alcuni elementi chiave che definiscono il discorso inaugurale come genere.

Innanzitutto, nel discorso inaugurale si attua un processo di unificazione dei destinatari attraverso la loro riconcettualizzazione come “popolo” (*the people*), per cui il construal si modifica in base all'occasione. La mossa successiva è quella di riaffermare i valori condivisi di una nazione e l'impegno a trasmetterli intatti alle generazioni successive. Il passato assume una valenza simbolica, «consistent with the ritualistic processes of represen-

⁷ Kent Bach, Robert M. Harnish, *Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambridge, MIT Press, 1979.

⁸ Secondo Searle, «directive speech acts count as attempts – from modest to fierce – by the speaker to get the hearer to do something. [...] Commissive speech acts are acts whose point is to commit the speaker, in varying degrees, to some future course of action» (John R. Searle, *A Classification of Illocutionary Acts*, «Language in Society», 5.1, 1976, pp. 11-12).

⁹ Karlyn K. Campbell, Kathleen H. Jamieson, *Presidents Creating the Presidency: Deeds Done in Words*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008.

ting beginnings, origins, and universal relationships»¹⁰. A queste due mosse segue l'enunciazione della filosofia politica alla base della nuova amministrazione che, coerentemente con la natura epidittica del discorso inaugurale, ha una finalità soltanto contemplativa, non di chiamata all'azione. Infine, il rito dell'investitura richiede che il presidente dimostri di avere contezza sia di ciò che il potere esecutivo gli richiede e consente di fare, che dei limiti ad esso imposti dalla Costituzione. Come parte del riconoscimento dei limiti del potere esecutivo del presidente, nel discorso inaugurale nazione e presidente stesso vengono messi nelle mani di Dio.

Tuttavia, la retorica epidittica può anche diventare deliberativa, ovvero contenere argomentazioni relative all'opportunità o meno di certe azioni. Infatti, più recentemente, Austermühl¹¹ articola – basandosi su un'analisi di 55 discorsi inaugurali in un arco temporale che va dal 1789 al 2006 – questo genere in modo più complesso di quanto emerga dal lavoro delle due autrici, aggiungendo una dimensione legata al tradizionale ruolo del Presidente come «high priest of the nation's civil religion»¹², e dunque, oltre che di un'agenda politica, responsabile di un'agenda culturale di creazione e affermazione di una identità. È proprio questo ruolo che spiega perché il discorso inaugurale non possa essere semplicemente concepito come un genere epidittico, ma invece come un genere che combina l'aspetto contemplativo con quello deliberativo.

In questo lavoro mostrerò come il discorso di Roberts, per la peculiarità dell'esperimento liberiano, condivide ma si discosti anche dalle caratteristiche del corrispettivo americano. In particolare, seppur dal punto di vista semasiologico il testo sicuramente svolge la funzione epidittica e deliberativa del discorso di insediamento, a causa della variazione contestuale, esso presenta variazione soprattutto a livello sintagmatico, cotestuale e onomasiologico. In particolare, emergono elementi di variazione che, attraverso processi allusivi, rimandano al sermone.

¹⁰ Campbell, Jamieson, *Presidents Creating the Presidency*, cit., p. 37.

¹¹ Frank Austermühl, *The Great American Scaffold: Intertextuality and Identity in American Presidential Discourse*, Amsterdam, Benjamins, 2014.

¹² Ivi, p. 106.

Questa variazione è evidente soprattutto – ma non soltanto – nella parte finale del discorso di Joseph Jenkins Roberts, dove si innesta il profilo di conformità sintagmatica della terza sezione del sermone – Applicazione – che differenzia questo discorso dai discorsi inaugurali dei Presidenti Americani pronunciati prima del 1847, che Roberts conosceva¹³. In questi discorsi che precedono quello del Presidente della Liberia questo innesto non è presente in modo così marcato, nonostante sia nota – ma anche criticata¹⁴ – la posizione che il primo discorso inaugurale di George Washington, che funge da modello per la costituzione del genere per i suoi successori, sia stato modellato su un genere già esistente: il sermone puritano¹⁵.

Il contesto: dall'American Colonization Society alla Repubblica di Liberia

All'inizio del XIX secolo, il principale fautore del progetto di fondazione di una colonia sulle coste dell'Africa Occidentale che potesse accogliere la popolazione di colore libera (*free blacks*) degli Stati Uniti fu l'American Colonization Society (d'ora in avanti ACS). L'idea non era affatto nuova: ben prima della fondazione dell'ACS, e anche dopo, attivisti bianchi e di colore avevano discusso della possibilità di creare colonie al di fuori dei confini degli Stati Uniti e casi di rimpatrio di neri trasportati illegalmente negli Stati Uniti sono documentati nel Massachusetts già nel 1646¹⁶. Si trattò piuttosto di rendere accettabile un'idea già esistente ma, da molti, considerata non praticabile.

Fondata a Washington nel 1816 dal reverendo presbiteriano Robert Finley e da un gruppo di personaggi illustri appartenenti

¹³ Cfr. A. Doris Banks Henries, *The Life of Joseph Jenkins Roberts (1809-1876) and His Inaugural Addresses*, Macmillan, London, 1964.

¹⁴ Cfr. Stephen E. Lucas, *Genre Criticism and Historical Context: The Case of George Washington's First Inaugural Address*, «Southern Speech Communication Journal», 51.4, 1986, pp. 354-370.

¹⁵ Kathleen H. Jamieson, *Generic Constraints and the Rhetorical Situation*, «Philosophy & Rhetoric», 6.4, 1973, pp. 162-170.

¹⁶ Cfr. Matthew Spooner, «I know this scheme is from God»: Toward a Reconsideration of the Origins of the American Colonization Society, «Slavery & Abolition», 35.4, 2014, pp. 559-575.

all'élite bianca, l'ACS diede voce ai sostenitori della colonizzazione che, «from Jefferson forward, [...] believed – and they persuaded a great many Americans to their view – that the race question was more fundamental than that of chattel slavery. Once this problem was solved, Negro slavery would disappear»¹⁷. Nel contesto storico dei primi anni della neonata repubblica, la regola jeffersoniana della separazione razziale come corollario dell'emancipazione fu il principio su cui si fondò l'ACS. Al di là di questo principio, gli storici dibattono ancora sugli obiettivi reali e sulla vera natura dell'ACS¹⁸, quindi, in questa sede, non essendo questo un lavoro di tipo storico, presenterò una sintesi finalizzata all'analisi del testo proposta nel terzo paragrafo e che dunque si concentra sui primi decenni dell'ACS, dalla sua fondazione alla proclamazione della repubblica liberiana¹⁹.

¹⁷ Philip J. Staudenraus, *The African Colonization Movement, 1816-1865*, New York, Columbia University Press, 1961, p. vii.

¹⁸ Samantha Seeley, *Beyond the American Colonization Society*, «History Compass», 14.3, 2016, pp. 93-94.

¹⁹ Su questo argomento, cfr., p.e., Staudenraus, *The African Colonization Movement*, cit.; Tom W. Schick, *Behold the Promised Land: A History of Afro-American Settler Society in Nineteenth-Century Liberia*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1977; Amos J. Beyan, *The American Colonization Society and the Socio-Religious Characterization of Liberia: A Historical Survey 1822-1900*, «Liberian Studies Journal», 10.2, 1984, pp. 1-11; Douglas R. Egerton, «*Its origin is not a little curious*»: A New Look at the American Colonization Society, «Journal of the Early Republic», 5.4, 1985, pp. 463-480; Lamin Sanneh, *Abolitionists Abroad: American Blacks and the Making of Modern West Africa*, Cambridge, Harvard University Press, 1999; Claude A. Clegg III, *The Price of Liberty: African Americans and the Making of Liberia*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2004; Nicholas Guyatt, «*The outskirts of our happiness*»: Race and the Lure of Colonization in the Early Republic, «The Journal of American History», 95.4, 2009, pp. 986-1011; Andrew W. Kahrl, *To Liberate from an «anomalous condition» or «secure in ignorance and wretchedness»? Reassessing the Intellectual Origins of the American Colonization Society*, «Liberian Studies Journal», 34.2, 2009, pp. 1-15; Ben Schiller, *US Slavery's Diaspora: Black Atlantic History at the Crossroads of «Race», Enslavement, and Colonization*, «Slavery & Abolition», 32.2, 2011, pp. 199-212; Bronwen Everill, «*Destiny seems to point me to that country*»: Early Nineteenth-Century African American Migration, Emigration, and Expansion, «Journal of Global History», 7.1, 2012, pp. 53-77; Brandon Mills, «*The United States of Africa*»: Liberian Independence and the Contested Meaning of a Black Republic, «Journal of the Early Republic», 34.1, 2014, pp. 79-107; Spooner, «*I know this scheme is from God*»: Toward a Reconsideration of the Origins of the American Colonization Society, cit.; Seeley, *Beyond the American Colonization Society*, cit.; Beverly Tomek, Matthew J. Hetrick (ed. by), *New Directions in the Study of African*

In una lettera inviata a John P. Mumford nel febbraio del 1815 e successivamente pubblicata nel primo numero della rivista ufficiale dell'ACS, *The African Repository and Colonial Journal*, Finley afferma:

*Could not the rich and benevolent devise mean to form a colony on some part of the coast of Africa, similar to the one of Sierra Leone, which might gradually induce many free blacks to go and settle, devising for them the means of getting there, and of protection and support till they were established? Could they be sent back to Africa, a three-fold benefit would arise. We should be cleared of them – we should send to Africa a population partly civilized and christianized for its benefit. And our blacks themselves, would be put in a better situation*²⁰.

Dunque, innanzitutto, nella fase fondativa, il progetto di colonizzazione dell'ACS era di respiro nazionale e riguardava soltanto i *free blacks*. Questa popolazione, nelle parole di Henry Clay, uno dei fondatori dell'ACS, era «peculiarly situated. They neither enjoyed the immunities of freemen, nor were they subject to the incapacities of slaves», perché, a causa del colore della loro pelle, «they never could amalgamate with free whites of the country»²¹.

L'estratto della lettera di Finley fa comprendere anche quale fosse la filosofia religiosa che ispirava l'ACS, così come altre associazioni cosiddette “benevolent”. Questo aggettivo «connoted the well-meaning feeling of one person toward another»²² ma, applicato a un certo tipo di destinatario, assumeva anche una connotazione di superiorità e paternalismo²³. Fu applicato alle associazioni su base volontaria che avevano il compito di diffondere la fede cristiana, raccogliendo anche vaste donazioni, finalizzate a promuovere una società civile fondata su un'etica pubblica e che si erano diffuse soprattutto nel primo decennio del XIX secolo con la rivoluzione della vita spirituale che ebbe

American Recolonization, Gainesville, University Press of Florida, 2017; Bjørn F. Stillion Southard, *Peculiar Rhetoric: Slavery, Freedom, and the African Colonization Movement*, Jackson, University Press of Mississippi, 2019.

²⁰ «The African Repository», 1.1, 1825, p. 2 (corsivo nell'originale).

²¹ Minutes of the Meeting on the Colonization of Free Blacks, «National Intelligencer», 24 dicembre 1816.

²² Stillion Southard, *Peculiar Rhetoric*, cit., p. 31.

²³ Cfr., come esempio, «The African Repository», 1.2, 1825, p. 1.

luogo con il *Great Awakening* con cui iniziò una nuova fase del protestantesimo americano²⁴.

Seppur sicuramente caratterizzate per collocazione geografica e dunque culturale²⁵, queste associazioni erano animate dallo zelo evangelico e dal fervore marziale che ispirò il Calvinismo del XIX secolo²⁶. Condividevano anche la retorica del diritto naturale post-rivoluzione, nonché la stessa dottrina teologica in cui religione e bene pubblico erano complementari. La dottrina era quella del Calvinismo evangelico e del suo principio missionario di diffondere il Vangelo tra gli irredenti nel mondo. Diffusa da Samuel Hopkins, discepolo di Jonathan Edwards – figura centrale del *Great Awakening* nel New England – alla fine del XVIII secolo, si basava sull'idea che la quintessenza della natura morale di Dio fosse il suo amore disinteressato per le sue creature. I suoi eletti, in quanto tali, condividevano questo altruismo. Tuttavia, la benevolenza disinteressata aveva anche una pubblica utilità e doveva portare a una perfezione sociale definita nei termini del tanto atteso millennio, ovvero una società in cui non ci sarebbe stata povertà, intemperanza o ignoranza del cristianesimo, poiché essi rappresentavano un ostacolo sulla via che portava alla perfezione divina. Dunque, per Finley e per l'ACS, la fondazione di una colonia in Africa avrebbe, innanzitutto, liberato l'America da un problema morale e sociale; avrebbe apportato benefici a un continente, quello africano, secondo la prospettiva dell'ACS non civilizzato e pagano, perché la popolazione di colore proveniente dagli Stati Uniti era, invece, in parte, civilizzata e cristianizzata; avrebbe offerto agli stessi *free*

²⁴ Su questo collegamento cfr., Sanneh, *Abolitionists Abroad*, cit., p. 187.

²⁵ Per quanto riguarda la Virginia, da cui partirono la maggior parte dei *free blacks* e dei mulatti che popolarono la Liberia, cfr., p.e., gli interessanti lavori di Beth B. Schweiger, *The Gospel Working Up: Progress and the Pulpit in Nineteenth Century Virginia*, Oxford, Oxford University Press, 2000; Jan C. Swearingen, *Rhetoric and Religion in Colonial Virginia: From the Great Awakening to the Declaration of Independence*, in James R. Andrews (ed. by), *Rhetoric, Religion and the Roots of Identity in British Colonial America*, East Lansing, Michigan State University Press, 2007, pp. 297-327; Marie Tyler-McGraw, *An African Republic: Black and White Virginians in the Making of Liberia*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2007.

²⁶ Come è noto, nella prima metà dell'Ottocento, il Calvinismo comprendeva già diverse confessioni con diverse organizzazioni ecclesiastiche.

blacks opportunità che negli Stati Uniti erano loro negate; infine, avrebbe diffuso la civiltà e la religione cristiana in Africa, rappresentando così «a seat of liberal learning in Africa, from which the rays of knowledge might dart across those benighted regions»²⁷.

Quello che emerge dalla retorica dei discorsi dell'ACS è fondamentalmente un atteggiamento di non riconoscimento dei *free blacks* come esseri umani degni della stessa libertà dei bianchi, e una loro concettualizzazione semplicemente come destinatari di opere di benevolenza, completamente separati dai bianchi, in un continente, l'Africa, ritenuto inospitale per questi ultimi ma ospitale per i neri che, solo in quel continente in cui avevano le loro radici, avrebbero potuto, *eventualmente*, dimostrare la loro capacità di auto-determinazione. Nelle parole di Stillion Southard, «[...] benevolence was given tremendous power as it was benevolence, not freedom, liberty or justice that would settle the United States' debt to blacks»²⁸. Dunque, i destinatari dell'appello alla colonizzazione dell'ACS erano, allo stesso tempo, gli abolizionisti del Nord e i proprietari di schiavi del Sud, che avevano interessi completamente diversi nel sostenere la colonizzazione, ma certamente non i *free blacks*. Essi – e con loro l'Africa («If ever the vast continent is to experience the blessings of civilization, it must be through the medium of foreign benevolence»²⁹) – erano soltanto l'oggetto a cui era destinato un progetto interamente sviluppato dai bianchi. La stessa scelta di emigrare in Liberia da parte dei neri veniva presentata dalla propaganda dell'ACS come un atto volontario, basato sul consenso. In realtà, il significato della parola “consenso” veniva completamente stravolto, poiché la scelta non si configurava veramente come tale: in assenza di alternative, essa era, in realtà, una non-scelta.

La verità è che se, nella definizione di Henry Clay, i *free blacks* erano «peculiarly situated», altrettanto si può dire dell'ACS che, fin dalla sua fondazione, ebbe oppositori sia tra i sosteni-

²⁷ Sanneh, *Abolitionists Abroad*, cit., p. 190.

²⁸ Stillion Southard, *Peculiar Rhetoric*, cit., p. 38.

²⁹ Eleventh Annual Report of the American Colonization Society, 1828, p. 425.

tori della schiavitù che tra gli abolizionisti e dovette continuamente negoziare una posizione tra chi, da una parte – al Sud –, temeva che questa idea della fondazione di una colonia in cui trasportare (o, per meglio dire, deportare) i *free blacks* avrebbe portato alla fine della schiavitù, con evidenti danni economici, e chi, dall'altra – al Nord –, vedeva la colonizzazione come un piano per rafforzare la schiavitù eliminando gli schiavi liberi o emancipati che altrimenti avrebbero potuto incitare coloro che erano ancora schiavi alla ribellione. Tutta la retorica dei discorsi dell'ACS è caratterizzata da una «peculiar argumentation», derivante da una posizione ancipite, da una incessante «complex negotiation of colonization's promise of liberty and assumption of inequality»³⁰, generata dal paradosso che «free blacks could develop and contribute to a colony in Africa but could not do the very same in America»³¹, e dalla sua stessa natura di “benevolent society”. Relativamente a questo ultimo aspetto, nonostante gli sforzi dei suoi membri per ottenere finanziamenti federali strutturali destinati alla colonizzazione e nonostante il sostegno economico del Presidente James Monroe, per tutta la sua esistenza l'ACS, di fatto, rimase un'associazione di privati cittadini, bisognosa di finanziamenti e caratterizzata geograficamente (Maryland, Upper Virginia, in parte Pennsylvania, New York, Kentucky e Tennessee) e culturalmente. Questo non impedì che i documenti dell'ACS circolassero – prima come opuscoli e poi tramite l'*African Repository* – e che le argomentazioni alla base della opportunità e fattibilità della colonizzazione avanzate dai suoi membri percolassero e divenissero, nella società americana prima della Guerra Civile, una costante nel discorso pubblico sulla colonizzazione.

Particolarmente interessante ai fini di questo studio è, però, nella retorica peculiare dell'ACS, la narrazione dell'impresa liberiana in termini religiosi, perché tale narrazione fu assorbita e rielaborata dai neri e divenne un cardine del nazionalismo liberiano. Grazie alla Provvidenza di Dio, secondo l'ACS, la colonia sarebbe diventata «a glorious beacon, beaming with broad, and

³⁰ Stillion Southard, *Peculiar Rhetoric*, cit., p. 16.

³¹ Ivi, p. 86.

vivid, and constant splendor, indefinitely into the interior of an extensive continent overspread with the darkness of heathenism», rappresentando così per le popolazioni africane «a city set upon a hill which cannot be hid [...] a renewal on the African shores of the splendid drama acted [in New England] two centuries before»³². Ma l'argomentazione era fallace poiché non spiegava in che modo, uomini e donne spesso descritti anche nell'*African Repository* come pigri, degradati, ignoranti, inetti³³ – definizioni che non facevano che rafforzare gli stereotipi razziali associati alla popolazione di colore – potessero, in Africa, diventare, a pieno titolo, cittadini di quella “città sulla collina”.

Nell'impossibilità di scegliere veramente il proprio futuro, i *free blacks* e i mulatti che lasciarono l'America alla volta dell'Africa negli anni Venti del XIX secolo e che divennero l'élite americo-liberiana, nonché i padri fondatori della Repubblica Liberiana, trasformarono la retorica dell'ACS in una retorica diasporica in cui l'identità dei neri in Liberia era modellata sull'Esodo biblico, il testo che stabilisce la relazione tra Dio e Israele inteso come popolo, prima attraverso la liberazione dalla schiavitù in Egitto, e poi attraverso il patto che include anche la conquista di Canaan. La conquista di Canaan era la prova che la colonizzazione di altre terre era voluta da Dio, come parte del

³² ACS 8th Annual Report, 1825, pp. 13-14. Il riferimento alla città sulla collina è un riferimento a Matteo (5:14) più che un riferimento al famoso sermone del 1630 di John Winthrop. Come afferma Rodgers, «[...] “city on a hill” and “chosen people” circulated through the nations of the nineteenth century. Unrelated to their employment in “A Model of Christian Charity” centuries before, they formed a part of the stock vocabulary of a nationalist age» (Daniel T. Rodgers, *As a City Upon a Hill: The Story of America's Most Famous Lay Sermon*, Princeton, Princeton University Press, 2018, p. 158). Aggiungo che non ci sono dati a nostra disposizione che possano provare che i membri dell'ACS o la élite istruita degli americo-liberiani, incluso lo stesso Roberts, avessero letto il sermone di Winthrop. Come è noto, l'importanza del *Modell* comincia ad essere riconosciuta a partire dalla fine degli anni Trenta del XIX secolo. Tuttavia, non ci sono citazioni ma solo allusioni al testo (cfr. Hugh J. Dawson, *John Winthrop's Rite of Passage: The Origins of the «Christian Charitie» Discourse*, «Early American Literature», 26.3, 1991, 219-231; Francis J. Bremer, *John Winthrop: America's Forgotten Founding Father*, Oxford, Oxford University Press, 2003). Prima della data del discorso inaugurale oggetto di questo lavoro, Roberts torna negli Stati Uniti nel 1833 e nel 1841.

³³ Cfr. Philip C. Wander, *Salvation Through Separation: The Image of the Negro in the American Colonization Society*, «Quarterly Journal of Speech», 57.1, 1971, pp. 57-67.

patto di alleanza stretto con il suo popolo. Dunque, la narrativa dell'Esodo, che tanto era stata importante per i primi colonizzatori dell'America – così tanto da dover espellere i neri perché rappresentavano un impedimento alle aspirazioni della nazione di diventare la Terra Promessa per i bianchi –, diventa un archetipo anche per gli afro-americani che lasciarono l'America alla volta della Liberia³⁴: in un processo di lettura dell'Esodo in chiave transatlantica, essi poterono costruire una loro identità narrandosi come il Nuovo Israele, in cattività in America come gli antichi Israeliti lo erano stati in Egitto, e destinati, per questa loro esperienza, a costituirsi come popolo eletto e, dunque, a una Terra Promessa³⁵.

Questa concettualizzazione basata sulla Bibbia fu resa possibile dal processo di cristianizzazione della popolazione di colore che era in corso ben prima dell'inizio dell'esperimento liberiano³⁶. La stessa narrativa dell'Esodo era già presente in John Marrant – noto predicatore Metodista – che, alla fine del XVIII secolo parlava degli afro-americani come popolo eletto, di una Sion africana, una sorta di Città Santa nera, ricostruita sulle coste dell'Africa occidentale³⁷.

³⁴ Cfr. David W. Kling, *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times*, Oxford, Oxford University Press, 2006; Rhonda R. Thomas, *Claiming Exodus: A Cultural History of Afro-Atlantic Identity, 1774-1903*, Waco, Baylor University Press, 2013, Cap. 3; Herbert R. Marbury, *Pillars of Cloud and Fire: The Politics of Exodus in African American Biblical Interpretation*, New York, New York University Press, 2015.

³⁵ Riguardo all'America, Schiller osserva che, in realtà fu essa, nonostante li avesse rifiutati, più che l'Africa a rappresentare per la comunità diasporica che si trasferì in Liberia la terra promessa che avrebbero desiderato. Cfr. Ben Schiller, *US Slavery's Diaspora*, cit.

³⁶ Non è possibile, in questa sede, approfondire questo argomento. Per la relativa letteratura si veda, per esempio, Cristina Mattiello, *Le chiese nere negli Stati Uniti. Dalla religione degli schiavi alla teologia nera della liberazione*, Torino, Claudiana, 1993; Vincent Wimbush (ed. by), *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Texture*, New York, Continuum, 2000; Albert J. Raboteau, *Slave Religion: The «Invisible Institution» in the Antebellum South*, Oxford, Oxford University Press, 1978; Marbury, *Pillars of Cloud and Fire*, cit.; Emerson B. Powery, Rodney S. Sadler, Jr., *The Genesis of Liberation: Biblical Interpretation in the Antebellum Narratives of the Enslaved*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2016.

³⁷ Cfr. John Saillant, *Origins of African American Biblical Hermeneutics in Eighteenth-Century Black Opposition to the Slave Trade and Slavery*, in Wimbush, *African Americans and the Bible*, cit., pp. 236-250.

Se è vero che in schiavitù i neri avevano continuamente reinterpretato la cristianità europea/americana adattandola alle loro esigenze di sopravvivenza alle atroci sofferenze della loro condizione, tra la fine del XVIII secolo e l'inizio del XIX è il protestantesimo evangelico che definisce la fede degli afro-americani, in particolare, di quei *free blacks* che erano l'oggetto della retorica dell'ACS. Nella storia degli Stati del Sud, poi, il primo Metodismo rappresenta uno di quei rari movimenti che «held out the promise of a just world, one in which each individual had agency, worth and dignity»³⁸. L'esposizione ai testi biblici (durante i sermoni, servizi religiosi, *Sunday Schools*) aumentò, così come, dopo la Rivoluzione, crebbe il numero dei neri liberati che sapevano leggere. L'accesso alla Parola che i movimenti religiosi diedero alla popolazione di colore fu fondamentale per l'emancipazione. La Parola veniva concepita come un dono del Signore e dunque la lettura e l'istruzione diventavano i primi strumenti per arrivare a concepire che cosa fosse la libertà, non solo la libertà del corpo³⁹. In molti sermoni del primo Metodismo, i riferimenti alla Bibbia (per esempio, Atti 7:7 «And the nation to whom they shall be in bondage will I judge, said God: and after that, they will come forth and serve me in this place») servivano, dal punto di vista escatologico, a concettualizzare la libertà non solo come una promessa che sarebbe stata mantenuta nell'aldilà, ma come un obiettivo raggiungibile in quanto parte di un disegno divino che si sarebbe realizzato⁴⁰. La visione biblica della storia da parte dei neri è fondamentale anche per comprendere l'esperimento liberiano e la risonanza che, tra i *free blacks*, ebbe l'elemento missionario della retorica dell'ACS.

Alla fine, sia quantitativamente che qualitativamente, l'ACS fu un fallimento. Dal punto di vista quantitativo, durante la sua intera esistenza (1816-1899), l'ACS riuscì a trasportare verso

³⁸ Cynthia L. Lyerly, *Methodism and the Southern Mind, 1770-1810*, Oxford, Oxford University Press, 1998, p. vii.

³⁹ In uno dei suoi discorsi annuali come governatore del Commonwealth della Liberia, Roberts stesso dirà «[...] a well instructed people alone can be permanently a free people» (Annual Message, 1844).

⁴⁰ Lyerly, *Methodism and the Southern Mind*, cit., pp. 52-53.

la Liberia circa 15.000 *free blacks*. Solo nel 1820, c'erano più di 100.000 *free blacks* che vivevano negli Stati del Nord e circa 1.500.000 schiavi nel territorio degli Stati Uniti. Dal punto di vista qualitativo, all'ACS furono mosse critiche feroci, in particolare quella di contribuire alla discriminazione razziale sostenendo che le persone di colore potevano essere cittadini in Africa, ma non negli Stati Uniti.

Comunque, nonostante le critiche, nonostante le difficoltà economiche dovute al fatto di non ricevere finanziamenti strutturali dal governo federale, il primo gruppo di *free blacks* sbarcò sulle coste africane nel 1820. La fondazione della Liberia avvenne all'inizio del 1822, dopo che, nel dicembre del 1821, due agenti dell'ACS avevano acquistato da Re Peter, per 300\$ circa, una striscia di terra lunga 130 miglia e larga 40, delimitata dai fiumi Junk e Mesurado e dall'Oceano Atlantico. Coerentemente con la filosofia religiosa dell'ACS, l'insediamento era un "Christian settlement", i cui organi di governo erano tutti nominati dall'ACS che, nel percorso che, secondo l'associazione, avrebbe portato i *free blacks* ad assumere il governo della Liberia, stabilì anche leggi stringenti per il controllo della moralità e del costume nella colonia.

Naturalmente, lo sviluppo della colonia fu difficile, non solo a causa delle malattie che continuavano a decimare gli afro-americani, ma anche dell'ostilità delle popolazioni locali. Questa esposizione costante al pericolo fornì agli immigrati che divennero poi l'élite americo-liberiana il nutrimento per quella concettualizzazione di se stessi – già presente, ma che poi si trasformò in identità nazionale – come pionieri che, alla stregua dei Puritani del New England, erano attori di un nobile, provvidenziale, ma difficile "esperimento" che prevedeva la graduale conquista di una *wilderness* abitata da popolazioni che per costumi, credenze religiose e lingue⁴¹ gli immigrati consideravano inferiori.

⁴¹ Sulla componente linguistica della colonizzazione liberiana cfr. John V. Singler, *Language in Liberia in the Nineteenth-Century: The Settlers' Perspective*, «Liberian Studies Journal», 7.2, 1977, pp. 73-85; Henryatta L. Ballah, *Liberia: A Colonized Nation and the Role of English in that Process*, «Journal of West African History», 5.1, 2019, pp. 29-52; Lucia Siebers, *African American English in Nineteenth-Century Liberia*, in Sandra Jansen, Lucia Siebers (ed. by), *Processes of Change: Studies in Late*

La visione della colonizzazione che essi assorbono dall'ACS ricorda, in effetti, la concettualizzazione della colonizzazione del New England come azione pubblica⁴² che consisteva nell'appropriarsi della terra per costruire un nuovo ordine sociale, religioso e territoriale basato sull'atto della conquista, la stessa del Bancroft cantore delle gesta della presidenza di Andrew Jackson del «Nuovo Mondo come *wilderness* in relazione dialettica tra passato e presente, ossia tra la fase che precede l'insediamento coloniale europeo (una fase che include necessariamente l'esplorazione e le prime esperienze dell'insediamento stesso) e quella successiva che ne attua la graduale e progressiva trasformazione»⁴³. Anche nella visione di Winthrop, così come essa emerge nel richiamo alla coesione sociale di *Christian Charity*, l'insediamento cristiano comportava questo atto di possesso, nonché l'impegno assoluto – un imperativo morale ed esistenziale – da parte di ciascun colono alla riuscita dell'impresa, che dipendeva dalla comunità intesa in modo organico nella sua identità di popolo eletto, stretto in un patto di alleanza con Dio. E questa visione rimase una costante nella narrazione della fondazione della colonia liberiana, se, nel 1862, Edward W. Blyden, uno dei più influenti intellettuali liberiani del XIX secolo, citando il Deuteronomio (1:21) disse: «God says to the black man of this country, with reference to Africa: 'behold the God, the Lord hath set the land before thee. Go up and possess it as the Lord God of thy fathers have said unto thee, fear not, neither be discouraged'»⁴⁴. Alla fine, la concezione occidentale della razza⁴⁵ e quella della civilizzazione, servirono a categorizzare coloni e

Modern and Present-Day English, Amsterdam, Benjamins, 2019, pp. 139-156.

⁴² Agnès Delahaye, *Settling the Good Land: Governance and Promotion in John Winthrop's New England (1620-1650)*, Leiden, Brill, 2020.

⁴³ Giuseppe Nori, *Il discepolo della wilderness e il cantore epico*, in Giuseppe Nori, Mirella Vallone (a cura di), *Deserto e spiritualità nella letteratura americana*, Città di Castello, I libri di Emil, 2020, pp. 63-64.

⁴⁴ In Hollis R. Lynch (ed. by), *Black Spokesman: Selected Published Writings of Edward Wilmot Blyden*, New York, Humanities Press, 1971, p. 50.

⁴⁵ L'equazione nazione-razza è evidente nella Costituzione del 1847 in cui si afferma che «none but Negroes or persons of Negro descent shall be eligible to citizenship in this Republic» (Section 13).

popolazioni indigene in due gruppi distinti e a giustificare la supremazia dei primi sui secondi.

Nel 1838, sotto il governatorato di Joseph Jenkins Roberts, le varie colonie che si erano formate nel territorio denominato Liberia si riunirono in Commonwealth, in un primo tentativo di riformare il governo e dare così maggiore potere ai coloni. Infatti, nonostante la promessa della libertà, di fatto, i coloni dovevano sottostare al governo, a volte tirannico, degli agenti dell'ACS. Alla costituzione del Commonwealth seguì la stesura della Dichiarazione di Indipendenza del 1847 con cui la Liberia diventava indipendente dall'ACS e si costituiva in Repubblica⁴⁶. Nonostante nella Dichiarazione di Indipendenza della Liberia (26 luglio 1847) si legga

In coming to the shores of Africa, we indulged the pleasing hope that we would be permitted to exercise and improve those faculties which impart to man his dignity; to nourish in our hearts the flame of honorable ambition; to cherish and indulge these aspirations which a beneficent Creator has implanted in every human heart, and to evince to all who despise, ridicule and oppress our race that we possess with them a common nature; are with them susceptible of equal refinement, and capable to equal advancement in all that adorns and dignifies man.

e nonostante sia innegabile che questi primi coloni si sentissero in parte traditi dalla promessa di libertà dell'ACS e volessero quella libertà che era stata loro promessa lasciando gli Stati Uniti, gli ideali e la prosa raffinata celavano il fatto che la spinta verso l'indipendenza era fondamentalmente giustificata da ragioni economiche, ovvero le difficoltà di gestire la competizione per il commercio in Africa con le nazioni europee, non essendo la Liberia una nazione. Gli stessi ideali non impedirono all'élite americo-liberiana di seguire una politica ideologicamente assimilazionista e di perpetrare nei confronti della popolazione nativa discriminazioni e ingiustizie⁴⁷, con le conseguenze tragiche

⁴⁶ La colonia del Maryland in Liberia entrò a far parte della Repubblica nel 1857.

⁴⁷ La cittadinanza era un privilegio che si acquisiva sulla base della proprietà (casa e almeno tre acri di terra), ma anche della condotta responsabile – partecipazione ai riti religiosi e abbigliamento occidentale – oggettivamente verificata da tre cittadini, all'uopo nominati (Tyler-McGraw, *An African Republic*, cit., p. 165).

ben note non solo agli storici. Gli Stati Uniti riconobbero la Repubblica di Liberia solo nel 1862.

Il testo

Il primo discorso di inaugurazione della sua presidenza fu pronunciato da Joseph Jenkins Roberts il 3 gennaio del 1848⁴⁸. Roberts, giunto in Liberia nel 1829, era quello che, in termini dispregiativi, si definiva un “octoroon”, ovvero una persona che è per 1/8 di discendenza nera. Era mulatto ed era un mulatto nato libero, appartenente a quella fetta di popolazione

whose «imperfect connection» with the white «Body Politic», as the ACS described it, was in contrast to the obvious connection to the white body physical. [...] it was the realization that the connection was not to be made perfect that caused the exodus of educated and entrepreneurial mulatto families from Virginia to the new colony of Liberia in the 1820s⁴⁹.

Molti dei membri di queste famiglie formarono quella che poi divenne l'élite mercantile di Monrovia, una vera aristocrazia per mezzi e istruzione, in gran parte proveniente dalla Virginia, che ebbe un ruolo fondamentale in quel processo di erosione dell'argomentazione relativa alla sostanziale incapacità dei neri ad agire nel mondo.

Roberts crebbe in una famiglia molto religiosa, frequentando assiduamente la Chiesa metodista a cui aveva aderito, convertendosi, e svolgendo anche la funzione di predicatore e class leader, prima di lasciare l'America per la Liberia. Non aveva ricevuto un'istruzione formale, ma era riuscito a costruire il proprio sapere da autodidatta. Era un uomo molto colto – soprattutto nell'ambito del Diritto – e come tale veniva riconosciuto e descritto dai suoi contemporanei⁵⁰. Insieme a Nathaniel

⁴⁸ Il testo del discorso fu pubblicato sull'*African Repository*, XXIV, 1848, pp. 120-126. Le parti in corsivo sono tali nella versione originale, così come essa appare nell'*African Repository*. Le pagine citate in questa analisi fanno riferimento a Joseph Saye Guannu (ed. by), *The Inaugural Addresses of the Presidents of Liberia: From Joseph Jenkins Roberts to William R. Tolbert Jr., 1848 to 1976*, New York, Exposition Press, 1980, pp. 1-9.

⁴⁹ Tyler-McGraw, *An African Republic*, cit., pp. 66-67.

⁵⁰ Cfr. Henries, *The Life of Joseph Jenkins Roberts*, cit.; Tyler-McGraw, *An*

Hawthorne curò il *Journal of an African Cruiser* di Horatio Bridge, pubblicato nel 1845 e definito da Reynolds, proprio per il contributo di Roberts, un raro esempio di «transatlantic social text»⁵¹.

L'«imperfect connection» succitata interagisce in modo complesso con la fede nella decisione della famiglia Roberts di emigrare in Liberia. Occorre però precisare che la fede, in Roberts come nell'ACS, serviva anche a giustificare la prospettiva del guadagno, in una visione in cui c'era una sorta di mandato divino dietro al profitto in Liberia, ovvero quello di creare commerci leciti che avrebbero eliminato quelli illeciti, offrendo ai nativi africani un'alternativa al commercio degli schiavi, la cui fine era uno degli obiettivi alla base del progetto di colonizzazione elaborato dall'ACS.

Come già detto, Roberts aveva aderito al Metodismo, fatto esperienza della conversione⁵² e della sua retorica infusa di un linguaggio in cui la libertà veniva concepita in modo duale come libertà dell'anima e del corpo, e la capacità di agire sul mondo degli esseri umani subiva una espansione in conseguenza della quale chiunque poteva esercitare un controllo sul proprio destino. Infatti, nella teologia sociale del primo Metodismo, la divisione fondamentale che si dava nella società era quella tra i convertiti e coloro che non lo erano (e dunque destinati alla perdizione), indipendentemente dalla classe e dallo stato sociale. È questa idea di una grazia universale che, nel primo Metodismo, è di grande richiamo per i reietti. Ma questa idea comportava anche una stretta osservanza di principi morali per astenersi dal commettere peccati, una metodica disciplina nella vita quotidiana, nonché un'etica del lavoro in cui l'operosità era concepita come una virtù religiosa: tutto appartiene a Dio – che è una presenza costante nella vita degli esseri umani, controllando il

African Republic, cit., cap. 8.

⁵¹ Larry J. Reynolds, *Transatlantic Visions and Revisions of Race: Hawthorne, Joseph Jenkins Roberts, and the Editing of Journal of an African Cruiser*, «Nathaniel Hawthorne Review», 42.2, 2016, pp. 1-21.

⁵² Secondo Jean-Pierre Van Noppen, *Critical Theolinguistics: Methodism, its Discourse and its Work Ethic*, Duisburg, Linguistic Agency University of Duisburg, 1996, p. 33, nel Metodismo la conversione somiglia più una disposizione a seguire determinati precetti che a un radicale cambiamento spirituale dell'individuo.

loro operato, proteggendoli, benedicendoli o maledicendoli per le loro azioni –, in un disegno in cui l'uomo è un amministratore, designato da Dio per questo ruolo, così come specificato nella Bibbia. Allora il lavoro diventa la risposta umana a un comando divino e deve essere dunque concepito come un dovere. E i cardini del Metodismo – l'impegno metodico e ferreo dell'individuo per l'ottenimento della santità, la conoscenza profonda e la fede assoluta nelle Scritture, lo zelo missionario, l'etica del lavoro – informarono tutta la vita di Roberts.

La Repubblica di cui Roberts era stato uno dei maggiori sostenitori e di cui diventa il primo presidente era una nazione divisa, caratterizzata da una situazione di difficile controllo al suo interno, sia perché non riconosciuta dai gruppi indigeni dei Gola, Vai, Kru e Grebo che abitavano i territori limitrofi, sia perché metà della sua stessa popolazione dissentiva dalla concentrazione del potere nelle mani dell'élite mercantile di Monrovia. Inoltre, la risoluzione che, nell'ottobre del 1846, portò alla creazione della Repubblica si fondava su una maggioranza di voti molto scarna. All'esterno, la stessa élite era ben consapevole del fatto che la fondazione della nazione veniva rappresentata come un trionfo dell'esportazione di valori politici in terra africana più che come un esempio di partecipazione attiva della comunità nera nella fondazione stessa, e che l'atteggiamento paternalistico fondato sulla benevolenza dell'ACS non sarebbe cessato. Soprattutto negli Stati Uniti, si discuteva sul significato dell'esperimento liberiano e mai come in questo periodo il confronto con la colonizzazione europea dell'America fu ricorrente⁵³. Dunque, la fondazione della nazione e il suo successo divennero il modo per dimostrare la capacità di auto-determinazione della razza.

In un discorso del 1851, Roberts spiega che questa missione è ciò che lega i Liberiani come popolo eletto a Dio: «Liberia is the chosen instrument of working out this problem and of restoring to Africa a government, a name and the blessings of civilization

⁵³ Tyler-McGraw, *An African Republic*, cit.; Mills, «*The United States of Africa*», cit.

and Christianity»⁵⁴. E la loro sofferenza e lotta sono esperienze che necessariamente un popolo eletto deve fare poiché esse sono la dimostrazione che si tratta di un piano divino, di cui ultimo giudice è Dio stesso. Dunque, gli americo-liberiani avevano l'obbligo morale di contribuire in modo fattivo alla realizzazione del disegno di Dio per la Liberia.

