Questo volume è integralmente disponibile online
a libero accesso nell'archivio digitale Openstarts,
al link: https://www.openstarts.units.it/dspace/handle/10077/13108

Opera sottoposta a *peer review* secondo
il protocollo UPI – University Press Italiane

Impaginazione
Gabriella Clabot

© copyright Edizioni Università di Trieste, Trieste 2016.

Proprietà letteraria riservata.
I diritti di traduzione, memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale e parziale di questa
pubblicazione, con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm,
le fotocopie e altro) sono riservati per tutti i paesi.

ISBN 978-88-8303-740-5 (print)
ISBN 978-88-8303-741-2 (online)

EUT Edizioni Università di Trieste

via Weiss 21 – 34128 Trieste

http://eut.units.it

https://www.facebook.com/EUTEdizioniUniversitaTrieste

# Diritto e letterature a confronto. Paradigmi, processi, transizioni

a cura di
Maria Carolina Foi

**EUT** EDIZIONI UNIVERSITÀ DI TRIESTE

# Indice

Maria Carolina Foi
7 Approcci giusletterari comparati: nuovi percorsi di *Law & Literature*

I. *Paradigmi*

Barbara Pozzo
18 Lingua e diritto in Francia ai tempi di Francesco I

Giuseppina Restivo
27 Paradigmi costituzionali, nazione e legge nell'*Enriade* di Shakespeare: nuove prospettive storiche

Paolo Panizzo
39 Paradigmi dell'antico e libertà moderna. *La legislazione di Licurgo e Solone* di Friedrich Schiller

Maria Carolina Foi
53 La questione tedesca nel primo Ottocento: un paradigma giusletterario

Daniela Nelva
64 «Ma questa è la nostra epoca!». Daniel Defoe, Stefan Heym e la censura nella Repubblica Democratica Tedesca

II. *Processi*

Leonardo Buonomo
78 Da Anne Hutchinson a Hester Prynne: donne sotto accusa nell'America di Hawthorne

Gabriella Pelloni
90 Il processo a Dreyfus: echi e trasformazioni dell'*affaire* in Schnitzler e Kafka

Maurizio Pirro
107 L'ispirazione e i limiti della legge.Thomas Mann e un processo per oltraggio

Riccardo Morello
117 *L'istruttoria* di Peter Weiss. Un processo al nazismo

Silvia Albertazzi
124 Il bastone del Comandante Sabarmati: Salman Rushdie, Saleem Sinai e il processo indiano più famoso del XX secolo

Roberta Gefter
136 «A footnote in legal history». Critica della giustizia e *Englishness* in *Arthur and George* di Julian Barnes

III. *Transizioni*

Maria Paola Mittica
152 *In-opera*. Forme e alterità

Cristiana Baldazzi
160 Questioni etico-giuridiche nell'Islam riformista: Ṭahṭāwī, Zakī e Kawākibī

Anna Zoppellari
174 «Vous êtes mon poème». La letteratura carceraria degli anni di piombo in Marocco

Alessandro Costantini
188 Tra il dire e il fare c'è di mezzo l'Oceano. *Code Noir*, schiavitù coloniale e letterature francofone

Guido Abbattista
202 Il contributo di George Thomas Staunton (1781-1859) al dibattito europeo sulle leggi e la giustizia cinesi tra '700 e '800

237 *Abstracts*

# Questioni etico-giuridiche nell'Islam riformista: Ṭahṭāwī, Zakī e Kawākibī

CRISTIANA BALDAZZI

*Diario di un procuratore di campagna*[1] è uno dei primi romanzi arabi moderni. Scritto dall'egiziano Tawfīq al-Ḥakīm (1898-1987) nel 1937, è anche uno dei primi romanzi a descrivere, con estrema ironia e realismo, l'immobilità della giustizia. L'autore è un giudice che, all'inizio della sua carriera, viene inviato per un periodo nelle campagne dell'Egitto, dove è ambientato il romanzo. Non si tratta però di un'autobiografia, ma di un'opera di finzione, composta con uno sguardo realista ma al contempo distaccato. Raccontando la propria quotidianità, il magistrato-scrittore mette a nudo una realtà di profonde ingiustizie e soprusi, nei confronti dei quali la legge è totalmente inerme e connivente. Ne esce così un ritratto dell'Egitto alquanto impietoso, nei confronti tanto del governo quanto dell'apparato giudiziario, che già a metà del XIX sec., attraverso le riforme, è stato trasformato in un sistema secolare ispirato ai codici europei, limitando la competenza dei tribunali sciaraitici allo statuto personale[2].

---

[1] T. al-Ḥakīm, *Yawmiyyāt nā'ib fī 'l-aryāf*, Cairo, Maṭba'at laǧnat al-ta'līf, 1937, *Diario di un procuratore di campagna*, a cura di S. Pagani, Roma, nottetempo, 2005.

[2] Come osserva M. Papa l'espressione 'statuto personale' è coniata nel XIX sec. dal giurista egiziano M. Qadri Pasha e comprende oltre al diritto di famiglia e la successione ereditaria, lo stato e la capacità delle persone, la filiazione, l'atto di ultima volontà (*waṣiyya*), le fondazioni pie (*waqf*), in: M. Papa, L. Ascanio, *Shari'a*, Bologna, Il Mulino, 2014, p. 109.

Tawfīq al-Ḥakīm sceglie il romanzo, genere che si sta formando in quegli anni, per mettere in evidenza l'inadeguatezza dello Stato, l'immobilismo degli uomini religiosi e, soprattutto, le incongruenze del sistema legislativo moderno, che viene applicato «senza tenere conto del modo in cui ragiona questa gente, del suo livello d'istruzione e dei suoi limiti intellettuali»[3]. La letteratura è qui espressione della nascente borghesia egiziana, ne interpreta aspirazioni e valori che sono quelli liberali di origine europea, facendone così affiorare limiti e contraddizioni. Il magistrato scrittore sembra avere ben poca fiducia nella giustizia della legge, e dunque nella civiltà moderna.

Il *fiqh*, il diritto musulmano elaborato dai giurisperiti a iniziare dall'VIII sec., è stato sostituito dal diritto prodotto dallo Stato. Con la crisi dell'Impero Ottomano e il suo successivo smembramento, si modella la concezione di *waṭan*, cioè di 'patria' come realtà distinta dalla nazione islamica (*umma*) – e anche il diritto, e con esso la giurisprudenza, viene concepito secondo nuovi dettami. Il processo, che inizia con le *tanẓīmāt* (riforme), introduce una radicale trasformazione nell'idea di legge. Diversamente dal passato, dove il diritto era il risultato dell'elaborazione da parte dei giurisperiti di norme e principi riguardanti la condotta del credente in conformità alla legge sacra, ora la giurisprudenza islamica diventa espressione del potere statale, trasformandosi da sistema sussidiario a sistema di riferimento[4]. In questo nuovo assetto giuridico, improntato sui codici europei, il diritto islamico ha visto restringere il suo campo d'azione principalmente alla sfera dello statuto personale, declinandosi però, a seconda delle singole realtà statali, in base al concetto di cittadinanza e perdendo così le sue caratteristiche di natura extraterritoriale[5].

Al processo di formazione dello Stato-nazione, che corrisponde all'epoca nota come *Nahḍa*, rinascita appunto, hanno contribuito molteplici fattori; e tra questi il rapporto con l'Occidente ha certamente ricoperto un ruolo di primo piano, nella misura in cui l'Altro è divenuto principale punto di riferimento e termine di confronto, come dimostra l'opera di Tawfīq al-Ḥakīm. Ma è al periodo cronologicamente precedente cui vorrei fare riferimento: una fase in cui gli intellettuali musulmani non seguono pedissequamente il modello europeo, ma, pur iniziando a confrontarsi con esso, intendono piuttosto rileggere criticamente, nell'ambito di questo rapporto, il loro patrimonio, riadattandolo sì alle nuove esigenze,

---

3 T. al-Hakîm, *Diario di un procuratore di campagna*, cit., pp. 142-143.

4 Cfr. G. Parolin, *Comment parle-t-on du «droit» en Egypte?*, in: "Etudes Arabes", n. 112, 2015, pp. 16-17. Ringrazio Roberta Aluffi per avermi segnalato questo testo e per le sue osservazioni.

5 Cfr. M. Papa, L. Ascanio, *Shari'a*, cit., p. 89; si veda inoltre W. Hallaq, *Introduzione al diritto islamico*, Bologna, Il Mulino, 2013; F. Castro, *Il modello islamico*, a cura di G. M. Piccinelli, Torino, Giappichelli, 2007; R. Aluffi Beck-Peccoz, *La modernizzazione del diritto di famiglia nei paesi arabi*, Milano, Giuffré, 1990; F. Castro, "Sistema Sciaraitico, *siyāsa šar'iyya* e modelli normativi europei nel processo di formazione degli ordinamenti giuridici dei paesi del Vicino Oriente", in: *Il Mondo Islamico tra integrazione e acculturazione*, a cura di A. Bausani, B. Scarcia Amoretti, Roma, Istituto di Studi Islamici, 1981, pp. 165-182.

senza però rinunciare ai propri valori fondanti. Si tratta, certo, di prime riflessioni, che si muovono su una linea ancora teorica, ma che prendono in considerazione ogni aspetto della vita pubblica, compresi la giustizia e l'ordinamento politico, nonché la separazione tra potere religioso e potere politico, come nel caso di Kawākibī.