Infatti, i «fellow-citizens» a cui Roberts si rivolge nell'incipit del discorso del 1848 in cui annuncia l'inizio del mandato sono concettualizzati, non a caso, innanzitutto come soggetti agenti, ovvero dotati di capacità di intervenire intenzionalmente sugli stati del mondo con una progettualità. La codifica dell'agentività⁵⁵ è immediatamente evidente nel «deliberate» iniziale (p. 1), ma tutta la prima parte del discorso è incentrata su questa dimensione dell'essere agenti – ormai dimensione costitutiva della loro identità di americo-liberiani – che viene messa al centro di quel processo di fondazione della Repubblica «established by their voluntary consent, and appointed by their own free choice» (p. 2). A questi soggetti agenti viene dunque attribuita la responsabilità di aver posto in essere un determinato stato di cose e dunque se ne riconosce l'azione. Ma l'azione non è resa tale dalla (sola) attribuzione, ma anche dall'accettazione di essa. Non a caso, nel nuovo contesto, “consent” torna ad esprimere agentività, ovvero a denominare un atto basato su una forte componente di volontà che si attua nella possibilità di scegliere liberamente il proprio futuro e di diventarne attori protagonisti a tutti gli effetti. Ciò, tuttavia, comporta anche l'attribuzione di responsabilità di alto spessore, una serie di obblighi e, connesso a questi, un inevitabile giudizio sul risultato dell'azione compiuta. Questa dimensione deontica di «peculiar obligations»⁵⁶, che è sempre presente nel testo, e che rimanda a una concezione di causalità reperibile in molte filosofie religiose⁵⁷, crea una tensione che si fa immediatamente palpabile già nella contestualiz-

⁵⁴ In Henries, *The Life of Joseph Jenkins Roberts*, cit., p. 64.

⁵⁵ Cfr. Alessandro Duranti, *Agency in Language*, in Alessandro Duranti (ed. by), *A Companion to Linguistic Anthropology*, Malden, Blackwell, 2004, pp. 451-463.

⁵⁶ Stillion Southard, *Peculiar Rhetoric*, cit., cap. 4.

⁵⁷ Cfr. Marina Sbisà, *Senso e azione*, in Massimo Leone (a cura di), *Attanti, attori, agenti*, «Lexia», 3-4, 2009, pp. 31-53.

zazione dell'essere agenti in un particolare periodo della storia della Liberia definito come «momentous» (p. 1) e nella metafora dell'infanzia applicata al concetto di nazione che, esposta a pericoli di ogni tipo, deve essere «managed with affectionate assiduity and guarded by great abilities» (p. 1) perché possa giungere a piena maturità – quindi con lo stesso grado di intensità con cui, nel Metodismo, era previsto si facesse con i bambini a cui era destinata un'educazione religiosa molto severa finalizzata a salvarli dalla dannazione a cui erano naturalmente destinati. Dunque, fin dall'inizio, gli americo-liberiani a cui Roberts si rivolge vengono presentati come corresponsabili, insieme al Presidente eletto, del successo o dell'insuccesso dell'esperienza della Repubblica di Liberia, destinati ad agire in un momento storico che, usando un parallelismo, Roberts presenta come unico: «If ever was a period in the annals of Liberia, for popular jealousy to be awakened, and popular virtue to exert itself, it is the present.» (p. 2).

Dal punto di vista onomasiologico del costrutto dei primi coloni liberiani, essi vengono definiti «pioneers in this noble enterprise» (p. 2), con un richiamo ai primi Puritani, «isolated Christian pilgrims» (p. 2), come loro «in pursuit of civil and religious liberty, surrounded by savage and warlike tribes bent upon their ruin and total annihilation» (p. 2), come loro destinati da Dio, nel loro pellegrinaggio, a superare ogni tipo di sofferenza (1 Pt 4:12), con quel riferimento al frame della PROVA a cui Dio sottopone i suoi eletti che è trasversale al Vecchio e Nuovo Testamento, dal Deuteronomio alle Rivelazioni.

Coerentemente con quel frame – a cui appartiene anche il fatto che nel destino delle nazioni Dio mostra chi viene punito e chi premiato –, la resistenza e il processo di maturazione di questo popolo si risolve nel successo della colonizzazione che viene presentato in modo epico, paragonandolo alla vittoria di Davide su Golia. L'episodio biblico della vittoria di Davide su Golia non viene menzionato direttamente, ma richiamato attraverso allusioni veterotestamentarie a Samuele (1, 17:40, e 2, 5:10). La prima (with «a staff and a sling») è una referenza allusiva al versetto 40 di Samuele 1, 17 «And he took his staff in his hand, and chose him five smooth stones out of the brook, and

put them in a shepherd's bag which he had, even in a scrip; and his sling *was* in his hand: and he drew near to the Philistine»; la seconda, tratta da Samuele 2, 5:10, si riferisce alla Conquista di Gerusalemme da parte di David, ed è un rimando alla presenza/azione di Dio nelle vittorie di Davide e nella istituzione e affermazione della monarchia di Israele («And David went on and grew great and the Lord God of Hosts was with him»), la quale dava compattezza al popolo di Dio. La figura stessa di Davide non è scelta a caso: nei due libri di Samuele, Davide rappresenta una sorta di monarca ideale – anche per il complesso sistema militare e amministrativo, decisivo per l'affermazione della monarchia ebraica – e di rappresentante terreno della sovranità di Dio sul suo popolo, anche a motivo delle sue sofferenze.

L'allusione a David serve a forgiare fin dall'inizio una memoria collettiva, un passato che sia obbligo morale commemorare come base della neonata nazione. Ora, la trasformazione di Israele da una confederazione di tribù a una singola nazione sotto re David rappresenta l'epica nazionale dell'antico Israele. Qui, questa epica viene ripresa e si trasforma in una narrativa nazionale – di coraggio, capacità, determinazione, e dunque di uguaglianza «of men, of every age, clime and color, who are determined to be free» (p. 2) – forgiata in dialogo polemico con un'altra narrativa – di sostanziale inferiorità di una razza rispetto a un'altra –, che era quella dei bianchi.

La fase fondativa della nazione, che comprende la narrazione della relazione con l'ACS, raggiunge il suo apice nella concettualizzazione della conquista della terra e della nuova forma di governo, entrambi presentati – con un rimando al libro di Giosuè – come il compimento della promessa che Dio ha fatto a questo popolo, per il raggiungimento della loro sicurezza e tranquillità («[...] how signally Almighty God delivered them, and how he has hitherto prospered and crowned all our efforts with success.» (p. 2). E questa presenza di Dio nella vita degli uomini (Matteo 10:30; Luca 12:7) è una costante nel discorso di Roberts. Infatti, se questo inizio corrisponde, dal punto di vista del profilo di conformità, all'analisi dei discorsi inaugurali di Campbell e Jamieson – la concettualizzazione del popolo e il richiamo alla storia condivisa –, mantenendo a livello macro-linguistico di struttura del

testo un grado elevato di conformità cotestuale rispetto a questo modello, però è anche vero che Roberts amplifica i riferimenti alla Bibbia sempre presenti nel sermone puritano e che vengono richiamati per mezzo di processi allusivi, più che nella forma di citazioni vere e proprie, generando, a livello micro-linguistico, una evidente variazione onomasiologica.

Tuttavia, la missione che questi uomini sono chiamati a compiere determina una grande visibilità e responsabilità e soprattutto il fatto che il successo o il fallimento non avrebbero mai potuto eludere il giudizio del resto del mondo: «As you are aware, fellow citizens, the independence of Liberia has been the subject of much speculation, and some animadversion, both at home and abroad» (p. 3). Dunque, Roberts commemora sì le battaglie fisiche del passato e la durezza della vita dei primi coloni, ma sembra suggerire che quello che li attende, nel passaggio da coloni a cittadini, è una battaglia ben più complessa che è quella di costruire una identità civica, questione fondamentale questa, legata alle questioni del governo della repubblica, del suo consolidamento e della sua stessa sopravvivenza. Questa sezione del discorso si configura come l'enunciazione di una proposta politica equiparabile alla "Administrative philosophy" dei discorsi inaugurali di Campbell e Jamieson. Tuttavia, essa è strutturata in una sequenza di argomentazioni e contro-argomentazioni, organizzate mediante un uso sapiente di tipi diversi di segnali metadiscorsivi intratestuali, che rimandano alla struttura prototipica della seconda sezione del sermone puritano ("Ragioni"). La sequenza così organizzata dà il senso della drammaticità («weight and magnitude», p. 2) della responsabilità che questo gruppo di uomini si sta assumendo nel dare vita alla Repubblica di Liberia.

Già l'inizio, «As you are aware» (p. 3), è metadiscorso "instructional" del sottotipo cognitivo⁵⁸, ovvero finalizzato a guidare l'ascoltatore verso uno spazio mentale condiviso. Le argomentazioni che seguono vengono sistematicamente introdotte

⁵⁸ Cfr. Sandra Boggel, *Metadiscourse in Middle English and Early Modern English Religious Texts*, Bern, Peter Lang, 2009.

da un tipo di metadiscorso “text-organizing”⁵⁹ nella forma di enumerazioni semplici (*1st, 2dly, 3rd*) a cui seguono le obiezioni/contro-argomentazioni, anch’essi sistematicamente introdotte da segnali metadiscorsivi, ma di tipo diverso: prevale infatti il tipo di metadiscorso “stance-marking”⁶⁰ in cui il parlante esprime il proprio punto di vista rispetto a un contenuto. E dunque, ogni obiezione inizia ed è sistematicamente puntellata di espressioni quali *I am persuaded, truly, I have no doubt, we have great reason to believe, I have no hesitancy in asserting*. E ognuna è finalizzata a controbattere in modo serrato quelle speculazioni e anche critiche mosse da più parti alla scelta deliberata di questo popolo di assumersi la responsabilità di costituirsi in nazione di cui si parla all’inizio della sezione. Dunque, seppur conforme dal punto di vista cotestuale a livello macro-linguistico, a livello mesolinguistico di combinazioni di atti linguistici e mosse retoriche questa parte presenta una variazione sintagmatica interna. Come nella sezione “Ragioni” del sermone puritano, c’è una prevalenza del tipo illocutorio assertivo, ma a livello macro si tratta in realtà di direttivi indiretti.

La sezione si conclude infatti con un appello alla costituzione di un senso civico comunitario coalizzante basato sulla ragione e sulla consapevolezza («it is not uncommon thing for men to be warm in a cause, and yet not know why they are warm. [...] As in the great affairs of religion, a strong flash of ideas in the fancy may excite a combustion of devotion; but unless the reason is engaged to feed and supply the burning, it will die away, and neither light nor heat will be found remaining in it.» (p. 6). Quindi, con una referenza allusiva biblica (Atti 17:11-12), Roberts invita i suoi cittadini ad agire come coloro che «when the gospel was first preached to them, “they searched the Scriptures daily, whether these things were so”. Those who, without examination, had received it, without examination might also give it up; but these more “honourable” people had maturely weighted the doctrine, and embracing it, they gave ground to

⁵⁹ *Ibidem*.

⁶⁰ *Ibidem*.

believe, that as they were rational, so they would be persevering Christians» (p. 6).

Allo stesso modo, dice Roberts nell'incipit della sezione successiva – che corrisponde, dal punto di vista cotestuale all'«Enacting the presidential role» di Campbell e Jamieson –, la costituzione della Repubblica è stata, da parte degli americo-liberiani, oggetto di «attentive consideration [...] matured deliberation, and will bear the strictest scrutiny of reason and conscience» (p. 6). Questa è la sezione in cui il ruolo di Roberts come presidente della neonata Repubblica di Liberia emerge in modo chiaro. In questo ruolo, egli si appropria della storia e ne rimarca il significato alla luce del disegno di Dio per il suo popolo eletto. E che il disegno sia quello della costituzione di «an independent Christian state [...], composed of, and conducted wholly by colored men» (p. 6) è, in quel momento della storia della Liberia, innegabile. Assimilando nuovamente gli americo-liberiani al popolo di Israele e richiamando la prigionia degli israeliti in Egitto tramite l'allusione alla «house of bondage» che ricorre in diversi libri del Vecchio Testamento (Esodo, Deuteronomio, Giosué, Giudici, Michea), Roberts dice infatti che l'agire telico di Dio non ha “disposto” la loro liberazione e non li ha condotti in quella «land of liberty and promise» (Eb 11:9) (p. 7) attraverso pericoli di ogni genere per lasciarli perire in quella che lui chiama «wilderness of difficulties» (p. 7), un ignoto, dunque, non semplicemente fisico.

Quindi per Roberts non c'è dubbio che la Liberia esistesse per volere divino e, tuttavia, «God's moral government of the earth is always performed by the intervention of second causes» (p. 7) e, in conseguenza di ciò, gli americo-liberiani avevano l'obbligo morale di agire («our own exertions», p. 7) adattandosi al volere divino all'interno di quel disegno voluto da Dio e contribuendo alla sua riuscita. Solo in questo modo avrebbero potuto dimostrare che la Liberia era lo strumento scelto da Dio per (i) dimostrare al mondo intero la capacità di auto-governo dei neri e (ii) redimere l'Africa dallo stato di degradazione in cui, secondo gli americo-liberiani, si trovava.

Come nella prima sezione, anche in questo caso è possibile concludere che la variazione rispetto al modello di Campbell e

Jamieson è fondamentalmente di tipo onomasiologico, evidente nell'amplificazione dei riferimenti al ruolo di Dio e della Provvidenza nel destino della nazione.

È però la sezione finale del discorso quella in cui il sermone puritano si inserisce in modo più marcato nel discorso inaugurale, modificandone il profilo di conformità a vari livelli. In questa sezione si trova l'appello finale del presidente ai suoi concittadini a trasformare la loro capacità di agire in praxis. Come nel sermone puritano, questa è la sezione in cui la direttività diventa diretta e le scelte linguistiche codificano una concettualizzazione di parlante e ascoltatori diversa rispetto al resto del testo: il linguaggio sembra quello di un predicatore che, dal pulpito, si rivolge alla sua congregazione a cui rammenta che alla protezione che Dio («*that Being in whose hands we are*», p. 9) amorevolmente concede a *questo* popolo eletto, così come aveva fatto con Israele («*as Israel of old*», p. 9), esso deve rispondere adempiendo a specifici doveri morali e sociali.

Roberts inserisce nel testo l'esortazione ad agire secondo la Legge di Dio utilizzando benedizioni e maledizioni – come atti singoli o in combinazione sintagmatica – tipici soprattutto della sezione “Applicazione” del sermone puritano. Come è noto, nella teoria degli atti linguistici, benedizioni e maledizioni quali atti linguistici religiosi sono analizzati come atti dichiarativi⁶¹, ovvero atti linguistici la cui felice realizzazione richiede che il parlante ricopra un ruolo rivestito di autorità e che il loro pronunciamento si situi in un preciso contesto extra-linguistico. Nel caso di maledizioni e benedizioni di tipo religioso l'entità che è responsabile della realizzazione del male o del bene codificato nell'atto è Dio stesso, o una entità divina. Entrambi gli atti possono avere un uso tetico o non-tetico, ovvero essere impiegati in modo performativo, con una alterazione immediata del mondo che avviene attraverso le parole (*cursed/blessed be* + 3rd pers. pro.), oppure in modo non performativo⁶², condizionale. Gli

⁶¹ Cfr. John R. Searle, Daniel Vanderveken, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985; Daniel Vanderveken, *Meaning and Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.

⁶² Amedeo G. Conte, *Atto performativo: il concetto di performatività nella filosofia dell'atto giuridico*, in Giuseppe Lorini (a cura di), *Atto giuridico* (1977),

atti che hanno un uso non-tetico dipendono da azioni specifiche, hanno un orientamento futuro e una forma grammaticale costituita dalla sequenza *if* (protasi)-*then* (apodosi). In questo uso, benedizioni e maledizioni più che atti dichiarativi, sono atti commissivi o direttivi: hanno la forza illocutoria di minacce e questa forza dipende dal loro essere condizionali, i.e. di rimanere potenziali finché non si verificano le condizioni per la realizzazione dell'atto stesso.

Maledizioni e benedizioni si trovano in vari testi biblici (per esempio, Esodo, Isaia, Geremia, Amos, Matteo), ma il *locus classicus* dell'associazione sintagmatica tra maledizioni e benedizioni è il Deuteronomio (27 e 28). Sebbene il Deuteronomio contenga soprattutto leggi con valore onnitemporale, alcune di esse compaiono nella forma *whenever-then* oppure *if-then* «typical of a covenantal rhetoric»⁶³, che codificano la temporalità della promessa, ovvero il fatto che la non-osservanza degli articoli della Legge può condurre il popolo di Israele alla rovina. In questa struttura maledizioni e benedizioni rappresentano un ipotetico scenario futuro, in cui viene tracciata la traiettoria verso la vita o verso la morte di Israele.

La sezione si apre dunque con una esortazione diretta a rispettare il *loro* patto di alleanza con Dio, dal momento che, in quanto esseri agenti, non soltanto il destino e la prosperità delle generazioni future è nelle loro mani, ma, soprattutto, dipende da loro «*the redemption of Africa from the deep degradation, superstition, and idolatry in which she has so long been involved*» (p. 8). Dunque, le esortazioni iniziali hanno la struttura *let us – then*, e con esse Roberts dice che, poiché la *errand* che Dio ha assegnato ai liberiani è «within our reach» (p. 8), sottolineando ancora una volta l'agentività di questi uomini di colore, se rispetteranno la legge di Dio, senza alcun dubbio tutte le difficoltà potranno esse superate con successo e «that Divine Providence, as heretofore, will continue to bless all your virtuous efforts» (p. 8) per garantire prosperità alle generazioni

future. Ma se invece non lo faranno, quali scuse, chiede Roberts, potranno presentare per la loro inadempienza al Creatore e Giudice Ultimo: «This is a question of the deepest concern to us all, and which, in my opinion, will materially affect our happiness in the world to come» (p. 8).

La tensione narrativa si fa via via più drammatica nel prosieguo della sezione in cui, impiegando in modo sistematico una sequenza di costruzioni del tipo *if-then*, Roberts elenca le maledizioni che si abatteranno su coloro che non rispetteranno gli obblighi previsti dal patto che questo popolo ha stipulato con Dio. Roberts inserisce una sequenza serrata di cinque protasi introdotte da *if*, seguita da una sequenza altrettanto serrata di apodosi introdotte da *then* – prima espresso e poi ellittico – che hanno il loro culmine in «let them return into slavery, and hug their chains, and be a reproach and a by-word among all nations» (p. 8), in cui Roberts cita, alludendovi, il Deuteronomio (28:37). La tensione sembra, almeno in parte, trovare la risoluzione desiderata nella fiducia che Roberts esprime nei confronti delle capacità dei suoi concittadini («[...] every citizen will do his duty, and exert himself to the utmost of his abilities to sustain the honour of this country, [...]», p. 9).

Quasi a fare eco al *Modell* di Winthrop, la missione che questi uomini devono sentire di essere chiamati a compiere determina una grande visibilità e responsabilità e soprattutto il fatto che il successo o il fallimento non avrebbero mai potuto eludere il giudizio del resto del mondo. E questa sensazione di vulnerabilità, dell'essere esposti, produce una tensione palpabile nel testo di Roberts, così come avveniva in Winthrop. Mai come nel caso dell'esperimento liberiano l'ansia di diventare «a by-word among all nations» assunse significato, dato che ogni passo della nuova nazione avrebbe subito lo scrutinio dei detrattori della razza nera.

In questa sezione finale, le sequenze sintagmatiche di benedizioni e maledizioni provocano una variazione nel profilo sintagmatico della sezione che mostra un grado di conformità molto elevato rispetto alla sezione "Applicazioni" del sermone puritano, più che a quella del discorso inaugurale. Infine, affidando la buona riuscita dell'esperimento alla Provvidenza di Dio, Ro-

berts, coerentemente con lo schema che, da Washington in poi, caratterizza la chiusa dei discorsi di insediamento americani⁶⁴, chiede agli astanti di unirsi a lui in una supplica. Il discorso si chiude dunque con una supplica corale alla provvidenza divina, perché possa «*enlighten the minds of your servants, guide their councils and prosper their measures, that whatsoever they do, shall result in your good, and shall secure to you the peace, friendship, and approbation of all nations*» (p. 9).

Conclusion

Nonostante il travagliato svolgersi dell'esperimento liberiano nel XIX secolo e le tragiche vicende che hanno segnato la storia della Liberia nel XX, non si può non riconoscere il valore simbolico della fondazione della Liberia perché, come suggerisce Rodgers, «The notion that a small, economically precarious nation in Africa could refute the assumption that only Europeans and their imperial administrators had the racial capacities for rule may seem quixotic now. But there is no missing the intensity with which the Libero American elite embraced the idea of a new Jerusalem and repurposed it in Africa»⁶⁵.

Il primo discorso inaugurale di Roberts rimane a testimonianza di una identità fratturata tra il desiderio di dimostrare le capacità di autodeterminazione dei neri e quello di mantenere un legame con quell'America che li aveva respinti e che lui – ma non solo – continuava a considerare la sua patria, definendo la Liberia «my adopted country» (p. 9). Nelle parole di Sanneh, «it was as if the fact that Liberia was a place in Africa was merely incidental, so dominant were the attitudes and issues originating in America. [...] The colony had America in its eyes while it turned its back to Africa; though it was necessarily in Africa, it was preferably not of it»⁶⁶.

Questa frattura, questo essere *in-between*, si riverbera nel testo, anch'esso caratterizzato da fratture del profilo di confor-

⁶⁴ Jamieson, *Generic Constraints and the Rhetorical Situation*, cit., p. 165.

⁶⁵ Rodgers, *As a City Upon a Hill*, cit., p. 164.

⁶⁶ Sanneh, *Abolitionists Abroad*, cit., p. 215.

mità del discorso di insediamento americano prototipico su più dimensioni, come emerge dall'analisi. Dunque, seppur dal punto di vista semasiologico il testo sicuramente svolge la funzione prototipica del discorso di insediamento, la variazione contestuale che fa da sfondo al testo, genera ulteriori variazioni. In particolare, si mantiene, in generale, la conformità cotestuale della macro-sequenza delle sezioni del discorso di insediamento prototipico americano, così come esso viene delineato da Campbell e Jamieson. Tuttavia, emergono variazioni di tipo onomasiologico, soprattutto a livello microlinguistico, e anche a livello sintagmatico. Queste variazioni interagiscono in modo complesso e ci restituiscono un testo che, seppur ancora categorizzabile come il discorso inaugurale convenzionalizzato nel XIX secolo, dal punto di vista della conformità onomasiologica macro-testuale ne è una variante di tipo transgenerico. È interessante notare, infatti, che, se nella sezione finale c'è chiaramente una alta conformità con il profilo del sermone, anche nelle altre parti in cui si riscontrano variazioni, Roberts, sfruttando l'opacità referenziale tipica delle allusioni, amplifica il linguaggio religioso che ricorre nella tradizione sermocinale americana di cui lui, che era stato un abile predicatore metodista, era a conoscenza.

In ogni caso, quella di Roberts è una variazione di un profilo di conformità che non si configurerà come innovazione che si diffonde e raggiunge la salienza onomasiologica di un prototipo per una specifica comunità di discorso. Si tratta piuttosto di un idioletto, e dunque *entrenched* a livello individuale ma mai *conventionalized* a livello sociale. Una lettura dei suoi successivi discorsi inaugurali, nonché di quelli pronunciati dai presidenti liberiani nell'arco del XIX secolo lo dimostra in modo chiaro.

Cristiano Marasca

Predicazione ed attività sermocinale in *The Grapes of Wrath*:
un approccio alla complessità dell'opera

Now Tom said,
«Mom, wherever there's a cop beating a guy,
Wherever a hungry newborn baby cries,
Where there's a fight against the blood,
and hatred in the air
Look for me, Mom, I'll be there
Wherever somebody's fighting for a place to stand
Or a decent job or a helping hand
Wherever somebody's struggling to be free
Look in their eyes, Ma, and you'll see me».
Bruce Springsteen – *The Ghost of Tom Joad* (1995)

L'intimo e profondo dialogo tra Tom Joad e la madre, parafrasato da Bruce Springsteen a partire dalla conversazione di commiato del personaggio al ventottesimo capitolo di *The Grapes of Wrath* (1939), dà un barlume della complessità di un'opera che ha attraversato settanta anni di storia letteraria confermandosi un successo editoriale che non conosce crisi, e rivelando una capacità di parlare dell'umano a generazioni, situazioni, e momenti storici sorprendentemente differenti tra loro. La complessità del romanzo di Steinbeck affiora già dal titolo. Subito il lettore viene travolto dalla peculiarità di una struttura narrativa in cui le vicende che fanno seguito alla fuga contadina dalla terra desolata del Dust Bowl¹, verso la California vengono

¹ Il termine indica la vasta area delle praterie americane devastate negli anni '30 da impetuose tempeste di sabbia dovute all'eccessivo sfruttamento agricolo, cfr.

contemporaneamente rilette sia dai personaggi che dall'autore. I primi in osservazioni di natura squisitamente filosofica, celate tra dialoghi in un linguaggio estremamente informale frutto di un lungo lavoro autoriale e spesso di impossibile traduzione, il secondo, intervallando l'azione con inter-capitoli di commento ed approfondimento in squisito stile giornalistico. Il libro mette dunque in scena il processo evolutivo dei personaggi nell'interpretazione della realtà ma, allo stesso tempo, conduce il lettore lungo la stessa parabola, quasi "catechizzandolo" attraverso una serie di discorsi e approfondimenti tutt'altro che dissimili a veri e propri sermoni, sebbene di natura non convenzionale, che diventano lo strumento chiave di tale trasformazione.

Il presente saggio vuole essere un tentativo di addentrarsi nella complessità del capolavoro di Steinbeck, mettendo in luce la natura sermocinale di alcuni degli snodi vitali dell'opera, indagando soprattutto il ruolo centrale di alcuni personaggi chiave, come quello del predicatore Jim Casy e di Tom Joad che del primo interiorizza messaggio, convinzioni e missione. Come immaginabile, quella che viene a realizzarsi è una predicazione sì anticonformista, ma che attualizza e reinterpreta uno dei temi chiave della sermone puritano più classico: quello della "regeneration through violence", un processo che diventa allo stesso tempo interpretazione della metafora biblica, e co-referente della catafora postulata dal titolo. Come è ovvio questo tentativo non ha la pretesa di riduzione dell'incertezza determinata dalla complessità, ma vuole offrire un approccio che lascia entrare in gioco l'immaginazione, senza la presunzione di spiegare il tutto di un'opera così ampiamente dibattuta, adottando la prospettiva suggerita dall'astrofisico e filosofo Eric Jantsch che suggerisce come approccio alla complessità di non «fare ciò che è ovvio» ma di «ricercare e tenere in considerazione anche ciò che non è così ovvio»².

Donald Worster, *Dust Bowl: The Southern Plains in the 1930s*, Oxford, Oxford University Press, 2004, pp. 10-25.

² Enrich Jantsch, *The Self-Organizing Universe*, Oxford, Pergamon Press, 1980, p. 267. Qui come altrove nel saggio, la traduzione dei testi originariamente in lingua inglese, quando data, è a cura del sottoscritto.

Elementi della complessità di The Grapes of Wrath

Se la complessità testuale di un'opera può essere preconizzata già dalla dimensione titologica, la cospicua mole di implicazioni che *The Grapes of Wrath* comporta, se non altro in termini di marcatezza dell'indicalità, costituisce un caso esemplare per livelli di elaborazione in termini di tassonomia semiotica. Il titolo, sebbene non comporti alcuna ovvia implicazione riferita ad elementi testuali, adduce tuttavia componenti sia della catafora che della metafora, a seconda del co-referente preso in esame, e delinea così una serie di implicazioni che sono cifra della complessità d'insieme dell'opera³. Gran parte dell'attività letteraria di Steinbeck è peraltro caratterizzata proprio da titoli, spesso di chiara matrice biblica, la cui dimensione forica è particolarmente rilevante: *The Pastures of Heaven*, *To a God Unknown*, *East of Eden*, solo per citarne alcuni.

Il titolo, scelto su consiglio della prima moglie di Steinbeck Carol Henning che ebbe un ruolo tutt'altro che secondario nella redazione finale del romanzo, riprende un verso del popolarissimo *Battle Hymn of the Republic* (1861) scritto da Julia Ward Howe⁴. In termini di catafora, porta quindi a far coincidere, anticipandole: da una parte la disastrosa marcia dei contadini lungo la Route 66 verso la California, dall'altra l'indignazione e l'ira che le loro disavventure, ed in particolare quelle dei Joads, suscitano nel lettore con un testo patriottico ed abolizionista di forte rilevanza civile. L'espressione è però anche una metafora biblica ben consolidata, conosciuta soprattutto per una delle visioni del libro dell'Apocalisse (14:19 KJV) dove si allude ai tini dell'ira: «the great winepress of the wrath of God», un'associazione di idee che trova accenni anche in Isaia 63:1-6, legata al giudizio di Dio sulla storia alla fine dei tempi⁵. La Bibbia, si

³ Cfr. Annalisa Baicchi, *Relational Complexity of Titles and Texts: A Semiotic Taxonomy*, in *Complexity in Language and Text*, edited by Lavinia Merlini Barbaresi, Pisa, Edizioni Plus, 2003, pp. 336-337, 339.

⁴ Cfr. William Souder, *Mad at the World: A Life of John Steinbeck*, New York, Norton, 2020, p. 201.

⁵ Cfr. Adela Yarbo Collins, *The Apocalypse (Revelation)*, in *The New Jerome Biblical Commentary*, edited by Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, London, Geoffrey Champan, 1990, p. 1010.

colloca quindi sia sullo sfondo che sul primo piano dell'opera di Steinbeck, e quella che l'autore descrive non è semplicemente la condizione sociale e storica della grande migrazione delle aree rurali profonde della Bible Belt, afflitte dalla depressione e dalla siccità, ma una migrazione solidamente e consapevolmente fondata sulle Scritture, e che è corollario dell'American Dream⁶. Dato tale contesto, la Bibbia funge da fondamento morale e schematico per l'intera trama e quasi per ogni singola azione dei personaggi⁷.

La complessità implicata, almeno in termini titolografici, trova peraltro chiara attestazione nella varietà di traduzioni che il romanzo ha avuto nelle principali lingue: *Les Raisins de la Colère* in francese, *Las Uvas de la Ira* in spagnolo, *Früchte des Zorns* in tedesco, *As Vinhas da Ira* in portoghese, un caso a parte è quello della traduzione italiana, che con un'azzeccata intuizione di Bompiani, più attenta al caso editoriale che non all'opera in sé, ha optato per *Furore*⁸.

Che l'epopea dei Joads sia una narrazione complessa è asserito peraltro dall'autore stesso in una lettera, nell'imminenza della pubblicazione, in cui a Pascal Covici confida: «Throughout I've tried to make the reader participate in the actuality, what he takes from it will be scaled entirely on his own depth or shallowness. There are five layers in this book, a reader will find as many as he can and won't find more than he has in himself»⁹. Steinbeck non specifica però quali siano questi livelli di senso cui egli fa riferimento. Da una parte può venirci in aiuto la tradizione patristica dell'esegesi biblica, ripresa e portata in auge da Dante nel *Convivio*, che ne offre quattro: letterale, alle-

⁶ Cfr. Louis Owens, *The American Joads*, in *John Steinbeck's The Grapes of Wrath: Updated Edition*, edited by Harold Bloom, New York, Chelsea House Publishers, 2007, p. 67.

⁷ William Ray, *John Steinbeck, Episcopalian: St. Paul's, Salinas - Part One*, «The Steinbeck Review», 10.2, 2013, p. 132; John H. Timmerman, *Jonh Steinbeck's Fiction: The Aesthetics of the Road Taken*, Norman, University of Oklahoma Press, 1986, p. 272.

⁸ Cfr. Luigi Sampietro, *Introduzione*, John Steinbeck, *Furore*, Firenze-Milano, Giunti-Bompiani, 2019, p. I.

⁹ John Steinbeck, *A Life in Letters*, edited by Elaine Steinbeck, Robert Wallsten, New York, Viking Press, 1975. p. 178; Susan Shillinglaw, *On Reading The Grapes of Wrath*, New York, Penguin Books, 2014, p. 8.

gorico, morale e anagogico (II, 1: 2-3); il quinto, potrebbe essere forse quello autobiografico, per cui l'opera si qualificerebbe come una denuncia contro una sorta di geremiade in opposizione all'idea di "manself", la possibilità dell'individuo di affermarsi e diventare sé stesso, attraverso le relazioni, indicando così un cammino di speranza¹⁰, una sorta di educazione del cuore che porta i Joads dalla chiusura dell'individualismo dei propri interessi clanici, fino a sentirsi membra di una famiglia più ampia, quella umana, quella dei reietti e dei diseredati, e di appartenere ad una «grande anima di cui ciascuno è parte» come afferma nell'opera il predicatore Jim Casy¹¹.

Una seconda ipotesi in merito a questi cinque strati, o livelli di interpretazione, è stata formulata da Susan Shillinglaw, e parte dal considerare la forte amicizia, umana ed intellettuale, dell'autore con il biologo Ed Ricketts, dalle cui riflessioni e dai cui scritti Steinbeck potrebbe aver assunto, trasformandoli, i quattro approcci all'ecologia, riadattati all'impianto costruttivo dell'opera: catalogazione (considerazioni su abitudini e comportamento dei migranti), interazioni (il passaggio dei Joads dall'"io" al "noi"), storie di vita (le interrelazioni tra le diverse componenti sullo scenario sociale ed economico della grande migrazione ad ovest degli anni '30), universalismo (la ricerca di una dimensione transculturale relativa all'uso della terra, dell'espropriazione e della privazione della casa), a questi si aggiungerebbe quello dell'innovazione (l'insorgere di una crescita storica, di nuove opportunità)¹².

A conferma della complessità del testo va poi ricordata la fortuna anche nelle traduzioni intersemiotiche che questo ha avuto: dalla versione cinematografica del 1940 per la regia di John Ford, all'ispirazione di Bruce Springsteen che al fantasma di Tom Joad dedica un intero album; il romanzo, tra l'altro, è stato comunque da subito accettato con popolare entusiasmo come un capolavoro indiscusso della letteratura americana¹³.

¹⁰ Sampietro, *Introduzione*, cit., p. XII.

¹¹ Cfr. Warren French, *Steinbeck*, Firenze, La Nuova Italia, 1969, p. 80.

¹² Cfr. Shillinglaw, *On Reading The Grapes of Wrath*, cit., pp. 9-12.

¹³ Jay Parini, *John Steinbeck: A Biography*, New York, Henry Holt and Company, 1995, p. 237.

La predicazione ed i sermoni come chiave interpretativa per navigare la complessità di The Grapes of Wrath

La serie di rimandi (metaforici e cataforici) cui il titolo accenna, le implicature tra quanto asserito, indicato e suggerito, i livelli ermeneutici e narrativi si coniugano con un'apparentemente semplice linearità narrativa e ad una fitta struttura di rimandi intratestuali ed intertestuali che ha tuttavia dato adito, nel tempo, ad interpretazioni ambivalenti e sorprendentemente contrastanti tra loro in merito all'attività e all'abilità di Steinbeck come scrittore.

La vicenda posta all'attenzione del lettore è la tragedia di una famiglia di agricoltori in un mondo in cui l'avidità capitalista e l'avanzamento tecnologico prendono il sopravvento sui bisogni umani, estenuando una crisi finanziaria già in atto. Diversi per attitudine rispetto agli altri gruppi bianchi che inseguono l'*American dream* e la mobilità sociale, i Joads, un nome che porta con sé la reminiscenza biblica della tribù di Giuda, metonimia per l'intero popolo eletto nella Bibbia¹⁴, un tempo proprietari terrieri, vengono ridotti quasi allo status di mezzadri, in una comunità di persone nelle loro medesime condizioni. Vengono così sopraffatti dal potere delle banche e della speculazione latifondista. Se la crisi del '29 aveva lasciato oltre trenta milioni di persone in età lavorativa senza stipendi, negli stessi anni, circa due milioni e mezzo di persone, dalle grandi pianure, abbandonarono le proprie fattorie, improvvisamente sradicate dal proprio lavoro e dalla propria vita¹⁵.

La presenza di capitoli narrativi e di inter-capitoli digressivi di commento, quasi una glossa, offerta al lettore da un narratore anonimo e onnisciente e che si muove tra più punti di vista e che aggiunge interpretazioni ed analisi, rende la narrazione, per certi versi, assai più affine ad un sermone didattico e parentetico che ad una qualunque digressione, tanto è strutturata. È proprio a questi inter-capitoli che l'autore consegna le proprie riflessioni e le più compite affermazioni filosofiche, quantunque «bollate

¹⁴ Leonard A. Slade, *The Use of Biblical Allusions in The Grapes of Wrath*, «CLA Journal», 11.3, 1968, p. 243.

¹⁵ Souder, *Mad at the World: A Life of John Steinbeck*, cit., pp. 139, 173.

a ogni piè sospinto dalla critica come dilettesche e improponibili» e che «altro non sono che *common sense*»¹⁶. Questi inter-capitoli realizzano una sorta di astrazione, in cui vengono messe in luce quelle forze impersonali che agiscono ed influiscono sulle vicende dei personaggi in azione, dentro un quadro più ampio, nella comprensione del quale il lettore viene gradualmente accompagnato¹⁷. Il sermone ben si presta a tale scopo, esso è infatti un tipo di testo «written and performed with the intention of having an effect in the minds and actions of the audience»¹⁸, uno strumento per sua natura atto a dirimere la complessità e a «spezzare la parola», specialmente quando questa si ammanta dei crismi della complessità.

Sin dalle primissime pagine dell'opera, la predicazione, il predicatore ed il sermone compaiono come elementi chiave. In primis nell'uso dell'allegoria, e dell'*exemplum* di natura moralizzante, come quello della tartaruga e del suo ostinato andare in direzioni che sfuggono alla logica umana¹⁹, sopravvivendo alle avversità cui va incontro²⁰. Le istanze moralizzanti e di tipo allegorico trovano una ben maggiore estensione nell'introduzione della figura dell'ex predicatore Jim Casy che diventerà coi suoi sermoni, per quanto brevi, non convenzionali, e dal contenuto squisitamente emersoniano, il volano del vero processo di trasformazione dei Joads, attraverso una serie di insegnamenti di natura spirituale, che verranno tenuti in grande considerazione dagli altri personaggi. Anche quando Casy si assenterà dalla scena, come accade per oltre centocinquanta pagine, la sua presenza e le sue dottrine verranno infatti continuamente evocate, a dimostrazione del rilievo dato ai suoi insegnamenti. E quando in una manifestazione sindacale, in maniera quasi cristologica,

¹⁶ Sampietro, *Introduzione*, cit., p. VII.

¹⁷ John J. Conder, *Steinbeck and Nature's Self: The Grapes of Wrath*, in John Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, edited by Peter Lisca with Kevin Hearle, New York, Penguin Books, 1997, p. 626.

¹⁸ Keith A. Francis, William Gibson, *Preface*, in *The Oxford Handbook of the British Sermon 1689-1901*, edited by Keith A. Francis, William Gibson, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. XIII.

¹⁹ Cfr. Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, cit., pp. 18-19.

²⁰ Cfr. Howard Levant, *The Fully Matured Art: The Grapes of Wrath*, in John Steinbeck's *The Grapes of Wrath: Updated Edition*, cit., p. 12.

verrà ingiustamente ucciso, sarà proprio Tom Joad, dopo averlo vendicato, ad assumerne e perpetrarne il ruolo, reduplicandone a sua volta l'identificazione tipologica col Cristo: guarisce un cieco, viene visitato dalla madre in una sorta di grotta / sepolcro, promette di essere sempre presente²¹. Non sorprende dunque che da una parte attraverso la predicazione di Jim Casy e l'eco che le sue parole hanno nel vissuto dei personaggi, dall'altra negli approfondimenti dell'autore, il sermone si perpetui in quest'opera, seppure in maniera celata, come del resto spesso è avvenuto nel corso dell'intera storia: «sermons employed the forms of literature being poetic and lyric as well as imaginative and speculative, and they were like other aspects of everyday life, frequently featured in novels»²². Attraverso le vicende dei Joads e delle innumerevoli masse contadine unite dal medesimo destino di disumano sfruttamento, il lettore, in maniera analoga ai personaggi, col potente mezzo della parola, viene via via condotto ad una visione "altra", di natura più filosofica e spirituale che religiosa in senso stretto, alla percezione della realtà quotidiana e sociale come inganno, ed è invitato ad adottare uno sguardo diverso sul mondo. «Per essere veramente capito Steinbeck va letto come un revisionista, e non come un rivoluzionario; egli rientra nella tradizione di Swift»²³, tra l'altro egli stesso predicatore e decano di S. Patrizio a Dublino, che definì in questi termini la funzione sermocinale: «to tell the people what is their duty», quando invitava un giovane ecclesiastico svolgere questa funzione, non esibendo erudizione, studio o eloquenza, ma, piuttosto, con «sober sense and plain reason»²⁴. In questa dinamica tra linguaggio biblico e centralità del sermone entra fortemente in gioco la complessa religiosità di Steinbeck: forte è stata infatti in lui l'eredità puritana della madre²⁵, ed è curio-

²¹ Cfr. *ivi*, pp. 13-14.; John J. Han, *Jesus as a Cultural Hero: Steinbeck's Use of the Christ Figure in The Grapes of Wrath*, «The Steinbeck Review», 2.1, 2005, pp. 28-31.

²² Francis, Gibson, *Preface*, cit., p. XV.

²³ French, *Steinbeck*, cit., p. 77.

²⁴ Jonathan Swift, *Irish Tracts (1720-1723) and Sermons*, in *The Prose Works of Jonathan Swift*, 14 vols., edited by Herbert John Davis, Oxford, Blackwell, 1939-1974, vol. IX, edited by Herbert John Davis, Louis A. Landa, 1968, p. 70.

²⁵ Parini, *John Steinbeck*, cit., p. XIV.

so come i suoi compagni di classe, facendo pronostici sul suo conto in un lontano futuro, affermassero di vederlo come un predicatore in una qualche città lontana, un presagio forse in parte azzeccato, considerando anche il didatticismo e il fervore morale di cui sono intrisi i suoi maggiori capolavori²⁶. In merito alla complessità della religiosità di Steinbeck basti ricordare come, nonostante il suo supposto ateismo, partecipasse occasionalmente, e con l'atteggiamento di chi è praticante, al culto episcopaliano, e come altresì, per sua volontà, le esequie vennero celebrate con rito anglicano nella chiesa di St. James su Madison Avenue a New York, con la lettura di alcune poesie e dei Salmi 46 e 121²⁷.

Tornando al sermone e al romanzo, come ebbe egli stesso ad affermare, «a story is a parable»²⁸. In questi termini, *The Grapes of Wrath* potrebbe essere considerata una «allegorical tale about the endless pursuit of the American dream»²⁹, dove Steinbeck, sotto le vesti di predicatore, «can perform necessary cultural work in enabling connectedness, redeeming emotional beneficence, and historicizing social change»³⁰.

L'epopea dei Joads, come ha avuto ad affermare Wren, non è «un romanzo statico su dei Giobbe assuefatti alla sofferenza, bensì un romanzo dinamico su della gente che ha imparato come la sopravvivenza dipende dalla capacità di adattarsi a sempre nuove condizioni, [...] il libro è la commedia epica del trionfo dello 'spirito del sacro'»³¹, di qualcosa di potente capace di operare una trasformazione ed una vera e propria conversione attraverso il più classico degli strumenti retorici: il sermone, lasciandolo agire contemporaneamente su due versanti, quello intradiegetico e cioè attraverso parole e discorsi pronunciati dai personaggi, ma anche quello extradiegetico, nei lunghi inter-capitoli che interrompono la vicenda e guidano il lettore ad

²⁶ Cfr. *ivi*, pp. 20-21.

²⁷ Cfr. *ivi*, pp. 482-483.

²⁸ Robert De Mott, *Steinbeck's Imaginarium: Essays on Writing, Fishing, and Other Critical Matters*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2022, p. 39.

²⁹ Parini, *John Steinbeck*, cit., p. 223.

³⁰ De Mott, *Steinbeck's Imaginarium*, cit., p. 43.

³¹ Cfr. French, *Steinbeck*, cit., pp. 75-85.

una comprensione e lettura più profonda della realtà. Lettore e personaggi vengono quindi condotti, come si è anticipato, lungo la medesima parabola di trasformazione orientata verso un approccio empatico alla realtà, una trasformazione metafisica e interiore che trova analogie nel *Pilgrim's Progress* di Bunyan³², e in quella “letteratura silenziosa” cui appartengono i sermone della tradizione puritana inglese, stampati per la lettura e la fruizione privata ed individuale³³. Proprio per questo motivo, la prosa di Steinbeck risuona del linguaggio e dello stile biblico e dell'omiletica americana, con una peculiare semplicità ingannevole che affonda le sue radici nel “plain style” del sermone puritano. Quella che si palesa è un'abilissima strategia comunicativa, architettata in modo da presentare e far accogliere le idee “rivoluzionarie” dell'autore ad un pubblico più vasto, presentandole dentro le forme canoniche tradizionali e rassicuranti degli strumenti comunicativi di ambito religioso:

just as Casy's quest carries him from the fundamentalist's Bible to a Marxist reading of Ecclesiastes, so Steinbeck's choice of Casy as the narrative agent of revelation allows the novel to find a middle ground between the conventional American's old allegiances and Steinbeck's newer testament³⁴.

È per questo motivo che la narrazione, come osservava Lombardo, lascia soprattutto affiorare «le tracce vistose di una cultura letteraria (dalla Bibbia a Lawrence, da Shakespeare a O'Neill, da Faulkner a Eliot) e antropologica (Frazer e Weston) che resta superficiale e che in ogni caso non trova [...] il suo “correlativo oggettivo”»³⁵. Il tentativo di rendere familiare ed accettabile la necessità dell'indignazione e di un desiderio di vendetta di fronte ad un sistema iniquo è il motivo ultimo che fa sì che «*The*

³² Cfr. Stephen Railton, *Pilgrims' Politics: Steinbeck's Art of Conversion*, in *John Steinbeck's The Grapes of Wrath: Updated Edition*, cit., p. 115.

³³ Cfr. Sampietro, *Le idee e la prosa nel trapasso alla modernità*, in *Storia della civiltà letteraria inglese*, a cura di Franco Marengo, 3 voll., Torino, UTET, 1996, vol. I, *Il Medioevo, il Rinascimento e il Seicento*, pp. 703-707.

³⁴ Railton, *Pilgrims' Politics*, cit., p. 124.

³⁵ Agostino Lombardo, *Il grande romanzo americano*, a cura di Sara Antonelli, Luca Briasco, Roma, Minimum Fax, 2022, p. 348.

Grapes of Wrath racconti una storia di biblica intensità»³⁶ portando in sé echi del linguaggio, della cadenza, della *King James Bible* e del *Book of Common Prayer*³⁷.

Con questa strategia Steinbeck realizza una delle sue più grandi aspirazioni stilistiche e letterarie: quella di realizzare una *Dissonant Symphony*³⁸, mettendo al centro della narrazione il ruolo del predicatore Jim Casy con tutte le incomprensioni che all'uscita agitarono la critica, in un turbine di aspre polemiche anche queste radicalmente opposte le une alle altre³⁹.

Se scopo del romanzo è mostrare e realizzare la conversione o il passaggio da una mentalità, un credo, un sistema di idee e di valori ad un altro, la trasformazione in sé più evidente è proprio quella del predicatore, quella di Jim Casy, che passa dall'evangelismo pentecostale della Bible Belt ad un messaggio di giustizia sociale di matrice non definita. Analogamente alla sua, si realizza però anche la trasformazione di Tom Joad, e con lui quella di Ma Joad e di Rose of Sharon, con quel suo gesto finale, epilogo al romanzo, nel quale offre il seno all'anziano sconosciuto, portando in una situazione tragica e disperata un barlume di speranza⁴⁰. Tale scena finale, al termine di un diluvio che implica un nuovo inizio e una nuova creazione, segna il completamento del percorso di iniziazione dei Joads ed il perfezionamento della loro trasformazione⁴¹, attestata anche dalle parole a corollario del gesto della ragazza pronunciate della madre «I knowed you would. I knowed!»⁴².

Come si è già accennato, quanto operato e mostrato nei personaggi viene approfondito negli inter-capitoli nei quali si assiste a variazioni notevoli di linguaggio, «dai modi secchi e distaccati del *reportage* giornalistico al lirismo di certe descrizioni natura-

³⁶ Sampietro, *Introduzione*, cit., p. XI.

³⁷ Cfr. Ray, *John Steinbeck, Episcopalian*, cit., pp. 119-120.

³⁸ Cfr. Parini, *John Steinbeck*, cit., pp. 95-97.

³⁹ Cfr. Martin Schockley, *The Reception of The Grapes of Wrath in Oklahoma*, in Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, cit., p. 499.

⁴⁰ Peter Lisca, *The Grapes of Wrath as Fiction*, in Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, cit., p. 587.

⁴¹ John Ditsky, *The Ending of The Grapes of Wrath: A Further Commentary*, in Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, cit., pp. 655-672.

⁴² Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, cit., p. 453.

li, dalla prosa eloquente delle commosse requisitorie sociali, allo slang pittoresco dei contadini e dei braccianti. Di molti di questi capitoli si potrebbe, estraendoli dal testo, fare altrettanti piccoli saggi, tanto sono caratterizzati e compiuti in sé stessi»⁴³, ma sono proprio questi testi, piccoli sermoni didattici che hanno per destinatario il lettore, ad avere anche lo scopo di operare in esso quella medesima trasformazione cui si assiste nei personaggi. L'effetto finale e complessivo di questi inter-capitoli, in maniera analoga a quanto accade nella tragedia greca, diventa quasi di tipo corale, e di approfondimento e partecipazione del messaggio filosofico e sociale da cui scaturisce l'azione, in particolare ai capitoli IX, XI, XIV, e XIX⁴⁴. La struttura dell'opera, architettata dentro la matrice scritturistica cui si è già accennato, è grosso modo in tre parti: la siccità, il viaggio, e la California, e tutte corrispondono alla struttura biblica dell'oppressione in Egitto, dell'esodo e del soggiorno a Canaan descritti dal Pentateuco⁴⁵.

Già il semplice fatto di trovarci di fronte ad un romanzo fa di esso un genere per sua natura complesso in cui vengono assorbiti, al pari che nella Bibbia, diversi generi di discorso primari⁴⁶. Dietro la complessità di quest'opera si disvela uno schema interpretativo che mette in evidenza il processo trasformativo di una serie di personaggi al centro dell'azione e, auspicabilmente, dei lettori insieme ad essi, attraverso l'utilizzo dello stesso mezzo comunicativo: il sermone. È proprio quest'ultimo a permettere all'azione di diventare un *exemplum* capace di fare appello ai sentimenti degli uditori, realizzando un effetto cumulativo nell'interazione tra la superficie del testo, il suo significato e l'interpretazione dei riceventi⁴⁷.

⁴³ Mariella Lancia, *La Vita e l'opera di John Steinbeck*, in *John Steinbeck: Premio Nobel per la letteratura 1962*, Fabbri, Milano, 1968, p. 134.

⁴⁴ Lisca, *The Grapes of Wrath as Fiction*, cit., p. 574.

⁴⁵ Ivi, p. 579.

⁴⁶ Cfr. Mikhail M. Bakhtin, *The Problem of Speech Genres*, in *Speech Genres and Other Late Essays*, edited by Caryl Emerson, Michael Holquist, Austin, University of Texas Press, 1986, pp. 61-62.

⁴⁷ Cfr. Silvia Masi, *The Literature on Complexity*, in *Complexity in Language and Text*, cit., pp. 141-142; Sophia Menache, Jeannine Horowitz, *Rhetoric and Its Practice in Medieval Sermons*, «Historical Reflections / Réflexions Historiques», 22.2, 1996, p. 324.

Nei suoi elementi essenziali il sermone è definibile come: «a cultic performance of a religious text offered to a community of people»⁴⁸: il destinatario della predicazione, la comunità di persone per la quale il sermone nasce è un indispensabile orizzonte investigativo da tener presente per una corretta decodificazione della letteratura sermocinale. Ora, nel caso di Steinbeck, il suo non è un commento ad un testo religioso in senso stretto, canonico, ma ad una vicenda che porta in sé un ampio apparato di richiami e rimandi a vicende bibliche, che sono retaggio comune dell'immaginario collettivo dei suoi più probabili destinatari, e nell'affrontare tale missione realizza un modo di esprimersi che l'approccio di Austin definirebbe una «performative utterance»: qualcosa pronunciato con l'intenzione di ottenere uno scopo, nel caso specifico la persuasione dell'uditorio, messa in atto con l'aspettativa di un risultato che possa definirsi "efficace"⁴⁹.

La dimensione conativa ed il costante riferimento ai destinatari, nel romanzo piuttosto impliciti, sono una dimensione particolarmente presente in questo genere di comunicazione e di testi. Il vero scopo di ogni forma di predicazione è generare una risposta nel destinatario, e la risposta più consona, o quanto meno affine allo scopo per cui si predica, è il desiderio di conformarsi o di compiere la volontà di Dio. Nel caso specifico, come suggerito dall'elemento tanto cataforico che anaforico del titolo, una mobilitazione all'indignazione in difesa dei derelitti. La predicazione nasce nell'intento di condurre i destinatari dentro una visione contro-culturale del mondo, tale da mettere sotto scacco ciò che è dato per scontato, conducendo ad una visione "altra", e, al contrario del teatro che viene percepito come finzione del reale, essa porta piuttosto a vedere la realtà quotidiana come inganno, invitando ad adottare uno sguardo sul mondo che è quello suggerito dalla profezia⁵⁰.

⁴⁸ Richard Lischer, *Theories of Preaching: Selected Readings in the Homiletical Tradition*, Durham, Labyrinth, 1987, p. 20.

⁴⁹ Cfr. J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1962, pp. 6-24.

⁵⁰ Cfr. Baird Tipson, *Hartford Puritanism: Thomas Hooker, Samuel Stone and their Terrifying God*, Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 221; per l'approccio ermeneutico al sermone, vedi Hans W. Frei, *The Eclipse of Biblical Narrative: A*

Dal punto di vista linguistico un sermone è un'operazione ermeneutica che, secondo l'eterodosso teorico letterario Kenneth Burke, si qualifica come un complesso sistema di segni, in cui il discorso relativo a Dio, fatto attraverso un uso complesso delle parole (la teologia), nel sermone, commento alla Parola, si trasforma in un insieme di parole sulla "Parola" definibile come "logologia"⁵¹.

Steinbeck sceglie proprio il sermone come mezzo chiave per diffondere il suo credo filosofico in quanto mezzo per certi versi incontestabile. Già ad esergo dell'opera si profila una riflessione sul sermone e sulla funzione del predicare: «ever known a guy that said big words like that» chiede il camionista a Tom Joad nel primo capitolo del libro, e Tom risponde, alludendo ed anticipando la figura di Jim Casy, non ancora comparso sulla scena: «Preacher [...] well, it makes you mad to hear a guy use big words. Course with a preacher it's all right because nobody would fool around with a preacher anyway»⁵². La presenza di predicatori itineranti, delle più disparate denominazioni, era un fenomeno alquanto consistente nel panorama religioso americano, ed in particolare, nel periodo della depressione, si assistette ad un notevole impegno missionario da parte delle chiese pentecostali emergenti, soprattutto nelle aree rurali e più abbandonate⁵³.

Poste queste premesse, quella di Steinbeck, in fondo, come da molti è stato osservato, è un'opera che si colloca sul solco della più classica geremiade americana: «Steinbeck's use here of a familiar form of biblical discourse – the jeremiad – often employed to move a people toward repentance is overt and unmistakable»⁵⁴. Pergiunta, il tema della geremiade è presente

Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics, New Haven, Yale University Press, 1974, pp. 3, 24.

⁵¹ Cfr. Kenneth Burke, *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*, Berkeley, University of California Press, 1961, pp. 7-10.

⁵² Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, cit., p. 14.

⁵³ Heather D. Curtis, «God Is Not Affected by the Depression»: *Pentecostal Missions during the 1930s*, «Church History», 80.3, 2011, p. 588.

⁵⁴ Louis Owens, *Steinbeck's The Grapes of Wrath*, in *A New Study Guide to Steinbeck's Major Work, with Critical Explications*, edited by Tetsumaro Hayashi, Metuchen, Scarecrow Press, 1993, p. 110.

non solo in *The Grapes of Wrath*, ma si rivela in realtà come uno schema ed una visione chiave dell'intero lavoro letterario di Steinbeck nel suo insieme. Nel caso specifico, attraverso le vicende dei Joads, l'*exemplum* offerto dal romanzo, si propone un nuovo archetipo americano di resistenza e oppressione⁵⁵, di ribellione verso quello che appare come un vero e proprio tradimento del "manifest destiny", della "continuing revolution" e delle "new frontiers" tipiche della geremiade tradizionale⁵⁶. Nel repertorio degli strumenti della retorica più classica del sermone, Steinbeck attinge proprio alla drammatizzazione come strumento chiave, utilizzando tutta una serie di vignette e situazioni, e adottando uno stile ed un ritmo narrativo che è tipico proprio della Bibbia⁵⁷. Una possibile obiezione da avanzare potrebbe essere: ma di quale testo biblico sono commento le parole a mo' di sermone dell'autore e quelle a mo' di sermone dei personaggi? La vicenda dei Joads, come già ricordato, porta in sé rilevanti tracce di matrice biblica che non possono essere ignorate. Il nome Joad riecheggia quello del Giobbe biblico⁵⁸ ma anche il nome della tribù di Giuda una metonimia che indica l'intero popolo di Israele in cammino attraverso la *wilderness* verso la terra promessa.

Il parallelismo Biblico della vicenda va ben oltre tali questioni di tipo nominale, ed è magistralmente spiegato da Peter Lisca⁵⁹. I personaggi principali nell'azione sono i dodici membri della famiglia Joad guidati dall'ex predicatore Jim Casy. L'episodio inizia col "sacrificio" del maiale la cui carne verrà salata e portata in viaggio come mezzo di sostentamento. Spodestato di ogni prospettiva di futuro dalle banche, il gruppo si avvia in una vera e propria migrazione di proporzioni epiche che porta la popolazione contadina verso la California. Alla fine del lungo percorso, dopo la morte o l'abbandono di alcuni, inseguendo i

⁵⁵ Cfr. Owens, *The American Joads*, cit., pp. 74-75.

⁵⁶ Cfr. Sacvan Bercovitch, *The Rites of Assent: Transformations in the Symbolic Construction of America*, New York, Routledge, 1993, pp. 85-86.

⁵⁷ Cfr. Peter Lisca, *The Grapes of Wrath: An Achievement of Genius*, in *John Steinbeck's The Grapes of Wrath: Updated Edition*, cit., pp. 40-41.

⁵⁸ Cfr. Sampietro, *Introduzione*, cit., p. XI.; T. Rombold, *Biblical Inversion in The Grapes of Wrath*, «College Literature», XIV, 1987, pp. 165-166.

⁵⁹ Cfr. Lisca, *The Grapes of Wrath: An Achievement of Genius*, cit., pp. 48-50.

propri sogni o il proprio destino, comunque in ribellione rispetto al sistema e all'oppressione da esso ingenerata, i superstiti si ritrovano ancora più poveri e in miseria che agli inizi, emerge però in essi una consapevolezza diversa del proprio stare al mondo. Gli inter-capitoli, circa un sesto del libro, servono proprio da commento autoriale, per evitare un effetto quasi di rimbalzo tra una vicenda e l'altra, e tendono fondersi in maniera piuttosto armonica con le vicende raccontate o che vanno poi a seguire⁶⁰.

Di particolare rilievo oltre ai dettagli fin qui ricordati è il parallelismo cristologico di Jim Casy, le cui iniziali J.C. sono un evidente richiamo a quelle del Cristo, di cui diventa una realizzazione tipologica⁶¹, tant'è che quando si fa portavoce della protesta dei braccianti agricoli oppressi dal sistema, viene ucciso, e ammonisce i suoi uccisori perché non consapevoli di ciò che compiono, e di fronte alla sua morte, con forti analogie alla crocifissione, uno dei vigilantes esclama «Jesus, George, I think you killed him»⁶².

Se già nel secondo capitolo Tom Joad anticipa la sua figura, prima ancora che entri in scena, citandone il ruolo di “preacher” in risposta alla domanda del camionista che lo accompagna in prossimità della fattoria, Casy compare soltanto al capitolo quarto, sotto l'ombra di un salice, reminiscenza dell'esodo a Babilonia «We hanged our harps upon the willows in the midst thereof» (Salmo 137: 2 KJV), un albero che tornerà di nuovo nella scena del discorso di commiato di Tom Joad dalla madre. Casy è descritto come un “burning bush”, quello che oggi definiremmo un pentecostale del rovetto ardente⁶³, ed il salice sotto cui siede, e verso il quale Tom cammina a piedi scalzi, quasi andando incontro ad una teofania mosaica, è il luogo del primo incontro tra i due. Un ritrovo che è però descritto in toni tutt'altro che metafisici, è anzi una peculiare commistione di volgarità ed elevazione⁶⁴.

⁶⁰ Ivi, p. 39.

⁶¹ Lancia, *La vita e l'opera di John Steinbeck*, cit., pp. 141-142.

⁶² Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, cit., p. 386.

⁶³ Curtis, «*God Is Not Affected by the Depression*», cit., p. 579.

⁶⁴ Reed, *The Grapes of Wrath, and the Esthetics of Indigence*, in Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, cit., p. 605.

Dal dialogo emerge subito come Casy abbia perso fiducia nei valori cristiani su cui aveva precedentemente fondato la propria esistenza, venendosi a trovare ora alla ricerca di un nuovo credo e di una causa da servire. Rimane comunque nella sua funzione nonostante abbia rifiutato il titolo, ed infatti, lungo tutto il romanzo ci si riferisce a lui con “Reverendo Jim Casy” e “il predicatore”, ed in effetti, pur non sentendosi più un ministro egli continuerà imperterritito ad evangelizzare, le sue parole si faranno più semplici ed il suo messaggio non ortodosso. Quella stessa esperienza era già capitata ad un altro oratore, Emerson, circa cento anni prima⁶⁵. Sarà in prigione, dopo essersi consegnato al posto di Tom, per salvarlo da una condanna certa, che Casy riuscirà a trovare la sua verità, la logica del socialismo, la necessità di una salvezza come sforzo collettivo. Lui che a suo tempo aveva amministrato il battesimo ad un Tom adolescente e non convinto, ne realizzerà la vera “conversione”. Al termine del percorso, infatti, anche Tom conquisterà la stessa consapevolezza: «by losing himself – to use a phrase that would have been equally familiar to Bunyan’s readers and Casy’s revivalist congregations – he has found himself»⁶⁶. Le parole e i discorsi di Casy sono semplici, conformi al suo uditorio, e la sua dottrina è ovviamente non ortodossa, e si dispiegano lungo una parabola analoga a quella attraversata da Emerson che ben prima di lui aveva adottato uno stile «non convenzionale, e non teologico, che lo portava però ad un più stretto rapporto coi suoi ascoltatori rispetto ai suoi contemporanei»⁶⁷. Peraltro, come sottolineato da Ebel, Casy è anche parzialmente ispirato all'ex militante cattolico e poi direttore di campi di accoglienza per i migranti simili a quello di Weedpatch, descritto nel romanzo, di nome Thomas Collins⁶⁸.

⁶⁵ Frederick I. Carpenter, *The Philosophical Joaks*, in Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, cit., p. 563.

⁶⁶ Railton, *Pilgrim’s Politics*, cit., p. 121.

⁶⁷ Carpenter, *The Philosophical Joaks*, cit., p. 564; Lloyd Rohler, *Ralph Waldo Emerson: Preacher and Lecturer*, Westport, Greenwood Press, 1995, p. 14.; Conder, *Steinbeck and the Nature’s Self*, cit., pp. 638-642.

⁶⁸ Jonathan H. Ebel, *Re-forming Faith: John Steinbeck, the New Deal, and the Religion of the Wandering Oklahoman*, «The Journal of Religion», 92.4, 2012, p. 534.

Il tracciato del cambiamento di Casy è attestato dalla sua testimonianza, è lui a descriversi nelle vesti di predicatore calvinista e fondamentalista «there's me that used to give all my fight against the devil 'cause I figured the devil was the enemy. But they's somepin worse'n the devil got hold a' the country»⁶⁹. Nel suo ministero, anche a causa delle sue “debolezze carnali” si insinua il dubbio, ma sarà soltanto nell'isolamento del carcere e nella *wilderness* che si muoverà a comprendere il Dio e l'uomo del calvinismo in una prospettiva diversa, approdando ad una sorta di trascendentalismo e ad un'epifania personale nella quale inizia a riconoscere il profondo legame dell'uomo con il tutto della natura:

«I ain't sayin' I'm like Jesus», the preacher went on. «But I got tired like Him, an' I got mixed up like Him, an' I went into the wilderness like Him, without no campin' stuff. Nighttime I'd lay on my back an' look up at the stars; morning I'd set an' watch the sun come up; midday I'd look out from a hill at the rollin' dry country; evenin' I'd foller the sundown. Sometimes I'd pray like I always done. On'y I couldn' figure what I was prayin' to or for. There was the hills, an' there was me, an' we wasn't separate no more. We was one thing. An' that one thing was holy»⁷⁰.

In questi termini il predicatore descrive e dà l'*exemplum* della propria personale “errand into the wilderness”. Questa nuova consapevolezza porta Casy a passare da predicatore itinerante ad attivista politico, e Tom, il figlio maggiore dei Joad ed ex detenuto, libero sulla parola, ne diventa l'eco e assume la coscienza morale della famiglia.

Lungo l'impervio percorso che attraverso la Route 66 conduce verso la California, Casy pronuncia, costretto dalle circostanze, un discorso funebre alla morte di Grampa Joad. Anche qui, quantunque recalcitrante perché non si sente più un predicatore, offre il suo sermone funebre, un sermone illuminante e profetico. Si tratta tra l'altro dell'unico sermone in senso stretto ben identificabile per genere letterario data la cornice ed il contesto, ma che farà da prodromo ad una serie di altri sermoni ed insegnamenti più informali attraverso cui verrà veicolata la sua dottrina:

⁶⁹ Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, cit., p. 129.

⁷⁰ Ivi, p. 83.

Pa said, «Won't you say a few words? Ain't none of our folks ever been buried without a few words».

«I'll say 'em», said the preacher.

Connie led Rose of Sharon to the graveside, she reluctant. «You got to», Connie said. «It ain't decent not to. It'll jus' be a little».

The firelight fell on the grouped people, showing their faces and their eyes, dwindling on their dark clothes. All the hats were off now. The light danced, jerking over the people.

Casy said, «It'll be a short one». He bowed his head, and the others followed his lead. Casy said solemnly, «This here of man jus' lived a life an' jus' died out of it. I don' know whether he was good or bad, but that don't matter much. He was alive, an' that's what matters. An' now he's dead, an' that don't matter. Heard a fella tell a poem one time, an' he says 'All that lives is holy.' Got to thinkin', an' purty soon it means more than the words says. An' I wouldn' pray for a ol' fella that's dead. He's awright. He got a job to do, but it's all laid out for 'im an' there's on'y one way to do it. But us, we got a job to do, an' they's a thousan' ways, an' we don' know which one to take. An' if I was to pray, it'd be for the folks that don' know which way to turn. Grampa here, he got the easy straight. An' now cover 'im up and let 'im get to his work». He raised his head.

Pa said, «Amen», and the others muttered, «A-men»⁷¹.

Poco dopo, a corollario della cena, riflettendo sull'argomento, questa volta nei toni informali più consoni allo stile di Casy e della sua nuova veste, sottolineerà il legame stretto tra essere vivente e territorio, specificando: «grampa didn't die tonight. He died the minute you took 'im off the place [...] Oh, he was breathin', but he was dead. He was that place, an' he knowed it [...] He's jus' stayin' with the lan'. He couldn't leave it»⁷². Col suo modo di essere, Jim Casy si colloca decisamente sul solco dell'eredità di Paine, Emerson e Whitman. Le idee del predicatore fondono e concretizzano tre grandi filoni del pensiero americano: il trascendentalismo di Emerson, il messaggio di democrazia e amore per tutti gli uomini di Whitman, e la religione dell'azione umana professata dal pragmatismo⁷³. Ritroviamo l'idea trascendentalista della «oversoul», la fede emersoniana nell'uomo comune e la sua «self-reliance» di matrice protestante, e persino la “religione” di Whitman col suo amore per ogni

⁷¹ Ivi, p. 145.

⁷² Ivi, p. 147.

⁷³ Cfr. Lisca, *The Grapes of Wrath: An Achievement of Genius*, cit., p. 46.

uomo e la democrazia. Tutte queste idee vengono combinate col pragmatismo di Dewey e la sua enfasi sull'efficacia dell'azione⁷⁴, col rischio evidente di risultare da ultimo in un «resoconto frammentario a considerazioni sociali, religiose, filosofiche»⁷⁵.

Una chiara esemplificazione del non conformismo di stile emersoniano di Casy appare in tutta la sua evidenza quando nei suoi insegnamenti afferma:

I figgered about the Holy Sperit and the Jesus road. I figgered, "Why do we got to hang it on God or Jesus? Maybe," I figgered, "maybe it's all men an' all women we love; maybe that's the Holy Sperit – the human sperit – the whole shebang. Maybe all men got one big soul ever'body's a part of". Now I sat there thinkin it, an' all of a suddent – I knew it. I knew it so deep down that it was true, and I still know it⁷⁶.

Tom Joad e la sua assunzione del ruolo di Casy

Nel terzo capitolo del romanzo, all'ombra di un salice, nell'incontro epifanico tra Tom Joad e Casy, in risposta alla confessione delle intemperanze sessuali di quest'ultimo, Tom, a mo' di battuta afferma: «maybe I should of been a preacher»⁷⁷. Poco oltre, riferendo dell'unico contatto con la famiglia tramite un biglietto di auguri natalizi ricevuto dalla nonna, racconta come proprio facendo seguito ad esso, nel carcere, gli fosse stato affibbiato un soprannome che si rivelerà carico di implicazioni nel corso della storia: «Jesus meek they called me after that»⁷⁸. In effetti, procedendo nel percorso, le sue parole parafraseranno sempre più spesso quelle di Casy e di Gesù⁷⁹. La sua "conversione" fa seguito a quella pienamente raggiunta di Casy e si completa al vendicarsi della morte di questi. Nel nascondimento, anch'egli raggiunge la sua epifania, proprio in quella *wilderness*

⁷⁴ Cfr. Carpenter, *The Philosophical Joads*, cit., p. 571; Parini, *John Steinbeck*, cit., p. 224.

⁷⁵ Lancia, *La vita e l'opera di John Steinbeck*, cit., p. 145.

⁷⁶ Steinbeck: *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, cit., pp. 26-27.

⁷⁷ Ivi, p. 25.

⁷⁸ Ivi, p. 29.

⁷⁹ Cfr. Lisca, *The Grapes of Wrath: An Achievement of Genius*, cit., p. 49

dei dintorni dello Hooper Ranch, laddove raccoglie il mantello del maestro, come Eliseo con l'Elia biblico⁸⁰. L'ultimo incontro di Tom con la madre avviene all'ingresso di una grotta, una condizione che porta rimandi alla condizione prenatale, profetica, e che allude alla rinascita e alla risurrezione, e proprio in quel contesto afferma di sentirsi rinato. Nel dialogo confessa di aver a lungo ripensato alle parole di Casy e di averle interiorizzate e fatte proprie. Anche in lui si realizza una sorta di processo di cristificazione e nel discorso, un sermone di stampo evangelico, promette di continuare ad essere presente, e, parafrasando Isaia (44:21-22), di tornare al tempo opportuno:

I'll be ever'where – wherever you look. Wherever they's a fight so hungry people can eat, I'll be there. Wherever they's a cop bearin' up a guy, I'll be there. If Casy knowed, why, I'll be in the way guys yell when they're mad an' – I'll be in the way kids laugh when they're hungry an' they know supper's ready. An' when our folks eat the stuff they raise an' live in the houses they build – why, I'll be there. See? God, I'm talkin' like Casy. Comes of thinkin' about him so much. Seems like I can see him sometimes⁸¹.

La sua trasformazione attraversa cinque stati lungo il percorso che separa l'Oklahoma dalla California, e, parallelamente, un analogo numero di stadi, la liberazione dal carcere anticipa una liberazione interiore di ben altra natura che si compirà al termine del tragitto dopo l'incontro con Casy: tutta l'evoluzione viene spiegata e riassunta da Tom alla madre in occasione di questo loro ultimo incontro⁸².

Un esempio di sermone puritano

In evidente contrasto sia nei contenuti che nello stile, Steinbeck riporta anche un esempio di “sermone” puritano in un

⁸⁰ Kelly H. Crockett, *The Bible and The Grapes of Wrath*, «College English», 24.3, 1962, p. 198.

⁸¹ Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, cit., p. 419.

⁸² Cfr. Patrick W. Shaw, *Tom's Other Trip: Psycho-Physical Questing in The Grapes of Wrath*, in Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, cit., pp. 617-623.

piccolo cameo presso il Weedpatch Camp. La protagonista di questo sermone è una delle ospiti del campo, Ms. Lisbeth Sandry. La donna si avvicina a Rose of Sharon portando con sé un dettaglio inquietante, specialmente se riletto a posteriori: «along the road a stocky woman walked, carrying an apple box of dirty clothes toward the wash tubs»⁸³. Un'analoga «apple box» sarà quella utilizzata per adagiare le spoglie del bambino nato morto e avvolto in panni, proprio secondo il presagio del discorso che si rivelerà una profezia autoavverantesi, al capitolo XXX del libro⁸⁴. Purtroppo, in nessuna delle due traduzioni Italiane né in quella di Carlo Coardi (1939) né in quella di Sergio Claudio Perroni (2013) viene colto il dettaglio, invece assai importante, che collega tragicamente le due scene. La donna prima in un dialogo serrato con Rosesharn⁵, e poi con la madre, sfodera un sermone terrificante sin dalle prime battute: «The woman plopped the apple box on the ground. “Got a live tumor,” she said, and she cackled like a happy hen. “Which’d you ruther?” she demanded. “I dunno – boy, I guess. Sure – boy”»⁸⁵. Già di per sé utilizzare l'espressione «live tumor» per chiedere se si aspetti un bambino si configura come una bizzarra scelta lessicale, e prendendo spunto da ciò, la donna inizia a dispensare raccomandazioni di stampo moralistico:

«You be a good girl», she said fiercely. «You be good. If you got sin on you – you better watch out for that there baby [...] They’s scandalous things goes on in this here camp [...] Ever’ Sat’dy night they’s dancin’, an’ not’ only squar’ dancin’, neither. They’s some does clutch-an’-hug dancin’! I seen ’em. [...]. And the Lord ain’t lettin’ it get by, neither; an’ don’ yon think He is. [...] They do more. They give a stage play [...] Not *actors*, not them already damn’ people. Our own kinda folks. Our own people. An’ they was little children didn’ know no better, in it, an’ they was pertendin’ to be stuff they wasn’t. I didn’ go near. But I hearn ’em talkin’ what they was a-doin’. The devil was jus’ a-struttin’ through this here camp»⁸⁶.

⁸³ Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, cit., p. 308.

⁸⁴ Ivi, p. 446.

⁸⁵ Ivi, p. 308.

⁸⁶ Ivi, pp. 308-309.

In una progressione di intensità, anche nell'utilizzo della modulazione del tono di voce, come prontamente specificato da Steinbeck, il "sermone" prosegue:

«I seen it. Girl a-carryin' a little one, jes' like you. An' she play-acted, an' she hug-danced. And» – the voice grew bleak and ominous – «she thinned out and she skinned out, an'— she dropped that baby, dead». [...] «I says, 'I'm a-helpin' Jesus watch the goin's-on. An' you an' them other sinners ain't gittin' away with it». She picked up her box of dirty clothes. «You take heed. I warned you. You take heed a that pore chile in your belly an' keep outa sin». And she t strode away titanically, and her eyes shone with virtue⁸⁷.

Di analogo tenore è l'incontro con Ma Joad

«Well, I'm glad», Lisbeth said. «The sinners is awful strong aroun' here. You come to a awful place. They's wicketness all around about. Wicket people, wicket goin's-on that a lamb'-blood Christian jes' can't hardly stan'. They's sinners all around us». [...]

[...] «You think they're nice when they's dancin' an' huggin'? I tell ya, ya eternal soul ain't got a chancet in this here camp. Went out to a meetin' in Weedpatch las' night. Know what the preacher says? He says, "They's wicketness in that camp". He says, "The poor is tryin' to be rich". He says, "They's dancin' an' huggin' when they should be wailin' an' moanin' in sin". That's what he says. "Ever'boday that ain't here is a black sinner", he says. I tell you it made a person feel purty good to hear 'im. An' we knowed we was safe. We ain't danced». [...]

[...] «I thought you was Christians».

«So we are», Ma said.

«No, you ain't. You're hell-burnin' sinners, all of you! An' I'll mention it in meetin', too. I can see your black soul aburnin.' I can see that innocent child in that theie girl's belly a-burnin'»⁸⁸.

Il contrasto tra il sermocinare di Lisbeth e quello di Casy è notevole, e qui Steinbeck pone il discrimine tra due visioni totalmente opposte del mondo, della religione, dell'esistenza stessa, una ostile, acrimoniosa, e che vede il peccato in ogni dove, ed assume a giudice della realtà sentendosi tra gli eletti. «Are you saved?»⁸⁹ chiede per prima cosa la donna a Ma Joad, e l'altra

⁸⁷ Ivi, pp. 309-310.

⁸⁸ Ivi, p. 320.

⁸⁹ *Ibidem*.

dubbiosa ma carica di speranza, risponde fiduciosa nonostante i propri limiti, e soprattutto capace di intessere relazioni autentiche di fratellanza e non di ostilità. Si rende pertanto necessaria una conversione da un modello esistenziale e relazionale all'altro, e tale conversione si rende possibile proprio attraverso l'*exemplum* di chi ha realizzato in sé questo percorso ed il sermone che lo illustra.

Trasformazioni interiori e potenza della parola del sermone

Come ogni grande opera letteraria, *The Grapes of Wrath* offre anche un «insight into men's motives and points to the springs of action» e ci apre al «criticism of life»⁹⁰. Sebbene le maggiori trasformazioni cui si assiste siano quelle di Casy e di Tom, tutti i personaggi in qualche misura vengono trasfigurati dall'esperienza e dalla parola, e diventano un *exemplum* per il lettore, destinatario dei «sermoni» degli inter-capitoli di approfondimento. Rosasharn', che già col suo nome evoca il Cantico dei Cantici, conclude l'opera partorendo sì un bambino morto, ma nella scena finale, di stampo quasi eucaristico, si fa cibo per il prossimo, allattando un vecchio, ormai prossimo alla morte per inedia, col latte del suo seno, in un gesto di altissima levatura simbolica⁹¹.

Conclusioni

Una possibile via di accesso alla complessità di un'opera come *The Grapes of Wrath* ci è data cogliendo una funzione che è centrale rispetto alla struttura del suo impianto narrativo: quella del predicatore, esemplificata dal personaggio di Jim Casy e del linguaggio connesso alla missione, dissentita, eppur tuttavia portata avanti, fino al sacrificio estremo di sé, lungo tutta l'opera. Il linguaggio, le parole ed i contenuti eterodossi dell'omelista diventano il fulcro di una trasformazione interiore che ve-

⁹⁰ Carpenter, *The Philosophical Joads*, cit., p. 563.

⁹¹ Cfr. Lisca, *The Grapes Of Wrath: An Achievement of Genius*, cit., p. 49.

de protagonisti tutti i dodici personaggi che affrontano l'esodo verso la California. Commentato negli inter-capitoli dalla voce sermocinante di Steinbeck questo esodo conduce parallelamente anche il lettore verso un'analoga trasformazione, con l'indignazione per il tradimento del sogno americano, ed un suo possibile recupero attraverso i canoni di una geremiade eterodossa e non convenzionale che diventa strumento di diffusione di tali idee. L'utilizzo del sermone, congiuntamente all'attivazione di toni di stampo omiletico negli inter-capitoli, diventa funzionale all'autore per farsi veicolo, attraverso un mezzo familiare e sicuro, di un cambiamento e di un'adozione di prospettive tutt'altro che convenzionali. In questo processo, Tom Joad, ex galeotto ed omicida, diventa l'epigono di questa trasformazione che sovverte le logiche del peccato e della colpa, realizzando una configurazione tipologica del Cristo con parole, come quelle di commiato, che risuonano profondamente intrise di contenuti e linguaggio evangelico, contenuto e linguaggio che lo rendono un personaggio fuori dal tempo, capace di parlare al di là del contesto e dell'epoca in cui storicamente si colloca, fino a Bruce Springsteen e ai giorni nostri: «Wherever somebody's struggling to be free, look in their eyes, Ma, and you'll see me»⁹².