## Le fonti letterarie

I testi qui presi in esame sono due resoconti di viaggio scritti entrambi da autori egiziani ma in periodi diversi, *Taḫlīṣ al-ibrīz fī talḫīṣ Bārīz* (La purificazione dell'oro nel compendio di Parigi) [6] composto nel 1834 da Rifāʿa Rāfiʿ al-Ṭahṭāwī[7] (1801-1873), e *al-Safar ilà 'l-mu'tamar* (Viaggio al Congresso)[8] scritto nel 1893 da Aḥmad Zakī[9] (1867- 1934), oltre a *Umm al-Qurà* (La madre delle città)[10], del siriano ʿAbd al-Raḥmān al-Kawākibī[11](1855-1902). Si tratta di opere letterarie, dunque, pa-

---

[6] R. R. al-Ṭahṭāwī, *Taḫlīṣ al-ibrīz fī talḫīṣ Bārīz*, Il Cairo, Būlāq, 1834, trad. fr. di A. Louca, *L'Or de Paris. Relation de voyage. 1826-1831*, Paris, Sindbad, 1988; trad. ing. di D. Newman, *An Imam in Paris: Account of a Stay in France by an Egyptian Cleric (1826-1831)*, London, Saqi Books, 2011. L'edizione da me consultata è quella del Cairo, Kalimāt ʿarabiyya li'l-tarǧama wa'l-našr, 2011.

[7] A. Louca, "La médiation de Tahtawi, 1801-1873", in: *La France et l'Egypte à l'Epoque des Vicerois, 1805-1882*, edité par D. Panzac et A. Raymond, Damas, Ifao, 2002, pp. 59-69; A. Roussillon, «*Ce qu'ils nomment liberté...*» *Rifāʿa al-Ṭahṭāwī ou l'invention (avortée) d'une modernité politique ottomane*, in: "Arabica", XLVIII, 2, 2001, pp. 143-185; J. H. Livingston, *Western Science and Educational Reform in the Thought of Shaykh Rifaʿa al-Tahtawi*, in: "International Journal of Middle East Studies", 28, 1996, pp. 545-564; Y. Choueiri, "Patriotic Intellectuals and Enlightened Patrons: al-Ṭahṭāwī and the Egyptian Identity", in: Y. Choueiri, *Modern Arab Historiography and the Nation State*, London, Routledge, 1989, pp. 17-38; A. Hourani, *Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1936*, Cambridge, Cambridge Univ. Press, 1983.

[8] A. Zakī, *al-Safar ilà 'l-mu'tamar* (Viaggio al congresso), Il Cairo, Būlāq, 1893.

[9] Cfr. N. Saba Yared, *Arab Travellers and Western Civilization*, London, Saqi Books, 1996, pp. 73-134; A. Louca, *Voyageurs et écrivains égyptiens en France au XIXe siècle*, Paris, Didier, 1970, pp. 209-221.

[10] L'opera, *Umm al-Qurà*, che corrisponde all'epiteto di Mecca, è stata pubblicata la prima volta nel 1899 nella rivista "al-Mu'ayyad", sotto uno pseudonimo (Sayyid al-Furātī) poi, con alcune correzioni, è uscita tra aprile 1902 e febbraio 1903 nella rivista "al-Manār", diretta da Rašīd Riḍā'; per le altre edizioni dell'opera cfr. l'ampia introduzione di M. Ǧ. Ṭaḥḥān al volume che raccoglie gli scritti di Kawākibī, *al-Aʿmāl al-kāmila li'l-Kawākibī* (Opere complete di Kawākibī), Beirut, Markaz dirāsāt al-waḥda al-ʿarabiyya, 1995, pp. 47-48; si veda anche S. Kedourie, *The Ideas of a Precursor, ʿAbd al-Raḥmān al-Kawākibī (1849-1902)*, in: *Relation to the Trend of Muslim-Arab Political Thought*, Ph. D. Thesis, Univ. of Edinburgh, 1953.

[11] I. Weismann, *ʿAbd al-Raḥman al-Kawākibi, Islamic Arab Reformer*, Oxford, Oneworld, 2015; M. al-Charif et S. Kawakibi (ed.), *Le courant réformiste musulman et sa réception dans les sociétés arabes.* Actes du colloque d'Alep à l'occasion du centenaire de la disparition du cheikh ʿAbd al-Rahman al-Kawakibi 31-mai-1er juin 2002, Damas, Ifpo, 2003; E. Kedourie, *The Politics of Political Literature: Kawakibi, Azoury and Yung*, in: "Middle Eastern Studies", VIII, 2, 1972, pp. 227-240; S. Kedourie, *op. cit.*; N. Tapiéro, *Les idées réformistes d'al-Kawakibi 1265-1320-1849-1952*, Paris, Les Editions arabes, 1956.

radigmatiche per definire il ruolo svolto dalla letteratura nel fissare e diffondere alcuni concetti legati alla legge e al suo significato. La fase di rinascita, *Nahḍa*, investe anche la letteratura, che si trasforma nell'*adab* moderno sebbene non rinunci al suo ruolo didascalico; se nel periodo classico con *adab* si indicavano una molteplicità di opere diverse, tutte però volte a delineare il codice etico ed estetico dell'élite[12], con la *Nahḍa* la letteratura amplia il proprio bacino di fruitori e si rivolge anche alla nuova classe emergente nella società araba modernizzata, la classe media. Si tratta dei giovani educati secondo il percorso scolastico riformato sull'esempio europeo, che intraprendono nuove professioni, diventando avvocati, giornalisti, insegnanti.

*Taḫlīṣ al-ibrīz* è un testo chiave della letteratura araba: rappresenta una sorta di cerniera tra opere classiche e opere moderne, poiché riprende un genere tradizionale, molto diffuso fin dal IX sec., l'*adab al-riḥla*, la letteratura di viaggio, riattualizzandolo in base alle nuove esigenze. L'autore, di ritorno dal suo soggiorno a Parigi (1826-1831), dove era stato inviato a spese del khedivé egiziano Muḥammad 'Alī, non si limita a raccontare il viaggio, ma descrive «brevemente le scienze e le arti ricercate, secondo il metodo utilizzato dai Franchi [...]. Nello scrivere questo libro, ho provato a essere conciso e a utilizzare un linguaggio semplice così che tutti possano abbeverarsi ai suoi bacini e approdare ai suoi giardini»[13]. La descrizione della Francia è in funzione dell'Egitto, Ṭahṭāwī si muove in un confronto continuo tra sé e l'Altro, che porta il giovane a cogliere alcuni aspetti fondamentali, perfino a formulare il concetto di *waṭan*, patria, tanto da essere considerato il primo teorico della nazione egiziana. Il suo resoconto, distribuito gratuitamente tra i funzionari egiziani e nelle scuole, sarà tradotto in turco (1839) e resterà uno dei pochi ritratti dell'Europa circolanti in Egitto fino alla pubblicazione dell'opera di al-Šidyāq nel 1855[14].

Nel suo *al-Safar ilà 'l-mu'tamar*, Aḥmad Zakī, delegato egiziano al IX Congresso degli orientalisti di Londra, descrive con estrema dovizia di particolari le città nelle quali fa tappa prima di giungere nella capitale britannica. Diversamente dal testo di Ṭahṭāwī, quello di Zakī ha l'immediatezza del giornale di viaggio, vivacizzato da uno stile "giornalistico"[15], è arricchito con aneddoti e considerazioni personali e frequenti confronti con l'Egitto. Viaggiatore-giornalista, Zakī inten-

---

[12] Cfr. R. Allen, *La letteratura araba*, Bologna, Il Mulino, 2006, pp. 163-231.

[13] R. R. al-Ṭahṭāwī, *op. cit.*, pp. 11-12.

[14] La traduzione in turco, di Rustum Efendi, pubblicata nel 1839, ebbe una larghissima diffusione, proprio per il suo carattere ufficiale. L'edizione araba ebbe ben tre ristampe: 1840, 1848, 1903. J. Heyworth-Dunne, *Rifā'a Badawī Rāfi' aṭ-Ṭahṭāwī: The Egyptian Revivalist*, in: "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", vol. 10, n. 2, 1940, p. 401; G. Delanoue, *Moralistes et Politiques Musulmans dans l'Egypte du XIX^e siècle* (1798-1882), Livre IV et V, Il Cairo, Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire, 1982, p. 388.

[15] Zakī scrive durante il viaggio i vari articoli che di volta in volta spedisce in Egitto, dove appaiono sulla stampa locale prima di essere pubblicati nel volume, con prefazione e note. Cfr. A. Louca, *op. cit.*, p. 210.

de rendere partecipi i suoi lettori delle proprie esperienze di viaggio con un linguaggio diretto, a tratti ironico. L'opera riscuote un discreto successo, e un anno dopo la prima pubblicazione viene ristampata[16].

*Umm al-Qurà* è unica nel suo genere: sebbene si presenti come il registro degli atti di una conferenza, dunque come un testo tecnico, politico, è invece un'opera di finzione, che descrive un consesso del tutto immaginario. Alcuni intellettuali del mondo islamico si riuniscono a Mecca per esaminare le cause della decadenza (malattia), diffusa in tutto il mondo islamico, così da poter identificare anche i rimedi (cura). L'organizzazione del testo, diviso appunto in 12 sessioni-capitoli, le prime delle quali incentrate proprio sulle cause del ritardo, permette a Kawākibī (sotto le spoglie del segretario Sayyid al-Furātī), di registrare le diverse posizioni diffuse all'epoca, attraverso i vari interventi che si succedono nel corso delle sedute. Per la sua critica nei confronti del potere, non solo politico ma anche religioso, *Umm al-Qurà* non incontra il favore delle autorità ottomane, che infatti ne vietano la pubblicazione e la diffusione[17].

Pur nelle loro differenze, queste opere possono essere ricondotte al movimento del riformismo (*iṣlāḥ*), che nasce sul finire del XIX secolo sviluppando correnti diverse, da quella modernista a quella cosiddetta 'revivalista' (*salafiyya*)[18]. Con l'intento di modernizzare e dunque superare quell'*impasse* che investe ogni aspetto delle società musulmane, i nostri autori prospettano ipotesi differenti tra loro, alcune delle quali maturate attraverso la rilettura e rielaborazione di opere occidentali, da quelle illuministe di Voltaire, Rousseau e Montesquieu, o del riformismo sociale di S. Smiles[19], fino a quelle di G. Le Bon[20], di V. Alfieri[21] o W. Blunt[22], nel caso di Kawākibī.

---

[16] D. Newman, *Myths and Realities in Muslim Alterist Discourse: Arab Travellers in Europe in the Age of the Nahda (19th C.)*, in: "Chronos", 6, 2002, pp. 31-34

[17] S. Kedourie, *op. cit.*, p. 22.

[18] La bibliografia sul tema è molto vasta, cfr. Nasr Abu Zayd, *Reformation of Islamic Thought: a Critical Historical Analysis*, Amsterdam, Amsterdam Press, 2006; M. al-Šarīf, "Min ġurūb al-iṣlāḥ al-dīnī ilà tağdīd al-fikr al-islāmī" (Dal tramonto del riformismo religioso al rinnovamento del pensiero islamico), in: *Le courant réformiste musulman*, cit., pp. 243-268.

[19] *Self Help* di S. Smiles è stato tradotto in arabo (*Sirr al-nağāh*) nel 1880 da Y. Sarrūğ.

[20] Le opere di G. Le Bon incontrano un discreto successo nel mondo arabo; sono tradotte tra il 1908-1909 da F. Zaġlūl, 'A. al-Ġ. al-'Uraysī, Ṭ. Ḥusayn e 'Ā. Zu'aytir. Cfr. C. Baldazzi, *Due percorsi intellettuali: 'Ādil Zu'aytir vs Gustave Le Bon*, in: "Oriente Moderno", XXIV (LXXXV), nn. 2-3, 2005, p. 293.

[21] E. Rossi, *Una traduzione turca dell'opera «Della Tirannide» di V. Alfieri probabilmente conosciuta da al-Kawākibī*, in: "Oriente Moderno", Anno XXXIV n. 7, 1954, pp. 335-337; S. G. Haim, *Alfieri and al-Kawākibī*, in: "Oriente Moderno", Anno XXXIV, n. 7, 1954, pp. 321-334.

[22] S. G. Haim, *Blunt and al-Kawākibī*, in: "Oriente Moderno", Anno XXXV, n. 8, 1955, pp. 132-143

Il confronto con l'Occidente è dunque condizione fondamentale nella concezione dell'*iṣlāḥ*, riforma che intende investire le società islamiche in ogni loro aspetto: politico, giuridico, culturale e religioso. Primo testimone diretto dell'Altro è Ṭahṭāwī, il quale dichiara di aver scritto il suo resoconto di viaggio anche per esortare i suoi correligionari a «ricercare le scienze straniere, le arti e i mestieri, nei quali i Franchi sono giunti alla perfezione e che invece sono mancanti nei paesi musulmani»[23]. Dal canto suo, Kawākibī ritiene che, prima di pensare ai rimedi per il superamento dello stato di ritardo delle società musulmane, si debba eseguire una diagnosi approfondita e individuare le radici della malattia, così da poter trovare la cura migliore ed estirpare il male; i primi cinque capitoli-sessioni della sua opera sono dedicati a questo argomento. Zakī è meno esplicito sul tema, sebbene lo spirito che anima il suo testo sia comunque didascalico. Le tre opere qui prese in esame vogliono toccare gli animi dei loro concittadini invitandoli ad ampliare la loro istruzione, a creare delle istituzioni adeguate, a combattere i dispotismi. In particolare, Kawākibī mette in guardia dal torpore diffuso nelle società musulmane, che definisce come una malattia, cui è facile abituarsi, ma esorta a curarla, poiché la nazione non è morta, come molti vorrebbero far credere, e addita l'esempio di altre popolazioni, che dalle loro debolezze si sono risollevate: i romani, i greci, gli americani, gli italiani, i giapponesi[24].

Ṭahṭāwī dedica un intero capitolo alle «scienze e arti, professioni e mestieri», manchevoli in Egitto, e accanto alle materie "generali" che gli egiziani devono far entrare nel curriculum di ogni studente (aritmetica, geometria, geografia, storia e disegno), – l'*imām* egiziano auspica lo studio di altre scienze specifiche, e tra queste (navigazione, artiglieria, lingue straniere, medicina, chimica ecc.), pone al primo posto l'amministrazione delle cose statali, e in particolare la legge dei Franchi[25]. E, infatti, proprio nella Scuola di Lingua e Traduzione[26], diretta da

---

[23] R. R. al-Ṭahṭāwī, *op. cit.*, pp. 10-11.

[24] *Umm al-Qurà*, in 'A. al-R. al-Kawākibī, *op. cit.*, p. 282.

[25] R. R. al-Ṭahṭāwī, *op. cit.*, p. 19.

[26] La scuola che nel 1869 si intende dividere in due sezioni, Scuola di Lingue e Scuola d'amministrazione, nel 1873 prende il nome di Scuola di Diritto e di Lingue, cfr. *Lettre de M. Vidal a M. de Régny Bey sur l'enseignement du Droit en Egypte*, in: "Bulletin de l'Institut d'Egypte", XIII, Années 1874-1875. Sull'istituzione di scuole di diritto e di formazione giuridica in Egitto cfr. B. D. Cannon, *Perspectives politiques de l'enseignement du droit européen en Egypte avant 1900*, in: "Revue de l'Occident Musulman et de la Méditerranée", n. 20, 1975, pp. 35-48; B. D. Cannon, *Political Relativity in a Late Nineteenth Century Law Treatise: The Kitâb al-Usûl al-Qawânîn of Muhammad Rafat*, in: "Journal of the American Research Center in Egypte", vol. 16, 1979, pp. 147-161; B. Botiveau, "L'école de la magistrature, shar'i (1907-1930) et la production d'un droit islamique réformé", in: *Entre réforme sociale et mouvement nationale*, a cura di A. Roussillon, Il Cairo, Cedej, 1995, pp. 549-564.

Ṭahṭāwī, si terranno i primi corsi di diritto occidentale e verranno tradotti i primi testi di giurisprudenza europea (1866)[27].

Ṭahṭāwī deve tradurre, dar forma, coniare termini arabi nuovi[28], per rendere concetti e istituzioni estranei all'Islam, come *Chambre des pairs*: è tra i primi a occuparsi dell'apparato politico, giuridico e amministrativo di uno stato europeo, che considera uno dei fattori trainanti del progresso francese. E sebbene il suo sguardo sia quello di un credente, di un dottore della legge formatosi ad al-Azhar, egli suggerisce di trarre lezione dal governo francese, che definisce un «regime meraviglioso»[29]; pur privo di origine divina, esso si basa infatti su «giustizia ed equità, [che] costituiscono i motivi della prosperità delle nazioni, del benessere degli uomini [...], la giustizia è alla base della civiltà»[30]. Secondo Ṭahṭāwī, dunque, l'alta considerazione dei francesi per questi due principi, sancita dall'art. 1 della Carta Costituzionale (Tutti i francesi sono uguali difronte alla legge [šarī'a]), ha moltiplicato le loro conoscenze e le loro ricchezze, è dunque motivo del loro progresso e benessere[31].

## Affinità tra Oriente e Occidente

Per i nostri autori – Ṭahṭāwī, Zakī e Kawākibī – l'Islam ha molte affinità con l'Occidente, lo spirito è il medesimo; Ṭahṭāwī e Kawākibī sottolineano le analogie della *šarī'a* con le leggi costituzionali europee, mentre Zakī, che si sente parte della macchina del progresso capitalista, della quale intravede solo in lontananza i pericoli (per es. la grande differenza tra ricchi e poveri)[32], si sforza di dimostrare che l'economia europea – motivo della potenza dell'Occidente – è in sintonia con l'Islam, per esempio con riferimento al commercio[33].

Per Ṭahṭāwī la Costituzione francese, la *Charte*, ha le medesime aspirazioni della *šarī'a* e osserva che «ciò che i Francesi chiamano libertà e a cui aspirano, corrisponde esattamente a quello che noi chiamiamo giustizia ed equità»[34]. Va

---

[27] Per le traduzioni dei codici francesi, cfr. G. Delanoue, *op. cit.*, p. 445 e Annexe XI del 1863 al 1868, nn. 33, 34.

[28] Sulla scelta del linguaggio politico utilizzato da Ṭahṭāwī, cfr. G. Parolin, *Comment parle-t-on*, cit, pp. 1-22; 46-74; si veda inoltre M. Sawaye, *Rifa'a Rafi' al-Tahtawi and his Contribution to the Lexical Development of Modern Literature*, in: "Journal of Middle East Studies", vol. 32, n. 3, 2000, pp. 395-410; D. Newman, *The European Influence on Arabic during the Nahda*", in: "The Journal of KAALL", n. 1, 2002, pp. 1-32.