⁹² Bruce Springsteen, *The Ghost of Tom Joad*, Columbia Records, 1995.

Giorgio Mariani

*Rocking the American Jeremiad: una lettura di Blows Against the Empire*¹

The Destiny of Earthseed
Is to take root among the stars
(Ocatvia Butler, *Parable of the Sower*, 1993)

Blows Against the Empire, l'album che segna la fase di passaggio dai "vecchi" Jefferson Airplane ai Jefferson Starship di Paul Kantner e Grace Slick, da un lato, e agli Hot Tuna di Jorma Kaukonen e Jack Casady, dall'altro, non appartiene a quella ristretta schiera di dischi *cult* che, tra i secondi anni Sessanta e i primi anni Settanta, hanno fatto la storia della musica rock². Pur senza raggiungere le vette di popolarità dello "White Album" dei

¹ Questo saggio è una versione rivista e ampliata della mia postfazione al libro di Aureliano Petrucci, «*Blows Against the Empire*». *Viaggio a bordo dell'astronave Jefferson*, Roma, Arcana, 2021, pp. 133-148. Ringrazio l'editore per il permesso di riutilizzarla in questa sede.

² I Jefferson Airplane furono fondati da Marty Balin e Paul Kantner nel 1965, e la prima formazione era composta da Bob Harvey, Signe Toly Anderson, Jerry Peloquin, Jorma Kaukonen, Paul Kantner e Marty Balin. Già nel 1966, però, quando uscì il loro primo album, *Jefferson Airplane Takes Off*, Harvey e Peloquin erano stati rimpiazzati, rispettivamente, da Jack Casady e Skip Spence. In seguito, Spence fu sostituito da Spencer Dryden e Anderson da Grace Slick, che portò in dote alla band due canzoni divenute leggendarie: *Somebody to Love* e *White Rabbit*. Alla fine degli anni '60, gli Airplane, pur continuando a suonare assieme sino al 1972, imboccarono due diverse direzioni: il duo Casady-Kaukonen fondò gli Hot Tuna, un gruppo di netta impostazione blues, mentre gli Starship proseguirono nel solco di quel mix tra folk e psichedelico che era un po' il marchio di fabbrica degli Airplane, virando a lungo andare in una direzione più commerciale. La storia del gruppo è narrata, con intelligenza e dovizia di dettagli, da Jeff Tamarkin in *Got a Revolution!: The Turbulent Flight of Jefferson Airplane*, New York, Atria Books, 2003.

Beatles, di *Are You Experienced* di Jimi Hendrix, o di *The Dark Side of the Moon* dei Pink Floyd – tanto per fare qualche nome scelto più o meno a caso – *Blows Against the Empire* resta comunque a mio parere una delle opere musicali più significative di quella stagione, sia sul piano musicale sia, soprattutto, su quello culturale e letterario. Le mie competenze in campo musicale sono però quelle di un semplice ascoltatore e lascio dunque volentieri ad altri stabilire se – come a me pare – l’album abbia qualcosa di originale e pregevole anche a questo livello³. Preferisco concentrarmi su altre caratteristiche di *Blows*: su quelle che mi inducono a pensare che la “narrazione” dispiegata da questo *concept album* con le sue sonorità e soprattutto con i suoi testi, lo inscrivono di diritto in un’importante tradizione culturale e letteraria americana. Spendere l’aggettivo “letterario” per *Blows* non vuol dire sostenere che i testi delle canzoni raccolte in questo album siano tutti raffinati esercizi di stile, o tutti densamente poetici. Vuol dire, più semplicemente, che su un piano non solo narrativo e intertestuale ma specificamente *retorico*, la visione dell’America, della sua storia e del suo rapporto col cosmo, offerta dal disco nel suo assieme, mostra un interessante e, io credo non casuale, legame non solo con l’universo letterario dei grandi classici americani dell’Ottocento, ma con un genere ancora più antico, quello dell’*American Jeremiad*.

In un libro con questo titolo del 1978, e poi in numerosi altri libri e saggi, Sacvan Bercovitch – americanista di nazionalità canadese che ha lasciato un’impronta indelebile sulla critica del secondo dopoguerra – spiega come gran parte della letteratura e della cultura degli Stati Uniti sia inestricabilmente legata a una retorica importata nel Nuovo Mondo dai «Puritani», cioè da quella comunità di «dissenzienti» («separatisti» e/o «non separatisti») che avevano assunto posizioni critiche nei confronti

³ Secondo quanto riportato su Wikipedia, al momento della sua prima uscita l’album non riscosse particolare consenso tra i critici, nonostante, nel 1971, si segnalasse come il primo LP di musica rock a essere nominato per lo Hugo Award (premio dedicato ai lavori di fantascienza) nella categoria *Best Dramatic Presentation*. Il disco ricevette il più alto numero di voti tra le opere candidate al riconoscimento, ma la maggioranza dei votanti si esprime per la non assegnazione del premio per quell’anno. Vedi <https://en.wikipedia.org/wiki/Blows_Against_the_Empire>.

della Chiesa Anglicana, oppure l'avevano abbandonata come irrimediabile, ispirando i loro convincimenti all'ala calvinista del protestantesimo⁴. Nel caso dei Puritani, però, la dottrina della predestinazione (in base alla quale Dio avrebbe deciso prima della creazione chi salvare e chi dannare) si arricchisce di una dimensione per così dire "nazionale", nella quale vengono a fondersi storia sacra e vicende secolari. Nella lettura «tipologica» che il puritanesimo propone del viaggio in America, la comunità inglese originaria del New England avoca a sé il ruolo di nuovo popolo eletto, gettando le basi di quel Mito dell'America che, pur con le sue inevitabili permutazioni, resiste ancora oggi, e la cui sostanza è intuibile anche da un piccolo dettaglio come quello della formula con cui terminano inevitabilmente i discorsi dei presidenti americani: «God Bless America!». In Europa, invocazioni di questo tipo sono riservate ai leader religiosi. In America, dove pure è netta la divisione tra lo Stato e le chiese, questo non avviene perché l'idea che gli Stati Uniti non siano un paese tra tanti, ma una nazione "speciale" in virtù di un legame particolare con la sfera del sacro, è profondamente radicata nella sua storia.

1. *Dall'errand into the wilderness alla fuga verso Andromeda*

Cosa c'entra tutto questo con un album musicale che ha sfiorato – non ottenendolo per un soffio – il prestigioso Hugo Award per la fantascienza, nella categoria della *Best Dramatic Presentation*? A mio giudizio parecchio, a cominciare naturalmente dall'idea alla base del "racconto" di *Blows*: quella di una fuga da un mondo divenuto oppressivo e inospitale verso un Nuovo Mondo di libertà e di felicità. Una fuga, dunque, analoga a quella dei Puritani, che avevano abbandonato la depravazione del Vecchio Mondo per costruire al di là dell'Atlantico una Nuova Canaan. Quello che i Puritani designarono con il termine *errand* non era una semplice migrazione, ma un viag-

⁴ Sacvan Bercovitch, *The American Jeremiad*, Madison, University of Wisconsin Press, 1978. In italiano, di Bercovitch, si veda la raccolta di saggi a cura di Giuseppe Nori, *America Puritana*, Roma, Editori Riuniti, 1992.

gio dalla corruzione del passato alla purezza di un futuro che, per quanto potesse ripetutamente sfuggire alla sua compiuta realizzazione, era sempre in procinto d'inverarsi⁵. Qui sta la forza della geremiade americana, una strategia retorica che lamenta la distanza anche abissale che può venire a crearsi tra la realtà e l'ideale, ma non arriva mai a rinnegare l'idea di una «terra promessa», e dunque il senso di «missione» che vi sta alla base. Gli americani possono tradire i propri valori, proclamarsi cristiani e non esserlo nei fatti, oppure, dalla Rivoluzione in poi, esaltare l'America come tempio della libertà e tollerare la schiavitù, ma tutto questo, spiega Bercovitch, non si segnala come un difetto dell'*American Way*. «Erano aberrazioni, come le apostasie di un santo *de facto*, o l'ostinata resistenza di un popolo eletto», che non mettevano in discussione il grande piano della salvezza⁶. La geremiade americana è dunque una modalità narrativa che permette di fustigare l'America per i suoi peccati, le sue mancanze, le sue storture, senza però mai rinunciare all'utopia, alla promessa divina che prima o poi il “sogno” si sarebbe tradotto in realtà. Tutti i grandi scrittori dell'Ottocento americano, da Ralph Waldo Emerson a Herman Melville, da Henry David Thoreau a Nathaniel Hawthorne, da Walt Whitman a Mark Twain, sono, secondo Bercovitch, in qualche misura costretti a fare i conti con questa costruzione mitico-retorica: a denunciare l'America e, nel denunciarla, a ribadire il mito della sua eccezionalità.

Si può essere più o meno d'accordo con questa interpretazione, ma non c'è dubbio che la letteratura *beat* – retroterra della contro-cultura degli anni Sessanta di cui i Jefferson sono solo una delle molteplici espressioni – sia legata a doppio filo alla tradizione letteraria che la precede di un secolo. Non ci sono solo le eco più o meno esplicite di Melville o di Thoreau in Jack Kerouac, o le ovvie continuità tra la poesia di Allen Ginsberg e

⁵ L'espressione «errand into the wilderness» (titolo di un libro del 1956 dello studioso Perry Miller, ispirato a un sermone – anch'esso una geremiade – di Samuel Danforth del 1660) designa la missione cui sono destinati i puritani come nuovo popolo eletto: quella di creare, lontano da un'Europa irrimediabile, una nuova, autentica civiltà cristiana, dopo aver affrontato e superato i pericoli e le avversità di una natura selvaggia che è la controparte «tipologica» del deserto biblico. Cfr. Perry Miller, *Errand into the Wilderness*, Cambridge, Harvard University Press, 1956.

⁶ Bercovitch, *America Puritana*, cit., p. 315.

Walt Whitman, a ricordarcelo, ma un'identica tensione utopica che, a me sembra, costituisce la vera fonte d'ispirazione di *Blows*, senza nulla togliere agli importanti debiti nei confronti della letteratura di fantascienza e di molte altre fonti, ben documentati in un recente e prezioso lavoro di Aureliano Petrucci⁷. Prendiamo come esempio paradigmatico il primo brano dell'album, *Mau Mau*. Il titolo fa riferimento alla ribellione anticoloniale dei patrioti kenyoti, ma il testo ha una connotazione marcatamente americana: «Put your old ladies back into bed / Put your old men into their graves / Cover their ears so they can't hear us sing / Cover their eyes so they can't see us play»⁸. Qui lo scontro da politico diventa intergenerazionale: il passato va messo da parte *in quanto passato*. Come non udire in questi versi l'eco dell'incipit di *Nature*, il celebre, grande saggio di Ralph Waldo Emerson del 1836? «Our age is retrospective. It builds the sepulchers of the fathers». Evocando i «sepolcri imbiancati» cui, nel vangelo di Matteo, sono accostati gli «scribi e farisei ipocriti», Emerson invitava a tornare a guardare «God and nature face to face» invece che attraverso gli occhi delle generazioni passate, così come in *Mau Mau* si auspica che agli occhi (e alle orecchie) di una precedente generazione sia impedito di osservare e ascoltare (e dunque giudicare) i canti e i giochi di una progenie ribelle. Nella seconda strofa la necessità di distruggere il passato assume addirittura una dimensione che definirei evolucionista. La fine di un mastodonte come il *Tyrannosaurus Rex* viene attribuita a una «furry little ball» – un animaletto apparentemente debole ma capace di rubare le uova del dinosauro e impedirne la riproduzione. La canzone invoca dunque quel meccanismo di continua distruzione/creazione alla base dell'evoluzione, cercando di dare alla ricerca del Nuovo (il termine *new* è ripetuto ossessivamente) una base per così dire 'scientifica', analoga alle fondamenta provvidenzialiste che sostengono la visione puritana dell'esperimento americano.

⁷ Petrucci, «*Blows Against the Empire*». *Viaggio a bordo dell'astronave Jefferson*, cit. Il libro di Petrucci ci aiuta a capire la ricchezza dei riferimenti culturali e letterari dell'album, oltre a soddisfare numerose curiosità sulle vicende della sua produzione.

⁸ Tutte le citazioni dei testi sono riprese da *Blows Against the Empire*, RCA Records, 1970.

Tutto il primo lato dell'album s'interroga sul tema della paternità e della maternità in una chiave "emersoniana". Il filosofo di Concord, in molti dei suoi saggi, aveva insistito sulla necessità di rompere con un passato (di marca europea), che rischiava di soffocare le pulsioni rivoluzionarie del Nuovo Mondo, manifestando in ripetute occasioni la sua insofferenza verso i condizionamenti di una tradizione identificata metaforicamente nelle figure materne e paterne, e più in generale nei legami familiari: «I shun father and mother and wife and brother when my genius calls me», scrive ad esempio in *Self-Reliance*, mentre, rovesciando il problema, in *Fate* arriva a chiedersi: «How shall a man escape from his ancestors, or draw off from his veins the black drop which he drew from his father's or his mother's life?»⁹. La seconda canzone del primo lato di *Blows* offre una risposta fiabesca a tale domanda. Nella ballata di *The Baby Tree*, i bambini nascono sugli alberi, e dunque sono figli della natura, non creature generate da donne e uomini. L'istituzione familiare è sovvertita, anzi azzerata, e il problema della maternità e della paternità è risolto alla radice¹⁰.

Questo desiderio di rottura con il passato, espresso in *The Baby Tree* a livello biologico, torna a farsi sociale e culturale nel brano seguente, *Let's Go Together*, dove viene introdotto in modo esplicito il tema della fuga e della migrazione verso un Nuovo Mondo. Qui gli accenti divengono più marcatamente politici. Si pensi alla seguente strofa: «Shall I go off and away to bright Andromeda? / Shall I sail my wooden ships to the sea? / Or stay in a cage of those in Amerika? / Or shall I be on the knee? / Wave goodbye to Amerika / Say hello to the garden». Cito questi versi perché sono rilevanti rispetto a quanto ho cercato di dire sinora. La «gabbia» dell'«Amerika», con la K, è posta in contrasto con una meta lontana (Andromeda), mentre

⁹ Ralph Waldo Emerson, *Essays & Poems*, edited by Joel Porte, Harold Bloom, Paul Kane, New York, The Library of America, 1996, p. 262 e p. 772. Impossibile non osservare che il cromatismo emersoniano reca i segni delle dinamiche razziali americane.

¹⁰ *The Baby Tree* è una ballata della cantautrice folk (e ricercatrice, attivista, insegnante) Rosalie Sorrells (1933-2017). È la sola canzone dell'album a non essere stata scritta da Paul Kantner, Grace Slick, o da altri musicisti dei Jefferson e della loro cerchia (come Marty Balin, David Crosby, Jerry Garcia o Gary Blackman).

il riferimento alle «navi di legno» ci ricorda la canzone con questo titolo dell'album *Volunteers*, da molti considerata l'embrione concettuale del progetto artistico di *Blows* in virtù della sua atmosfera apocalittico-millennaristica¹¹. Qui sembrerebbe che il testo faccia uno sforzo esplicito per sottrarsi alla retorica della geremiade americana: l'America è identificata come il paese da abbandonare per abbracciare un'identità cosmica, e dunque post-nazionale. Ma è proprio così? Il fatto che «America» sia scritto con la K potrebbe far pensare che quella che viene rifiutata non è l'America (quella "genuina", con la C) bensì solo la sua versione degenerata: l'aberrazione di un'America apostata, non quella vera e originaria. Sia come sia, c'è un'altra circostanza da considerare. In quello che sembra configurarsi come un esplicito rifiuto del Mito dell'America, il testo invita gli ascoltatori a dire addio all'America e a salutare viceversa il «giardino». Solo pochi anni prima di *Blows*, il critico americano Leo Marx aveva pubblicato un bellissimo libro sul tema del rapporto tecnologia – natura nella letteratura americana, intitolato *The Machine in the Garden*¹². Lo studio di Marx esplorava i quesiti posti da diversi scrittori sulla compatibilità tra l'ideale pastorale di

¹¹ *Wooden Ships* venne scritta nel 1968 da David Crosby, Paul Kantner e Stephen Stills. Il testo narra di un mondo distrutto da un'apocalisse nucleare, in cui un drappello di sopravvissuti, su «navi di legno» (che non assorbono dunque le radiazioni) si pone alla ricerca d'un luogo dove dare inizio a una nuova civiltà. Cfr. *Wooden Ships*, <https://en.wikipedia.org/wiki/Wooden_Ships>. Il passaggio dal mare agli oceani intergalattici ricorda il volo di fantasia con cui Herman Melville, nel capitolo 110 di *Moby-Dick*, descrive le credenze della tribù polinesiana cui appartiene Queequeg. Quando quest'ultimo viene colto da una febbre, Ishmael racconta che «while in Nantucket he [Queequeg] had chanced to see certain little canoes of dark wood, like the rich war-wood of his native isle; and upon inquiry, he had learned that all whalers who died in Nantucket, were laid in those same dark canoes, and that the fancy of being so laid had much pleased him; for it was not unlike the custom of his own race, who, after embalming a dead warrior, stretched him out in his canoe, and so left him to be floated away to the starry archipelagoes; for not only do they believe that the stars are isles, but that far beyond all visible horizons, their own mild, uncontented seas, interflow with the blue heavens; and so form the white breakers of the Milky Way». *Moby-Dick*, edited by John Bryant, Haskell Springer, New York, Longman, 2007, p. 418.

¹² Leo Marx, *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*, Oxford, Oxford University Press, 1964; trad. it. di E. Kampmann, *La macchina nel giardino: tecnologia e ideale pastorale in America*, Roma, Edizioni Lavoro, 1987.

una vita a contatto con una natura più o meno incontaminata, da un lato, e le necessità e le attrattive del progresso tecnologico, dall'altro. Nel libro il termine «giardino» non è che un altro nome per una natura americana in costante tensione con la «macchina»: la ricerca di un equilibrio tra queste due forze caratterizza, a giudizio di Marx, l'ideale pastorale «complesso» rintracciabile in alcune delle opere più significative d'importanti scrittori americani. Alla luce di queste considerazioni, la fuga dall'America verso il Giardino, a bordo di un'astronave – e cioè di uno dei prodotti più sofisticati che la tecnologia del capitale abbia da offrire – può essere letta come una di quelle soluzioni «virtuali» che Leo Marx attribuisce all'immaginazione mitopoietica americana. Virtuale perché non offre un superamento concreto della contraddizione ma una sua risoluzione immaginaria. Siamo dunque di nuovo all'interno della retorica della geremiade. L'America è denunciata come una prigione («una gabbia»), ma da questa si può fuggire solo andando verso un Giardino che, anche se non porta il nome di «America», fa pensare a una «nuova frontiera» (per citare il celebre slogan di J. F. Kennedy di pochi anni prima) dove la pericolosa volontà di espansione illimitata che contraddistingue l'immaginazione statunitense – finemente e criticamente analizzata da Alessandro Portelli in un saggio di un po' di anni fa – continua a dispiegarsi senza ostacoli¹³. A questo dovremmo aggiungere che il motore di quest'operazione (cioè l'astronave), non è altro che una «macchina» rappresentativa della prigione-mondo da cui si vuole evadere (l'esplorazione dello spazio e i progetti di viaggi sulla luna si sviluppavano in parallelo al rovesciamento di quintali di Napalm sui villaggi vietnamiti).

Il lato A dell'album si chiude reiterando il rifiuto del passato e l'attesa per l'avvento di una nuova era. I bimbi crescono sugli alberi solo nella fiaba di *The Baby Tree*. In *A Child Is Coming*, ultima canzone della prima parte dell'album, è una donna in carne e ossa a portare in grembo un bimbo che, dato il contesto, diviene metafora di una Rinascita collettiva, con ovvi echi

¹³ Alessandro Portelli, *The Sky's the Limit: dove comincia e dove finisce l'America*, «Ácoma. Rivista internazionale di studi nord-americani», 1.1, 1994, pp. 8-18.

messianici. Si tratta di un nascituro senza nome (per evitare il pericolo di essere schedato dallo Zio Sam) ma più che al bimbo in fieri l'attenzione è rivolta alla dimensione simbolica di questa annunciazione. Gli aggettivi «Brighter», «Changing», «Better», «Finer», e poi una serie di infiniti («To tell the truth», «To be born», «To create», «To learn») evocano un senso di aspettativa, un desiderio di rinnovamento e resurrezione che preannunciano le tonalità e le atmosfere mistiche ed errabonde di buona parte della seconda facciata di *Blows*.

2. Where Do We Go from Here?

Sunrise,
accept this offering,
Sunrise

(Leslie Marmon Silko, *Ceremony*, 1977)

Il lato B si apre con *Sunrise*, un'invocazione al Sole nascente che sfrutta il gioco di parole *sun-son*, sole-figlio, tradizionalmente impiegato nella poesia di lingua inglese. Il levarsi del sole, nella lirica devozionale, coincide col palesarsi del Figlio, del Messia, del Nuovo, e qui si ricollega al tema di *A Child Is Coming*¹⁴. Ancora una volta la tradizione viene criticata ricorrendo alla tradizione stessa: il Sole è descritto come una «surprise» che segna il tramonto di una civiltà incapace di dare seguito alle sue promesse di liberazione (vedi il riferimento ai «two thousand years of your God damned glory») e annuncia una nuova era. Il brano successivo, *Hijack*, non è solo un'esortazione a impossessarsi dell'astronave su cui imbarcarsi per sfuggire a un mondo corrotto e in rovina, ma anche una ripresa dei temi già introdotti nelle canzoni precedenti. Il termine «Sunday» è ripetuto più vol-

¹⁴ Anche se sulla copertina dell'album prodotto da Kantner e Slick l'anno dopo *Blows*, e cioè *Sunfighter* (Grunt/RCA, 1971), è una neonata a essere immortalata sullo sfondo di un sole che nasce dalle acque (è China, la figlia di Kantner e Slick), il tema resta identico. La nascita di una nuova vita è associata al levarsi del sole, in una cornice al tempo stesso rivoluzionaria e mistico-religiosa. Nel testo di *Million*, per esempio, troviamo termini come «sanctuary» e «revelation», riferiti ai «Millions of children in motion / All of us waiting for the rain / To wash away the dust from our bodies».

te, a sottolineare la cornice mitico-religiosa di una fuga che ha la connotazione dell'Avvento. Il Sole illumina in quanto stella ma anche per le sue qualità simboliche, sospese tra paganesimo e cristianesimo. «Genesis is not the answer to what we had before»: questo verso un po' criptico, più che affermare il rifiuto di una tradizione biblica, sembra voler mettere in guardia dal voler *ripetere* una storia passata per riappropriarsi di una perduta età dell'oro («what we had before»). Qui si compie, a mio parere, uno dei più convincenti sforzi immaginativi per superare la logica e la retorica della geremiade americana. Le immagini del «village of stars» e di bambini che «will wander naked through the cities of the universe», punteggiano uno scenario cosmico in cui va prendendo corpo una nuova soggettività: «And more than human can we be / 'Cause human's truly locked / To this planetary circle». Questo nuovo soggetto in via di definizione, proiettato *oltre* l'umano, non deve essere confuso, a mio parere, con l'oltreumano (*Übermensch*) di nicciana memoria, bensì andrebbe visto come un'anticipazione di quell'identità «post-umana» al centro del noto *Manifesto cyborg* di Donna Haraway – un'identità che mette in discussione i confini tra l'umano e l'animale, tra l'umano e la macchina, tra la materia e la forma¹⁵. In questa chiave diviene possibile comprendere in che senso la Genesi non sia la risposta da dare alla crisi. Il viaggio verso il *Novum* non è una migrazione in direzione di un Eden perduto e da riconquistare – una versione, dunque, del ritorno a una primeva *Nature's Nation* – come recita il titolo di un altro libro di Perry Miller sulle origini della letteratura americana – bensì la metafora di una ricerca che attraversa il confine tra l'artificiale e il naturale¹⁶. Il sogno è quello di una rivoluzione che si spinga oltre quella copernicana, oltre il sistema planetario di questo pur più volte invocato Sole, alla ricerca dei milioni di stelle ancora inesplorate o sconosciute. Il concetto è affine a quello espresso da Henry David Thoreau nel celebre finale di *Walden, or Life in the Woods*: «The light which puts out our eyes is darkness to

¹⁵ Donna Haraway, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di Liana Borghi, introduzione di Rosi Braidotti, Milano, Feltrinelli, 1995.

¹⁶ Perry Miller, *Nature's Nation*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.

us. Only that day dawns to which we are awake. There is more day to dawn. The sun is but a morning star»¹⁷.

Il discorso, come si vede, ha una forte dimensione visionaria, che però non va isolata da quella più genuinamente politica. I versi che chiudono *Hijack* sono difatti la citazione del titolo di un'opera tanto politica quanto "visionaria": *Where Do We Go from Here: Chaos or Community?*, il libro-testamento di Martin Luther King, da lui pubblicato nel 1967, un anno prima di essere ucciso¹⁸. È importante tenerlo a mente perché se da un certo punto di vista lo scenario extraterrestre che prende forma in quest'opera musicale e testuale pare interpretabile come una fuga dalla realtà, e secondo alcuni addirittura come la presa d'atto di una sconfitta epocale dei movimenti che cercavano di cambiare la società statunitense e, più in generale, "il mondo", vista da una prospettiva diversa questa migrazione nello spazio può essere invece letta come metafora di una resistenza indomita, sia pure a livello dell'immaginazione. È un punto su cui tornerò nella mia conclusione.

Prima, però, credo sia necessario tornare a interrogarsi sulla dimensione retorica dell'attacco che *Blows* rivolge nei confronti della civiltà americana, e domandarsi di nuovo in quale misura la contestazione testuale e musicale di quest'album riproponga la logica della geremiade: una logica, per semplificare, che con-

¹⁷ Henry David Thoreau, *Walden*, edited by J. Lyndon Shanley, New Haven, Yale University Press, 2004, p. 333. Qui è impossibile non ricordare una circostanza del tutto casuale, ma dalla forte risonanza simbolica. I Jefferson Airplane, nel famoso concerto di Woodstock, sarebbero dovuti salire sul palco alle nove di sera di sabato 16 agosto, ma a causa di ritardi causati da una disorganizzazione generale, la loro esibizione ebbe inizio alle sette del mattino del giorno seguente. Quando Grace Slick prese finalmente in mano il microfono, pronunciò le seguenti parole: «Morning, people. You've seen the heavy groups. Now you'll see some morning maniac music. Believe me. It's a new dawn». Dubito che Grace Slick avesse Thoreau in mente, e non sono neppure certo che nel menzionare «una nuova alba» volesse riferirsi a qualcosa di più del semplice fatto che il sole in quel momento stava sorgendo. Ma furono in molti a sognare che quelle trecentomila persone radunate per tre giorni di «musica e pace» rappresentassero la «nuova alba» di un mondo radicalmente trasformato. Le parole di Grace Slick possono essere ascoltate su YouTube: <https://youtu.be/v_gg6JNLtXI>.

¹⁸ Martin Luther King, *Where Do We Go from Here: Chaos or Community?*, Boston, Beacon Press, 1967; trad. it. di Sergio Zanon, *Dove stiamo andando: verso il caos o la comunità?*, Torino, SEI, 1970.

trappone a un'America corrotta reale un'America redenta ideale, restando perciò nel perimetro di quello che Bercovitch identifica come l'*American Way*, e cioè una forma di liberalismo che, lungi dal reprimere il dissenso, lo incoraggia. La retorica dello stesso Martin Luther King è vista da Bercovitch come un tentativo di dimostrare la natura *un-American* del razzismo, così come altri, prima e dopo King, hanno cercato di denunciare diversi mali sociali e politici come contrari allo spirito americano, perseguendo dunque una strategia discorsiva che simultaneamente condanna l'America per poi esaltarla. Questo meccanismo retorico assorbirebbe dunque qualsiasi forma di dissenso, in una sorta di loop foucaultiano, per cui il potere si nutrirebbe, per rafforzarsi, delle critiche a esso rivolte. Non può dunque sorprenderci se Bercovitch è stato da alcuni accusato di perdere di vista i cambiamenti reali che – *talvolta* – la retorica della geremiade è in grado di produrre, o quantomeno di favorire. Le vittorie del movimento per i diritti civili degli anni Sessanta, per esempio, si saranno pure accompagnate a forme discorsive intrecciate all'ideologia del liberalismo americano, ma non per questo sono state meno concrete¹⁹. Occorre però sottolineare che Bercovitch ha esplicitamente dichiarato che il problema non è quello della «cooptazione» del dissenso. «The theory of co-optation» – scrive lo studioso canadese – «assumes a basic dichotomy between radicalism and reform, as though one could be for or against an entire culture, as though not to be against a culture fundamentally (whatever that means) was to be fundamentally part of it; and as though one could hope to effect social change by advocating ideas or programs that were alien to whatever held together the society at large – which is to say, its strategies of cohesion»²⁰. Non è possibile contestare una cultura senza in qualche modo farne parte e dunque Bercovitch non lamenta tanto un'incapacità da parte dei riformatori

¹⁹ Anche se certo non hanno eliminato il razzismo, che persiste ancora oggi tanto a livello socioculturale quanto, in maniera più subdola, a livello istituzionale – ma questo non credo sia imputabile alle strategie retoriche perseguite dagli attivisti per i diritti civili.

²⁰ Sacvan Bercovitch, *The Music of America*, in *The Rites of Assent: Transformations in the Symbolic Construction of America*, New York, Routledge, 1993, pp. 1-28. Citazione alle pp. 20-21.

o rivoluzionari americani di sottrarsi ai paradigmi della propria cultura, quanto il fatto che – poiché l'*American Way* è una forma discorsiva che esalta il dissenso – «In allegorizing the powers of opposition – and in effect transcendentalizing the subversive – these critics seemed almost willfully oblivious to their own cultural function. It was as though their method had somehow recast oppositionalism itself in the image of America»²¹.

Prendendo spunto da quest'ultima citazione, potremmo chiederci se lo *errand into the interstellar spaces* non sia altro che un rispecchiamento contro-culturale dello *errand into the wilderness* di puritana memoria, in cui la fuga dall'America si rivela essere essa stessa una forma di americanismo. Se è vero quanto ho argomentato sinora (e continuerò a sostenere più avanti) circa i debiti espliciti o impliciti che la narrazione e le metafore di *Blows* contraggono nei confronti della tradizione letteraria americana, si dovrebbe concludere che l'album merita di essere definito una geremiade in salsa psichedelica. Ma al tempo stesso si potrebbe sostenere, riferendoci alla tesi portata avanti da una studiosa molto vicina a Bercovitch come Myra Jehlen, che mentre l'idea di America creata dai coloni inglesi poggiava su un territorio reale, concreto, materiale – «incarnandosi», come scrive Jehlen, nel suolo americano – lo spazio su cui si proietta l'*errand* dell'astronave di marca Jefferson è uno spazio indefinito, cosmico, *deterritorializzato*, per dirla con Deleuze e Guattari²². A que-

²¹ Ivi, p. 24. Devo segnalare, per correttezza, che in quest'ultima citazione Bercovitch si riferisce ai critici (per lo più critici letterari) interni all'accademia americana, e non a figure prevalentemente politiche come King. Ciò non toglie, però, che quando si sofferma sulla retorica abolizionista di Frederick Douglass o quella femminista di Elizabeth Cady Stanton, Bercovitch pone l'accento sulle modalità in cui tali strategie discorsive partecipano alla formazione del «consenso», dando così l'impressione che la retorica dell'*American Way* sia, per dirla con Foucault, un ordine del discorso insuperabile, proprio perché basa la costruzione del consenso sul dissenso – un dissenso che però resta sempre interno alle regole di quell'ordine discorsivo. Si veda in particolare il saggio *I riti del consenso*, in *America puritana*, cit., pp. 281-321.

²² Myra Jehlen, *American Incarnation: The Individual, the Nation, and the Continent*, Cambridge, Harvard University Press, 1986. Gilles Deleuze e Félix Guattari impiegano il concetto di «deterritorializzazione» in molti dei loro scritti, a partire dall'*Anti-Edipo* per arrivare a *Cos'è la filosofia* e *Millepiani*. Ai fini del nostro discorso, risulta particolarmente suggestiva la definizione che Deleuze e Guattari offrono della «deterritorializzazione assoluta»: «Quest'ultima avviene, per così dire, in profondità, la deterritorializzazione assoluta riconsegna la terra al piano

sta osservazione si potrebbe contro-ribattere che l'indefinitezza territoriale è parte integrante di un'ideologia che costruisce gli Stati Uniti come «the great nation of futurity»: una nazione che, come scrive John L. O'Sullivan nel celebre saggio del 1839 così intitolato, è destinata a espandersi ovunque perché l'«American patriotism» prescinde dalle origini geografiche degli individui («we are of all nations» proclama O'Sullivan) e dunque si situa su un piano trascendente (o meglio, come nel caso dell'annessione del Texas perorata da O'Sullivan, trasforma l'immanenza territoriale in trascendenza a livello dei principi)²³.

Posto che, a mio parere è impossibile decidere in modo assoluto se la forma retorica della narrazione di *Blows* prevalga sul suo messaggio contestatario, o viceversa, perché nei testi dell'album si possono rintracciare segnali interpretabili tanto in un senso quanto nell'altro, vorrei proporre come via di uscita da questa impasse il ragionamento articolato da Deborah Gussman nella sua lettura della *Eulogy on King Philip* (1836), dell'autore di origine Pequot, William Apess. Si tratta di un'orazione politica che è al contempo una sorta di sermone – cosa non sorprendente tenuto conto che Apess era un pastore della chiesa metodista. Il testo di Apess è certamente un esempio di contestazione dell'America che, per quanto assai vibrante e radicale, fa riferimento a valori repubblicani e cristiani centrali nella cultura americana, e non può pertanto essere visto come una denuncia di qualsivoglia ideale nazionale, sia esso religioso o secolare. Non è, dunque, un testo che potremmo in alcun modo definire un'anti-geremiade. Ma secondo Gussman, il testo può essere letto come

d'immanenza [...] e la riterritorializzazione successiva “sarà posta come creazione di una nuova terra a venire”. Giovanni Soda, *Che cos'è la geofilosofia di Deleuze e Guattari*, «Frammenti rivista. Il mondo con gli occhi della cultura», <<https://www.frammentirivista.it/geofilosofia-deleuze-guattari/>>. La citazione da Deleuze e Guattari è in *Che cos'è la filosofia?*, a cura di Carlo Arcuri, trad. it. di Angela De Lorenzis, Torino, Einaudi, 2002, p. 81. Altrettanto suggestiva è l'idea che per Deleuze e Guattari, «music expresses the highest coefficient of de-territorialization of any medium in the universe, while at the same time the dynamics of the universe itself can be understood as a kind of music – the so-called “music of the spheres” being perhaps the least of it». Eugene W. Holland, *Deleuze and Guattari's 'A Thousand Plateaus': A Reader's Guide*, London, Bloomsbury/Continuum, 2013, p. 16.

²³ John L. O'Sullivan, *The Great Nation of Futurity*, «The United States Magazine and Democratic Review», 6.23, 1839, pp. 426-430.

una *counter-jeremiad*: un'orazione che se da un lato si appella a valori condivisi cruciali per quelli che Bercovitch definisce i «rituali del consenso», dall'altro introduce critiche alla cultura americana, e in particolare al trattamento da questa riservato alle popolazioni indigene del continente, che «are not entirely reconcilable with the jeremiad's conventional purposes»²⁴. Analogamente, la definizione implicita nel titolo dato a questo saggio, di *Blows Against the Empire* come 'geremiade rock', vuole sì porre l'attenzione su una forma retorica che ha legami assai evidenti con la geremiade, senza però oscurare quel desiderio di libertà, pace e fratellanza che non credo sia da considerare come pura e semplice riedizione del liberalismo individuale e narcisistico di stampo americano. Con questo non voglio negare che alcuni brani siano effettivamente leggibili come ambigua ripresa degli aspetti più anarchiceggianti del pensiero di Emerson, ma, come cercherò d'illustrare, all'individualismo libertario di taluni momenti fa da contrappeso un'attenzione per la dimensione collettiva dell'esodo extraterrestre. Perché non dobbiamo dimenticare che se il libro biblico dell'Esodo è il retroterra dello *errand into the wilderness*, è anche stato fonte d'ispirazione per centinaia di movimenti di liberazione in tutto il mondo²⁵.

3. I vagabondi del cosmo

No I, no We, no one. No was
 No verb no noun
 only a tiny tiny dot brimming with
 is is is is is
 All everything home

(Marie Howe, *Singularity*, 2018)

Riprendiamo ora la nostra lettura dell'album. Il secondo pezzo del lato B, *Home*, così come il penultimo, *XM*, sono brani

²⁴ Deborah Gussman, «O Savage, Where Art Thou?»: *Rhetorics of Reform in William Apess's «Eulogy on King Philip»*, «New England Quarterly», 77.3, 2004, pp. 451-477. Citazione alla p. 467.

²⁵ Si veda in proposito Michael Walzer, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985, trad. it. di Massimo D'Alessandro, *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1986.

strumentali che riproducono i suoni dei motori dell'astronave al momento della partenza dalla Terra, e poi prima dell'ultima spinta oltre il sistema solare. Dopo *Home*, la breve *Have You Seen The Stars Tonight* introduce una dimensione contemplativa che innerverà poi anche l'ultimo, epifanico brano dell'album. Nella sua semplicità, quest'asciutta evocazione delle meraviglie del cielo stellato, merita di essere collegata a un altro celeberrimo passaggio di *Nature*: «If the stars should appear one night in a thousand years, how would men believe and adore; and preserve for many generations the remembrance of the city of God which had been shown! But every night come out these envoys of beauty, and light the universe with their admonishing smile»²⁶. Il paesaggio sublime del cielo notturno infonde in chi lo guarda un senso di radicale libertà («Do you know / We could go / We are free / Any place / You can think of / We can be») che non stimola deliri di onnipotenza ma è piuttosto, come nel brano di Emerson, il riflesso di un'espansione della coscienza («Il messaggio è: allargate l'area della coscienza», aveva già sentenziato Allen Ginsberg)²⁷.

Starship, il pezzo che conclude *Blows*, riprende le tematiche introdotte nei brani precedenti, ribadendo la volontà di spezzare la «gabbia d'acciaio» (una citazione da Max Weber?) di un'Amerika che «hates her crazies». Lo scenario intergalattico è ipnotizzante. Gli «Hydroponic gardens and forests / Glistening with lakes in the Jupiter starlite» ci trasportano oltre qualsiasi geografia conosciuta in un viaggio che non è solo verso le stelle, ma anche verso altre civiltà, altri «peoples» che «will leave you be / More than the ones you've known before», nei confronti dei quali non si manifesta alcun desiderio di conquista (anche se le modalità di future convivenze restano inesplorate)²⁸. I viaggio-

²⁶ Ralph Waldo Emerson, *Nature*, in *Essays & Poems*, cit., p. 9.

²⁷ La frase, che fa da sottotitolo alla storica raccolta di poesie di Ginsberg a cura di Fernanda Pivano, *Jukebox all'idrogeno*, Milano, Mondadori, 1965, è tratta dal saggio *Prose Contribution to the Cuban Revolution*. Per un'avvincente discussione del rapporto tra coscienza individuale, poesia e attivismo politico in Ginsberg, si veda Eliot Katz, *The Poetry and Politics of Allen Ginsberg*, s.l., Beatdom Books, 2015, soprattutto i capitoli 3 e 6.