[29] R. R. al-Ṭahṭāwī, *op. cit.*, p. 103.

[30] Ivi, p. 105.

[31] Ivi, p. 113.

[32] A proposito degli inglesi, Zakī afferma, che non conoscono vie di mezzo, essi giungono al culmine della ricchezza o della povertà, cfr. A. Zakī, *op. cit.*, p. 112.

[33] N. Saba Yared, *op. cit.*, p. 97.

[34] R. R. al-Ṭahṭāwī, *op. cit.*, p. 113.

precisato che il concetto di libertà nell'Islam esisteva già, in ambito individuale: in senso filosofico (al-Fārābī), mistico (al-Ġazālī) o giuridico, l'uomo libero (*ḥurr*) si contrapponeva allo schiavo, da cui il termine arabo *ḥurriyya*, libertà[35]. Ma la concezione islamica non conteneva l'idea di oppressione o di violazione del diritto, mentre presupponeva l'idea di un buon governo e di un bene pubblico, alla cui base poneva giustizia ed equità, non la libertà. Secondo Laroui, invece, il concetto è presente nell'Islam, ma è da ricercare sotto altri termini, quali nomadismo, vita di clan, pietà e mistica; sebbene nel lessico non siano sinonimi di libertà, nel corso dei secoli questi termini hanno incarnato nel vissuto concreto quegli ideali libertari[36]. La nozione non è dunque esogena, esisteva già, ma non così come si è affermata alla fine del XIX sec., nel senso di 'libertà politica', secondo gli ideali della Rivoluzione francese[37], da cui deriverà poi anche l'idea di indipendenza, *istiqlāl*, a indicare l'obiettivo finale della lotta politica contro il regime straniero[38].

Così, Ṭahṭāwī, ispirandosi a Montesquieu, secondo il quale la libertà è in funzione della legge[39], traccia un parallelo con la concezione dell'Islam, osservando che: «In effetti giudicare in libertà significa stabilire l'uguaglianza nell'azione dei giudizi e delle leggi, in quanto non è colui che governa a decidere sulle persone, ma sono le leggi che costituiscono l'arbitro da rispettare»[40]. La sua visione è, ancora una volta, quella del credente: pur avendo fiducia nella ragione e negli ideali di giustizia e di equità, non può che privilegiare la *šarī'a*, la legge rivelata, la parola di Dio, che è principio di ogni civiltà autentica, a cui anche il sovrano deve sottostare. E conclude affermando: «se la giustizia esiste in un paese, è però una

---

35 Sul termine *ḥurriyya* cfr. Rosenthal e Lewis, *Encyclopaedia of Islam*, 2 ed., s. v.; si veda anche F. Rosenthal, *The Muslim Concept of Freedom*, Leiden, Brill, 1960; L. Zolondek, *al-Tahtawi and the Political of Freedom*, in: "Muslim World", vol. 52, 2, 1964, pp. 90-97; B. Lewis, *Freedom and Justice in the Modern Middle East*, in: "Foreign Affairs", vol. 84, n. 3, 2005, pp. 36-51.

36 A. Laroui sottolinea che: «l'esperienza storica della libertà nel mondo arabo-islamico è infinitamente più vasta di quanto non lasci supporre l'organizzazione statale tradizionale» e aggiunge che essa è presente in forma di utopia, e come tale influisce sul comportamento: «Il beduino appartiene alla società, ma sfugge allo Stato; sottomesso a leggi geografiche immutabili, mantiene viva l'idea di una libertà naturale. All'interno dello Stato, l'individuo, barricato dietro la tribù, la famiglia, la corporazione, ecc., ignora l'ordine sultaniale. [...] Nello Stato sultaniale, la libertà, per essere concepita, esige la negazione di tale Stato; estromessa dal punto di vista politico si esprime negativamente in forma di utopia», A. Laroui, *Islam e modernità*, Genova, Marietti, 1992, p. 65, un capitolo è dedicato all'argomento, pp. 49-66.

37 J. Algazy, *La vision de la Révolution française chez les pionniers de la Renaissance intellectuelle arabe*, in: "Annales historiques de la Révolution française", n. 282, 1990, pp. 470-484; cfr. il numero monografico dal titolo *Les Arabs, les Turcs et la Révolution française*, in: "Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée", nn. 52-53, 1989; R. Khuri, *Modern Arab Thought: Channels of the Franch Revolution to the Arab East*, Princeton, Kingston Press, 1983.

38 B. Lewis, *Il linguaggio politico dell'islam*, Bari, Laterza, 1991, p. 128.

39 «La liberté est le droit de faire tout ce que les lois permettent», *De l'esprit des lois par Montesquieu précédé de l'analyse de cet ouvrage par D'Alembert*, T. I, p. 290,

40 R. R. al-Ṭahṭāwī, *op. cit.*, pp. 113-114.

giustizia relativa, subordinata, non una giustizia totale e vera»[41]. Dinanzi alla potenza di Dio ogni cosa è relativa e a esso subordinata.

Kawākibī, attraverso il delegato turco dell'immaginario consesso, Mawlà al-Rūmī, afferma: «la sofferenza ci ha fatto perdere la libertà, come possiamo sapere cos'è [?] essa è ciò del cui significato siamo privati, tanto che lo abbiamo dimenticato, e vietandoci di pronunciarla ne siamo completamente estranei»[42]. La libertà cui fa riferimento è quella fondata sull'uguaglianza dei diritti (*ḥuqūq*), che si manifesta tra l'altro come libertà di espressione, di stampa, di studio, ma anche quella della "giustizia nella sua totalità". Nell'argomentazione usata da Kawākibī, attraverso il Mawlà al-Rūmī, la libertà viene considerata, dopo la vita, il bene più importante per l'uomo, senza il quale ogni aspetto dell'esistenza umana perde la sua efficacia[43]; motivo questo, che ha condotto alla decadenza e al torpore della *umma*. Ma questa per Kawākibī non è l'unica causa, come specifica nella settima seduta dell'immaginario congresso, dove tra 'le cause politiche', non fondamentali, ma di natura derivata (*furū'*), cita «il divieto alla libertà di parola e d'azione, [...] la perdita di giustizia e uguaglianza nei diritti tra le classi della *umma*»[44].

Nell'opera successiva, Kawākibī pone in maggiore evidenza lo stretto legame tra la nozione di libertà e l'obbligo di chi detiene il potere di agire secondo giustizia e in conformità alla legge, in quanto «non si è soggetti ad alcuna sottomissione se non nei riguardi di Dio».[45]

## Contro la tirannia: la šūrà (consultazione)

L'autorità di chi governa non può dunque essere assoluta. Kawākibī reintroduce il concetto di consultazione, *šūrà*[46], utilizzato fin dai primi secoli dell'Islam, dal secondo califfo *rāšidūn* 'Umar nella designazione del suo successore 'Uṯmān. Tale pratica, che era stata completamente abbandonata, va invece ripresa, afferma Kawākibī, poiché rappresenta una garanzia contro la tirannia e l'ingiustizia; infatti, continua l'aleppino, in passato l'Islam si caratterizzava per essere un sistema rappresentativo, socialista, democratico nel vero senso del termine, mentre si è poi trasformato in una monarchia assoluta per opera dei sultani e degli *'ulamā'*, (i dotti, che chiama gli 'inturbantati'), i quali hanno cancellato l'istituto della consultazione, contravvenendo agli insegnamenti della *sunna*. Per Kawākibī l'Islam è

[41] Ivi, p. 114.

[42] 'A. al-R. al-Kawākibī, *op. cit.*, p. 290.

[43] Ivi, p. 291.

[44] Ivi, p. 260.

[45] 'A. al-R. al-Kawākibī, *Ṭabā'i' al-istibdād* (la Natura del dispotismo), Damasco, 1973, p. 51, cit. in A. Pellitteri, *L'idea di libertà nel riformismo islamico: alcuni esempi*, in: "Alifbà", anno 4, nn. 6/7, 1989, p. 40.

[46] Cfr. C. E. Bosworth, A. Ayalon, *Encyclopedia of Islam*, 2 ed., s. v.

un sistema giusto; usa il termine *al-ištirākī al-'umūmī*[47], oggi tradotto con 'socialismo', ma nel senso di *equità*; richiama la *zakāt*, l'elemosina obbligatoria, una sorta di decima sulle ricchezze che tutti i musulmani sono tenuti a versare a favore di poveri e bisognosi. Anzi, secondo Kawākibī gli stessi Europei si sarebbero ispirati a quell'istituto, come anche alla *šūrà*, e ciò dimostrerebbe che «le nazioni occidentali forse hanno tratto dall'Islam a loro vantaggio più di quanto non abbiano fatto i musulmani»[48]. Zakī è dello stesso avviso e sostiene che «non conviene trascurare la consultazione, poiché chi fa le cose da solo sbaglia, e chi fa affidamento soltanto sulla sua ragione si smarrisce, mentre colui che chiede consiglio non fallisce né si pente»[49].

In epoca riformista, ma anche oggi, l'istituto tradizionale della consultazione è stato riconsiderato, sebbene con sfumature differenti, e rivalutato quale principio etico che può essere adattato alle più diverse condizioni politico-sociali, dunque quale strumento necessario per la costruzione di un sistema democratico[50].

## Monarchia costituzionale o califfato?

A proposito della questione dell'autorità, Ṭahṭāwī osserva che in Francia è il re a detenere il potere, ma la sua autorità dipende anche dalla *Chambre des pairs*, e in qualche misura anche dalla Camera dei deputati, per cui il sovrano non è «completamente libero nelle azioni»[51]. La politica francese, infatti, è restrittiva, nel senso che il re e le Camere devono sottostare alla legge. Non a caso il nostro *imām* dedica un capitolo alla rivoluzione del 1830, che definisce «un'epoca tra le più belle e memorabili» nella storia dei Francesi[52]: il re Carlo X ha negato la libertà ai francesi, ha trasgredito le leggi e violato i diritti del suo popolo, che lo ha così deposto. Ṭahṭāwī sembra dunque lontano dalla concezione musulmana quietista, legata alla 'teoria del califfato', che pur di salvaguardare l'unità della *umma* preferisce la tirannia all'anarchia[53]. Ma, in realtà, egli pone ancora una volta l'ac-

---

47 'A. al-R. al-Kawākibī, *op. cit.*, p. 306.

48 'A. al-R. al-Kawākibī, *Ṭabā'i'*, cit., p. 35, in A. Pellitteri, *'Abd al-Raḥmān al-Kawākibī (1853/54-1902). Nuovi materiali bio-bibliografici*, in: "Quaderni di Oriente Moderno", Anno xv (lxxvi), 1996, p. 43.

49 A. Zakī, *op. cit.*, p. 334.

50 Le posizioni a proposito della *šūrà* sono diverse, cfr. M. A. al-Jabri, *Democracy, Human Rights and Law in Islamic Thought*, London, I.B. Tauris, 2009; A. al-Raysuni, *al-Shura The Qur'anic Principle of Consultation*, London, International Institut of Islamic Thought, 2012.

51 R. R. al-Ṭahṭāwī, *op. cit.*, p. 105.

52 Ivi, p. 233.

53 La teoria del califfato nasce intorno all'XI secolo in risposta allo smembramento dell'impero abbaside, la posizione non si comprende fino in fondo se non si considerano gli avvenimenti storici dell'epoca, l'obiettivo primario era infatti quello di difendere e conservare un'integrità dottrinale e politica. Cfr. S. D. Goiten, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, Brill,

cento sulla centralità della legge; il sovrano, infatti, ha contravvenuto alle legge, e Ṭahṭāwī sottolinea il primato della norma, come afferma anche Roussillon[54]; ciò che per l'Islam è la *šarī'a*, per i francesi è la Costituzione ed entrambe hanno come obiettivo il bene comune. E su questo terreno trova ancora una convergenza:

> essi [i francesi] ritengono che le religioni siano apparse per indicare all'uomo il bene ed evitare il contrario, che la civilizzazione dei paesi, lo sforzo e il progresso degli uomini nel modo di agire e comportarsi prendano il posto delle religioni e che nei regni civilizzati le questioni politiche assumano la funzione di leggi religiose[55].

Attraverso quest'analogia, Ṭahṭāwī sembra aprire la strada a un altro aspetto fondamentale, cioè la definizione di uno spazio della politica distinto da quello religioso, questione su cui si sofferma anche Kawākibī. L'aleppino, infatti, dopo aver osservato che la società araba è quella che da più tempo segue i principi dell'uguaglianza e della consultazione, arriva ad avanzare per l'Hijaz, la regione della penisola araba, l'idea di un califfo arabo, che abbia però un potere esclusivamente religioso su tutti i musulmani e politico solo nella regione, dove governerebbe con la pratica della *šūrà*[56]. Si tratterebbe, dunque, di una guida unica, araba, ma con poteri limitati e soggetta a un Consiglio generale (*al-šūrà al-'āmma*), che darebbe un nuovo vigore all'Islam, rigenerandone l'autorità, senza però interferire sulla politica degli altri Stati facenti parte della *umma*. Infatti, il califfato, secondo Kawākibī, ha visto coincidere l'amministrazione religiosa con quella politica, solo in alcuni brevi periodi, come nel caso dei califfi *rāšidūn*[57], a riprova che «la religione è una cosa e la sovranità un'altra»[58].

L'egiziano Ṭahṭāwī non giunge a teorizzare la divisione di poteri come Kawākibī, ma ha senza dubbio il merito di aver contribuito alla nascita dell'idea di Egitto in quanto patria, *waṭan*, distinta dalla nazione islamica, *umma*. Certamente non è Ṭahṭāwī a creare il sentimento che lega l'individuo alla propria terra natia, ma è lui a teorizzarne l'idea, rafforzando la coscienza di una solidarietà preesistente, grazie anche all'uso della storiografia non più in senso annalistico, sulla linea del suo connazionale 'Abd al-Raḥmān al-Ǧabartī[59]. L'Egitto è stato una grande civiltà del passato, ricorda Ṭahṭāwī, e deve riappropriarsi dei suoi antichi fasti (di qui l'importanza dei reperti archeologici): le antichità faraoniche costi-

---

1966; A.K.S. Lambton, *State and Government in Medieval Islam*, Oxford, Oxford University, 1981; M. Campanini, *Islam e politica*, Bologna, Il Mulino, 1999, pp. 87-148.

54 A. Roussillon, *Ce qu'ils nomment liberté…*, cit., p. 177.

55 R. R. al-Ṭahṭāwī, *op. cit.*, p. 89.

56 'A. al-R. al-Kawākibī, *op. cit.*, pp. 397-398.

57 Ivi, p. 395.

58 S. Kedourie, *op. cit.*, p. 75.

59 D. Ayalon, *The Historian al-Jabarti and his Background*, in: "Bulletin of the School of Oriental and African Studies", XXIII, 1960, pp. 217-249; S. Moreh, *al-Jabarti's Method of Composing his Chronicle*, in: "Jerusalem Studies in Arabic and Islam", 25, 2001, pp. 346-367.

tuiscono il patrimonio della nazione e come tali vanno salvaguardate e restituite ai proprietari. Ṭahṭāwī intende risvegliare gli egiziani, convinto che possano, coltivando l'istruzione in ogni campo del sapere, avanzare verso la civiltà moderna, ma non obbligatoriamente verso quella occidentale. Diventa egli stesso uno dei principali divulgatori della cultura araba, non solo attraverso le sue opere, ma anche mediante le sue molteplici attività, nella scuola di traduzioni, nel primo quotidiano egiziano (*al-Waqā'i' al-Miṣriyya*), nella stamperia di Būlāq, dove commissiona la pubblicazione di molti classici arabi[60]. L'idea che la coscienza individuale debba attivarsi per il bene comune (*maṣlaḥa*) è certamente radicata nell'Islam e su di essa batte Ṭahṭāwī; ma la ritroviamo anche al centro delle riflessioni di Zakī e Kawākibī, che in parte la ricollegano alle concezioni degli illuministi, verso i quali nutrono un sincero apprezzamento. Dal canto suo, Zakī, che è un grande estimatore dell'arte in tutte le sue espressioni, ne esalta il ruolo identitario, non solo individuale, ma soprattutto collettivo: musei, statue, monumenti, mausolei celebrano la nazione attraverso le gesta degli uomini che hanno contribuito alla sua gloria, serbandone un ricordo, un'immagine visibile per tutti i cittadini[61]. Fondamentale, per Zakī, è che il popolo si senta parte integrante della nuova nazione egiziana: insomma fatto l'Egitto bisognava fare gli egiziani!

## Riflessioni conclusive

Ciascuna di queste opere rispecchia indubbiamente il periodo storico cui appartiene.

Il fatto che l'Egitto abbia già conosciuto l'occupazione napoleonica (1798-1801), non impedisce a Ṭahṭāwī di prospettare il rapporto con l'Occidente, con la Francia, come un confronto paritario. Affascinato dal sistema occidentale, ma senza esserne ancora abbagliato, lo propone come modello cui ispirarsi per rinnovare dall'interno il proprio di sistema e non sente il suo essere credente come un intralcio: per lui tra l'Islam e l'Altro non vi è contrapposizione di principio, e mi sembra particolarmente significativo il fatto che proponga di mettere mano proprio alla legge, oggi considerata, invece, un punto inamovibile di uno Stato che si riconosca come islamico.

Zakī vive e scrive non molti anni dopo, ma in un periodo che ha già conosciuto cambiamenti rilevanti: l'occupazione dell'Egitto è ormai divenuta una realtà (1882) e i rapporti con l'Altro si sono trasformati di conseguenza. Anche l'ordinamento giuridico è cambiato: nel 1873 il khedivé Ismā'īl avvia una riforma giudi-

[60] G. Delanoue, *op. cit.*, pp. 412-413.

[61] Durante la sua visita a Roma, Zakī rimane affascinato dai suoi edifici colorati, dalle piazze, dai monumenti e dalle statue, apprezza l'arte in ogni sua espressione, ritenendola parte integrante del sentimento di appartenenza alla propria nazione, nonché motivo di progresso anche economico, cfr. A. Zakī, *op. cit.*, pp. 23-26.

ziaria e nel 1875 vengono istituiti i tribunali misti[62] che, gestiti in questa fase per lo più da europei, non danno certo prova di imparzialità, soprattutto quando gli imputati sono degli occidentali, come osserva Muḥammad al-Muwayliḥī nel suo *Ḥadīṯ ʿĪsà ibn Hišām* (1898)[63]. La legge diventa un terreno sul quale misurare l'equità degli occidentali, anche in relazione al ruolo che hanno assunto nel paese. Rispetto a Ṭahṭāwī, Zakī ha dunque un atteggiamento più disilluso, soprattutto nei confronti della giustizia occidentale, e ritiene che dell'Altro non vada emulato l'intera struttura, ma solo determinati ambiti, come la scienza, la tecnologia, l'economia.