²⁸ Paul Kanter ha espresso pubblicamente il suo debito nei confronti della fantascienza di Robert A. Heinlein, spiegando che alcune delle idee di *Blows* sono

tori dell'astronave sono descritti come «wanderers», cioè come errabondi che vagano senza una meta definita, ma l'assonanza del termine con *wonder* (meraviglia) ci consente d'immaginarli come una sorta di avatar spaziali di quei «vagabondi del Dharma» celebrati da Jack Kerouac nel romanzo successivo a *On the Road*²⁹. Il paesaggio che le parole evocano, accompagnate dai virtuosismi della chitarra di Jerry Garcia, è un «regno delle meraviglie» analogo a quello che il critico Tony Tanner ritrova nella tradizione delle lettere americane, inclini a privilegiare un approccio alla realtà e all'esperienza centrato più sullo stupore e su una sorta d'intelligente ingenuità che su uno sguardo analitico³⁰. È indubbio che in questo pezzo finale si passi in maniera abbastanza repentina dalla dimensione collettiva del viaggio a quella individuale, così che il racconto pare restringersi dal piano politico-sociale a quello individuale-esistenziale. Il riferi-

riprese dal romanzo di Heinlein, *Methuselah's Children* (1958). A riprova di ciò, oltre al tema del dirottamento di un'astronave, c'è anche una citazione diretta dal testo nel brano *Mau Mau*. A me sembra però che l'ethos dell'album s'iscriva più nel filone fantascientifico "progressista" che in quello "libertario", cui è generalmente associato Heinlein. L'individualismo estremo che caratterizza il movimento libertario americano, fortemente antigovernativo e antistatalista, nonostante possa apparire vicino a un certo anarchismo, presenta senza ombra di dubbio anche tratti molto conservatori. Ma i riferimenti al movimento contro la guerra, alle battaglie di Martin Luther King, alla repressione poliziesca, e così via, sono indicazioni altrettanto chiare che la "libertà" che sta a cuore ai ribelli in fuga dal pianeta Terra ha una dimensione collettiva e non semplicemente individuale. Sempre in questa direzione progressista vanno i cenni a civiltà extraterrestri percepite non come minacciose, ma tolleranti e probabilmente migliori di quella che ci si è lasciati alle spalle. Un'ulteriore riprova di questa visione degli alieni come creature benevole ci viene dal brano dei Jefferson Airplane, *Have You Seen the Saucers?*, che apre il disco *Thirty Seconds Over Winterland* (1973), in cui i viaggiatori extraterrestri a bordo dei dischi volanti di cui il governo nega l'esistenza, sono descritti come «quite unhappy with the way that we care for the Earth, the mother». Le preoccupazioni ecologiste di questi alieni nulla hanno a che vedere con il timore di invasioni spaziali. Gli alieni di *Have You Seen the Saucers?* non sono mostruosi. Al contrario, potremmo definirli angelici, in linea con l'idea di Carl Gustav Jung dei dischi volanti come "angeli tecnologici".

²⁹ Jack Kerouac, *I vagabondi del Dharma*, trad. it. di Magda De Cristofaro, Milano, Mondadori, 1961.

³⁰ Tony Tanner, *The Reign of Wonder: Naivety and Reality in American Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965. Per quel che riguarda il contributo della chitarra di Jerry Garcia, mi sembra che riecheggi in più punti le sonorità della celebre, meravigliosa *Dark Star*, originariamente registrata come disco singolo dai Grateful Dead, nel 1968. Si veda in proposito <[https://en.wikipedia.org/wiki/Dark_Star_\(song\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Dark_Star_(song))>.

mento esplicito a un altro tipo di “viaggio”, quello dell’LSD, fa sorgere inevitabilmente una domanda: le visioni e le sensazioni indotte dall’acido sono una metafora del viaggio intergalattico, o è quest’ultimo a essere la metafora – la proiezione simbolico-immaginativa, cioè – del primo? O dobbiamo pensare a una sorta di equivalenza tra queste due esperienze?

Difficile dare risposte definitive, ma se – come ci ricorda Aureliano Petrucci nel suo libro – i versi finali di *Starship* sono una citazione dal *Diario del ladro* (1949) di Jean Genet, in essi risuona una tensione verso il Nulla e l’Assenza non dissimile da quella descritta nel brano più citato di *Nature*: «Standing on the bare ground, – my head bathed by the blithe air, and uplifted into infinite space, – all mean egotism vanishes. I become a transparent eye-ball; I am nothing; I see all; the currents of the Universal Being circulate through me; I am part or particle of God»³¹. Più sintetica, ma affine, è la descrizione dell’estasi mistica contenuta nelle ultime parole di *Blows Against the Empire*: «At first / I was iridescent / Then, I became transparent / Finally / I was absent»³². Tanto il testo originale di Genet quanto quello di Emerson, giocano sul paradosso presenza-assenza. Si postula il dissolvimento del proprio sé, ridotto a nulla nello stesso momento in cui, paradossalmente, il sé resta comunque presente in quanto soggetto dell’enunciazione. Perché, come ha scritto Richard Poirier – che a questa fantasia di superamento o annullamento del sé nella tradizione letteraria americana ha dedicato un bellissimo saggio – «you must depend on the self as you try to write it out of existence»³³. Insisto su una contestualizzazione *anche* americana non per sminuire la presenza di Genet quanto piuttosto per sottolineare come quella radicale rinuncia al sé richiesta per giungere all’intuizione dell’universale, in cui Jean-Paul Sartre ritrova la «Santità» dello scrittore francese, sia analoga – su un piano retorico – all’annullamento del sé

³¹ Emerson, *Nature*, cit., p. 10.

³² Petrucci, «*Blows Against the Empire*». *Viaggio a bordo dell’astronave Jefferson*, cit., pp. 127-129.

³³ Richard Poirier, *Writing Off the Self*, in *The Renewal of Literature: Emersonian Reflections*, New Haven, Yale University Press, 1988, pp. 182-223. Citazione alla p. 183.

abbracciato da Emerson quando sente di essere «attraversato» dalle «correnti dell'Essere Universale» e si percepisce come «una parte o una particella di Dio»³⁴.

La presenza di una dimensione mistica in *Starship* mi pare innegabile, soprattutto alla luce dei versi in cui il «fare l'amore» viene descritto come fusione tra fisicità e spiritualità, e ricompreso nell'esperienza lisergica: «The melting acid fever streaking thru my mind/ Makes it ah so difficult to see you / And ah so easy to touch you / I melt with you / Feel with you / Make love for you / At you / Around you / I love you». Annularsi, divenire iridescenti, trasparenti e infine assenti, in questa prospettiva vuol dire aprirsi sino in fondo all'Altro e nella misura in cui questi versi, più che descrivere un non identificato soggetto individuale, ne evocano uno collettivo – i 7000 «gypsies» a bordo dell'astronave – vuol dire anche aprirsi all'immensità del cosmo. Nell'immergersi in un infinito mare di stelle l'astronave sembra davvero lasciarsi alle spalle tanto l'America quanto l'Amerika, con la sua retorica della geremiade, ma anche in questo caso resta una voce cui spetta il compito di testimoniare la sua stessa evanescenza. Questa voce è l'album *Blows Against the Empire*, un'opera che cerca d'immaginare una realtà alternativa, ma che per farlo non può che impiegare i mezzi culturali, linguistici e letterari messi a disposizione da quella stessa tradizione che si vuole superare³⁵.

Per quasi mezzo secolo (ho ascoltato *Blows* per la prima volta, se la memoria non m'inganna, nel 1973, tre anni dopo la sua uscita in America), mi sono chiesto se questo finale così misticizzante non rinnegasse i contenuti più politici delle parti che

³⁴ Jean-Paul Sartre, *Santo Genet: commediante e martire*, prefazione di Francesco M. Cataluccio, trad. it. di Corrado Pavolini, Milano, Il Saggiatore, 2017.

³⁵ A questo livello, il problema non è dunque solo quello del superamento di una forma come quella della geremiade, ma un problema più generale, intrinseco a quel particolare sottogenere della fantascienza che è l'Utopia, e cioè, «the formal dilemma», per citare Frederic Jameson, «of how works that posit the end of history can offer any usable historical impulses, how works which aim to resolve all political differences continue to be in any sense political, how texts designed to overcome the needs of the body can remain materialistic, and how visions of the “epoch of rest” (Morris) can energize and compel us to action» (*Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, London, Verso, 2005, p. xiv).

lo precedono. E me lo sono chiesto nonostante abbia sempre pensato che *Starship* sia un capolavoro assoluto. In epoca più recente, ho ipotizzato che, in questa sua ascesa dalla distopia dell'America all'utopia di un dolce naufragio negli infiniti spazi interstellari in cui tutto svanisce, la canzone si muovesse nella stessa direzione percorsa da Whitman nella prima edizione di *Foglie d'erba* del 1855, dove il poeta, raggiunta l'estasi (in un percorso che per Malcolm Cowley ricalca quello delle filosofie indiane e buddiste), chiude il suo componimento dissolvendosi, per continuare «a crescere dall'erba che amo», ma senza per questo negare – anzi! – il suo desiderio di abbracciare l'intero universo sociale, naturale e spirituale³⁶. Ma a convincermi che l'estasi mistica non è necessariamente rifiuto dell'impegno nel mondo e *per* il mondo, è stata la lettura di *The Silent Cry: Mysticism and Resistance* (in originale, *Mystik und Widerstand*, 1997) della teologa tedesca Dorothee Sölle³⁷. Mi rendo conto che accostare il pensiero, l'esperienza e soprattutto la sofferenza di asceti e/o militanti come Giovanni della Croce, Thomas Merton o Simone Weil a un sogno di liberazione partorito da una contro-cultura non impermeabile all'edonismo, possa suonare quasi blasfemo. Non voglio però in alcun modo suggerire che Kantner e soci fossero dei mistici³⁸. Il punto è un altro. Come spiega diffusamente Sölle, in date condizioni quello che chiamiamo «misticismo», e che può a prima vista sembrare un ritirarsi

³⁶ Si veda la classica e appassionata introduzione di Cowley in Walt Whitman, *Leaves of Grass: The First (1855) Edition*, Harmondsworth, Penguin Books, 1976.

³⁷ Dorothee Sölle, *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, Minneapolis, Fortress Press, 2001. Per una difesa del misticismo (anche psichedelico) della controcultura degli anni Sessanta come legato, e non alternativo a, «a communal ethos of altruism», si veda Morgan Shipley, *Hippies and the Mystic Way: Dropping Out, Unitive Experiences, and Communal Utopianism*, «Utopian Studies», 24,2, 2013, pp. 232-263.

³⁸ Questo non deve però farci dimenticare che Kantner restò influenzato dalla sua educazione cattolica sino alla fine dei suoi giorni, unendo impegno sociopolitico (si veda per esempio, oltre alla militanza nel movimento contro la Guerra del Vietnam, il suo sostegno alla causa sandinista) a una più personale e privata devozione. Secondo quanto riportato sul sito del Caffè Trieste di San Francisco, dove era solito fermarsi per prendere un espresso, Kantner si recava spesso alla Porziuncola Nuova, dall'altro lato della strada, per recitare il rosario. Cfr. «IN MEMORIAM: Paul Kantner, 1941-2016» – Caffè Trieste, <<https://caffetrieste.com/in-memoriam-paul-kantner-1941-2016>>.

dal mondo, è in realtà spesso un atto di resistenza, una pratica antiautoritaria volta a riattivare un senso di comunità tra spiriti liberi. Sölle è ben consapevole che nella società contemporanea la fame di spiritualità è spesso soddisfatta da una forma di religiosità formato «fast food» (la definizione è sua) sul modello New Age, ed essendo quest'ultima una sorta di derivato (più o meno adulterato) tanto della controcultura degli anni Sessanta quanto dello stesso Trascendentalismo del secolo precedente, la sua critica ci costringe a chiederci se la visionarietà che anima *Blows Against the Empire* non sia anch'essa di facile consumo. Io non voglio crederlo. Certo, quel sogno di «Free minds and free bodies / Free dope and free music» avrà pure qualcosa d'infantile e gaudente (non solo per il riferimento alla cannabis), ma è poi così distante dalla celebrazione della santità del corpo e dell'anima che nutre la poesia di Walt Whitman o di Allen Ginsberg? Forse no. Forse è semplicemente un altro modo per tracciare il perimetro di una coscienza che si oppone alla violenza di un mondo dilaniato tra il caos e l'esigenza di comunità, come osservava Martin Luther King³⁹. Siamo ancora retoricamente nello spazio disegnato dal Mito dell'America? Se i «7000 gitanini» possono essere letti come lontanissimi discendenti dei Padri Pellegrini in fuga da un mondo corrotto, è più difficile vedere nel Nulla cosmico in cui svaniscono una replica, sia pure rock o hippy, della «città celeste» del *Pilgrim's Progress* (1678) del puritano inglese John Bunyan. Forse, quel Nulla e quell'Assenza finali sono piuttosto metafore di quello che il filosofo Ernst Bloch chiama *Novum*: un *regnum venturum* e *absconditum* cui possiamo tendere pur non avendo le parole per dirlo. Ma abbiamo la musica, che per Bloch, come ha osservato Remo Bodei, «persino nei Requiem, mostra, in maniera verbalmente informulabile, la libertà dall'oppressione, dalla morte e dal destino»⁴⁰. Certo, la

³⁹ Per una più recente, e a mio parere convincente, difesa dell'idea che la lotta per la giustizia e la liberazione dallo sfruttamento non debba essere percepita come alternativa alla mistica (una mistica «demistificata»), si vedano soprattutto gli ultimi scritti di Leonardo Boff, uno dei fondatori della «teologia della liberazione». In italiano è disponibile in particolare *Il Tao della liberazione*, Roma, Fazi Editore, 2015.

⁴⁰ Remo Bodei, *Introduzione a Ernst Bloch, Il principio speranza*, 3 voll., trad. di Enrico De Angelis, Milano, Mimesis, 2019, vol. I, *Sogni a occhi aperti*, p. xxxii.

musica che Bloch aveva in mente non era quella rock, ma non è un caso che si sia ricorso alla sua filosofia per indagare le inclinazioni utopiche anche di questo genere musicale⁴¹. E, almeno io, quando ascolto per l'ennesima volta il già citato verso da *Hijack*, «Genesis is not the answer to what we had before», non riesco a non pensare a una frase del paragrafo finale del *Principio Speranza* di Bloch: «L'uomo vive ancora nella preistoria, perché ogni cosa si trova ancora prima della creazione del mondo quale mondo giusto. La vera genesi non è all'inizio, ma alla fine»⁴². *Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende. Keep on rocking.*

⁴¹ Si veda per esempio Christophe Den Tandt, *The Rock Counterculture from Modernist Utopianism to the Development of an Alternative Music Scene*, «Volume!», 9.2, 2012, pp. 16-30, <<https://journals.openedition.org/volume/3261>>.

⁴² Bloch, *Il principio speranza*, cit., vol. III, *Immagini di desiderio*, p. 1587.

Cristina Mattiello

We Shall Overcome: la Geremiade nella retorica afroamericana

«La geremiade puritana ha orientato la storia del Nuovo Mondo in ambito sacro e la geremiade del XVIII secolo ha determinato la tipologia della missione dell’America»: lo studio fondante di Sacvan Bercovitch, nel sottolinearne la doppia valenza religiosa e politica, arriva a considerare la geremiade «una cornice per l’identità nazionale» dell’«America»¹. In un continuo passaggio da sacro a profano chiunque abbia voluto incidere nelle dinamiche sociali del Paese ha effettivamente trovato in essa una forma retorica funzionale, che risuona in modo significativo nell’immaginario e nelle coscienze, oltre che sul piano intellettuale. E nella dialettica fra “consenso” e “discendenza”, appartenenza e alterità² che caratterizza la lunga lotta delle minoranze per il riconoscimento almeno dei diritti di base, la retorica, rivolta tanto verso l’interno quanto all’esterno, ha giocato un ruolo primario. Nella storia afroamericana in particolare è evidente, nel discorso pubblico dei leader, un filo continuo: l’utilizzo di forme retoriche bianche radicalmente riviste alla luce del contesto nero e fuse con altre di questo originarie. Questo saggio, sottolineando una continuità, intende rintracciare gli echi della geremiade puritana in alcuni momenti centrali di questa storia: le radici, con gli schiavi predicatori, la

¹ Sacvan Bercovitch, *The American Jeremiad*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1978, pp. 93, 29. Ove non indicato altrimenti, le traduzioni sono mie.

² Cfr. Werner Sollors, *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*, New York, Oxford University Press, 1986, ma anche Cornel West, *Race Matters*, Boston, Beacon Press, 1993, e Henry Louis Gates, Jr., Cornel West, *The Future of Race*, New York, Vintage Books, 2011.

lotta abolizionista, con Frederick Douglass, e la lotta per i diritti civili, con Martin Luther King, con uno sguardo alla contemporaneità con la prima elezione di Obama.

Nata anticamente in Europa come «refrain formulaico»³, la geremiade assume una specifica forma “americana” con il grande sermone fondativo del mito puritano *A Model of Christian Charity*⁴, rivolto da John Winthrop in mezzo all’Oceano ai passeggeri della nave Arbella nel giugno del 1630, anche se si intravedevano i suoi lineamenti già nel discorso di John Cotton alla partenza da Southampton. Come osserva ancora Sacvan Bercovitch, la lamentazione sui mali del mondo e sulla depravazione dell’umanità e in particolare dei destinatari, era il fulcro nel modello originario e sfociava nell’elencazione in toni drammatici delle terribili punizioni divine in arrivo. I Puritani del New England, invece, rovesciano lo schema, trasformando «la dottrina della vendetta nella promessa del successo finale, proclamando al mondo, nonostante il mondo, l’inviolabilità della causa delle colonie»⁵. Il “rituale della geremiade” quindi rinforza o addirittura consente la lettura del viaggio figurale di migrazione sul modello dell’Esodo biblico, l’*Errand* con la missione finale, individuata in modo definitivo da Winthrop anche nella sua valenza politica, della costruzione della «city upon a hill», la Città sulla collina nel Nuovo Mondo, lontana dai mali incurabili dell’Europa⁶. In tal senso, al di là del «lato oscuro» enfatizzato da Perry Miller⁷, secondo Bercovitch la geremiade americana rivela invece al fondo un «incrollabile ottimismo»⁸. Quella afroamericana invece rovescia molti significati ed è centrata sulla profezia del giudizio di Dio che colpirà i bianchi per il peccato della schiavitù⁹.

³ Bercovitch, *The American Jeremiad*, cit., p. 6.

⁴ John Winthrop, *A Model of Christian Charity*, redacted and introduced by John Beardsley, in John Winthrop Society Documents, <<https://www.winthropsociety.com/doctext>>.

⁵ Bercovitch, *The American Jeremiad*, cit., pp. 6-7.

⁶ John Winthrop, *A Model of Christian Charity*, cit., pp. 10-11, Bercovitch, *The American Jeremiad*, cit., pp. 24-25.

⁷ Ivi, p. XIV.

⁸ Ivi, p. 7.

⁹ Wilson Jeremiah Moses, *Black Messiahs and Uncle Toms: Social and Literary*

Come osserva il più autorevole studioso di questo genere testuale David Howard-Pitney, la struttura retorica della geremiade prende subito corpo, consolidandosi poi nel tempo, in forma tripartita: «citazione della promessa, critica dell'attuale decadenza o dell'abbandono della promessa, profezia risolutiva secondo cui la società presto completerà la sua missione e riscatterà la promessa»¹⁰. Come si è adattata questa struttura al contesto afroamericano, alla peculiarità della condizione dei neri, prima nella schiavitù e poi, dopo l'abolizione di questa, in una società che non ha mai smesso di discriminarli e sentirli «un problema»?¹¹ Il peso della costruzione dell'immagine razzista dominante ha sempre causato nei neri difficoltà nella costruzione psicologica di sé, nella percezione della propria identità, che, a livello inconscio, viene distorta, ostacolata, condizionata dalla visione stereotipata dei bianchi, a cui drammaticamente tende ad assimilarsi. Già DuBois aveva individuato la difficoltà di vedersi, quasi una «doppia coscienza», questo «guardare continuamente se stessi attraverso gli occhi di altri», ed elaborato la metafora del “velo”, uno strumento che è al tempo stesso segno di forza e debolezza, con cui viene marcata ma anche nascosta la “linea del colore” e che consente al nero di non rivelare, a scopo difensivo, la sua visione del mondo, una visione che, alla base, resta altra da quella dei bianchi¹². È per esprimere e cercare di risolvere questo dilemma psicologico e politico al tempo stesso che i leader afroamericani nel tempo si sono affidati alla forza d'impatto della parola, elaborando una variante della principale forma retorica bianca del discorso pubblico che fosse adeguata

Manipulations of a Religious Myth, Philadelphia, Pennsylvania State University Press, 1982, pp. 30-31.

¹⁰ David Howard-Pitney, *African American Jeremiad: Appeals for Justice in America*, Philadelphia, Temple University Press, 2005, p. 7.

¹¹ W.E.B. DuBois, *The Souls of Black Folk* (1903), Greenwich, Fawcett Publications, 1961, cit. in Cornel West, *Race Matters*, New York, Vintage Books, 1993 p. 5.

¹² DuBois, *The Souls of Black Folk*, cit., Ch. 1. Sulla «linea del colore» si veda Alessandro Portelli, *Lo sguardo, lo specchio e la maschera. Vedere, vedersi ed essere visti fra neri e bianchi*, in *La linea del colore. Saggi sulla cultura afroamericana*, Roma, manifestolibri, 1994, pp. 13-26.

alle sensibilità e alle problematiche dei neri, una «geremiade che è specificamente afro-americana»¹³.

Un elemento distintivo fondamentale è di carattere contenu-tistico: se da un lato nella fusione tra critica sociale e profezia che caratterizza la geremiade nella coscienza bianca è stato nel tempo veicolato il mito puritano, con i suoi complessi esiti politici relativi all'identità e al ruolo della Nazione, dall'altro è il tema dell'ingiustizia che i leader neri hanno voluto far risuonare in modo potente: «La geremiade afroamericana ancora esprime la protesta per l'ingiustizia», scrive David Howard-Pitney¹⁴. La rilettura figurale dell'Esodo biblico verso una Terra Promessa crea e alimenta per i bianchi la concezione del *Manifest Destiny* della Nazione, mentre per i neri assume il significato, più vicino a quello originale, di liberazione anche dalla schiavitù concreta e conferisce risonanza mitica alla lotta abolizionista e alla Guerra civile¹⁵. Ciò comporta uno slittamento anche nell'oggetto della lamentazione relativa al male compiuto, che in ambito nero si concentra sull'orrore della schiavitù e quindi sulle colpe dei bianchi. I popoli eletti in ultima analisi diventano due: i discendenti dei puritani che hanno tradito il Patto e il popolo nero, vittima dell'ingiustizia, che deve riscattarsi e recuperare dignità, contando sulla speranza messianica della liberazione. Sul piano formale, invece, l'impostazione retorica della predicazione nera è stata analizzata in modo articolato¹⁶ per individuare le cause della sua straordinaria potenza ed efficacia, anche politica. E gli elementi costitutivi tendono a sovrapporsi a quelli della geremiade, che infatti, per molti aspetti, nel tempo e fino ad oggi continua a risuonare più in questo ambito che non in molte chiese bianche istituzionali *middle-class*.

Centrali sono gli aspetti fonici: la voce, innanzi tutto, usata, in *Black English*, come uno strumento musicale, modulata come in una melodia, con un'attenzione di qualità teatrale al ritmo, alla cadenza, alla modulazione del volume, in una performan-

¹³ Howard-Pitney, *African American Jeremiad*, p. 9.

¹⁴ Ivi, pp. VII, 3.

¹⁵ Ivi, p. 9.

¹⁶ Keith Gilyard, Adam J. Banks, *On African-American Rhetoric*, New York, Routledge, 2018.

ce che ha l'obiettivo di coinvolgere il più possibile il pubblico, per suscitare emozioni e renderlo attivo e in ultima analisi co-protagonista della predicazione. Per questo è riscontrabile una tendenza all'uso di linguaggio enfatico e iperbolico, tipico della geremiade sin dalla sua origine, e della struttura a *Call and Response*, che garantisce un legame e uno scambio continui, con la risposta che può essere il semplice «Amen» o un'invocazione come «Thank You, Jesus», o una frase enfaticizzata dal predicatore, o soltanto «Oh Yes». Questo elemento, che secondo alcuni studiosi deriva o almeno è rafforzato anche dalle radici culturali africane, si inserisce agevolmente, con i suoi tratti linguistici peculiari, nella tradizione della geremiade bianca¹⁷. Viene così magistralmente costruito un climax che culmina nel finale con un fortissimo appello a tradurre la parola e le emozioni in azione concreta, in impegno per migliorare la situazione vigente e ritrovare la dignità come popolo nero.

Le radici nella piantagione

È nello snodo storico della lotta abolizionista che viene in genere collocata l'origine della geremiade afroamericana, una forma retorica che mostra una sua espressione già compiuta negli appassionati discorsi di Frederick Douglass e che verrà rielaborata da Martin Luther King nel contesto del movimento per i diritti civili. Ma le radici sono nelle piantagioni: qui nella clandestinità, e in antagonismo ai bianchi, nasce la religione afroamericana, fin dall'inizio caratterizzata da una predicazione con una valenza politica. «Arrivava il predicatore [bianco] [...] e cominciava a dire: "Servite il padrone. Non rubate il tacchino del padrone. Non rubate i polli del padrone. Fate tutto quello che vi dice il padrone". Sempre la stessa storia. Mio padre teneva le riunioni della chiesa nelle capanne e dovevano parlare sottovoce. [...] A volte le facevano a casa sua. Era lì che andavano quando volevano un vero incontro di preghiera e una vera predicazione. [...] Cantavano sussurrando e pregavano sottovoce. Si pregava

¹⁷ Richard Lischer, *The Preacher King*, New York, Oxford University Press, 1995, pp. 103-104; Howard-Pitney, *African American Jeremiad*, cit., p. 7.

in una casa o nell'altra una o due volte a settimana»¹⁸. L'evangelizzazione degli schiavi era stata subito avviata con il preciso obiettivo di renderli ancora più docili. Le chiese, infatti, tranne poche eccezioni tra cui i Quaccheri, dopo alcune oscillazioni iniziali, avevano optato per la legittimazione della schiavitù, tollerando anche le sue manifestazioni più crudeli. «Perché ti ha creato Dio? Per il raccolto. [...] servire il nostro Padre celeste e il nostro padrone sulla terra», recitava un diffuso *Catechismo degli schiavi*¹⁹. Ma i risultati non furono quelli previsti. Di fronte alla disumanizzazione violenta sistematica, all'annientamento della coscienza di sé che ogni giorno li opprimeva, gli schiavi inaspettatamente colsero nel messaggio evangelico il fondo egualitario – siamo tutti figli di Dio – che, esteso oltre il piano spirituale, li poteva aiutare a recuperare il senso della propria dignità. Non solo, conteneva anche un codice morale condiviso nel quale gli schiavi individuarono la possibilità di smascherare l'“ipocrisia” dei padroni, acquisendo addirittura rispetto ad essi un senso di superiorità morale: «Ci dicono che rubare è male, ma perché loro hanno rubato mia madre e sua madre? È venuto un uomo [...] sono state prese e portate su una barca e le hanno chiuse in un buco nero [...] Questo è il rubare che è peccato». «Il ministro ci diceva che non dovevamo essere in peccato quando prendevamo il Sacramento. Io pensavo che era in peccato lui perché aveva degli schiavi». E sono numerose le testimonianze che evidenziano la posizione pesantemente contraddittoria dei pastori bianchi, che predicavano il Vangelo in chiesa e a casa colpivano schiave e schiavi con una violenza brutale²⁰.

¹⁸ Cit. in Albert J. Raboteau, *Slave Religion: The «Invisible Institution» in the Antebellum South*, New York, Oxford University Press, 1978, p. 214.

¹⁹ Gayraud S. Wilmore, *Black Religion and Black Radicalism: An Interpretation of the Religious History of Afro-American People*, Maryknoll, Orbis Books, 1983, p. 24.

²⁰ Raboteau, cit., pp. 295, 297. Si veda anche Frederick Douglass, *Memorie di uno schiavo fuggiasco*, Roma, manifestolibri, 1992, p. 107. Douglass pubblicò nel 1845, otto anni dopo la fuga dalla schiavitù, *The Narrative of a Slave* (The Anti-Slavery Office, Boston), poi l'aggiornò nel 1855, *Bondage and My Freedom*, e infine nel 1892, *Life and Times of Frederick Douglass*. Il titolo definitivo in uso in numerose diverse edizioni in inglese è *Narrative of the Life of Frederick Douglass, an American Slave, Written by Himself*. Materiali d'archivio: Frederick Douglass Papers, National Archives, Indiana University – Purdue University, Indianapolis.

È in questo contesto che va ricercato il nucleo originario della predicazione nera, e quindi anche della specificità della geremiade afroamericana, la cui nascita fu forse favorita anche dal contatto con alcuni predicatori bianchi protoabolizionisti di cui è attestato il passaggio nelle piantagioni, al di fuori del controllo delle chiese ufficiali, e da queste osteggiato. «I bianchi predicavano ai negri e i negri predicavano da soli», «I predicatori bianchi parlavano con la loro lingua e non dicevano niente. Ma a noi Gesù ha detto di parlare col cuore»: le testimonianze di ex-schiave e schiavi sottolineano tutte la forte valenza identitaria della religione clandestina. Erano quelli i veri incontri di preghiera, che avvenivano nell'oscurità, "dal tramonto all'alba", come tutti i frammenti di esistenza autentica che gli schiavi potevano salvare dal processo di annichilimento del lavoro quotidiano. Si svolgevano segretamente, nelle caverne, nei boschi, in luoghi comunque appartati, con modalità peculiari, tra cui l'intensità emotivo-spirituale e una forte musicalità, che escludevano e mettevano a disagio i padroni: «I bianchi hanno paura della religione. Io non sto a sentire quello che dicono loro, quando prego forte. È lo Spirito che mi muove, sempre. È così che io ci sto dentro. I bianchi non provano la stessa cosa e stanno fuori»²¹. La reazione al nascere di questa *Invisible Institution* fu violentissima. I partecipanti, se venivano scoperti, venivano frustati e puniti duramente. In particolare i padroni tentarono in tutti i modi di impedire il processo di alfabetizzazione che invece il cristianesimo protestante, nelle sue varie forme, tendeva ad incoraggiare, per la centralità data al rapporto diretto del credente con il testo biblico. In tutti gli Stati venne sancito sul piano legislativo che l'istruzione religiosa per gli schiavi fosse solo orale. Ma la spinta ad imparare a leggere era molto forte e la repressione assunse forme violente – fino a tagliare un dito – e anche i bianchi che si prestavano ad insegnare subivano intimidazioni e restrizioni²².

²¹ Eugene D. Genovese, *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made*, New York, Vintage Books, 1976, pp. 208, 214;

²² Raboteau, *Slave Religion*, cit., p. 214.

La parola che prende forma in questo ambito ha *in nuce* molti degli elementi specifici della geremiade afroamericana, ma l'intensità emotiva dell'esperienza diretta di un dolore immenso accentua la tendenza alla modulazione ritmica e lirica del discorso, come accade anche in diversi generi della musica nera, il blues, il soul, soprattutto, rispetto al modello degli Spiritual. Il predicatore schiavo o ex-schiavo, come peraltro accade in tutta la religione revivalistica bianca del I e II *Great Awakening*, diventa tale per una legittimazione tutta dal basso, non basata su alcun elemento teorico o percorso di formazione ufficiale. È un leader carismatico, capace di esprimere la sensibilità della comunità che lo riconosce e che, ascoltandolo, trova conforto al dolore, riscatto alla frustrazione e all'ingiustizia e speranza nel futuro. La Bibbia nelle sue parole è un altro testo: i pastori bianchi si riferivano spesso alla Lettera di Paolo agli Efesini (6: 5-7) decontestualizzando in modo strumentale i versetti in cui si esorta a servire i padroni, mentre il predicatore nero partiva da Atti 17:26: «Egli ha tratto da uno solo tutte le nazioni della terra» e dalla Lettera ai Colossesi (3: 9-11): «Nell'uomo nuovo non v'è più né Greco né Giudeo, [...] né schiavo né libero, ma soltanto Cristo che è tutto e in tutti»²³. E raccontava storie, le storie bibliche attraverso le quali il messaggio veniva veicolato in modo diretto, esperienziale, storie che «esprimevano i loro bisogni storici» e raccontavano di «un'altra realtà dove [i neri] potevano essere accettati come esseri umani»: anche oggi è rimasta caratteristica della predicazione nera la tendenza a suggerire in modo analogico un'identificazione con i personaggi biblici, perché le storie non vengano solo ascoltate, ma “vissute” emotivamente, psicologicamente. «Attraverso il mezzo delle storie» – osserva James H. Cone, uno dei massimi esponenti contemporanei della Black Theology – «gli schiavi neri creavano vive e concrete rappresentazioni della loro esistenza passata e presente, utilizzando le immagini storiche del rapporto di Dio con la gente e aprendo così una breccia sul futuro degli oppressi che non poteva essere colta dall'ordinaria osservazione storica». Una profezia di liberazione che è esattamente il senso ultimo

²³ Sollors, *Beyond Ethnicity*, cit., pp. 74-81.

della geremiade, ma resa concreta, incarnata nel reale contesto quotidiano, in una metafora che non è solo tale, o afferente alla sfera religiosa, la liberazione dal peccato, ma è un'emancipazione reale. «Il Dio dell'esperienza nera non fu un'idea metafisica. Dio era il Dio della storia, il Liberatore degli oppressi dalle catene. Gesù non era un'astratta Parola di Dio, ma la Parola di Dio fatta carne che veniva a liberare i prigionieri. [...] Era il loro Alpha e Omega, Colui che era venuto per fare dei primi gli ultimi e degli ultimi i primi», non un "Salvatore spirituale", come per i bianchi, ma un "Liberatore nella storia"²⁴. «Arriva il treno del vangelo», «Salite a bordo, figli, c'è spazio per molti altri»: i canti degli schiavi, gli Spirituals, esprimono proprio questo, una storia di sofferenza e la speranza escatologica e al tempo stesso reale di liberazione²⁵: «Ogni nota» – dice Frederick Douglass – «era una testimonianza contro la schiavitù e una prece a Dio perché ne rompesse le catene»²⁶.

Sono questi contenuti e l'intensità emotiva della geremiade afroamericana che la caratterizzano rispetto al modello bianco. Solo su questo sfondo si possono capire i leader afroamericani nel tempo e analizzare i loro discorsi pubblici più da vicino.

La linea femminile

Ignorate dalla storiografia ufficiale, misconosciute a lungo dalle stesse chiese nere, che tendono ad autopercepirsi in chiave tutta maschile, e recuperate alla memoria dalla ricerca femminista e in genere dagli Women's Studies alla fine del secolo scorso, tante schiave o ex-schiave predicatrici hanno in realtà svolto una capillare opera di coscientizzazione nel Sud anteguerra. Una missione, la loro, profondamente sentita, ma che comporta un conflitto lacerante: la trasgressione è così forte che, nelle loro testimonianze, solo un impulso irresistibile da parte di Dio, quindi la spinta di una volontà che non è del proprio io, riesce alla

²⁴ James H. Cone, *God of the Oppressed*, New York, Maryknoll, Orbis Books, 1999, pp. 50-55.

²⁵ DuBois, *The Souls of Black Folk*, cit., p. 267.

²⁶ Douglass, *Memorie di uno schiavo fuggiasco*, cit., p. 55.

fine a consentirla: «Ero sempre stata contraria alla predicazione delle donne. Me la vedevo davanti come una montagna. [...] Mi ritraevo e gridavo: “Signore, non posso andare”» racconta Julia Foote, che si definisce «un povero strumento di Dio». E Jarena Lee e Old Elizabeth illustrano chiaramente la *Call* imperativa: «Mi alzai di scatto, come per un impulso soprannaturale», «Ardevo di uno zelo non mio». E la reazione da sopportare era di estrema ostilità, anche da parte delle chiese nere: «Ero braccata dovunque tenessi un incontro», ricorda ancora Old Elizabeth. Viene raccontato da tutte lo sconcerto che si diffondeva all’annuncio che una donna nera intendesse dirigere un raduno e, anche dopo la Guerra civile, difficilmente venne riconosciuto alle donne il ruolo di *preacher*: al massimo potevano definirsi *exhorter* o *deaconess* e il conflitto restava sempre latente. Per questo fin dall’inizio le singole predicatrici avvertirono la necessità di collegarsi tra loro e con le “sorelle”, arrivando a costruire già allora reti solidali e di autocoscienza, come faranno i futuri movimenti delle donne²⁷.

Con questo retroterra la versione femminile della Geremiade afroamericana introduce quindi, accanto agli altri elementi specifici, un’esplicita connotazione di genere, che a volte esprime suggestioni che sembrano anticipare la lettura della Bibbia dalla parte delle donne di fine secolo. Nera libera del Nord, Maria W. Stewart è considerata una profetessa e l’autrice della forma più compiuta di geremiade afroamericana femminile abolizionista. Attiva dal 1832 a Boston, dove fu la prima donna nera a parlare davanti a un pubblico di bianchi e neri, vicina sia a David Walker, abolizionista nero radicale, che a William L. Garrison, esponente di punta bianco, non si considerava una predicatrice, ma i suoi “discorsi” assumevano nella pratica l’andamento della geremiade intesa, secondo la lettura di Bercovitch,

²⁷ Julia A.J. Foote, *A Brand Plucked from the Fire: An Autobiographical Sketch*, in *Sisters of the Spirit: Three Black Women’s Autobiographies of the XIX Century*, edited by William L. Andrews, Bloomington, Indiana University Press, 1988, p. 201; Jarena Lee, *The Life and Religious Experience of Jarena Lee, a Coloured Lady, Giving an Account of Her Call to Preach the Gospel*, ivi, pp. 37-44; Old Elizabeth, *Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman*, in *Six Women’s Slave Narratives*, edited by William L. Andrews, New York, Oxford University Press, 1988, p. 12.

come sermone politico. La sua educazione *middle-class* includeva anche quella religiosa di base e nelle sue argomentazioni i riferimenti biblici e teologici erano centrali: del resto dichiarava, come i predicatori di impronta profetica, che Dio stesso la guidava nel parlare.

I suoi testi, in particolare i cinque discorsi iniziali, tenuti a Boston e New York tra il 1831 e il 1833, sono da considerarsi fondanti per la strutturazione della geremiade afroamericana, anche perché, diversamente dalle predicatrici schiave, lei ne rilasciava versioni scritte per la diffusione. Già nel primo²⁸, pubblicato come pamphlet con il sostegno di Garrison, sono riscontrabili tutti gli elementi costitutivi della geremiade afroamericana nascente. Si può quindi analizzare da vicino a titolo esemplificativo.

«Questa è la terra della libertà», è l'inizio, che richiama il mito americano per dimostrare, immediatamente dopo, che non è realizzato: «Molti credono, poiché la vostra pelle è colorata di nero, che siete una razza di esseri inferiori, ma Dio non vi considera tali. Vi ha formato e modellato secondo la Sua gloriosa immagine [...] e, d'accordo con la Costituzione di questi Stati Uniti, ha fatto tutti gli uomini liberi e uguali». I bianchi schiavisti quindi violano tanto le leggi di Dio, quanto i principi stessi della Nazione. Questo è il vero "peccato" secondo la geremiade afroamericana. Ai neri, e in particolare alle donne nere, Maria Stewart rivolge poi un appello appassionato perché reagiscano all'ingiustizia: non si può certo chiedere troppo alle vittime di un'oppressione così grande – nel caso delle donne nere la duplice oppressione dei bianchi e degli uomini neri – ma è anche necessario che facciano la loro parte prendendo coscienza e reagendo: «Figlie dell'Africa, sveglia! Alzatevi! Svegliatevi! Basta dormire, basta, dovete eccellere! Mostrate al mondo che avete straordinarie e nobili qualità»: la geremiade afroamericana ha tra i principali obiettivi l'affermazione della dignità del popolo nero, che discende dall'uguaglianza sancita da Dio e che deve

²⁸ Bercovitch, *American Jeremiad*, cit., Maria Miller Stewart, *Religion and the Pure Principles of Morality: The Sure Foundation on Which We Must Build*, in *Maria W. Stewart: America's First Black Woman Political Writer*, edited by Marilyn Richardson, Bloomington, Indiana University Press, 1987, pp. 27-42.

essere innanzi tutto interiorizzata da chi vive subendo una costante umiliazione. Una dignità che deriva anche dal forte assetto morale delle donne: la delicatezza dei modi, la gentilezza, la purezza, la virtù, che «si corrompono al cospetto dei vizi e del disprezzo» che devono subire. E deriva anche dalle potenzialità inesprese delle ragazze: «Se la loro anima si infiammasse del sacro fuoco della causa della libertà, troverebbero l'ambizione di eccellere e diventerebbero orgogliose di esprimere i loro talenti». L'appello a ritrovarsi è espresso attraverso una serie di domande dirette al pubblico e in particolare alle donne nere che ascoltano, fino alla profezia che rovescia l'oppressione: troveranno chi le difenderà, «la conoscenza si diffonderà tra loro e le catene della schiavitù e dell'ignoranza si scioglieranno come cera davanti al fuoco». La chiusura, dai toni apocalittici, è per l'America bianca, che si è macchiata di tanti peccati. Il popolo nero deve «restare calmo», perché sarà vendicato dal Signore: «L'America è arrivata al tramonto. Quando voi comincerete a prosperare, l'America cadrà»: «Dimostrate al mondo che non siete né degli orangutan né altre specie di animali, ma che avete le stesse facoltà intellettive degli americani arroganti». Altri suoi testi, in particolare il *Farewell Address* sono intessuti di riferimenti a storie della Bibbia con protagoniste femminili, da Ester a Deborah a Maria Maddalena, immagini che, in una lettura proto-femminista dei testi sacri, per il loro coraggio possono spronare le donne nere a comprendere che la loro posizione nella società deve cambiare e che devono aprirsi all'attivismo sociale, in una continuità quasi figurale: «Il Dio dei tempi antichi non è il Dio dei tempi moderni?». La radicalità dei suoi attacchi la espose a durissime critiche, tanto che preferì lasciare Boston²⁹.