La soluzione prospettata da Kawākibī, sebbene ispirata a un'opera occidentale, *The future of Islam* di W.S. Blunt, e frutto di una situazione storica contingente, la decadenza ottomana, che l'aleppino considera una delle cause del ritardo dell'Islam, pone l'attenzione sulla questione della divisione dei poteri (religioso e politico) nell'Islam, cioè su un aspetto che oggi si assume quasi come fondamentale criterio di distinzione tra Islam e Altro, tra Oriente e Occidente.

Il dibattito iniziato nel secolo scorso sul significato dell'Islam e della legge, come hanno dimostrato i nostri autori, è fondamentale e oggi più che mai deve proseguire, certamente tenendo conto delle nuove sfide poste dalla modernità, ma anche delle intrinseche caratteristiche del concetto stesso di legge: un sistema, come osserva Hallaq, che, sebbene guidasse e ispirasse la visione del mondo, dal punto di vista pratico non «costituiva una prescrizione totalizzante di ciò che *doveva* essere fatto»[64] e che si basava, inoltre, su un pluralismo legale – ritenuto dai giuristi musulmani una sorta di benedizione – manifestando, così, non solo un forte senso di relativismo giuridico, ma anche un'opposizione netta «allo spirito di codificazione, che è tra i metodi moderni di rendere omogenea la legge»[65]. Le trasformazioni del sistema giuridico sono state profonde, come del resto quelle del nuovo ordine sociale del mondo arabo islamico, a seguito della creazione degli Stati nazione. Cambiamenti economici, destrutturazione delle categorie familiari, universalità dei diritti umani, globalizzazione impongono difficili sfide alle società musulmane. E, proprio alla luce degli attuali conflitti che insan-

---

[62] Compito dei tribunali misti era quello di redimere controversie tra stranieri ed egiziani e tra stranieri di diverse nazionalità; benché gestiti per lo più da giudici europei, nominati però dal khedivé, tali tribunali cercavano di porre un limite al potere delle Capitolazioni. In Egitto le Capitolazioni oltre a riconoscere agli stranieri varie esenzioni fiscali davano loro il diritto di seguire le proprie leggi e di ricadere sotto la giurisdizione del proprio console. I tribunali misti vennero soppressi nel 1937 con la Convenzione di Montreux. Cfr. Castro, "Sistema Sciaraitico", cit., p. 176 e p. 185; B. D. Cannon, *A Reassessment of Judicial Reform in Egypt 1876-1891*, in: "The International Journal of African Studies", vol. 5, n. 1, 1972, pp. 51-74; M.S. W. Hoyle, *The Mixed Courts of Egypt: an Anniversary Assessment*, in: "Arab Law Quarterly", vol. 1, n. 1, 1985, pp. 60-68; M. S. W. Hoyle, *The Mixed Courts of Egypt 1877-1885*, in: "Arab Law Quarterly", vol. 1, n. 4, 1986, pp. 436-451.

[63] M. al-Muwayliḥī, *Ḥadīṯ ʿĪsà ibn Hišām*, Il Cairo, Kalimāt ʿarabiyya li'l-tarǧama wa'l-našr, 2013, p. 40, e pp. 36-39; cfr. N. Saba Yared, *op. cit.*, p. 95.

[64] W. Hallaq, *op. cit.*, p. 216 (il corsivo è nel testo).

[65] Ivi, p. 215.

guinano molti paesi dell'ecumene islamica, la legge sembra assumere un valore ancora più rilevante e per molti versi in contrasto rispetto a quello teorizzato dai nostri autori, che trovavano affinità e punti di contatto tra *šarīʿa* e Costituzione, tra Oriente e Occidente. La crisi politica di molti stati nazionali e della società civile, come evidenziato dalle cosiddette 'primavere arabe', ha dato una spinta ai movimenti radicali e fondamentalisti, che intendono far occupare alla *šarīʿa* gli spazi vuoti lasciati dalla politica. Ma il dibattito sul rinnovamento dell'Islam è ancora in atto e appare assai articolato: sono molti gli intellettuali musulmani impegnati in una reinterpretazione delle fonti e in un'attualizzazione del diritto islamico; le loro posizioni sono diverse e rispecchiano quella pluralità tipica dell'Islam che è molto lontana dall'orientamento delle correnti fondamentaliste e radicali, che strumentalizzano la *šarīʿa*, appellandosi a essa per legittimare la propria posizione interpretativa e presentarla come l'unica visione autentica, in quanto rispondente alla legge divina, e negandone così qualsiasi altra, tacciata di miscredenza (*kufr*).

# «Vous êtes mon poème». La letteratura carceraria degli anni di piombo in Marocco

ANNA ZOPPELLARI

L'obiettivo di questo articolo è cogliere il valore politico, intimo ed estetico di testi ascritti alla letteratura carceraria degli anni di piombo del Marocco; si tratta di opere che si riferiscono a un periodo storicamente ben delimitato (gli anni '60 e '70 del Novecento), ma la cui produzione è quasi sempre posteriore e giunge fino ai giorni nostri. Pur nella differenza di toni e di riuscita estetica, la critica riconosce in essi alcuni tratti e obiettivi comuni, che, partendo dal carattere terapeutico della scrittura, fanno emergere una attenzione costante alle questioni politiche, talora propriamente giuridiche e, nei casi più felici, si aprono a una vera e propria esplicitazione del legame tra scrittura all'interno della polis e ispirazione poetica. Come succede ad esempio nell'opera di Abdellatif Laâbi: nel fondatore di *Souffles*, la poesia, pur non costituendo sempre la forma evidente del testo, innerva l'atto stesso della scrittura che diventa vera e propria esperienza di linguaggio e si carica di significati plurimi che possono essere colti solo da una lettura anche essa attuata su plurimi livelli.

In tutti questi testi, la parola parte da un bisogno di sopravvivenza e dall'esigenza di sentirsi parte dello spazio comune, inteso come 'luogo del popolo, ma anche luogo della ragione', anche quando la 'ragione' specifica è percepita come perduta per sempre. Gli autori non sono giuristi, spesso nemmeno scrittori di professione o intellettuali, tuttavia riflettono sul sistema giuridico che li costringe alla segregazione, riportano gli aspetti più drammatici della loro esperienza,

si scagliano contro un sistema penale che li priva di elementari diritti umani, si interrogano sulla possibilità di un rinnovamento comune e sul bisogno di ricostituire un legame con la società cui si rivolgono. Per tutti, la scrittura diventa elaborazione di un lutto infinito, in cui l'accettazione della perdita non sempre si trasforma in ricomposizione del sé come individuo privato e attore politico.

## Cenni di storia del Marocco

Ritornato indipendente nel 1956, il Marocco diventa, con Mohammed V, uno dei primi stati dell'Africa francofona liberatosi dal controllo del colonizzatore[1]. La riconquista della sovranità avviene qui in un contesto diverso da quello degli altri paesi maghrebini. In primo luogo, il Marocco non ha conosciuto una guerra lunga e tormentata come quella algerina, in secondo luogo il Paese concepisce se stesso da molto tempo come entità statale. Sul piano della lotta al colonialismo francese, l'opposizione fu diffusa e guidata dalle élites marocchine, ma essa non si protrasse così a lungo come in Algeria e non conobbe episodi altrettanto tragici. Sul piano del riconoscimento dell'unità statale, il Marocco era riconosciuto come formazione territoriale indipendente e unitaria già prima della colonizzazione francese. Non avendo subito la conquista ottomana (come l'Algeria e l'Ifriqiya – la Tunisia) le idee di stato e di nazione sono viste in modo indifferenziato e, lo sottolinea Benjamin Stora, come un «amalgama rafforzato da una continuità secolare»[2]. In realtà, a lungo, «lo Stato e la nazione hanno ricoperto delle realtà distinte, espresse dal confronto geografico tra il bled-el-Maghzen ('terra del governo') e il bled-el-Siba»[3] (le zone non sottoposte all'autorità centrale). In effetti, alla fine del XIX secolo, il sultano controllava una parte importante del territorio, ma doveva combattere la dissidenza nelle campagne e ai confini. Nel 1956, quando il Marocco raggiunge l'indipendenza, lo Stato-nazione si impone come entità unica, il cui simbolo sarà il monarca. In altre parole, lo stato mantiene le sue frontiere geografiche ben definite – tracciate solo in parte dal colonizzatore –, ma si definisce attraverso la funzione del sovrano quale garante dell'unità e dello scambio tra le varie province del regno. Inoltre, in Marocco, l'autorità regale è intimamente connessa con l'idea di mediazione divina. Il Re può vantare il fatto di discendere da Maometto, aspetto che legittima la sua autorità civile e religio-

---

[1] Ricordiamo che il Marocco era diventato Protettorato francese nel 1911 ed era quindi stato l'ultimo tra i tre stati maghrebini ad entrare sotto il controllo francese: l'Algeria sarà infatti colonia francese dal 1830 al 1962, mentre la Tunisia sarà Protettorato dal 1881 al 1956.

[2] «amalgame renforcé par une continuité séculaire»; B. Stora, *Algérie, Maroc: Histoires parallèles, destins croisés*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2002, p. 13. Salvo diversa indicazione, le traduzioni sono sempre di chi scrive.

[3] «l'Etat et la nation ont recouvert des réalités distinctes, exprimées dans la conformation géographique entre le bled-el-Maghzen ('terre de gouvernement') et le bled-es-Siba», Stora, *Algérie*, cit., p. 14.

sa. Il legame con il popolo è inoltre sancito dalla *bay'a*, una cerimonia annuale in cui i dignitari del regno giurano fedeltà al sovrano[4]. Sebbene alcuni interpreti contemporanei diano a questa cerimonia il senso di un contratto simbolico tra sovrano e popolo, va detto che gli storici più indipendenti tendono a considerare tale cerimonia come riprova dell'impossibilità istituzionale di un'autentica sovranità popolare. Se di sovranità popolare si può parlare, è in modo assolutamente generico e, per Tozy, essa si limiterebbe alla funzione di fare da consigliere del sovrano. Per questo motivo, l'Assemblea non è titolare, né di un potere legislativo (da cui è peraltro esclusa), né di un potere di controllo sull'esecutivo. Il potere esecutivo, infine, non si basa su una qualche forma di rappresentanza (ad es. popolare), ma su un principio divino che dà al sovrano un'autorità quasi assoluta, solo in parte limitata da alcuni principi e meccanismi «che permettono di attenuare l'assolutismo: il consenso (*al-ijma'*) della comunità, il dovere di consultazione e l'obbligo di denuncia del peccato (*mounkar*) che incombono su ogni musulmano~.[5]. Nei limiti di questo contributo, non intendiamo addentrarci in un complesso dibattito giuridico e socio-politico, ma sottolineare due aspetti fondamentali: da una parte, il re è istituzionalmente il principio in sostanza unico del potere e quindi il punto di riferimento privilegiato di ogni atto di relazione (di condiscendenza o di rifiuto) con l'istituzione; dall'altra, è proprio attorno a questa questione che si muove gran parte del dibattito politico e giuridico del Marocco dall'indipendenza a oggi.

Dal punto di vista della vita culturale, e quindi dei *mots d'ordre* che attraversano e guidano le opere degli scrittori, se nei primi anni dell'indipendenza, è il nazionalismo anti-coloniale a costituire il filo rosso nel discorso comune, negli anni '60 e '70 si diffonde una vena libertaria, rivoluzionaria, il più delle volte a sfondo marxista, che incarna le speranze di una gioventù che, nata tra il 1940 e il 1950, si identifica in una ideologia terzomondista. La scrittura resta politica, ma l'oggetto d'analisi e di critica si amplia. La critica all'ex-colonizzatore (che ha imposto una lingua e una cultura esogene) resta un motivo costante, come pure l'associata esigenza della riscoperta della cultura d'origine, ma l'analisi della situazione corrente induce gli scrittori a estendere il proprio giudizio anche sui governanti dei nuovi stati indipendenti. Lo scrittore vede se stesso come colui che deve analizzare il nuovo paese, guidarne la rinascita con spirito critico e costituire un ponte tra la nazione e il modo esterno. Comparando la storia marocchina e quella algerina dopo l'indipendenza, Benjamin Stora, a proposito delle generazioni che hanno gestito i due paesi in questi anni, parla di un anello mancante': nei due paesi, il potere è stato gestito prima dai padri della rivoluzione, che hanno conquistato l'indipendenza, poi, e in parte in contemporanea, dai nipoti, nati negli anni '60 e

---

4 La *bay'a* si svolge il 30 luglio di ogni anno, in occasione della 'Festa del Trono'.

5 « qui permettent d'atténuer cet absolutisme : le consensus (*al-ijma'*) de la communauté, l'impératif de consultation, ainsi que l'obligation de dénoncer le péché (*mounkar*) qui incombent à tout musulman », M. Tozy, *Monarchie et Islam politique au Maroc*, Paris, Presses de Sciences Po, 1999, p. 34.

che subentrano ai padri della rivoluzione a partire dagli anni '80. Che fine ha fatto la generazione di mezzo? Quella che potremmo definire dei 'figli della rivoluzione'? È la generazione nata nel mito della lotta rivoluzionaria, che trasferisce poi questa stessa *vis polemica* nella critica alla gestione dello Stato. In questa operazione di rilettura della società non vengono dimenticate, ovviamente, le responsabilità dell'ex-colonizzatore, ma gli intellettuali si aprono ai grandi temi geopolitici di un mondo allora diviso nei due grandi blocchi, occidentale e comunista.

In questo contesto, la società marocchina è attraversata da un vero e proprio fermento politico e sociale, il cui centro motore sembra essere l'accesso all'insegnamento per tutti e la nascita dell'Union Nationale des Étudiants Marocains (l'UNEM) fin dal 1956. Saranno del 1961 le rivendicazioni politiche e materiali fatte dall'UNEM a beneficio degli studenti. È importante notare che il sindacato studentesco venne considerato l'unico movimento di opposizione politica, anche perché fu proprio attorno al mondo studentesco che si espressero maggiormente delusione e disagio nei confronti della politica governativa. Scioperi e manifestazioni aumentarono al punto che il governo nel 1963 condannò a morte Hamed Berrada, presidente dell'UNEM. Nel 1965 avviene lo scontro più duro tra polizia e dimostranti, in seguito alle proteste contro il divieto all'accesso al secondo ciclo dei Licei per chi avesse già compiuto 17 anni. Gli studenti organizzarono una grande manifestazione a Casablanca, in cui confluirono disoccupati, operai e genitori. Lo scontro con la polizia fu violento e intervenne l'esercito. Considerando necessario dover tutelare lo Stato e la Nazione contro il disordine sociale e basandosi sul fatto che esisteva un patto di fiducia reciproca che lo legava al popolo marocchino, il Re diede una svolta ancora più repressiva alla politica del governo.[6]

Se sul piano sociale la situazione era incandescente, sul piano delle lotte di palazzo, la situazione non era meno critica: tra il 1971 e il 1972, si registrano ben due tentativi di colpo di stato guidati dai quadri dell'esercito. Il primo, il 10 luglio del 1971, il giorno del compleanno del Re: sotto il comando di ufficiali e sottufficiali, i militari penetrarono nella residenza estiva del sovrano a Skhirate con l'intenzione di rovesciare la monarchia. Nel 1972, il secondo tentativo fu attuato dall'aviazione militare: il Re sopravvisse per miracolo in entrambi i casi, e rimase profondamente deluso che simile azioni fossero state dirette da persone a lui particolarmente vicine. È il caso di Mohammed Oukfir, Ministro della Difesa e Generale maggiore delle Forze Armate Reali, uomo di fiducia di Hassan II.[7] Secondo la versione ufficiale, Oukfir, ideatore dell'attacco aereo, si tolse la vita, mentre gli aviatori furono condannati a morte o a vari anni di reclusione. Nel frattempo, una sessantina di militari furono trasportati a Er-Rachidia e quindi rinchiusi nella famigerata prigione di Tazmamart, la cui esistenza fu a lungo ne-

---

[6] P. Manduchi, *Voci del dissenso, Movimenti studenteschi, opposizione politica e processi di democratizzazione in Asia e Africa*, Cagliari, Emil, 2010, p. 328.

[7] *Ibid.*, p. 329.

gata dalle autorità marocchine. Le condanne variavano da alcuni anni a vent'anni. Molti morirono in carcere, gli ultimi sopravvissuti furono liberati nel 1991. Altro fatto disumano fu l'incarceramento della moglie e dei figli di Mohammed Oufkir, la cui unica colpa era quella di essere familiari del generale ribelle. Uno degli effetti di questa politica fu che il rapporto tra il re e il suo esercito si incrinò e il sovrano cercò di ristabilirlo aprendo fronti di guerra lontani dalla corte che andarono a rinvigorire il sentimento nazionalista (si pensi all'invasione del Sahara occidentale nel 1975).

## Il *corpus*. La letteratura carceraria

Guardando agli scrittori della letteratura carceraria degli anni di piombo marocchini, a questa generazione "di mezzo" cui abbiamo fatto riferimento in precedenza, appartengono Abdelhak Serhane (1950), Tahar Ben Jelloun (1944), Abdelatif Laabi (1942), tutto il gruppo di *Souffle*, la rivista che tra il 1966 e il 1973 fu il motore del rinnovamento culturale del paese. Ma alla stessa generazione appartengono anche Aziz Binebine (nato nel 1946) e Ahmed Marzouki[8] (nato nel 1947), entrambi militari che, senza avere istanze rivoluzionarie ed essendo anzi inseriti negli ingranaggi dello Stato, si trovarono implicati in quella serie di eventi che, nati come richiesta di rinnovamento interno, si trasformarono in veri e propri tentativi di rovesciare lo stato. Molti rivoltosi furono incarcerati e morirono in prigione, fra i sopravvissuti, alcuni trassero dalla loro esperienza una serie di testimonianze il cui primo obiettivo era di non dimenticare. Si tratta di una produzione culturale molto ampia, fatta di libri, interviste, film, documentari il cui fine ultimo è rileggere il passato, «ma soprattutto e innanzitutto ricollegarsi con un certo senso del reale, con una certa 'morale' della scrittura e con la questione dell'impegno tramite una critica supportata dall'ideologia»[9].