Tra le altre voci femminili che contribuirono alla lotta abolizionista quella di Sojourner Truth raggiunse la notorietà anche per la forza provocatoria dei suoi interventi. Schiava per quaranta anni, e senza alcuna scolarizzazione, nel 1843, dopo la liberazione, sente un impulso irrefrenabile: «Lo Spirito mi

²⁹ Willie J. Harrell, Jr., *A Call to Political and Social Activism: The Jeremiadic Discourse of Maria Miller Stewart, 1831-1833*, «Journal of International Women's Studies», 9.3, 2008, pp. 300-319.

chiama. Devo andare» e inizia lunghi viaggi di sensibilizzazione dal Nord al Sud, infiammando il pubblico con la sua retorica diretta e potente, che sfida anche i ministri bianchi. Dice di avere un solo testo di riferimento: *When I found Jesus*, racconto dei lunghi dialoghi con Dio nei boschi, vicino al torrente, nei momenti più dolorosi della schiavitù. La sua variante della geremiade afroamericana esprime la forza della religiosità tutta dal basso, emotiva e anti-intellettuale – «Io parlo a Dio e Dio mi parla» – per questo lei è sicura della sua missione: testimoniare, sulla base della sua esperienza diretta, da un lato la schiavitù, dall'altro come la religione può essere una forza liberante. Fortissima l'affermazione dell'identità di genere – «Da dove è venuto Cristo? Da Dio e da una donna. I maschi non c'entrano per niente» – insieme alla denuncia delle aberrazioni della maternità nella schiavitù: aveva avuto tredici figli, quasi tutti poi venduti e allontanati da lei, oltre ad aver allattato vari bambini bianchi³⁰.

Frederick Douglass e la lotta abolizionista

Era l'11 agosto 1841. «Sentii un forte impulso di prendere la parola e, nello stesso tempo, vi fui incoraggiato da William W. Coffin, un signore che mi aveva ascoltato durante un comizio di gente di colore a New Bedford. Fu una dura croce e l'accettai con riluttanza: La verità era che mi sentivo ancora uno schiavo e l'idea di parlare a un pubblico di bianchi mi intimidiva»: questo l'esordio di Frederick Douglass come grande oratore abolizionista, raccontato da lui stesso a conclusione della sua autobiografia³¹. Libero dal settembre 1838, in seguito a una fuga di cui non racconta nulla, tre anni prima aveva conosciuto il giornale di Garrison, il *Liberator*, divenuto subito «il mio cibo e la mia bevanda, il nutrimento del mio cuore» ed aveva cominciato a frequentare gli incontri abolizionisti da spettatore. In breve la forza della sua parola gli dà il primato tra i contemporanei oratori antischiavisti. La sua esperienza di *exhorter* nella chiesa

³⁰ Sojourner Truth, *Narrative of Sojourner Truth*, Salem, Ayer, 1990, pp. 133-135.

³¹ Douglass, *Memorie di uno schiavo fuggiasco*, cit., pp. 132-133.

metodista gli rende naturale l'utilizzo della geremiade, che struttura magistralmente in relazione al contesto afroamericano. Da un lato la sua condanna della religione utilizzata soprattutto nel Sud per sostenere la schiavitù fu sempre feroce, come le denunce sui pastori che predicavano in chiesa e commettevano ogni sorta di violenze su schiave e schiavi: «Il pianto amaro dello schiavo straziato è sommerso dall'urlo devoto del suo pio padrone». Dall'altro però Douglass trova il bisogno di chiarire che «Il cristianesimo dell'America è una "religione schiavizzatrice"» che non è il «cristianesimo in senso "proprio"», il «cristianesimo di Cristo», «pacifico, imparziale»: la differenza è «così grande che accettare l'uno come buono, puro e santo significa necessariamente respingere l'altro come cattivo, corrotto, malvagio»³².

Anche prima della guerra i suoi discorsi partivano dalla riprovazione per i politici bianchi del Nord che non ponevano l'obiettivo dell'eliminazione della schiavitù, ma il tema divenne centrale con l'inizio della Guerra Civile. Alla condanna e all'esortazione ad agire, come sempre nella geremiade, si accompagnava la proiezione nel futuro, in questo caso minaccioso: questa incertezza farà arrossire di vergogna anche le generazioni future³³. Con un rimando esplicito alle geremiadi di Winthrop, Douglass esorta «il popolo scelto» ad abbandonare «vacillamenti e esitazioni»: se non compirà il «proprio dovere», i padri «avranno combattuto e versato il loro sangue invano» e i Repubblicani si copriranno di ignominia davanti a tutto il mondo. Questa visione trova la massima, durissima espressione in uno dei suoi discorsi più noti e d'impatto *What, to the Slave, is the Fourth of July?*, pronunciato a Rochester, New York, nel 1852 in occasione del Giorno dell'Indipendenza, su invito degli organizzatori – in realtà il giorno dopo, per un suo rifiuto a condividere la cerimonia. Nel marcare una distanza incolmabile «tra questa sala e la piantagione degli schiavi da cui sono fuggito», Douglass ricorda al pubblico bianco del Nord che lo ascolta che «il Quattro luglio è la nascita della vostra Indipendenza nazionale e della vostra libertà politica» e, richiamando il linguaggio

³² *Appendice*, in Douglass, *Memorie di uno schiavo fuggiasco*, cit., pp. 135-138.

³³ Howard-Pitney, *African American Jeremiad*, cit., pp. 41-42.

puritano, «è quello che il Passaggio fu per il popolo liberato di Dio». Questo, come l'altro evento per loro fondante, la Rivoluzione, si dovrebbe appunto leggere in un'ottica del tutto rovesciata: oggi è facile dire che il torto era dalla parte dell'Inghilterra, ma per i padri che hanno lottato contro quel regime ingiusto e oppressivo affermarlo «metteva duramente alla prova», erano accusati di tradimento e di ribellione, trattati con «indifferenza, freddezza, disprezzo», mentre il governo inglese persisteva sulle sue posizioni, come il Faraone – ancora un'immagine biblica. Erano «uomini coraggiosi» la cui memoria va onorata. Ma ora la situazione è del tutto diversa e Douglass la illustra costruendo un testo estremamente incisivo, basato su un'antitesi che rovescia da più angolazioni il Mito americano svelandone tutta l'ipocrisia, e costruendo un'antitesi netta noi/voi: «Ma voi? Permettetemi di chiedere: Perché sono invitato a parlare qui oggi? Che cosa ho a che fare io – e quelli che rappresento – con la Dichiarazione d'Indipendenza? [...] Questo Quattro luglio è vostro non mio. Voi festeggiate, io devo portare il lutto. Trascinare un uomo in catene nel grande luminoso tempio della libertà e chiedergli di unirsi a voi nel canto degli inni di gioia è una presa in giro inumana e un'empia ironia. Volete prendermi in giro, cittadini, chiedendomi di parlare oggi? I grandi principi di libertà politica e giustizia naturale inclusi in quella Dichiarazione sono forse estesi anche a noi?»³⁴. Si intravede già qui una contraddizione che diventerà centrale nel periodo del movimento per i diritti civili: il mito americano va criticato ma in ultima analisi considerato “tradito” e quindi recuperato nella sua autenticità per includere i neri o del tutto rifiutato come ipocrita e comunque escludente³⁵. Per attaccare ancora l'ipocrisia dei bianchi Douglass ricorre, come nella tradizione, a una storia biblica e alla minaccia di punizioni e sciagure: «È pericoloso» copiare l'esempio di un popolo «i cui crimini, costruire una torre alta fino al cielo, furono stroncati dal respiro dell'Onnipoten-

³⁴ Frederick Douglass, *Great Speeches of Frederick Douglass*, edited by James Daley, Mineola, Dover Publ., 2013, p. 33.

³⁵ Alessandro Portelli, *Narrazione della vita di Frederick Douglass, uno schiavo americano, scritta da lui stesso: un'introduzione*, in Douglass, *Memorie di uno schiavo fuggiasco*, cit., pp. 19-20.

te, seppellendo quella Nazione in una rovina irreversibile!»³⁶. E nel sottolineare che è sconvolgente che proprio a loro, che tanto parlano di libertà, lui debba «spiegare che un sistema segnato dal sangue è sbagliato», torna sul tema religioso: «Se poi dite che la schiavitù è voluta da Dio, c'è del blasfemo in questo pensiero». In un crescendo emotivamente potente Douglass denuncia che ancora i neri devono dimostrare di essere umani e cerca con immagini forti di «risvegliare le coscienze»: «Non abbiamo bisogno della luce, ma del fuoco, non di una pioggerella, ma del tuono. Abbiamo bisogno della tempesta, del tornado, del terremoto». È un cambiamento radicale infatti quello che si richiede alla coscienza bianca. E ancora Douglass ribadisce cos'è per lo schiavo il Quattro luglio: un giorno che più di tutti gli altri gli ricorda la pesante ingiustizia e la crudeltà che sta subendo, infatti «Per lui la vostra celebrazione è una finta, la vostra vantata libertà empio arbitrio, [...] la vostra condanna dei tiranni una sfrontata impudenza, i vostri gridi di libertà e uguaglianza una beffa vuota, le vostre preghiere, i vostri inni, i vostri sermoni e preghiere di ringraziamento [...] sono per lui mera retorica ampollosa, frode, inganno, empietà, e ipocrisia – un velo sottile per coprire crimini che farebbero vergognare una nazione di selvaggi. Non c'è nazione i cui crimini contro Dio e l'uomo debbano essere denunciati con più forza di quanto si debbano denunciare quelli dell'America»³⁷.

Il contributo della retorica di Frederick Douglass nei primi due anni di guerra nel modificare la percezione del problema della schiavitù del Nord fu rilevante. E il perno della sua azione fu appunto la presentazione dello schema tradizionale della geremiade rielaborato attraverso l'interpretazione in ottica afro-americana del Mito puritano che svela l'ipocrisia dei credenti colpevolizzandoli: di fronte alla loro coscienza le sue parole ponevano duramente come imperativo morale la liberazione degli schiavi³⁸.

³⁶ Douglass, *Great Speeches*, cit., p. 33.

³⁷ Ivi, p. 36.

³⁸ Howard-Pitney, *African American Jeremiad*, cit., p. 43.

Dopo l'emancipazione, Douglass continuò a parlare per l'effettivo riconoscimento dei diritti dei neri e dell'uguaglianza, che avrebbe dovuto comportare un cambiamento radicale della società. I toni della geremiade risultano funzionali anche a questa fase: «La missione della guerra è la rigenerazione nazionale. [...] Credo che sia il Destino manifesto di questa guerra unificare e riorganizzare le istituzioni di questo paese. Da qui il significato sacro di questa guerra». La rivista da lui fondata nel 1870, «The New National Era», doveva illustrare proprio lo sforzo della Ricostruzione del paese lasciato dai Padri e la sua trasformazione in una Nazione ugualitaria in cui anche i diritti dei neri fossero veramente rispettati, e anche una loro sopravvivenza dignitosa sul piano economico risultasse possibile: «Possono bianchi e neri di questo paese fondersi in una nazionalità comune e godersi insieme, nello stesso paese, sotto la stessa bandiera, le benedizioni inestimabili della vita la libertà e la ricerca della felicità? Con grande esitazione rispondo che credo di sì», un'immagine che anticipa il sogno di Martin Luther King³⁹.

È ancora la fase della speranza possibile. Douglass sembra disposto, di fronte alla grandissima conquista dell'emancipazione, a credere in un futuro migliore, quindi anche a credere nei bianchi, arrivando all'idea che i neri possano puntare a un'inclusione reale. La descrizione del nuovo mondo che sarebbe dovuto nascere ha ancora una volta accenti biblici, con un esplicito richiamo ai versetti di Paolo (Col 3:9-11), al centro di ogni predicazione nera: «Stiamo lottando per qualcosa di incomparabilmente migliore della vecchia Unione. Stiamo lottando per l'unità. Unità di obiettivi, unità istituzionale, nella quale non ci sarà più Nord, Sud, Est, Ovest, né nero, né bianco, ma una solidarietà della Nazione, che farà di ogni schiavo una persona libera, di ogni persona libera un elettore»⁴⁰.

Ma in brevissimo tempo fu chiaro che la realtà sarebbe stata molto diversa. Douglass di fronte alla forte delusione torna ai toni sferzanti delle sue geremiadi abolizioniste. Di fronte al-

³⁹ Frederick Douglass, *The Present and Future of the Colored Race in America*, Giugno 1863, cit. in *ivi*, p. 48.

⁴⁰ Frederick Douglass, *Condition of the Country*, Febbraio 1863, cit. in *ivi*, p. 49.

la violazione dei diritti, alla segregazione sancita per legge dai *Black Codes* in tutto il Sud, all'uso sistematico della violenza e del terrore, con una media di venti linciaggi l'anno, alle violenze, torna a profetizzare future terribili punizioni divine, pur continuando a sostenere ancora la speranza in una rigenerazione dei bianchi e della Nazione. Continuò a parlare fino alla sua morte nel 1895, ma dovendo constatare che la sua presa come oratore scemava e soprattutto che il pubblico bianco si era ormai allontanato da lui⁴¹.

Il sogno spezzato di Martin Luther King

La geremiade afroamericana, che nella lotta per l'abolizione della schiavitù trova quindi la sua stagione d'oro, resta, con molte varianti, la forma di sermone e discorso politico fino ad oggi privilegiata per i neri statunitensi. Anche intellettuali come Booker T. Washington e DuBois la utilizzarono ampiamente, il primo con una sostanziale modifica: la geremiade era prevalentemente centrata sui mali dei neri stessi; riteneva infatti che non fosse funzionale sottolineare le colpe degli altri, perché continuare ad essere "lamentosi, piagnucolosi" al massimo poteva suscitare pietà, non certo trovare il rispetto da parte dei bianchi⁴². DuBois, nell'impegno per il riconoscimento dei diritti, arrivò invece a centrare i suoi discorsi sull'educazione e il miglioramento delle condizioni sociali e sulla creazione di un'élite nera di alto livello culturale, *The Talented Tenth*, che potesse trainare tutta la comunità⁴³.

La tradizione della geremiade afroamericana, tenuta viva da innumerevoli predicatori anonimi in tutto il paese, oltre che da intellettuali come loro, trova il culmine della sua potenza espressiva e politica con Martin Luther King nella fase del movimento per i diritti civili. E come con Douglass per l'abolizione della schiavitù, l'impatto della parola fu determinante nell'imprimere una spinta sia a un cambiamento sociale di grande portata sia al

⁴¹ Ivi, p. 51.

⁴² Ivi, p. 54.

⁴³ Ivi, pp. 100-101.

rafforzamento delle tendenze progressiste all'interno del cristianesimo statunitense. La forma retorica della geremiade pervade tutta l'opera di King, ed è rintracciabile anche nella sua vasta produzione saggistica scritta. A titolo esemplificativo l'attenzione verrà focalizzata sul discorso più noto, *I Have a Dream*, e su un sermone dell'ultima fase, quella della svolta più radicale dell'opposizione alla guerra in Vietnam, *A Time to Break Silence*.

«Mentre ascoltavo l'applauso continuato, mi resi conto che questo discorso aveva suscitato una risposta maggiore di qualunque altro sermone o discorso da me tenuto, e che, tuttavia, praticamente non era stato preparato. Per la prima volta, allora capii che cosa volevano dire i predicatori di un tempo quando dicevano: "Apri la bocca e Dio parlerà per te"»: è il momento fondante del movimento dei diritti civili, la prima assemblea pubblica, convocata nella Holt Baptist Street di Montgomery, Alabama, la sera del 5 dicembre 1955, dopo che il rifiuto di Rosa Parks di alzarsi per lasciare il posto a un bianco nell'autobus segregato, come era ogni spazio allora nel Sud, aveva dato il via alla mobilitazione. Quella sera Martin Luther King diventa un leader consacrato dal basso: «Io non ho né cominciato né suggerito la protesta. Ho soltanto risposto alla chiamata della gente, che aveva bisogno di un portavoce»⁴⁴. Colto e brillante pastore con una preparazione teologica e filosofica di alto livello, riconosce dal primo momento che non si tratta solo di impostare, anche sul piano teorico, una strategia politica, ma che è alla tradizione del predicatore schiavo, e alla geremiade, appunto, della lotta contro la schiavitù che deve collegarsi per costruire un movimento che sappia risvegliare le coscienze e spingere all'azione collettiva nonviolenta dal basso. La sua predicazione, tutt'uno con l'intervento politico, scandisce ogni tappa della lotta per i diritti civili, in una fusione perfetta tra dimensione politica e religiosa. Le assemblee si tengono nelle chiese, con uno schema preciso: canti, con il recupero e la rivitalizzazione degli antichi Spiritual, preghiere, raccolta di dati e scambio di informazioni, relazioni dei comitati, sermone/discorso politico finale.

⁴⁴ Martin Luther King, Jr., *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*, New York, Harper & Row, 1958, p. 63.

L'obiettivo era rinsaldare il senso di comunità, dare coraggio e entusiasmo per la lotta, tenere fermo il messaggio nonviolento.

Il discorso più noto di Martin Luther King, *I Have a Dream*, può efficacemente esemplificare il suo uso della geremiade. La grande manifestazione di Washington del 28 agosto 1963 in cui lo pronunciò si colloca in un momento delicatissimo: ogni conquista formale sul piano dei diritti e della desegregazione – i mezzi di trasporto pubblici, la scuola – era stata negli anni letteralmente pagata col sangue, gli arresti, gli attacchi delle forze dell'ordine a marce del tutto nonviolente, le continue intimidazioni dei razzisti e nessun obiettivo si poteva dare mai per raggiunto in modo stabile, mentre era iniziata tra enormi difficoltà la campagna per il diritto di voto. Ma soprattutto emergeva un'incrinatura sul tema della nonviolenza anche all'interno della sua stessa organizzazione, lo Student Nonviolent Coordinating Committee (SNCC), mentre nei ghetti del Nord si catalizzava la protesta intorno a componenti più radicali anche nell'azione e separatiste. È in qualche modo una prova di forza quella che tenta King, con un grande successo, almeno nell'immediato. Una folla immensa e milioni di telespettatori in un'atmosfera ad altissima intensità emotiva lo ascoltarono proclamare ancora la sua utopia con l'anafora centrale *I have a dream* che, nonostante il sarcasmo di Malcolm X («Mentre il dr King aveva un sogno noi altri negri vivevamo un incubo»), è rimasta nel tempo, a volte anche svuotata di sostanza, ma comunque come un'indicazione almeno ideale e sempre preziosa per la costruzione di una società multietnica su basi giuste. Ancora una volta quello che è considerato il capolavoro della sua retorica è frutto di un'improvvisazione, come lui stesso dichiarò. La reazione «meravigliosa» del pubblico gli suggerì l'idea del sogno: «Sentii che volevo usarla in quel momento. Non so perché non ci avevo pensato prima». Abbandonò quindi per la terza e conclusiva parte il testo scritto. La moglie disse che «le parole fluivano dall'alto»⁴⁵.

⁴⁵ Robert M. Bleiweiss, *Marching to Freedom: The Life of Martin Luther King*, Middletown, American Ed. Publ., 1968.

L'apertura pone subito la portata storica del momento – «la più grande manifestazione per la libertà della storia della Nazione» – e il tema: la liberazione dei neri dalla schiavitù. È il centenario dell'*Emancipation Act*, con cui venne sancita formalmente questa tappa cruciale. Ma la promessa che comportava, come in generale, quella proclamata dalla Costituzione e dalla Dichiarazione d'Indipendenza – non è stata realizzata: «l'America ha mancato ai suoi impegni per quanto riguarda i neri», ha dato loro «un assegno non coperto». Il discorso ha la struttura tripartita classica ed è costruito su grandi anafore, che consentono a King di modulare ritmicamente il discorso, di variare il tono, come nei sermoni, in un crescendo lirico con cui la sua voce coinvolge emotivamente, «si fonde» con il pubblico⁴⁶, che infatti sempre di più entra in comunicazione con il «predicatore» e reagisce secondo lo schema del *Call and Response*. La prima anafora – «Cento anni dopo» – sottolinea, come nella tradizione della geremiade, il contrasto tra ciò che doveva essere e ciò che è: «i neri sono ancora tristemente paralizzati dai ceppi della segregazione e dalle catene della discriminazione», «vivono in un'isola di povertà solitaria in un oceano di prosperità materiale», «languiscono ai margini [...] e si sentono in esilio nella loro terra». Poi le rivendicazioni, in una chiara fiducia nel progetto iniziale – garantire a tutti, bianchi e neri, i diritti inalienabili alla vita, alla libertà e al perseguimento della felicità – che non è stato realizzato, ma può e deve compiersi con l'«estrema urgenza dell'«Ora»». Tutti gli americani bianchi sono eredi di questa promessa mancata. E «Ora è il momento», non c'è spazio per «il tranquillante del gradualismo». King avvia poi la parte profetica relativa ai mali che incomberanno se non ci sarà ravvedimento. Il discorso è rivolto all'America bianca, che significativamente però è considerata nella sua globalità: con un'altra anafora, e immagini bibliche dai Salmi – «sollevarsi dalla desolata valle della segregazione» – King sottolinea che «realizzare le promesse delle democrazie» vuol dire «sollevare la nazione dalle sabbie mobili dell'ingiustizia razziale» ma perché «la giustizia diventi una realtà per tutti i figli di Dio».

⁴⁶ Lischer, *The Preacher King*, cit., p. 128

Un passaggio è però dedicato solo ai neri, con un “noi” che ridiventa specifico, perché nella geremiade afroamericana i “popoli eletti” sono in realtà due, e che, al tempo stesso, sottolinea che lui è non solo parte di quel popolo, ma anche erede di una lunga tradizione di predicatori⁴⁷. Nel ricordare ancora duramente le violenze subite, anche nelle recenti lotte, per mano delle forze dell’ordine, oltre che dei razzisti, la segregazione ancora in atto («i cartelli “Per soli bianchi”»), il non riconoscimento dei diritti e della libertà, nel ribadire che «non saremo soddisfatti finché ai neri non saranno garantiti i loro diritti da cittadini», King ribadisce, di fronte alla possibilità di proteste violente – «il vortice della rivolta» – anche la necessità di restare aderenti alla scelta nonviolenta radicale – «la sofferenza immeritata redime». Altro punto da ribadire, di fronte alle spinte separatiste, la fiducia nei bianchi, che possono cambiare e essere vicini, come è successo molte volte, e come si vede anche quel giorno stesso. E qui King cita alcuni Stati del Sud, solo del Sud, per dire ai neri che devono tornare a casa con la speranza che le cose possano cambiare.

Ma il sogno della celeberrima parte finale è un sogno «profondamente radicato nel Sogno americano», di cui spera che un giorno si possa «vivere il vero significato»: che «tutti gli uomini sono liberi e uguali». In un crescendo sempre più intessuto di linguaggio religioso, che sposta l’asse dal discorso politico al sermone, disegna la sua utopia di pace e fratellanza, invoca libertà per tutti: lavorare, soffrire, andare in prigione, «insieme» – in epifora –. E «Risuoni la libertà» ovunque, con un bellissimo excursus geografico, prima nei paesaggi del Nord, poi in quelli del Sud, ad indicare ora un’unità nei valori, e per dare nuovo significato ai versi della canzone patriottica del 1832 *My country ’tis of thee*, in cui si cita anche l’«orgoglio dei Pellegrini». Il finale però è ancora un richiamo ai versetti di Paolo fulcro della predicazione nera – «all of God’s children, black men and white men, Jews and Gentiles, Protestants and Catholics» – e poi al

⁴⁷ Ivi, p. 105.

canto e alle parole dell'«antico Spiritual negro»". E sarà questo il vero compimento del Viaggio, dell'*Errand* puritano⁴⁸.

La visione di King negli ultimi due anni, come è stato analizzato a fondo anche da Cone stesso, si radicalizza⁴⁹. Innanzi tutto non condannò mai esplicitamente l'ala radicale del Black Power, che pure lo contestava duramente, e mantenne il dialogo sempre aperto. Poi cominciò ad approfondire, dopo la conoscenza più approfondita dei ghetti del Nord, i temi economici, denunciando, pericolosamente per le istituzioni, le ingiustizie del sistema vigente. Ma la rottura col Sogno, e con l'establishment politico, e che gli sarà fatale, si consuma sul tema della guerra in Vietnam. King comincia a parlare in modo diverso e non gradito dal potere «perché la mia coscienza non mi lascia altra scelta», perché questo «è un tempo in cui il silenzio è un tradimento». «La missione a cui si è chiamati è di un'estrema difficoltà», ma bisogna farsene carico: ancora una volta, non si tratta di una scelta individuale, ma di una *Call* dall'alto, a cui si risponde con tutta la consapevolezza del rischio. Quel rischio che il pastore e leader politico afroamericano sa di dover correre dai tempi delle piantagioni: «Alcuni di noi che hanno già cominciato a rompere il silenzio hanno visto che la Chiamata a parlare è spesso una vocazione all'agonia, ma dobbiamo parlare. [...] Dobbiamo andare avanti». La guerra in Vietnam, del resto, e questa è la grande novità politica di questa sua fase è strettamente correlata «alla lotta che io e altri abbiamo condotto in America»: «credo che la strada che parte dalla Dexter Avenue Baptist Church, la chiesa di Montgomery, Alabama, dove ho cominciato il mio pastorato [percorso come pastore], porta chiaramente a questo tempio stasera». Nel discorso fortissimo del 4 aprile 1967 nella Riverside Church di New York *A Time to Break Silence*, noto anche come *Beyond Vietnam*, King investe con i toni di una geremiade di fuoco quell'America che «manda a uccidere e a morire per una guerra ingiusta e d'oppressione ragazzi bianchi e neri insieme, quando non è stata capace di farli sedere insieme sui banchi di

⁴⁸ Bercovitch, *American Jeremiad*, cit., pp. 10-11.

⁴⁹ James H. Cone, *Martin & Malcolm & America: A Dream or a Nightmare*, Maryknoll, Orbis Books, 1992.

scuola»: «Se l'anima dell'America si avvelenasse mortalmente, l'autopsia rivelerebbe una delle cause: il Vietnam. L'America non si può salvare finché distrugge le speranze più profonde di uomini di tutto il mondo», chi vuole veramente salvarla «sono coloro che guidano la protesta e il dissenso»⁵⁰. La denuncia è a tutto campo, anche socio-economica: «Vedo la guerra come nemica dei poveri. La guerra sta devastando le speranze dei poveri nel nostro Paese. [...] Parlo per i poveri del Vietnam, il cui Paese viene distrutto. Parlo per i poveri dell'America che pagano il prezzo doppio di vedere le proprie speranze frustrate e della morte in Vietnam». Il suo attacco infatti, come nella tradizione della geremiade, vuole essere in realtà «una supplica appassionata alla mia amata nazione». In questo senso è chiarissima qui la contraddizione evidenziata più volte dagli studiosi della geremiade afroamericana che comunque, anche per la sua discendenza da quella puritana, finisce con l'esprimere un'adesione ai valori dominanti, dei quali si sottolinea che non sono rispettati, ma che vengono considerati validi e condivisibili anche da parte di chi vive una subalternità escludente. Anzi le comunità marginali spesso credono che aderire, esprimere consenso al "Mito" fondante può significare un miglioramento della loro condizione.

Un anno e quattro mesi dopo King veniva ucciso, dopo un ultimo discorso toccante rivolto al popolo nero, in cui, denunciando l'ingiustizia ancora diffusa e ribadendo la necessità di continuare a marciare e a lottare, esplicitava la natura profetica della sua voce: «A volte il predicatore deve essere Amos. [...] A volte il predicatore deve dire con Gesù: "Lo Spirito del Signore è su di me, perché Lui mi ha scelto per occuparmi dei poveri"», poveri in una Nazione, però, che è «la più ricca della terra». Dio gli ha permesso di «salire sulla montagna», come Mosè, e vedere la Terra Promessa (Deut 34: 1-4). E, nonostante l'estrema consapevolezza del rischio che correva, nel finale conforta e incoraggia il suo popolo, ancora una volta assicurandolo che non si sa quando ma l'*Errand* si compirà: «E ho guardato lontano:

⁵⁰ Paolo Naso, *La rivoluzione nera e le macchie dell'America*, in *Il sogno e la storia. Il pensiero e l'attualità di Martin Luther King (1929-1968)*, a cura di Paolo Naso, Torino, Claudiana, 2007, p. 161.

e ho visto la Terra Promessa. Può essere che io non ci arrivi con voi. Ma stasera voglio che voi sappiate che noi, come popolo, arriveremo alla Terra Promessa!». La fiducia e il sogno si devono tenere vivi per trovare la forza di continuare a marciare⁵¹.

Yes We can: *l'illusione di Obama*

Grand Park, Chicago, 4 novembre 2008: Barack Obama ha scelto per il suo *Victory Speech*⁵² una sede significativa per la sua campagna elettorale e il suo rapporto con la comunità nera. Duecentocinquantamila persone sono lì e milioni sono in collegamento Internet e televisivo. L'atmosfera è carica di entusiasmo e commozione. È un discorso memorabile, che ha in contropiede tutta questa tradizione e King in particolare. Lui sarà il presidente di tutti, ma l'identità nera emerge in modo forte nella sua presentazione. Immediato in apertura il riferimento al sogno, identificato con precisione: «il sogno dei nostri Fondatori», che «oggi è vivo». La linea della continuità con il Mito è quindi subito chiara: oggi, con l'elezione di un nero alla presidenza è arrivato a compimento, almeno per la prima tappa, quel cammino di liberazione che assume per il popolo nero connotati specifici ma ha le sue radici nell'*Errand* puritano: «L'America è un posto dove ogni cosa è possibile». Come avevano detto i predicatori schiavi, come aveva detto Martin Luther King, con cui subito viene instaurato un filo diretto, sotterraneo, ma chiarissimo, «We Shall Overcome». È la fiducia che stavolta potesse essere diverso, evidente nelle file mai viste per votare, che ha reso possibile questo momento: l'«arco della storia è stato piegato verso la «speranza di un futuro migliore» e «oggi» «il cambiamento è arrivato in America», il cambiamento, parola chiave di tutta la campagna elettorale. E, dopo i ringraziamenti di rito, il filo

⁵¹ Sacvan Bercovitch, *Rites of Assent: Transformations in the Symbolic Construction of America*, New York, Routledge, 1993, p. 19; Alessandro Portelli, *Riti di assenso, pratiche di protesta. Alle origini del movimento dei diritti civili negli Stati Uniti*, in *Il sogno e la storia*, a cura di Naso, cit., pp. 58-60; Martin Luther King, Jr., *I See the Promised Land*, ivi, p. 164.

⁵² <<http://obamaspeeches.com/E11.Barack-Obama-Election-Night-Victory-Speech-Grant-Park-Illinois-November-4-2008.htm>>.

diretto, quasi l'identificazione con il pubblico, con uno *you* che è anche *we*: «questa vittoria appartiene a voi». È una vittoria dal basso, avvenuta grazie a piccole sottoscrizioni e tanto impegno di volontariato, una vittoria che ha visto risvegliarsi le energie dei giovani e che è delle persone che non sanno come mangiare e curarsi – i poveri di King –, una vittoria voluta per la consapevolezza delle sfide che subito si aprono e sono le più grandi mai vissute. Obama sottolinea infatti, quasi parafrasando King, che «la strada che abbiamo davanti sarà lunga, la salita ripida. Ma, America, te lo prometto: noi, come popolo, arriveremo. [...] Non ho mai avuto fiducia come stasera [...] Noi arriveremo!». Continuo è quindi lo slittamento dell'individuazione del destinatario tra il popolo nero o l'America tutta insieme, contraddizione di fondo della geremiade afroamericana, rafforzata dal ruolo istituzionale del relatore che lo porta ad un'adesione totale al Mito americano, ma proprio perché questo ha in sé la spinta a produrre il cambiamento.

L'unità dovrebbe essere anche per classi sociali: Obama si appella a un «nuovo spirito di patriottismo» e «senso di responsabilità» per affrontare la crisi economica, sottolineando che «non può prosperare Wall Street se Main Street soffre»: «ci si solleva o si cade tutti insieme, la nazione è una». E la sua vera forza «non sono le armi o la ricchezza, ma la forza duratura dei suoi ideali: democrazia, libertà, opportunità e instancabile speranza».

Poi il modello della predicazione nera prende il sopravvento decisamente. In primo piano le storie emblematiche che, come nella tradizione, fanno sentire più vicino il pubblico, che infatti comincia a interagire secondo lo schema *Call and Response*. Ann Nixon Cooper, centosei anni, «nata appena una generazione dopo la schiavitù», ha visto tutta la storia dell'America nell'ultimo secolo e non poteva votare perché donna e perché nera. Inizia qui il crescendo lirico che caratterizza la retorica afroamericana. Questa donna ha visto molte cose, espresse attraverso un'anafora – «Quando» – e un'epifora – le tre semplici parole *Yes, We Can* dello slogan efficacissimo della campagna elettorale, ripetuto per sei volte –. Vengono così contrapposti gli eventi negativi – le donne ridotte al silenzio, la Grande Depres-

sione, la minaccia di guerra – e la capacità di reagire sempre, di ritrovare slancio per costruire qualcosa di nuovo che porta al superamento del problema. Questa donna ha visto anche la lotta di Montgomery, con un predicatore che ha detto al suo popolo: «We Shall Overcome». Di nuovo, il collegamento: questa è la realizzazione di quanto King aveva visto e promesso. Ma c'è ancora da molto da fare. Obama raccoglie il testimone e rilancia in avanti la speranza di ulteriori miglioramenti.

L'utopia ha continuato però a scontrarsi duramente con la realtà. Oggi il razzismo sembra addirittura esacerbato e si esprime con una rinnovata violenza anche delle forze dell'ordine⁵³. La geremiade afroamericana sembra mostrare i limiti evidenziati dalla teologia nera della liberazione, che contesta duramente la fede nel Sogno americano e nella possibilità di cambiamento dei bianchi, sulla base di una diversa e più radicale concezione del peccato. Scrive James H. Cone, uno dei suoi esponenti più autorevoli: «Nessun teologo bianco è stato capace di riferire il peccato allo scontro tra bianchi e neri in America. [...] invariabilmente analizzano il peccato come se bianchi e neri costituissero una sola comunità [...] gli oppressori non vogliono sapere che cos'è che non va nel fondo. Solo gli oppressi lo sanno, perché sono al tempo stesso le vittime del male e gli oggetti dell'attività liberatrice di Dio». «Il peccato dei bianchi» è in ultima analisi «la definizione della loro esistenza in termini di bianchezza»⁵⁴.

⁵³ Per una descrizione della drammatica situazione in atto, si veda Alessandro Portelli, *Il ginocchio sul collo. L'America, il razzismo, la violenza tra presente, storia e immaginari*, Roma, Donzelli, 2020.

⁵⁴ Cone, *God of the Oppressed*, cit., pp. 50-55.

Bibliografia

- Adamo, Pietro, *La libertà dei santi: fallibilismo e tolleranza nella rivoluzione inglese, 1640-1649*, Milano, Franco Angeli, 1998.
- Adams, John Quincy, *An Oration Delivered before the Inhabitants of the Town of Newburyport, at Their Request, on the Sixty-First Anniversary of the Declaration of Independence, July 4th, 1837*, Newburyport, Morss and Brewster, 1837.
- Allen, Gay Wilson, *Waldo Emerson*, New York, Penguin, 1982.
- Andrews, William L. (ed. by), *Sisters of the Spirit: Three Black Women's Autobiographies of the XIX Century*, Bloomington, Indiana University Press, 1988.
- (ed. by), *Six Women's Slave Narratives*, New York, Oxford University Press, 1988.
- Austermühl, Frank, *The Great American Scaffold: Intertextuality and Identity in American Presidential Discourse*, Amsterdam, Benjamins, 2014.
- Austin, J.L., *How to Do Things with Words*, Cambridge, Harvard University Press, 1962.
- Bach Kent, Harnish Robert M., *Linguistic Communication and Speech Acts*, Cambridge, MIT Press, 1979.
- Baicchi, Annalisa, *Relational Complexity of Titles and Texts: A Semiotic Taxonomy*, in Merlini Barbaresi, *Complexity in Language and Text*, pp. 319-341.
- Baker, Carlos, *Emerson Among the Eccentrics: A Group Portrait*, New York, Viking, 1996.
- Bakhtin, Mikhail M., *The Problem of Speech Genres*, in *Speech Genres and Other Late Essays*, edited by Caryl Emerson, Michael Holquist, Austin, University of Texas Press, 1986, pp. 60-102.
- Ballah, Henryatta L., *Liberia: A Colonized Nation and the Role of English in that Process*, «Journal of West African History», 5.1, 2019, pp. 29-52.
- Bancroft George, *Oration: Delivered on the Fourth of July, 1826, at Northampton, Mass.*, Northampton, Shepard, 1826.

- , *An Oration Delivered before the Democracy of Springfield and Neighboring Towns*, July 4, 1836, Springfield, Merriam, 1836.
 - , *Documentary History of the Revolution*, «North American Review», 46.99, 1838, pp. 475-487.
 - , *History of the United States (1834-1874)*, 10 vols., Boston, Little, Brown, 1854-1874.
- Barlow Michael, Kemmer Suzanne (ed. by), *Usage-Based Models of Language*, Stanford, CSLI Publications, 2000.
- Beatles, “White Album”, Apple Records, 1968.
- Beckner, Clay *et al.* [Five Graces Group, The], *Language is a Complex-Adaptive System: Position Paper*, «Language Learning», 59.1, 2009, pp. 1-26.
- Bercovitch, Sacvan, *The American Jeremiad*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1978.
- , *The Ritual of American Autobiography: Edwards, Franklin, Thoreau*, «Revue française d'études américaines», 14, Mai 1982, pp. 139-150.
 - , *The Puritan Vision of the New World*, in Emory Elliott (ed. by), *Columbia Literary History of the United States*, New York, Columbia University Press, 1988, pp. 33-44.
 - , *The Ends of American Puritan Rhetoric*, in *The Ends of Rhetoric: History, Theory, Practice*, edited by John Bender, David E. Wellbery, Stanford, Stanford University Press, 1990, pp. 171-190.
 - , *The Office of The Scarlet Letter*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1991.
 - , *America Puritana*, a cura di Giuseppe Nori, Roma, Editori Riuniti, 1992.
 - , *La scoperta puritana dell'America*, in Bercovitch, *America Puritana*, pp. 3-26.
 - , *Il ri-conoscimento della Nuova Inghilterra: «Errand into the Wilderness» di Samuel Danforth*, in Bercovitch, *America puritana*, pp. 73-90.
 - , *I riti del consenso*, in Bercovitch, *America puritana*, pp. 281-321.
 - , *The Rites of Assent: Transformations in the Symbolic Construction of America*, New York, Routledge, 1993.
 - , *The Music of America*, in Bercovitch, *The Rites of Assent*, pp. 1-28.
 - , *The Ends of Puritan Rhetoric*, in Bercovitch, *The Rites of Assent*, pp. 68-89.
- (ed. by), *Cambridge History of American Literature*, 8 vols., New York, Cambridge University Press, 1995-2004.
- Beyan, Amos J., *The American Colonization Society and the Socio-Religious Characterization of Liberia: A Historical Survey 1822-1900*, «Liberian Studies Journal», 10.2, 1984, pp. 1-11.
- Bleiweiss, Robert M., *Marching to Freedom: The Life of Martin Luther King*, Middletown, American Ed. Publ., 1968.

- Bloch, Ernst, *Il principio speranza*, 3 voll., trad. it. di Enrico De Angelis, Milano, Mimesis, 2019.
- Bloom, Harold (ed. by), *John Steinbeck's The Grapes of Wrath: Updated Edition*, New York, Chelsea House Publishers, 2007.
- Bodei, Remo, *Introduzione a Ernst Bloch, Il principio speranza*, Vol. 1, *Sogni a occhi aperti*, pp. xiii-xxxvii.
- Boff, Leonardo, *Il Tao della liberazione*, Roma, Fazi Editore, 2015.
- Boggel, Sandra, *Metadiscourse in Middle English and Early Modern English Religious Texts*, Bern, Peter Lang, 2009.
- Bosco, Ronald A., *Ralph Waldo Emerson, 1803-1882: A Brief Biography*, in *A Historical Guide to Ralph Waldo Emerson*, edited by Joel Myerson, New York, Oxford University Press, 2000, pp. 9-58.
- Bradford, William, *History of Plymouth Plantation*, Boston, Little, Brown and Company, 1856.
- Bremer, Francis J., *John Winthrop: America's Forgotten Founding Father*, Oxford, Oxford University Press, 2003.
- Buell, Lawrence, *Emerson*, Cambridge, Harvard University Press, 2004.
- Burke, Kenneth, *The Rhetoric of Religion: Studies in Logology*, Berkeley, University of California Press, 1961.
- Bybee, Joan L., *From Usage to Grammar: The Mind's Response to Repetition*, «Language», 82.4, 2006, pp. 711-733.
- Cabot, James Elliot, *A Memoir of Ralph Waldo Emerson*, 2 vols., Boston, Riverside, 1887.
- Calvin, John, *Commentary on a Harmony of the Evangelists, Matthew, Mark and Luke*, transl. William Pringle, 3 vols., Edinburgh, The Calvin Translation Society, 1845-1846.
- Calvino, Giovanni, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di Giorgio Tourn, Torino, UTET, 1971.
- Campbell Karlyn K., Jamieson Kathleen H., *Presidents Creating the Presidency: Deeds Done in Words*, Chicago, The University of Chicago Press, 2008.
- Carlyle, Thomas, *The Works of Thomas Carlyle*, edited by H.D. Traill, 30 vols., New York, Scribner's, 1903-1904.
- , *Sartor Resartus: The Life and Opinions of Herr Teufelsdröckh*, in *The Works*, vol. I.
- , Novalis, in *The Works*, vol. XXVII, pp. 1-55.
- , *Past and Present*, in *The Works*, vol. X.
- , *Latter-Day Pamphlets*, in *The Works*, vol. XX.
- Carlyle Thomas, Emerson Ralph Waldo, *The Correspondence of Thomas Carlyle and Ralph Waldo Emerson, 1834-1872*, edited by Charles Eliot Norton, 2 vols., Boston, Ticknor and Company, 1888.

- Carpenter, Frederick I., *The Philosophical Joals*, in Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, pp. 562-571.
- Casella, Stefano Maria, «*On my solitary dune*». *The Outermost House di Henry Beston*, in Nori, Vallone, *Deserto e spiritualità nella letteratura americana*, pp. 77-107.
- Cavell, Stanley, *The Senses of Walden: An Expanded Edition*, Chicago, University of Chicago Press, 1992.
- Channing, William Ellery, *Memoir of William Ellery Channing, with Extracts from His Correspondence and Manuscripts* (1848), edited by William Henry Channing, 3 vols., Boston, American Unitarian Association, 1874.
- Chauncy, Charles, *Seasonable Thoughts on the State of Religion in New England*, Boston, Rogers and Fowle, 1743.
- Clegg, Claude A., III, *The Price of Liberty: African Americans and the Making of Liberia*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2004.
- Clement, Jennifer, *He Being Dead, yet Speaketh: The Preacher's Voice in Early Seventeenth-Century Posthumous Sermon Collections*, «*Renaissance Studies*», 32.5, 2018, pp. 738-754.
- Collins, Adela Yarbo, *The Apocalypse (Revelation)*, in *The New Jerome Biblical Commentary*, edited by Raymond E. Brown, Joseph A. Fitzmyer, Roland E. Murphy, London, Geoffrey Champan, 1990, pp. 996-1016.
- Collinson, Patrick, *The Elizabethan Puritan Movement*, London, Cape, 1967.
- Conder, John J., *Steinbeck and Nature's Self: The Grapes of Wrath*, in Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, pp. 625-642.
- Cone, James H., *Martin & Malcolm & America: A Dream or a Nightmare*, Maryknoll, Orbis Books, 1992.
- , *God of the Oppressed*, New York, Maryknoll, Orbis Books, 1999.
- Conte, Amedeo G., *Atto performativo: il concetto di performatività nella filosofia dell'atto giuridico*, in Giuseppe Lorini (a cura di), *Atto giuridico* (1977), Bari, Adriatica Editrice, 2012, pp. 29-108.
- Corona, Mario, *I sermoni*, in *La letteratura americana dell'età coloniale*, a cura di Paola Cabibbo, Roma, La Nuova Italia Scientifica, 1993, pp. 105-125.
- Cotton, John, *Gods Promise to His Plantation* (1630), edited by Reiner Smolinski, «*Electronic Texts in American Studies*», 22, <<https://digitalcommons.unl.edu/etas/22>>, n.d.
- , *Gods Promise to His Plantations*, reprint, «*Old South Leaflets*», 6, 1894, pp. 1-16.

- Cowley, Malcolm, *Introduction*, in Walt Whitman, *Leaves of Grass: The First (1855) Edition*, pp. vii-xxxvii.
- Cranch, Christopher Pearse, *Illustrations of the New Philosophy: Drawings*, (ca. 1837-1839) (MS Am 1506), Houghton Library, Cambridge, Harvard University, <<http://nrs.harvard.edu/urn-3:FHCL.HOUGH:2254009>>, agosto 2024.
- Crockett, Kelly H., *The Bible and The Grapes of Wrath*, «College English», 24.3, 1962, pp. 193-199.
- Curtis, Heather D., «*God Is Not Affected by the Depression*»: *Pentecostal Missions during the 1930s*, «Church History», 80.3, 2011, pp. 579-589.
- Dall'Aglio, Stefano, *Faithful to the Spoken Word: Sermons from Orality to Writing in Early Modern Italy*, «The Italianist», 34.3, 2014, pp. 463-477.
- Danforth, Samuel, *A Brief Recognition of New-Englands Errand into the Wilderness (1670)*, edited by Paul Royster, «Electronic Texts in American Studies», 35, <<https://digitalcommons.unl.edu/librarscience/35/>>, n.d.
- Davies, Mark, *English Corpora Online*, english-corpora.org, 2008-onward.
- Dawson, Hugh J., *John Winthrop's Rite of Passage: The Origins of the «Christian Charitie» Discourse*, «Early American Literature», 26.3, 1991, pp. 219-231.
- De Mott, Robert, *Steinbeck's Imaginarium: Essays on Writing, Fishing, and Other Critical Matters*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2022.
- Delahaye, Agnès, *Settling the Good Land: Governance and Promotion in John Winthrop's New England (1620-1650)*, Leiden, Brill, 2020.
- Delattre, Roland A., *Aesthetics and Ethics: Jonathan Edwards and the Recovery of Aesthetics for Religious Ethics*, «The Journal of Religious Ethics», 31.2, 2003, pp. 277-297.
- Deleuze Gilles, Guattari Félix, *Che cos'è la filosofia?*, a cura di Carlo Arcuri, trad. it. di Angela De Lorenzis, Torino, Einaudi, 2002.
- Den Tandt, Christophe, *The Rock Counterculture from Modernist Utopianism to the Development of an Alternative Music Scene*, «Volume!», 9.2, 2012, pp. 16-30, <<https://journals.openedition.org/volume/3261>>.
- Ditsky, John, *The Ending of The Grapes of Wrath: A Further Commentary*, in Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, pp. 655-672.
- Douglass, Frederick, *Memorie di uno schiavo fuggiasco*, trad. it. e cura di Bruno Maffi, Roma, manifestolibri, 1992.
- , *Great Speeches of Frederick Douglass*, edited by James Daley, Mineola, Dover Publ., 2013.
- DuBois, W.E.B., *The Souls of Black Folk (1903)*, Greenwich, Fawcett Publications, 1961.

- Duranti, Alessandro, *Agency in Language*, in Alessandro Duranti (ed. by), *A Companion to Linguistic Anthropology*, Malden, Blackwell, 2004, pp. 451-463.
- Earle, Alice Morse, *The Sabbath in Puritan New England* (1891), Williamstown, Corner House Publishers, 1974.
- Ebel, Jonathan H., *Re-forming Faith: John Steinbeck, the New Deal, and the Religion of the Wandering Oklahoman*, «The Journal of Religion», 92.4, 2012, pp. 527-535.
- Edwards, Jonathan, *The Works of Jonathan Edwards Online*, 73 vols., Jonathan Edwards Center at Yale University (vols. 1-26, New Haven, Yale University Press, 1957-2008), <<http://edwards.yale.edu/research/browse>>.
- , *Religious Affections*, in *The Works of Jonathan Edwards Online*, vol. II, edited by Paul Ramsey.
 - , *The Nature of True Virtue*, in *Ethical Writings*, in *The Works of Jonathan Edwards Online*, vol. VIII, edited by Paul Ramsey, pp. 537-627.
 - , *A Divine and Supernatural Light*, in *Sermons and Discourses, 1730-1733*, in *The Works of Jonathan Edwards Online*, vol. XVII, edited by Mark Valeri, pp. 405-427.
 - , *The True Excellency of a Minister of the Gospel*, in *Sermons and Discourses, 1743-1758* in *The Works of Jonathan Edwards Online*, vol. XXV, edited by Wilson H. Kinnach, pp. 83-103.
 - , *A Farewell Sermon*, in *Sermons and Discourses, 1743-1758*, in *The Works of Jonathan Edwards Online*, vol. XXV, edited by Wilson H. Kinnach, pp. 458-494.
 - , *A History of the Work of Redemption*, edited by John F. Wilson, New Haven, Yale University Press, 1989.
 - , *A Jonathan Edwards Reader*, edited by John E. Smith, Harry S. Stout, Kenneth P. Minkema, New Haven, Yale University Press, 1995.
 - , *Writings from the Great Awakening*, edited by Philip F. Gura, New York, The Library of America, 2013.
 - , *A Faithful Narrative*, in Edwards, *Writings from the Great Awakening*, pp. 1-83.
 - , *Personal Narrative*, in Edwards, *Writings from the Great Awakening*, pp. 681-696.
 - , *Jesus Christ: The Same Yesterday, Today, and Forever*, in *The Complete Sermons of Jonathan Edwards*, Bakersfield, Ted Cortez Publishing, 2019, pp. 437-446.
- Edwards, O.C., *A History of Preaching*, 2 vols., Nashville, Abingdon Press, 2016.
- Egerton, Douglas R., «*Its origin is not a little curious*»: *A New Look at the American Colonization Society*, «Journal of the Early Republic», 5.4, 1985, pp. 463-480.

- Emerson, Everett H., *John Cotton*, New York, Twayne Publishers, 1965.
- Emerson, Ralph Waldo, *The Letters of Ralph Waldo Emerson*, edited by Ralph L. Rusk, 6 vols., New York, Columbia University Press, 1939; vols. 7-10, edited by Eleanor M. Tilton, New York, Columbia University Press, 1990-1995.
- , *The Early Lectures of Ralph Waldo Emerson*, edited by Stephen E. Whicher *et al.*, 3 vols., Cambridge, Harvard University Press, 1959-1972.
- , *The Journals and Miscellaneous Notebooks of Ralph Waldo Emerson*, edited by William H. Gilman *et al.*, 16 vols., Cambridge, Harvard University Press, 1960-1982.
- , *Essays and Lectures*, edited by Joel Porte, New York, The Library of America, 1983.
- , *Nature*, in Emerson, *Essays and Lectures*, pp. 5-49.
- , *An Address Delivered before the Senior Class in Divinity College, Cambridge, Sunday Evening, 15 July, 1838*, in Emerson, *Essays and Lectures*, pp. 73-92.
- , *The Complete Sermons of Ralph Waldo Emerson*, edited by Albert J. von Frank *et al.*, 4 vols., Columbia, University of Missouri Press, 1989-1992.
- , *Essays & Poems*, edited by Joel Porte, Harold Bloom, Paul Kane, New York, The Library of America, 1996.
- Everill, Bronwen, «*Destiny seems to point me to that country*»: *Early Nineteenth-Century African American Migration, Emigration, and Expansion*, «*Journal of Global History*», 7.1, 2012, pp. 53-77.
- Foote, Julia A.J., *A Brand Plucked from the Fire: An Autobiographical Sketch*, in Andrews, *Sisters of the Spirit*, pp. 161-234.
- Francis Keith A., Gibson William, *Preface*, in *The Oxford Handbook of the British Sermon 1689-1901*, edited by Keith A. Francis, William Gibson, Oxford, Oxford University Press, 2012, pp. XIII-XV.
- Frei, Hans W., *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*, New Haven, Yale University Press, 1974.
- French, Warren, *Steinbeck*, Firenze, La Nuova Italia, 1969.
- Gates Henry Louis, Jr., West Cornel, *The Future of Race*, New York, Vintage Books, 2011.
- Genovese, Eugene D., *Roll Jordan Roll: The World the Slaves Made*, New York, Vintage Books, 1976.
- Gilyard Keith, Banks Adam J., *On African-American Rhetoric*, New York, Routledge, 2018.
- Ginsberg, Allen, *Jukebox all'idrogeno*, a cura di Fernanda Pivano, Milano, Mondadori, 1965.

- Gordis, Lisa M., *Opening Scripture: Bible Reading and Interpretive Authority in Puritan New England*, Chicago, The University of Chicago Press, 2003.
- Gussman, Deborah, «O Savage, Where Art Thou?»: *Rhetorics of Reform in William Apess's «Eulogy on King Philip»*, «New England Quarterly», 77.3, 2004, pp. 451-477.
- Gustafson, Sandra M., *Eloquence is Power: Oratory & Performance in Early America*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2000.
- Guyatt, Nicholas, «The outskirts of our happiness»: *Race and the Lure of Colonization in the Early Republic*, «The Journal of American History», 95.4, 2009, pp. 986-1011.
- Habegger, Alfred, *Preparing the Soul for Christ: The Contrasting Sermon Forms of John Cotton and Thomas Hooker*, «American Literature», 41.3, 1969, pp. 342-354.
- Hall, David D. (ed. by), *The Antinomian Controversy, 1636-1638: A Documentary History*, Durham, Duke University Press, 1990.
- Han, John J., *Jesus as a Cultural Hero: Steinbeck's Use of the Christ Figure in The Grapes of Wrath*, «The Steinbeck Review», 2.1, 2005, pp. 25-36.
- Handlin, Lilian, *George Bancroft: The Intellectual as Democrat*, New York, Harper & Row, 1984.
- Haraway, Donna, *Manifesto cyborg. Donne, tecnologie e biopolitiche del corpo*, a cura di Liana Borghi, introduzione di Rosi Braidotti, Milano, Feltrinelli, 1995.
- Harrell, Willie J., Jr., *A Call to Political and Social Activism: The Jeremiadic Discourse of Maria Miller Stewart, 1831-1833*, «Journal of International Women's Studies», 9.3, 2008, pp. 300-319.
- Hawthorne, Nathaniel, *Tales and Sketches*, edited by Roy Harvey Pearce, New York, The Library of America, 1982.
- , *Novels: Fanshawe, The Scarlet Letter, The House of the Seven Gables, The Blithedale Romance, The Marble Faun*, edited by Millicent Bell, New York, The Library of America, 1983.
- Heimert Alan, Delbanco Andrew (ed. by), *The Puritans in America*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.
- Hendrix, Jimi, *Are You Experienced*, Repriced Records, 1967.
- Henries, A. Doris Banks, *The Life of Joseph Jenkins Roberts (1809-1876) and His Inaugural Addresses*, London, Macmillan, 1964.
- Herget, Winfried, *Preaching and Publication: Chronology and the Style of Thomas Hooker's Sermons*, «The Harvard Theological Review», 65.2, 1972, pp. 231-239.
- , *The Transcription and Transmission of the Hooker Corpus*, in Williams, *Thomas Hooker: Writings in England and Holland*, pp. 253-270.

- Holland, Eugene W., *Deleuze and Guattari's «A Thousand Plateaus»: A Reader's Guide*, London, Bloomsbury/Continuum, 2013.
- Howard-Pitney, David, *African American Jeremiad: Appeals for Justice in America*, Philadelphia, Temple University Press, 2005.
- Howe, Mark Anthony De Wolfe, *The Life and Letters of George Bancroft*, 2 vols., New York, Charles Scribner's Sons, 1908.
- Hunt, Arnold, *The Art of Hearing: English Preachers and Their Audiences, 1590-1640*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010.
- Jackson, Gregory S., *America's First Mass Media: Preaching and the Protestant Sermon Tradition*, in *A Companion to the Literatures of Colonial America*, edited by Susan Castillo, Ivy Schweitzer, Malden, Blackwell Publishing, 2005, pp. 402-425.
- Jameson, Frederic, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*, London, Verso, 2005.
- Jamieson, Kathleen H., *Generic Constraints and the Rhetorical Situation*, «Philosophy & Rhetoric», 6.4, 1973, pp. 162-170.
- Jantsch, Enrich, *The Self-Organizing Universe*, Oxford, Pergamon Press, 1980.
- Jefferson Starship, *Blows Against the Empire*, RCA Records, 1970.
- Jehlen, Myra, *American Incarnation: The Individual, the Nation, and the Continent*, Cambridge, Harvard University Press, 1986.
- Johnson, Benjamin, *Wilderness Parks and Their Discontents*, in Lewis, *American Wilderness: A New History*, pp. 113-130.
- Jones, Derek Alton, *Environmental Jeremiad: Twentieth-Century Western Writers' Reconfiguration of the American Jeremiad*, Unpublished Ph.D. dissertation, submitted to the Texas A&M University-Commerce, 2020.
- Kahrl, Andrew W., *To Liberate from an «anomalous condition» or «secure in ignorance and wretchedness»? Reassessing the Intellectual Origins of the American Colonization Society*, «Liberian Studies Journal», 34.2, 2009, pp. 1-15.
- Katz, Eliot, *The Poetry and Politics of Allen Ginsberg*, s.l., Beatdom Books, 2015.
- Kerouac, Jack, *I vagabondi del Dharma*, trad. it. di Magda De Cristofaro, Milano, Mondadori, 1961.
- Kinnach, Wilson H., *Edwards as Preacher*, in *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*, edited by Stephen J. Stein, Cambridge, Cambridge University Press, 2007, pp 103-124.
- King, Martin Luther, Jr., *Stride Toward Freedom: The Montgomery Story*, New York, Harper & Row, 1958.
- , *Where Do We Go from Here: Chaos or Community?*, Boston, Beacon Press, 1967, trad. it. di Sergio Zanon, *Dove stiamo andando: verso il caos o la comunità?*, Torino, SEI, 1970.

- Kling, David W., *The Bible in History: How the Texts Have Shaped the Times*, Oxford, Oxford University Press, 2006.
- Kneidel, Greg, *Ars Praedicandi: Theory and Practice*, in Peter McCullough, Hugh Adlington, Emma Rhatigan (ed. by), *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 1-20.
- Kohnen, Thomas, *Text Types and the Methodology of Diachronic Speech Act Analysis*, in Susan M. Fitzmaurice, Irma Taavitsainen (ed. by), *Methods in Historical Pragmatics*, Berlin-New York, De Gruyter Mouton, 2007, pp. 139-166.
- , *Religious Discourse*, in Andreas H. Jucker, Irma Taavitsainen (ed. by), *Historical Pragmatics*, Berlin-New York, De Gruyter Mouton, 2010, pp. 523-548.
- Lancia, Mariella, *La Vita e l'opera di John Steinbeck*, in *John Steinbeck: Premio Nobel per la letteratura 1962*, Milano, Fabbri, 1968.
- Langacker, Roland, *Investigations in Cognitive Grammar*, Berlin, Mouton De Gruyter, 2010.
- Leatham, Jeremy, *Newborn Bards of the Holy Ghost: The Seven Seniors and Emerson's «Divinity School Address»*, «The New England Quarterly», 86.4, 2013, pp. 593-624.
- Lee, Jarena, *The Life and Religious Experience of Jarena Lee, a Coloured Lady, Giving an Account of Her Call to Preach the Gospel*, in Andrews, *Sisters of the Spirit*, pp. 27-44.
- Levant, Howard, *The Fully Matured Art: The Grapes of Wrath*, in Bloom, *John Steinbeck's The Grapes of Wrath: Updated Edition*, pp. 7-36.
- Lewis, Michael (ed. by), *American Wilderness: A New History*, Oxford, Oxford University Press, 2007.
- Lisca, Peter, *The Grapes of Wrath as Fiction*, in Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, pp. 572-588.
- , *The Grapes of Wrath: An Achievement of Genius*, in Bloom, *John Steinbeck's The Grapes of Wrath: Updated Edition*, pp. 37-65.
- Lischer, Richard, *Theories of Preaching: Selected Readings in the Homiletical Tradition*, Durham, Labyrinth, 1987.
- , *The Preacher King*, New York, Oxford University Press, 1995.
- Lombardo, Agostino, *Il grande romanzo americano*, a cura di Sara Antonelli, Luca Briasco, Roma, Minimum Fax, 2022.
- Lucas, Stephen E., *Genre Criticism and Historical Context: The Case of George Washington's First Inaugural Address*, «Southern Speech Communication Journal», 51.4, 1986, pp. 354-370.
- Lukasik, Christopher, *Feeling the Force of Certainty: The Divine Science, Newtonianism, and Jonathan Edwards's «Sinners in the Hands of an Angry God»*, «The New England Quarterly», 73.2, 2000, pp. 222-245.

- Lyerly, Cynthia L., *Methodism and the Southern Mind, 1770-1810*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Lynch, Hollis R. (ed. by), *Black Spokesman: Selected Published Writings of Edward Wilmot Blyden*, New York, Humanities Press, 1971.
- Marbury, Herbert R., *Pillars of Cloud and Fire: The Politics of Exodus in African American Biblical Interpretation*, New York, New York University Press, 2015.
- Marx, Leo, *The Machine in the Garden: Technology and the Pastoral Ideal in America*, Oxford, Oxford University Press, 1964; trad. it. di E. Kampmann, *La macchina nel giardino: tecnologia e ideale pastorale in America*, Roma, Edizioni Lavoro, 1987.
- Masi, Silvia, *The Literature on Complexity*, in Merlini Barbaresi, *Complexity in Language and Text*, pp. 117-145.
- Mattiello, Cristina, *Le chiese nere negli Stati Uniti. Dalla religione degli schiavi alla teologia nera della liberazione*, Torino, Claudiana, 1993.
- McCullough, Peter, *Preaching and Context: John Donne's Sermon at the Funeral of Sir William Cockayne*, in Peter McCullough, Hugh Adlington, Emma Rhatigan (ed. by), *The Oxford Handbook of the Early Modern Sermon*, Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 213-267.
- McGiffert, Michael, *God's Controversy with Jacobean England*, «American Historical Review», 88.5, 1983, pp. 1151-1174.
- Mead, Edwin D., *Cotton's Farewell Sermon*, «Proceedings of the Massachusetts Historical Society», 1, 1907, pp. 101-118.
- Melville, Herman, *Moby-Dick; or The Whale*, edited by Harrison Hayford, Hershel Parker, G. Thomas Tanselle, Evanston and Chicago: Northwestern University Press and The Newberry Library, 1988.
- , *Moby-Dick*, edited by John Bryant, Haskell Springer, New York, Longman, 2007.
- Menache Sophia, Horowitz Jeannine, *Rhetoric and Its Practice in Medieval Sermons*, «Historical Reflections / Réflexions Historiques», 22.2, 1996, p. 324.
- Merlini Barbaresi, Lavinia (ed. by), *Complexity in Language and Text*, Pisa, Edizioni Plus, 2003.
- Miliotti, Alessandro, *John of the Mountains, lo scozzese che salvò i luoghi selvaggi degli Stati Uniti*, in Muir, *Andare in montagna è tornare a casa*, pp. 5-23.
- , *San Francesco della Sierra*, in Muir, *Le Montagne mi chiamano*, pp. 7-27.
- Miller, Char, *A Sylvan Prospect: John Muir, Gifford Pinchot, and Early Twentieth-Century Conservationism*, in Lewis, *American Wilderness*, pp. 131-147.

- Miller, Perry, *The New England Mind: the Seventeenth Century*, New York, Macmillan, 1939.
- , *Errand into the Wilderness*, Cambridge, Harvard University Press, 1956.
- , *Nature's Nation*, Cambridge, Harvard University Press, 1967.
- , *Orthodoxy in Massachusetts, 1630-1650: A Genetic Study* (1933, 1950), reprint, Cambridge, Harvard University Press, 2014.
- Mills, Brandon, «*The United States of Africa*: *Liberian Independence and the Contested Meaning of a Black Republic*», «*Journal of the Early Republic*», 34.1, 2014, pp. 79-107.
- Morrissey, Mary, *Scripture, Style and Persuasion in Seventeenth-Century English Theories of Preaching*, «*The Journal of Ecclesiastical History*», 53.4, 2002, pp. 686-706.
- , *Exhortation and Sympathy in the Paul's Cross Jeremiads*, «*English Studies*», 98.7, 2017, pp. 661-674.
- Moses, Wilson Jeremiah, *Black Messiahs and Uncle Toms: Social and Literary Manipulations of a Religious Myth*, Philadelphia, Pennsylvania State University Press, 1982.
- Mott, Wesley T., «*Strains of Eloquence*»: *Emerson and His Sermons*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1989.
- Muir, John, *Andare in montagna è tornare a casa. Saggi sulla natura selvaggia*, a cura di Alessandro Miliotti, trad. it. di Caterina Bernardini, Prato, Piano B edizioni, 2020.
- , *Le montagne mi chiamano. Meditazioni sulla natura selvaggia*, a cura di Alessandro Miliotti, trad. it. di Andrea Roveda, Prato, Piano B edizioni, 2022.
- , *The Story of My Boyhood and Youth*, in Muir, *Le montagne mi chiamano*, pp. 31-51.
- Nash, Roderick, *Wilderness and the American Mind*, New Haven, Yale University Press, 1982.
- Naso, Paolo, *La rivoluzione nera e le macchie dell'America*, in *Il sogno e la storia. Il pensiero e l'attualità di Martin Luther King (1929-1968)*, a cura di Paolo Naso, Torino, Claudiana, 2007.
- Nori, Giuseppe, *Il discepolo della wilderness e il cantore epico*, in Nori, Vallone, *Deserto e spiritualità nella letteratura americana*, pp. 49-76.
- Nori Giuseppe, Vallone Mirella (a cura di), *Deserto e spiritualità nella letteratura americana*, Città di Castello, I libri di Emil, 2020.
- Nye, Russel B., *The Religion of George Bancroft*, «*The Journal of Religion*», 19.3, 1939, pp. 216-233.
- , *Bancroft, Brahmin Rebel*, New York, Knopf, 1945.
- O'Sullivan, John L., *The Great Nation of Futurity*, «*The United States Magazine and Democratic Review*», 6.23, 1839, pp. 426-430.

- , *The Progress of Society*, «The United States Magazine and Democratic Review», 8.31, 1840, pp. 67-87.
- , *Annexation*, «The United States Magazine and Democratic Review», 17.85, 1845, pp. 5-10.
- Obama, Barack, <<http://obamaspeeches.com/E11.Barack-Obama-Election-Night-Victory-Speech-Grant-Park-Illinois-November-4-2008.htm>>.
- Old Elizabeth, *Memoir of Old Elizabeth, a Coloured Woman*, in Andrews, *Six Women's Slave Narratives*, pp. 1-13 [95-115].
- Owens, Louis, *Steinbeck's The Grapes of Wrath*, in *A New Study Guide to Steinbeck's Major Work, with Critical Explications*, edited by Tetsumaro Hayashi, Metuchen, Scarecrow Press, 1993, pp. 90-114.
- , *The American Joads*, in Bloom, *John Steinbeck's The Grapes of Wrath: Updated Edition*, pp. 67-91.
- Pampaloni Carla, Brocada Lorenzo, *Urban wildlife: L'inselvaticamento dello spazio urbano*, in Antonella Primi, Lorenzo Brocada *et al.* (a cura di), *Selve urbane: percorsi di ricerca*, Genova, Genova University Press, 2022, pp. 17-30.
- Parini, Jay, *John Steinbeck: A Biography*, New York, Henry Holt and Company, 1995.
- Parry, David, *A Divine Kind of Rhetoric: Rhetorical Strategy and Spirit-Wrought Sincerity in English Puritan Writing*, «Christianity & Literature», 67.1, 2017, pp. 113-138.
- Patterson, W.B., *William Perkins and the Making of a Protestant England*, New York, Oxford University Press, 2014.
- Pauw, Amy Plantinga, *Practical Ecclesiology in John Calvin and Jonathan Edwards*, in *John Calvin's Ecclesiology: Ecumenical Perspectives*, edited by Eddy Van der Borgh, Gerard Mannion, London, Bloomsbury Publishing, 2013, pp. 107-124.
- Perkins, William, *The Arte of Prophecy*, London, Felix Kyngston, 1607.
- Perrault, Melanie, *American Wilderness and First Contact*, in Lewis, *American Wilderness*, pp. 15-34.
- Petrucchi, Aureliano, «*Blows Against the Empire*». *Viaggio a bordo dell'astronave Jefferson*, Roma, Arcana, 2021.
- Pink Floyd, *The Dark Side of the Moon*, Harvest Records, 1973.
- Plumstead, A.W. (ed. by), *The Wall and The Garden: Selected Massachusetts Election Sermons, 1670-1775*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1968.
- Poirier, Richard, *Writing Off the Self*, in *The Renewal of Literature: Emersonian Reflections*, New Haven, Yale University Press, 1988, pp. 182-223.

- Porte, Joel, *Representative Man: Ralph Waldo Emerson in His Time*, Cambridge, Harvard University Press, 1979.
- Portelli, Alessandro, *Narrazione della vita di Frederick Douglass, uno schiavo americano, scritta da lui stesso: un'introduzione*, in Douglass, *Memorie di uno schiavo fuggiasco*, pp. 7-32.
- , *The Sky's the Limit: dove comincia e dove finisce l'America*, «Ácoma. Rivista internazionale di studi nord-americani», 1.1, 1994, pp. 8-18.
- , *Lo sguardo, lo specchio e la maschera. Vedere, vedersi ed essere visti fra neri e bianchi*, in *La linea del colore. Saggi sulla cultura afroamericana*, Roma, manifestolibri, 1994, pp. 13-26.
- , *Riti di assenso, pratiche di protesta. Alle origini del movimento dei diritti civili negli Stati Uniti*, in Naso, *Il sogno e la storia*, pp. 45-56.
- , *Il ginocchio sul collo. L'America, il razzismo, la violenza tra presente, storia e immaginari*, Roma, Donzelli, 2020.
- Powery Emerson B., Sadler Rodney S., Jr., *The Genesis of Liberation: Biblical Interpretation in the Antebellum Narratives of the Enslaved*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2016.
- Raboteau, Albert J., *Slave Religion: The «Invisible Institution» in the Antebellum South*, New York, Oxford University Press, 1978.
- Railton, Stephen, *Pilgrims' Politics: Steinbeck's Art of Conversion*, in Bloom, *John Steinbeck's The Grapes of Wrath: Updated Edition*, pp. 113-130.
- Ray, William, *John Steinbeck, Episcopalian: St. Paul's, Salinas - Part One*, «The Steinbeck Review», 10.2, 2013, 118-140.
- Reed, John R., *The Grapes of Wrath, and the Esthetics of Indigence*, in Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, pp. 603-615.
- Reid, Ronald F., *Puritan Rhetoric and America's Civil Religion: A Study of Three Special Occasion Sermons*, in James R. Andrews (ed. by), *Rhetoric, Religion and the Roots of Identity in British Colonial America*, East Lansing, Michigan State University Press, 2007, pp. 65-120.
- Reynolds, Larry J., *Transatlantic Visions and Revisions of Race: Hawthorne, Joseph Jenkins Roberts, and the Editing of Journal of an African Cruiser*, «Nathaniel Hawthorne Review», 42.2, 2016, pp. 1-21.
- Richardson, Robert D., *Emerson: The Mind on Fire*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- , *Three Roads Back: How Emerson, Thoreau, and William James Responded to the Greatest Losses of Their Lives*, Foreword by Megan Marshall, Princeton, Princeton University Press, 2023.
- Roberson, Susan L., *Emerson in His Sermons: A Man-Made Self*, Columbia, University of Missouri Press, 1995.

- Roberts, Joseph Jenkins, *First Inaugural, January 3, 1848*, in Joseph Saye Guannu (ed. by), *The Inaugural Addresses of the Presidents of Liberia: From Joseph Jenkins Roberts to William R. Tolbert, Jr., 1848 to 1976*, New York, Exposition Press, 1980, pp. 1-9.
- Robinson, David, *Apostle of Culture: Emerson as Preacher and Lecturer*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.
- Rodgers, Daniel T., *As a City Upon a Hill: The Story of America's Most Famous Lay Sermon*, Princeton, Princeton University Press, 2018.
- Rohler, Lloyd, *Ralph Waldo Emerson: Preacher and Lecturer*, Westport, Greenwood Press, 1995.
- Rombold, Tamara, *Biblical Inversion in The Grapes of Wrath*, «College Literature», XIV, 1987, pp. 146-166.
- Rütten, Tanja, *A Diachronic Perspective on Changing Routines in Texts*, in Andreas H. Jucker, Daniel Schreier, Marianne Hundt (ed. by), *Corpora: Pragmatics and Discourse*, Leiden, Brill 2009, pp. 63-82.
- Saillant, John, *Origins of African American Biblical Hermeneutics in Eighteenth-Century Black Opposition to the Slave Trade and Slavery*, in Vincent Wimbush (ed. by), *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Texture*, New York, Continuum, 2000, pp. 236-250.
- Sampietro, Luigi, *Le idee e la prosa nel trapasso alla modernità*, in *Storia della civiltà letteraria inglese*, a cura di Franco Marengo, 3 voll., Torino, UTET, 1996, vol. I, *Il Medioevo, il Rinascimento e il Seicento*, pp. 703-707.
- , *Introduzione*, John Steinbeck, *Furore*, Firenze-Milano, Giunti-Bompiani, 2019, pp. I-XIV.
- , *La predestinazione e la volontà*, in Nori, Vallone, *Deserto e spiritualità nella letteratura americana*, pp. 13-48.
- Sandford, Jodi, *Black and White Linguistic Category Entrenchment in English*, in Lindsay MacDonald, Carole P. Biggam, Galina V. Paramei (ed. by), *Progress in Colour Studies: Cognition, Language and Beyond*, Amsterdam, Benjamins, 2018, pp. 267-281.
- Sanneh, Lamin, *Abolitionists Abroad: American Blacks and the Making of Modern West Africa*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- Sartre, Jean-Paul, *Santo Genet: commediante e martire*, prefazione di Francesco M. Cataluccio, trad. it. di Corrado Pavolini, Milano, Il Saggiatore, 2017.
- Sbisà Marina, *Senso e azione*, in Massimo Leone (a cura di), *Attanti, attori, agenti*, «Lexia», 3-4, 2009, pp. 31-53.
- Schick, Tom W., *Behold the Promised Land: A History of Afro-American Settler Society in Nineteenth-Century Liberia*, Baltimore, The John Hopkins University Press, 1977.

- Schiller, Ben, *US Slavery's Diaspora: Black Atlantic History at the Crossroads of «Race», Enslavement, and Colonization*, «Slavery & Abolition», 32.2, 2011, pp. 199-212.
- Schmid, Hans-Jörg, *The Dynamics of the Linguistic System: Usage, Conventionalization and Entrenchment*, Oxford, Oxford University Press, 2020.
- Schockley, Martin, *The Reception of The Grapes of Wrath in Oklahoma*, in Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, pp. 490-501.
- Schweiger, Beth B., *The Gospel Working Up: Progress and the Pulpit in Nineteenth Century Virginia*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Searle, John R., *A Classification of Illocutionary Acts*, «Language in Society», 5.1, 1976, pp. 1-23.
- Searle John R., Vanderveken Daniel, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge, Cambridge University Press, 1985.
- Seeley, Samantha, *Beyond the American Colonization Society*, «History Compass», 14.3, 2016, pp. 93-104.
- Shami, Jeanne, *The Sermon*, in Andrew Hiscock, Helen Wilcox (ed. by), *The Oxford Handbook of Early Modern English Literature and Religion*, Oxford, Oxford University Press, 2017, pp. 185-189.
- Shaw, Patrick W., *Tom's Other Trip: Psycho-Physical Questing in The Grapes of Wrath*, in Steinbeck, *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, pp. 617-623.
- Shillinglaw, Susan, *On Reading The Grapes of Wrath*, New York, Penguin Books, 2014.
- Shiple, Morgan, *Hippies and the Mystic Way: Dropping Out, Unitive Experiences, and Communal Utopianism*, «Utopian Studies», 24.2, 2013, pp. 232-263.
- Siebers, Lucia, *African American English in Nineteenth-Century Liberia*, in Sandra Jansen, Lucia Siebers (ed. by), *Processes of Change: Studies in Late Modern and Present-Day English*, 2019, pp. 139-156.
- Singler, John V., *Language in Liberia in the Nineteenth-Century: The Settlers' Perspective*, «Liberian Studies Journal», 7.2, 1977, pp. 73-85.
- Slade, Leonard A., *The Use of Biblical Allusions in The Grapes of Wrath*, «CLA Journal», 11.3, 1968, pp. 241-247.
- Smalley, Elam, *The Worcester Pulpit, with Notices Historical and Bibliographical*, Boston, Phillips, Sampson and Co. 1851.
- Soda, Giovanni, *Che cos'è la geofilosofia di Deleuze e Guattari*, «Frammenti rivista. Il mondo con gli occhi della cultura», <<https://www.frammentirivista.it/geofilosofia-deleuze-guattari/>>.
- Sölle, Dorothee, *The Silent Cry: Mysticism and Resistance*, Minneapolis, Fortress Press, 2001.

- Sollors, Werner, *Beyond Ethnicity: Consent and Descent in American Culture*, New York, Oxford University Press, 1986.
- Sonnet, Jean-Pierre, *If-Plots in Deuteronomy*, «Vetus Testamentum», 63.3, 2013, pp. 453-470.
- Souder, William, *Mad at the World: A Life of John Steinbeck*, New York, Norton, 2020.
- Spooner, Matthew, «*I know this scheme is from God*»: *Toward a Reconsideration of the Origins of the American Colonization Society*, «Slavery & Abolition», 35.4, 2014, pp. 559-575.
- Springsteen, Bruce, *The Ghost of Tom Joad*, Columbia Records, 1995.
- Staudenraus, Philip J., *The African Colonization Movement, 1816-1865*, New York, Columbia University Press, 1961.
- Steinbeck, John, *A Life in Letters*, edited by Elaine Steinbeck, Robert Wallsten, New York, Viking Press, 1975.
- , *The Grapes of Wrath: Text and Criticism*, edited by Peter Lisca, Kevin Hearle, New York, Penguin Books, 1997.
- Stewart, Maria Miller, *Religion and the Pure Principles of Morality: The Sure Foundation on Which We Must Build*, in *Maria W. Stewart: America's First Black Woman Political Writer*, edited by Marilyn Richardson, Bloomington, Indiana University Press, 1987, pp. 27-42.
- Stillion Southard, Bjørn F., *Peculiar Rhetoric: Slavery, Freedom, and the African Colonization Movement*, Jackson, University Press of Mississippi, 2019.
- Story, Ronald D., *Jonathan Edwards and the Gospel of Love*, Boston, University of Massachusetts Press, 2012.
- Stout, Harry S., *The New England Soul: Preaching and Religious Culture in Colonial New England*, Oxford, Oxford University Press, 2012.
- , *Liturgy, Literacy, and Worship in Puritan Anglo-America, 1560-1670*, in *By the Vision of Another World: Worship in American History*, edited by James D. Bratt, Cambridge, Eerdmans Publishing, 2012, pp. 11-35.
- Strang, Veronica, *Common Senses: Water, Sensory Experience and the Generation of Meaning*, «Journal of Material Culture», 10.1, 2005, pp. 92-120.
- Swearingen, Jan C., *Rhetoric and Religion in Colonial Virginia: From the Great Awakening to the Declaration of Independence*, in James R. Andrews (ed. by), *Rhetoric, Religion and the Roots of Identity in British Colonial America*, East Lansing, Michigan State University Press, 2007, pp. 297-327.
- Swift, Jonathan, *Irish Tracts (1720-1723) and Sermons*, in *The Prose Works of Jonathan Swift*, 14 vols., edited by Herbert John Davis, Oxford, Blackwell, 1939-1974, vol. IX, edited by Herbert John Davis, Louis A. Landa, 1968.

- Tamarkin, Jeff, *Got a Revolution!: The Turbulent Flight of Jefferson Airplane*, New York, Atria Books, 2003.
- Tanner, Tony, *The Reign of Wonder: Naivety and Reality in American Literature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1965.
- Thomas, Rhonda R., *Claiming Exodus: A Cultural History of Afro-Atlantic Identity, 1774-1903*, Waco, Baylor University Press, 2013.
- Thoreau, Henry David, *Walden and Civil Disobedience*, edited by Owen Thomas, New York, Norton, 1966.
- , *Walden*, edited by J. Lyndon Shanley, New Haven, Yale University Press, 2004.
- Timmerman, John H., *Jonh Steinbeck's Fiction: The Aesthetics of the Road Taken*, Norman, University of Oklahoma Press, 1986.
- Tinterri, Alessandro, *Uno sguardo al deserto. Cinque registi europei nel deserto americano*, in Nori, Vallone, *Deserto e spiritualità nella letteratura americana*, pp. 311-327.
- Tipson, Baird, *Hartford Puritanism: Thomas Hooker, Samuel Stone and their Terrifying God*, Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Tomek Beverly, Hetrick Matthew J. (ed. by), *New Directions in the Study of African American Recolonization*, Gainesville, University Press of Florida, 2017.
- Trojszczak, Marcin, *Grounding Mental Metaphors in Touch: A Corpus-Based Study of English and Polish*, in Laura J. Speed, Carolyn O'Meara, Lila San Roque, Asifa Majid (ed. by), *Perception Metaphors*, Amsterdam, Benjamins, 2019, pp. 209-230.
- Truth, Sojourner, *Narrative of Sojourner Truth*, Salem, Ayer, 1990.
- Tuan, Yi-Fu, *The Hydrologic Cycle and the Wisdom of God: A Theme in Geoteleology*, Toronto, University of Toronto Press, 1968.
- Tuttle, Julius H., *Writings of Rev. John Cotton*, in *Bibliographical Essays: A Tribute to Wilberforce Eames*, edited by George Parker Winship et al., Cambridge, Harvard University Press, 1924, pp. 363-380.
- Tuveson, Ernest Lee, *Redeemer Nation: The Idea of America's Millennial Role*, Chicago, The University of Chicago Press, 1968.
- Tyler-McGraw, Marie, *An African Republic: Black and White Virginians in the Making of Liberia*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 2007.
- Vallone, Mirella, *Performing Religion: la tradizione del sermone nel New England del XVII secolo*, in *Teatro Sacro. Pratiche di dialogo tra religione e spettacolo*, a cura di Pier Maurizio Della Porta, Alessandro Tinterri, Perugia, Morlacchi, 2019, pp. 239-252.
- , «A wilderness-condition»: *Agar nel deserto americano*, in Nori, Vallone, *Deserto e spiritualità nella letteratura americana*, pp. 287-309.

- Van Noppen, Jean-Pierre, *Critical Theolinguistics: Methodism, its Discourse and its Work Ethic*, Duisburg, Linguistic Agency University of Duisburg, 1996.
- Vanderveken, Daniel, *Meaning and Speech Acts*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Vergaro, Carla, *Come fare le cose con i testi: A Modell of Christian Charity di John Winthrop*, «L'Analisi Linguistica e Letteraria», 25.1, 2017, pp. 99-116.
- Vest, Jay Hansford C., *Will-of-the-Land: Wilderness among Primal Indo-Europeans*, «Environmental Review», 9.4, 1985, *Special Issue: Roots of Ecological Thought*, pp. 323-329.
- Walzer, Michael, *Exodus and Revolution*, New York, Basic Books, 1985; trad. it. di Massimo D'Alessandro, *Esodo e rivoluzione*, Milano, Feltrinelli, 1986.
- Wander, Philip C., *Salvation Through Separation: The Image of the Negro in the American Colonization Society*, «Quarterly Journal of Speech», 57.1, 1971, pp. 57-67.
- Webster, Tom, *Godly Clergy in Early Stuart England: The Caroline Puritan Movement, c. 1620-1643*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- West, Cornel, *Race Matters*, Boston, Beacon Press, 1993.
- Whitman, Walt, *Leaves of Grass: The First (1855) Edition*, edited by Malcolm Cowley, Harmondsworth, Penguin Books, 1976.
- , *The Eighteenth Presidency*, in *Poetry and Prose*, edited by Justin Kaplan, New York, The Library of America, 1982, pp. 1307-1325.
- Wickham, Hadley, *ggplot2: Elegant Graphics for Data Analysis*, New York, Springer, 2016, <<https://ggplot2.tidyverse.org>>.
- , *stringr: Simple, Consistent Wrappers for Common String Operations*, <<https://stringr.tidyverse.org>>, <<https://github.com/tidyverse/stringr>>, 2022.
- Williams, George H. et al. (ed. by), *Thomas Hooker: Writings in England and Holland, 1626-1633*, Cambridge, Harvard University Press, 1975.
- Wilmore, Gayraud S., *Black Religion and Black Radicalism: An Interpretation of the Religious History of Afro-American People*, Maryknoll, Orbis Books, 1983.
- Wimbush, Vincent (ed. by), *African Americans and the Bible: Sacred Texts and Social Texture*, New York, Continuum, 2000.
- Winthrop, John, *A Model of Christian Charity*, redacted and introduced by John Beardsley, in *John Winthrop Society Documents*, <<https://www.winthropsociety.com/doctext>>.
- , *Un modello di carità cristiana*, con testo a fronte, a cura di Carla Vergaro, Perugia, Morlacchi, 2015.

- Worster, Donald, *Dust Bowl: The Southern Plains in the 1930s*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Zakai, Avihu, *Jonathan Edwards, the Enlightenment, and the Formation of a Protestant Tradition in America*, in *The Creation of the British Atlantic World*, edited by Elizabeth Mancke, Carole Shammas, Baltimore, The John Hopkins University Press, 2005, pp. 182-208.
- Ziff, Larzer, *The Career of John Cotton: Puritanism and the American Experience*, Princeton, Princeton University Press, 1962.

Note sugli autori

Angela Andreani è Professoressa associata di Lingua, traduzione e linguistica inglese presso l'Università degli Studi di Milano. Si occupa di storia della lingua inglese, con particolare riguardo alla prima età moderna. È autrice di due monografie, *The Elizabethan Secretariat and the Signet Office* (2017) e *Meredith Hammer and the Elizabethan Church* (2020).

Marco Bagli è Ricercatore in Linguistica inglese presso l'Università per Stranieri di Perugia. La sua ricerca scientifica si concentra sulla relazione tra lingua, cultura e cognizione, in particolar modo sulla rappresentazione linguistica della percezione. Ha pubblicato diversi saggi e capitoli sulla concettualizzazione del dominio semantico del senso del gusto in inglese. Oltre a ricerche a livello sincronico, si è recentemente occupato anche di analisi diacroniche della lingua inglese, e ha pubblicato ricerche sulle interiezioni e *discourse markers* nell'inglese *Early Modern*.

Cristiano Marasca, dopo gli studi teologici e in Diritto Canonico presso la Pontificia Università Lateranense, si è laureato in Lingue presso l'Università di Macerata con una tesi sull'omiletica puritana agli albori della colonizzazione americana. Appassionato cultore di temi attinenti al dialogo interreligioso e col mondo protestante, attualmente svolge la funzione di giudice presso il Tribunale Ecclesiastico Interdiocesano delle Marche, è docente di lingua inglese nella scuola secondaria, e dirige la Biblioteca Petrucci di Jesi.

Giorgio Mariani, Professore ordinario di Lingue e Letterature Anglo-Americane presso l'Università Sapienza di Roma sino al suo pensionamento nel 2024, è stato presidente della International American Studies Association dal 2011 al 2015 e a lungo condirettore di «Ácoma. Rivista internazionale di studi nord-americani». Tra i suoi lavori più recenti, si ricordano *Waging War on War: Peacefighting in American Literature* (University of Illinois Press, 2015) e *Guida alla lettura di Moby-Dick* (Carocci, 2022).

Cristina Mattiello, Dottore di ricerca in Studi americani e collaboratrice di «Ácoma. Rivista internazionale di studi nord-americani», ha esplorato il cristianesimo statunitense nei suoi risvolti sociali. Ha pubblicato due libri, sulle chiese afroamericane dalla schiavitù alla teologia nera della liberazione e su cattolicesimo e New Deal, oltre che numerosi saggi su Martin Luther King, teologie e ecoteologie femministe, la religione della frontiera appalachiana, protestantesimo e mondo del lavoro, televangelismo, nuove destre religiose e politica. Dal 2015 è presidente dell'APS Cipax – Centro interreligioso per la pace, che da più di quaranta anni si impegna nella costruzione del dialogo fra le fedi e per la pace e la nonviolenza.

Giuseppe Nori, Professore di Lingue e Letterature Anglo-Americane presso l'Università di Macerata, è autore di monografie, edizioni critiche, traduzioni e saggi sui classici dell'Ottocento (tra cui Melville e Hawthorne, Bancroft e Emerson, Whitman e Stephen Crane). Si è inoltre occupato di letteratura e religione del Seicento (Milton, Herbert, Anne Bradstreet, il Puritanesimo della Nuova Inghilterra) e di narrativa e poesia moderniste (Anderson e Fitzgerald, Pound e Amy Lowell). È stato presidente dell'Associazione Italiana di Studi Nord-Americani (2013-2016).

Mirella Vallone è Professoressa associata di Letteratura Anglo-americana presso l'Università degli Studi di Perugia. Si è occupata dei temi della identità, memoria, traduzione culturale, trauma, fede e religione. Ha curato l'edizione italiana di *La sovranità e la bontà di Dio* di Mary Rowlandson e delle raccolte poetiche di Mohja Kahf, *E-mail da Shahrazad* e *Le poesie di Agar*. Ha curato il volume *Faith in literature: religione, cultura e identità negli Stati Uniti d'America* e co-curato con Giuseppe Nori *Deserto e spiritualità nella letteratura americana*. Sta attualmente lavorando sul rapporto tra teologia e letteratura nell'opera di Marilynne Robinson.

Carla Vergaro, di formazione linguista (Università di Roma Sapienza e Università di Roma Tre), è docente di Lingua, Linguistica e Traduzione Inglese presso il Dipartimento di Lettere dell'Università degli Studi di Perugia. Si occupa principalmente di linguistica pragmatica, semantica e pragmatica cognitiva, analisi del discorso e linguistica contrastiva.

Indice dei nomi e delle opere principali

A

- Abercrombie, Robert 101, 105
Adamo, Pietro 19n
Adams, John Quincy 117-118; *An Oration Delivered before the Inhabitants of the Town of Newburyport* 118-119
Adlington, Hugh 17n, 22n
African Repository (and Colonial Journal) 150, 153, 154, 160n
Alighieri, Dante 178; *Convivio* 178-179
Allen, Gay Wilson 125n
American Colonization Society 148-160
Ames, William 20n, 89; *The Marrow of Theology* 89
An Exact Collection of Farewell Sermons 15n
Anderson, Signe Toly 201n
Andrews, James R. 145n, 151n
Andrews, William L. 232n
Annual Report of the American Colonization Society 152n, 154n
Antonelli, Sara 184n
Apress, William 214; *Eulogy on King Philip* 214
Arcuri, Carlo 214n
Atto di Uniformità (1559) 18
Atto di Uniformità (1662) 15
Austermühl, Frank 147
Austin, J.L. 187; *How to Do Things with Words* 187n

B

- Bach, Kent 146n
Baicchi, Annalisa 177n

- Baker, Carlos 125n
Bakhtin, Mikahil M. 186n; *The Problem of Speech Genres* 186n
Balin, Marty 201n, 206n
Ballah, Henryatta L. 157n
Bancroft, Aaron 122-123
Bancroft, George 113, 115-117, 121, 122-124, 125-126, 127, 128, 158; *Oration: Delivered on the Fourth of July, 1826* 115-116; *Oration Delivered before the Democracy of Springfield* 117; *Documentary History of the Revolution* 121; *History of the United States* 113, 115, 117
Banks, Adam J. 226n
Barlow, Michael 143n
Bates, Henry Walter 73n
Battle Hymn of the Republic 177
Beardsley, John 224n
Beatles 203; "White Album" 202
Beckner, Clay 143n
Bell, Millicent 120n
Bender, John 9n, 128n
Bercovitch, Sacvan 9-11, 13, 14, 31n, 96n, 97n, 111n, 112, 113, 114, 122, 128n, 189n, 202, 203n, 204, 212, 213, 215, 223, 224, 232, 233n, 245n, 247n; *America puritana* 9n, 96n, 97n, 111n, 122n, 203n, 204n, 213n; *The American Jeremiad* 31n, 96n, 112n, 113n, 114n, 202, 203n, 223n, 224n, 233n, 245n; *The Rites of Assent* 9n, 189n, 212n, 247n
Bernard, Richard 89; *The Faithful Sheperd* 89
Bernardini, Caterina 45n
Beyan, Amos J. 149n

- Bibbia: *King James Bible* 56, 177, 185
- Libri: Amos 170; Apocalisse 33, 164, 177; Atti 156, 167, 230; Cantico dei Cantici 198; Colossesi 230, 239; 2 Corinzi 87; Deuteronomio 29, 52, 100, 158, 164, 168, 170, 171, 246; Ebrei 96, 168; Ecclesiaste 184; Efesini 230; Esodo 29, 154, 155, 168, 170, 215, 224, 226; Genesi 29, 210, 222; Geremia 31n, 34, 170; Giosuè 168; Giovanni 102, 105 130; Giudici 168; Isaia 10, 33, 56, 113n, 140, 170, 177, 195; Levitico 58; Luca 87, 140, 165; Marco 140; Matteo 33, 87, 92, 140, 154n, 170, 205; Michea 168; Numeri 56, 58; Osea 33, 104; 1 Pietro 164; Salmi 58, 132, 183, 243; 1 Samuele 164, 165; 2 Samuele 25, 28, 164, 165
- Personaggi: Amos 246; Aronne 58; Davide 164, 165; Deborah 234; Elia 59, 92, 195; Eliseo 195; Esaù 29; Ester 234; Faraone 237; Geremia 92, 96, 109; Gesù Cristo 29, 34, 87, 88, 91, 92, 94, 95, 96, 98, 99, 102, 103, 105, 106, 107, 124n, 130, 135, 136, 138, 182, 190, 192, 194, 197, 199, 227, 229, 230, 231, 235, 236, 246; Giobbe 183, 189; Giona 92; Giovanni Battista 92, 102, 140; Giuda (tribù di) 180, 189; Golia 164; Maria Maddalena 234; Mosè 29, 55, 246; Paolo 87, 96, 230, 239, 244; Pietro 92; Zaccaria 102
- Biggam, Carole P. 69n
- Blackman, Gary 206n
- Bleiweiss, Robert M. 242n
- Bloch, Ernst 221, 222; *Il principio speranza* 221n, 222n
- Bloom, Harold 178n
- Blyden, Edward W. 158
- Bodei, Remo 221
- Boff, Leonardo 221n; *Il Tao della liberazione* 221n
- Boggel, Sandra 166n
- Book of Common Prayer* 185
- Bosco, Ronald A. 125n
- Bossuet, Jacques Bénigne 113
- Bradford, William 97n, 111; *History of Plymouth Plantation* 97n
- Bratt, James D. 86n
- Bremer, Francis J. 154n
- Briascio, Luca 184n
- Bridge, Horatio 161
- Brocada, Lorenzo 44n
- Brown, Raymond B. 177n
- Bryant, John 207n
- Buell, Lawrence 125n
- Bunyan, John 184, 191, 221; *Pilgrim's Progress* 184, 221
- Burke, Kenneth 188; *The Rhetoric of Religion* 188n
- Butler, Ocatvia 201; *Parable of the Sower* 201
- Buttmann, Philipp Karl 126
- Bybee, Joan L. 143n
- Byron, George Gordon 126
- C
- Cabibbo, Paola 119n
- Cabot, James Elliot 133n
- Calvin, John (Calvino, Giovanni) 87, 140; *Commentary on a Harmony of the Evangelists* 140n; *Istituzione della religione cristiana* 87
- Campbell, Karlyn K. 146, 147n, 165, 166, 168, 173
- Carlo I d'Inghilterra 19
- Carlo II d'Inghilterra 15
- Carlyle, Thomas 109-110, 114, 126, 132, 139, 140, 142n; *Correspondence* 139n; *Latter-Day Pamphlets* 109-110; *Novalis* 142n; *Past and Present* 110n; *The Present Time* 109; *Sartor Resartus* 132, 142n
- Carpenter, Frederick I. 191n, 194n, 198n
- Casady, Jack 201
- Casella, Stefano Maria 54n
- Castillo, Susan 99n
- Cataluccio, Francesco M. 219n
- Catechismo degli schiavi* 228
- Cavell, Stanley 111, 115
- Channing, William Henry 139n
- Channing, William Ellery 139
- Chapman, Edward 109
- Chauncy, Charles 101, 122; *Seasonable Thoughts on the State of Religion* 101

- Clay, Henry 150, 152
 Clegg, Claude A. III 149n
 Clement, Jennifer 17n
 Coardi, Carlo 196
 Coffin, William W. 235
 Coleridge, Samuel Taylor 126
 Collins, Adela Yarbo 177n
 Collins, Anthony 93; *A Discourse of the Grounds and Reasons of the Christian Religion* 93
 Collins, Thomas 191
 Collinson, Patrick 19n
 Colman, Benjamin 90
 Conder, John J. 181n
 Cone, James H. 230, 231n, 245, 249; *God of the Oppressed* 231n, 249n
 Constant, Benjamin 126
 Conte, Amedeo G. 169n
 Cooper, Ann Nixon 248
 Corona, Mario 119n
 Cotton, John 15-40, 224; *Gods Promise to His Plantation(s)* 15, 24-31
 Covici, Pascal 178
 Cowley, Malcolm 220
 Cranch, Christopher 133n
 Crockett, Kelly H. 195n
 Crosby, David 206n
 Curtis, Heather D. 188n, 190n
- D
- D'Alessandro, Massimo 215n
 Daley, James 237n
 Dall'Aglio, Stefano 17n
 Danforth, Samuel 11, 44, 80, 97, 98, 112n, 204n; *A Brief Recognition of New Englands Errand into the Wilderness* 11, 44, 97, 112n
 Davenport, James 100
 Davies, Mark 46n
 Davis, Herbert John 182n
 Dawson, Hugh J. 154n
 De Angelis, Enrico 221n
 De Cristofaro, Magda 217n
 De Lorenzis, Angela 214n
 De Mott, Robert 183n
 Delahaye, Agn s 158n
 Delattre, Roland A. 106
 Delbanco, Andrew 16n, 24, 28n, 31n, 35n
 Deleuze, Gilles 213, 214n; *Anti-E-*
dipo 213n; *Che cos'  la filosofia?* 213n; *Millepiani* 213n
 Della Porta, Pier Maurizio 87n
 Den Tandt, Christophe 222n
 Dewey, John 194
 Dickinson, Emily 85, 86, 106, 107 108; *This World is not Conclusion* 85; *Those dying then* 86
 Ditsky, John 185n
 Douglass, Frederick 213n, 224, 227, 228n, 231, 235-240; *Memorie di uno schiavo fuggiasco* 228n, 231n, 235n, 236n, 237n; *What, to the Slave, is the Fourth of July?* 236; *Present and Future of the Colored Race in America* 239n; *Condition of the Country* 239n
 Dryden, Spencer 201n
 DuBois, W.E.B. 225, 231n, 240; *The Souls of Black Folk* 225n, 231n
 Duranti, Alessandro 163n
- E
- Earle, Alice Morse 119n
 Ebel, Jonathan H. 191
 Edwards, Jonathan 85-108, 112, 113n, 114, 115, 151; *A Divine and Supernatural Light* 92-95, 96, 100, 102, 106; *A Faithful Narrative* 90, 95; *A History of the Work of Redemption* 96, 113n; *A Treatise on Religious Affections* 101, 103, 104; *Farewell Sermon* 88n, 105; *Heaven, a World of Love* 98; *Jesus Christ: The Same Yesterday, Today, and Forever* 95-101; *Personal Narrative* 86, 114; *Sinners in the Hands of an Angry God* 97n, 99, 100; *The Nature of True Virtue* 106; *The True Excellency of a Minister of the Gospel* 101-108
 Edwards, O.C. 89n
 Egerton, Douglas R. 149n
 Eichorn, K.F. 126
 Eliot, T.S. 184
 Elisabetta I d'Inghilterra 18, 19
 Elliot, Emory 9n
 Emerson, Caryl 186n
 Emerson, Charles 125n, 129
 Emerson, Edward 124n

- Emerson, Ellen Tucker 124n
 Emerson, Everett H. 23
 Emerson, George 129
 Emerson, Ralph Waldo 42, 114, 115, 117, 122, 123-125, 126-142, 191, 193, 204, 205, 206n, 215-216, 218-219; *American Scholar* 135, 142; *Correspondence* 139n; *Divinity School Address* 134-142; *Early Lectures* 129n; *Doctrine of the Soul* 136; *Human Life* 136; *Journals* 125n, 126n, 128n, 132n, 138n; *Letters* 124n, 135n; *Nature* 129n, 132, 133, 135, 142, 205, 216, 218; *Sermons* 117n, 129n, 130n; *Uses of Natural History* 129
 Emerson, William 122
 Emmons, Nathaniel 107
England's Remembrancer Being a Collection of Farewel-Sermons 15n
 Everill, Bronwen 149n
- F
- Faulkner, William 184
 Finley, Robert 148, 150, 151
 Fitzmaurice, Susan M. 20n
 Fitzmyer, Joseph A. 177n
 Foote, Julia A.J. 232; *A Brand Plucked from the Fire* 232n
 Foucault, Michel 213n
 Francis, Keith A. 181n, 182n
 Frank, Albert J. von 117n
 Franklin, Benjamin 114; *Autobiography* 114
 Frazer, James 184
 French, Warren 179n, 182n, 183n
- G
- Garcia, Jerry 206n, 217
 Garrison, William L. 232, 233, 235
 Gates, Henry Louis, Jr. 223n; *The Future of Race* 223n
 Genet, Jean 218; *Diario del ladro* 218
 Genovese, Eugene D. 229n; *Roll Jordan Roll* 229n
 Giacomo I d'Inghilterra 19
 Gibson, William 181n, 182n
 Gilman, William H. 125n
 Gilyard, Keith 226n
 Ginsberg, Allen 216, 216n; *Jukebox all'idrogeno* 216n; *Prose Contribution to the Cuban Revolution* 216n
 Giovanni della Croce 220
 Goethe, Wolfgang von 126
 Gordis, Lisa M. 88n
 Guannu, Joseph Saye 160n
 Guattari, Félix 213; *Anti-Edipo* 213n; *Che cos'è la filosofia?* 213n; *Millepiani* 213n
 Gura, Philip F. 86n
 Gussman, Deborah 214, 215n
 Gustafson, Sandra M. 106n
 Guyatt, Nicholas 149n
- H
- Habegger, Alfred 16n
 Hall, David 131n
 Hall, William 109
 Han, John J. 182n
 Handlin, Lilian 122n, 124n
 Haraway, Donna 210; *Manifesto cyborg* 210
 Harnish Robert M. 146n
 Harrell, Willie J., Jr. 234n
 Hawthorne, Nathaniel 9n, 115, 120, 161, 204; *The Minister's Black Veil* 120; *The Scarlet Letter* 120
 Hayashi, Tetsumaro 188n
 Hayford, Harrison 121n
 Hearle, Kevin 181n
 Heeren, Arnold H.L. 126
 Hegel, G.W.F. 126
 Heimert, Alan 16n, 24, 28n, 31n, 35n
 Heinlein, Robert A. 216n, 217n; *Methuselah's Children* 217n
Helsinki Corpus of English Texts 22
 Hendrix, Jimi 202; *Are You Experienced* 202
 Henning, Carol 177
 Henries, A. Doris Banks 148n, 160n, 163n
 Herget, Winfried 23
 Hetrick, Matthew J. 149n
 Hiscock, Andrew 22n
 Holland, Eugene W. 214n
 Holmes, Oliver Wendell 124n
 Holquist, Michael 186n
 Hooker, Thomas 15-16, 18, 20, 22,

- 23, 31-40, 90; *The Danger of Desertion* 1, 2, 31-40
- Hopkins, Samuel 106, 107, 151
- Horowitz, Jeannine 186n
- Hot Tuna 201
- Howard-Pitney, David 225, 226, 227n, 236n, 238n
- Howe, Julia Ward 177; *Battle Hymn of the Republic* 177
- Howe, Marie 215; *Singularity* 215
- Howe, Mark Anthony De Wolfe 124n
- Hundt, Marianne 20n
- Hunt, Arnold 17n
- Hutchinson, Anne 131
- J
- Jackson, Andrew 112, 117, 128, 158
- Jackson, Gregory S. 99n
- Jameson, Frederic 219n
- Jamieson, Kathleen H. 146, 147n, 148n, 165, 166, 168, 169, 172, 173
- Jansen, Sandra 157n
- Jantsch, Eric 176
- Jefferson Airplane 201, 204, 206n, 211n, 213, 217n
- Jefferson Starship 201; *Blows Against the Empire* 201-222
- Jefferson, Thomas 149
- Jehlen, Myra 213
- Johnson, Benjamin 42n
- Jones, Derek Alton 46n
- Jucker, Andreas H. 17n, 20n
- Jung, Carl Gustav 217n
- K
- Kahf, Mohja 41
- Kahrl, Andrew W. 149n
- Kampmann, E. 207n
- Kane, Paul 206n
- Kantner, Paul 201, 206n, 207n, 209n, 220
- Kaplan, Justin 117n
- Katz, Eliot 216n
- Kaukonen, Jorma 201
- Kemmer, Suzanne 143n
- Kennedy, John Fitzgerald 208
- Kerouac, Jack 204, 217; *On the Road* 217; *I vagabondi del Dharma* 217n
- Kinnach, Wilson H. 89n, 90, 102n
- King, Martin Luther, Jr. 211, 212, 213n, 217n, 221, 224, 227, 239, 240-247, 248, 249; *A Time to Break Silence* 241, 245; *I Have a Dream* 241, 242; *I See the Promised Land* 247n; *Stride Toward Freedom* 241n; *Where Do We Go from Here* 211
- Kling, David W. 155n
- Kneidel, Greg 22n, 26n
- Kohnen, Thomas 17, 20, 21, 22, 24, 27n, 31, 38n
- L
- Lafayette, Marquis de 126
- Lancia, Mariella 186n, 190n, 194n
- Landa, Louis A. 182n
- Landor, Walter Savage 126
- Langacker, Roland 145n
- Laud, William 19
- Lawrence, D.H. 184
- Leatham, Jeremy 135n
- Lee, Jarena 232; *The Life and Religious Experience of Jarena Lee* 232n
- Leone, Massimo 163n
- Levant, Howard 181n
- Lewis, Michael 42, 43n, 44n, 45n, 46n, 52n, 73n, 78n
- Lincoln, Abraham 128
- Lisca, Peter 181n, 185n, 186n, 189, 193n, 194n, 198n
- Lischer, Richard 187n, 227n, 243n
- Lombardo, Agostino 184
- Lorini, Giuseppe 169n
- Lucas, Stephen E. 148n
- Lukasik, Christopher 100
- Lyerly, Cynthia L. 156n
- Lynch, Hollis R. 158n
- M
- MacDonald, Lindsay 69n
- Majid, Asifa 68n
- Malcolm X 242
- Mancke, Elizabeth 89n
- Mannion, Gerard 87n
- Marbury, Herbert R. 155n
- Marenco, Franco 184n
- Marrant, John 155
- Marshall, Megan 125n
- Martineau, Harriet 139n

- Martineau, James 139n
 Marx, Leo 207-208
 Masi, Silvia 186n
 Mather, Cotton 89, 124
 Mather, Increase 124
 Matthiessen, F.O. 110
 Mattiello, Cristina 155n
 McCullough, Peter 17n, 22n
 McGiffert, Michael 36n
 Mead, Edwin D. 18n, 23, 28n
 Melville, Herman 115, 120, 121n, 204, 207n; *Moby-Dick* 120, 121n, 207n
 Menache, Sophia 186n
 Merlini Barbaresi, Lavinia 177n
 Merton, Thomas 220
 Miliotti, Alessandro 45n, 46n
 Miller, Char 45n, 46n
 Miller, Perry 10, 19n, 20n, 31, 112, 204n, 210, 224; *Errand into the Wilderness* 112n, 204n; *Nature's Nation* 210; *The New England Mind* 19n, 20n, 31n; *Orthodoxy in Massachusetts* 19n, 20n
 Mills, Brandon 149n, 162n
 Minkema, Kenneth P. 100n
 Morrissey, Mary 16n, 31n
 Moses, Wilson Jeremiah 224n
 Mott, Wesley T. 129n, 134n
 Muir, John 42, 45, 82, 83; *The Story of my Boyhood and Youth* 45n; *Le montagne mi chiamano* 45n; *Andare in montagna* 45n
 Murphy, Roland E. 177n
My country 'tis of thee 244
 Myerson, Joel 125n
- N
- Nash, Roderick 43-44
 Naso, Paolo 246n, 247n
 Nori, Giuseppe 9n, 41, 43, 44n, 54n, 62n, 96n, 111n, 128n, 158n, 203n
 Norton, Andrews 123, 139
 Norton, Charles Eliot 139n
 Novalis (Friedrich von Hardenberg) 142n
 Nye, Russel B. 122n, 123, 124n, 126n
- O
- O'Meara, Carolyn 68n
 O'Neill, Eugene 184
 O'Sullivan, John L. 121, 214; *Annexation* 122n; *The Great Nation of Futurity* 121n, 214n; *The Progress of Society* 121n
 Obama, Barack 12, 224, 247-249; *Victory Speech* 247-249
 Old Elizabeth 232; *Memoir of Old Elizabeth* 232n
 Owens, Louis 178n, 188n, 189n
- P
- Paine, Thomas 193
 Pampaloni, Carla 44
 Paramei, Galina V. 69n
 Parini, Jay 179n, 182n, 183n, 185n, 194n
 Parker, Hershel 121n
 Parry, David 39n
 Patterson, W.B. 22n
 Pauw, Amy Plantinga 87n
 Pavolini, Corrado 219n
 Pearce, Roy Harvey 120n
 Peloquin, Jerry 201n
 Perkins, William 22, 23n, 24, 25n, 26, 31, 34n, 40, 88, 89, 145; *The Arte of Prophecying* 22, 23n, 25n, 26n, 34n, 88, 89n, 145
 Perrault, Melanie 73n
 Perroni, Sergio Claudio 196
 Petrucci, Aureliano 201n, 205, 218
 Pink Floyd 202; *The Dark Side of the Moon* 202
 Pivano, Fernanda 216n
 Plumstead, A.W. 42n, 44
 Poirier, Richard 218
 Polk, James 112
 Porte, Joel 125n, 132n, 206n
 Portelli, Alessandro 208, 225n, 237n, 247n, 249n
 Powery, Emerson B. 155n
 Primi, Antonella 44n
 Pringle, William 140n
- R
- Raboteau, Albert J. 155n, 228n, 229n; *Slave Religion* 155n, 228n, 229n
 Railton, Stephen 184n, 191n
 Ramo, Pietro (Ramus) 22, 88
 Ramsey, Paul 103n, 106n
 Ray, William 178n, 185n
 Reed, John R. 190n

- Reid, Ronald F. 145n
 Reynolds, Larry J. 161
 Rhatigan, Emma 17n, 22n
 Richardson, Marilyn 233n
 Richardson, Robert D. 125n, 142n
 Ricketts, Ed (Ricketts Edward Flanders Robb) 179
 Roberson, Susan L. 134n
 Roberts, Joseph Jenkins 143-173; *First Inaugural, January 3, 1848* 160-173
 Robinson, David 134n
 Rodgers, Daniel T. 154n, 172
 Rohler, Lloyd 134n, 191n
 Rombold, Tamara 189n
 Roveda, Andrea 45n
 Rusk, Ralph L. 124n
 Rütten, Tanja 20, 21
- S
- Sadler, Rodney S., Jr. 155n
 Saillant, John 155n
 Sampietro, Luigi 128n, 178n, 179n, 181n, 184n, 185n, 189n
 San Roque, Lila 68n
 Sandford, Jodi 69n
 Sanneh, Lamin 149n, 151n, 152n, 172
 Sartre, Jean-Paul 218, 219n; *Santo Genet* 219n
 Sbisà, Marina 163n
 Schick, Tom W. 149n
 Schiller, Ben 149n
 Schleiermacher, Friedrich 126
 Schmid, Hans-Jörg 143, 145; *The Dynamics of the Linguistic System* 143n, 144n
 Schockley, Martin 185n
 Schreier, Daniel 20n
 Schweiger, Beth B. 151n
 Schweitzer, Ivy 99n
 Searle, John R. 146n, 169n; *A Classification of Illocutionary Acts* 146n
 Seeley, Samantha 149n
 Shakespeare, William 184
 Shami, Jeanne 22n
 Shammas, Carole 89n
 Shanley, J. Lyndon 211n
 Shaw, Patrick W. 195n
 Shillinglaw, Susan 178n, 179
 Shipley, Morgan 220n
- Siebers, Lucia 157n
 Silko, Leslie Marmon 209; *Ceremony* 209
 Singler, John V. 157n
 Slade, Leonard A. 180n
 Slick, Grace 201, 206n, 209n, 211n
 Smalley, Elam 122n
 Smith, John E. 100n
 Smolinski, Reiner 24n
 Soda, Giovanni 214n
 Sölle, Dorothee 220, 220n; *The Silent Cry* 220, 220n
 Sollors, Werner 223n, 230n
 Sonnet, Jean-Pierre 170n
 Sorrels, Rosalie 206n
 Souder, William 177n, 180n
 Speed, Laura J. 68n
 Spence, Skip 201n
 Spooner, Matthew 148n, 149n
 Springer, Haskell 207n
 Springsteen, Bruce 175, 179, 199; *The Ghost of Tom Joad* 175, 199n
 Stanton, Elizabeth Cady 213n
 Staudenraus, Philip J. 149n
 Stein, Stephen J. 89n
 Steinbeck, Elaine 178n
 Steinbeck, John 175-199; *East of Eden* 177; *The Grapes of Wrath* 175-199; *The Pastures of Heaven* 177; *To a God Unknown* 177
 Stewart, Maria Miller 232, 233; *Religion and the Pure Principles of Morality* 233n; *Farewell Address* 234
 Stillion Southard, Bjørn F. 150, 152, 153n, 163n
 Stills, Stephen 207n
 Stoddard, Solomon 86, 90
 Story, Ronald D. 102
 Stout, Harry S. 86n, 100n
 Stowe, Harriet Beecher 113n, 115
 Strang, Veronica 55n
 Swearingen, Jan C. 151n
 Swift, Jonathan 182
- T
- Taavitsainen, Irma 17n, 20n
 Talon, Omer 88
 Tamarkin, Jeff 201n
 Tanner, Tony 217

- Tanselle, G. Thomas 121n
 Thomas, Owen 114n
 Thomas, Rhonda R. 155n
 Thoreau, Henry David 42, 114, 115, 139, 204, 210, 211n; *Walden* 114, 115n 210, 211n
 Tilton, Eleanor M. 124n
 Timmerman, John H. 178n
 Tinterri, Alessandro 41, 87n, 119n
 Tipson, Baird 187n
 Toland, John 93; *Christianity not Mysterious* 93
 Tomek, Beverly 149n
 Tourn, Giorgio 87n
 Traill, H.D. 109n
 Trojszczak, Marcin 68n
 Truth, Sojourner 234, 235n; *Narrative of Sojourner Truth* 235n; *When I Found Jesus* 235
 Tuan, Yi-Fu 55n
 Tuttle, Julius H. 23
 Tuveson, Ernest Lee 117n
 Twain, Mark 204
 Tyler-McGraw, Marie 151n, 159n, 160n, 162n
 Tyndal, Matthew 93; *Christianity as Old as Creation* 93
- V
- Valeri, Mark 93n
 Vallone, Mirella 4, 43n, 54n, 87n, 119n, 128n, 158n
 Van Noppen, Jean-Pierre 161n
 Vanderveken, Daniel 169n
 Vergaro, Carla 20, 21, 119n, 128n
 Vest, Jay Hansford C. 43n
 Vico, Giambattista 113
- W
- Walker, David 232
 Wallsten, Robert 178n
 Walzer, Michael 215n
 Wander, Philip C. 154n
 Washington, Booker T. 240
 Washington, George 148, 172
 Weber, Max 216
 Webster, Tom 19n, 20n
 Weil, Simone 220
 Wellbery, David E. 9n, 128n
 West, Cornel 223n, 225n; *The Future of Race* 223n; *Race Matters* 223n, 225n
 Weston, Jessie 184
 Whicher, Stephen E. 130n
 Whitefield, George 99, 100
 Whitman, Walt 117n, 139, 193, 204, 205, 220, 221; *Leaves of Grass* 220n; *The Eighteenth Presidency* 117n
 Wickham, Hadley 49n
 Wilcox, Helen 22n
 Williams, George H. 18n, 23, 31
 Wilmore, Gayraud S. 228n
 Wilson, John F. 113n
 Wimbush, Vincent 155n
 Winship, George Parker 23n
 Winthrop, John 17, 29, 30, 111, 122, 128, 131n, 154n, 158, 171, 224, 236; *A Model of Christian Charity* 128n, 154n, 171, 224
 Wolf, Friedrich A. 126
 Wordsworth, William 126
 Worster, Donald 176n
- Z
- Zakai, Avihu 89n
 Zanon, Sergio 211n
 Ziff, Larzer 16n, 23n, 28n

Esperimenta

Collana di studi linguistici e letterari comparati
diretta da Marina Camboni e Patrizia Oppici

La collana intende pubblicare volumi di carattere multi- e interdisciplinare, in italiano e in altre lingue, capaci di misurarsi e dialogare con la critica internazionale, proponendo una innovativa esplorazione e trasgressione dei confini teorici, linguistici, ideologici, geografici e storici delle lingue e delle letterature moderne e contemporanee, al fine di dare un contributo originale al dibattito transnazionale sulla ridefinizione del ruolo delle discipline umanistiche nel XXI secolo.

1. *Moda e modi di vita. Figure, generi, paradigmi*, a cura di Luciana Gentilli, Patrizia Oppici, Susi Pietri, 2017
2. *L'Architecture du texte, l'architecture dans le texte*, sous la direction de Patrizia Oppici, Susi Pietri, 2018
3. *Histoire de lectures. Avec Susi*, sous la direction de Patrizia Oppici, 2021
4. *Lo snodo/la svolta. Permanenze, riemersioni e dialettica dei livelli di cultura nel testo*, a cura di Mauro de Socio, Cristina Di Maio, Maria Valeria Dominioni, Giulio Martire, 2021
5. *Sistema binario. Sulle molteplici prospettive del viaggio: dimensione reale e virtuale*, a cura di Gioele Marozzi, Federica Marti, Federica Piangerelli, 2024
6. *Il sermone puritano tra adattamenti e contaminazioni*, a cura di Giuseppe Nori, Mirella Vallone, Carla Vergaro, 2024

Il sermone puritano tra adattamenti e contaminazioni

L'assetto sacro-secolare degli Stati Uniti d'America, secondo Sacvan Bercovitch, può essere meglio compreso non tanto sulla base della cosiddetta identità puritana del paese, quanto in virtù del contributo che i Puritani apportarono alla simbologia americana: «una simbologia *culturale* incentrata sulla *visione* dell'America», veicolata, reiterata e corroborata da esortazioni e affermazioni retoriche, discorsi e orazioni con cui nei «rituali» comunitari si celebrava un'identità «federale» destinata a evolversi e ampliarsi a livello continentale.

Il presente volume torna a interrogarsi su questa messe dell'immaginazione puritana coloniale: un vero e proprio genere letterario che, con al centro *il sermone*, si è perpetuato nel suo insieme come «espressione organica della comunità». Adottando due prospettive teorico-analitiche distinte, pur parallele e in dialogo tra loro, quella linguistico-retorica e quella critico-letteraria, i vari saggi in esso raccolti si concentrano su esempi rappresentativi che evidenziano il retaggio e le trasformazioni dell'omiletica puritana, tra adattamenti e contaminazioni, lungo un arco, pur a grandi linee, diacronico che va dai cosiddetti *farewell sermons* del primo Seicento ai discorsi di Barack Obama dei primi decenni del Duemila.

Con contributi di: Angela Andreani, Marco Bagli, Mirella Vallone, Giuseppe Nori, Carla Vergaro, Cristiano Marasca, Giorgio Mariani, Cristina Mattiello.

Cupola of Universalist Church and spires of Harvard Church and of Winthrop Church
(particolare, ca. 1900)



eum edizioni università di macerata

€ 18,00

ISSN 2532-2389

ISBN 978-88-6056-952-3