Dobbiamo, infatti, tener presente che, mentre le incarcerazioni avvengono tra gli anni '60 e '70 e durano diversi anni (a seconda della gravità del reato e della durezza della pena), le testimonianze pubbliche sono quasi sempre tardive e si concentrano tra la fine degli anni '80 e il tempo presente. Due autori fanno eccezione. La prima è una donna, Saïda Menebhi, giovane insegnante di inglese, femminista e militante del movimento marxista-leninista marocchino *Ila Al Amame* (alla lettera: «Avanti»). Saida Menebhi venne incarcerata, subì torture fisiche e psicologiche. Riuscì tuttavia a scrivere una serie di testi, soprattutto poesie, pubblicate postume nel 1978, un anno dopo la sua morte in seguito a un drammatico

[8] Ahmed Marzouki (nato nel 1947) è un ex-officiale marocchino arrestato nel 1973 a seguito del tentativo di Colpo di Stato di Skhirate. Fu imprigionato a Tazmamart, dove rimase fino al 1991. Dalla sua esperienza trasse il libro *Tazmamart cellule 10*, Paris-Méditerranée, 2001.

[9] « mais surtout et avant tout renouer avec un certain sens du réel, avec une certaine 'morale' de l'acte d'écrire et avec la question de l'engagement à travers une critique soutenue de l'idéologie »; M. Benalil, *Introduction*, in: "Expressions maghrébines", vol. 10, n. 2, 2011, pp. 1-2.

sciopero della fame durato trentaquattro giorni. La giovane aveva venticinque anni.[10] La seconda eccezione è costituita da Abdellatif Laâbi, intellettuale che, già noto, aveva pubblicato vari scritti ed era direttore e fondatore di *Souffles*. Si può innanzitutto osservare come la produzione rubricata genericamente come «letteratura carceraria degli anni di piombo del Marocco» si sviluppi a partire dall'ultimo decennio del regno di Hassan II (re dal '61 al '99) e coincida in gran parte con l'inizio del regno di Mohammed VI e quindi col tentativo di rinnovamento giuridico-politico attuato dal nuovo monarca. Al 2004 risale il nuovo diritto di famiglia marocchino che garantisce maggiori tutele alle donne e rende di fatto impraticabile la poligamia. Ma soprattutto, a proposito del nostro oggetto di studio, va detto che, già a partire dal suo insediamento nel 1999, Mohammed VI avvia una politica più attenta ai diritti umani e chiude con il periodo di oppressione politica del padre.

Guardando questo *corpus* nel suo complesso e limitandoci ai libri, dobbiamo riconoscere che ci troviamo di fronte ad una vera e propria politica culturale, messa in piedi da alcune delle maggiori case editrici francesi e marocchine. Il *corpus*, così come è stato ricostruito a oggi (ma ovviamente si tratta di un fondo inconcluso), è costituito da oltre una quarantina di titoli, in massima parte ascrivibili alla categoria di 'letteratura maschile' nel senso che è scritta da uomini. Non mancano comunque le testimonianze femminili, tra cui quelle di Ila Al Amame, Fatna El Bouih, Rachida Yacoubi[11], Malika Oufkir[12] e Fatéma Oufkir,[13]. È impossibile tracciare un quadro generale comune di testi tanti diversi per genere, cultura, obiettivi specifici, caratteristiche stilistiche; tuttavia la critica recente ha riconosciuto alcuni aspetti condivisi che ci saranno utili nell'analisi. Khalid Zekri individua nell'insieme di questa letteratura tre linee guida fondamentali: il contratto di lettura che si fonda sulla dichiarazione di autenticità di ciò che è scritto, il riconoscimento di una dimensione propriamente letteraria, anche nelle opere che rivendicano di essere documenti di vita vissuta, e il dovere etico di far riemergere quanto è successo per lottare contro l'oblio[14]. In generale, abbiamo a che fare con una letteratura di testimonianza, costruita sul modello giudiziario e in cui si riconoscono le caratteristiche fondamentali che Frédérik Detue e Charlotte Lacoste ritrovano nel genere: la coscienza di fare parte di un gruppo, la parola come risposta all'intollerabilità della negazione del crimine e il bisogno di cedere a un impulso immediato. Da un punto di vista socio-storico, infine,

---

[10] S. Menebhi, *Poèmes, Lettres, Écrits de prison*, Rabat, Libres, 1978. (Riedizione nel 2002).

[11] Rachida Yacoubi fu incarcerata per aver osato divorziare, descrive la difficile condizione femminile in Marocco e nelle carceri civili marocchine.

[12] M. Oufkir et M. Fitoussi, *La Prisonnière*, Paris, Grasset, 1999.

[13] F. Oufkir, *Les Jardins du roi*, Paris, Michel Lafon, 2000. Malika e Fatéma Oufkir sono rispettivamente figlia e moglie del generale Mohamed Oufkir.

[14] K. Zekri, *Ecrire le carcéral : Histoire, mémoire et écriture de soi*, in: "Expressions maghrébines", *cit.*, pp. 7-32.

Valérie Orlando iscrive l'insieme di questo *corpus* nel processo di trasformazione in atto in Marocco a partire dall'ascesa al trono di Mohammed VI: tale processo ha facilitato una produzione culturale fino allora ignorata, sia per la sua ampiezza sia per le tematiche affrontate: «le discussioni alle quali assistiamo nel 2010 insistono su temi che erano tabù durante gli anni di piombo, quali la privazione dei diritti civili, l'imprigionamento dei dissidenti politici e la tortura»[15].

## Questioni di legge

Il motivo giuridico attraversa gli scritti sin dal paratesto editoriale. Nelle opere di Laâbi, esso si impone attraverso il riferimento a pratiche antiche (il giudizio di Dio del *Chemin des ordalies*), alla figura che esercita la giurisdizione (*Le juge de l'ombre*), al luogo della pena (*Chroniques de la citadelle d'exil*), alla commistione tra istituzione statale e crudeltà (*Le règne de barbarie*), oltre che alla contiguità paradossale tra pena e parola poetica (*Sous le bâillon, le poème*)[16]. Simili scelte comunicative si ritrovano nell'insieme del *corpus* analizzato e vanno dall'accento dato al livello estremo della sanzione afflittiva (*Dix-huit ans de solitude*, *La tirannie ordinaire*, *Les emmurés de Tarmamart*), al riferimento al luogo di prigionia (*La Chambre noire*, *Le Couloir* e *Tazmamart, Cellule 10*) o, infine, attraverso il rapporto tra imprigionamento e urgenza della parola (*Ma vie, mon cris* e *Je dénonce*). Particolarmente interessante è la copertina della testimonianza di Aziz Binebine. Il titolo, *Tazmamort,* costruito sull'assonanza con il nome della prigione, è diviso in sillabe e pubblicato, in copertina, fra tre sbarre, aggiungendo l'orrore della fine ai motivi della prigionia e della testimonianza personale. Per quanto riguarda il nesso fra giudizio e colpa, si attua poi un vero e proprio capovolgimento di ruoli: non è più il condannato a essere il colpevole, ma il giudice, o meglio, il rappresentante di uno stato iniquo, che diventa, nel contesto marocchino, il sovrano. Nel complesso, si tratta di una serie di testi scritti da individui accusati di reati militari o d'opinione, le cui parole intendono mettere in crisi il procedimento giuridico che ha portato alla loro condanna e che spesso imputano al giudice (o meglio al re) la colpa di un reato molto più grave di quello per cui essi stessi

[15] « Les débats auxquels nous assistons en 2010 portent sur des sujets qui étaient tabous lors des années de plombs, tels que la privation de droits civiques, l'emprisonnement des dissidents politiques et la torture», V. Orlando, *Pour sortir de la 'chambre noire' : la littérature carcérale d'espression française au Maroc*, in: "Expressions maghrébines", cit., p. 34.

[16] I titoli di Laâbi cui facciamo riferimento non sono tutti scritti 'di prigionia', ma è sintomatico che il motivo giuridico li attraversi nel loro insieme. Bisogna anche considerare che i ricordi dell'esperienza carceraria costituiscono un *refrain* dell'insieme dell'opera; Safoi Babana-Hampton è ricorso, a questo proposito, ai concetti di spettralità e ossessione fantasmatica elaborati da Derrida (*Spectres de Marx*, 1993). Il ritorno al tema della prigionia costituisce una sorta di ossessione fantasmatica il cui obiettivo è rileggere il passato per elaborare un presente in cui prevalga il senso della giustizia (S. Babana-Hampton, *Le retour spectral du passé carcéral dans les écrits de prison d'Abdellatif Laâbi*, in: "Expressions maghrébines", *cit.*, pp. 57-71).

sono stati imprigionati. Un primo aspetto di questo atteggiamento è la volontà di ridimensionare la colpa individuale, un secondo aspetto è quello di ricreare un contatto con il mondo esterno per erigere il popolo a giudice supremo e accusare d'iniquità il potere che ha voluto annientare l'oppositore. Aziz Binebine, ad esempio, si preoccupa di chiarire che lui e i commilitoni non erano consapevoli di ciò che stava succedendo, alcuni credevano ad un finto *putsch*, altri si erano lasciati trasportare dalla confusione, il narratore avrebbe addirittura tentato di bloccare i propri compagni. Il rispetto degli ordini ricevuti è un motivo comune nelle testimonianze degli ex-militari, quasi a indicare a un tempo giustificazione individuale, rispetto dell'autorità e aggravante nei confronti di chi ha deciso una sanzione tanto orribile per dei semplici sottoposti.

Una critica esplicita all'apparato giuridico si trova in *Histoire des sept crucifiés de l'espoir* di Laâbi; l'istanza poetica evoca il fastidio che assale il giudice Hassan D., quarantenne «che da alcuni anni occupa un posto di rilievo presso la corte suprema» nel momento in cui è trattenuto in tribunale dal ministro per un «affare urgente e importante». Qui, il meccanismo parodico, messo in atto dall'omofonia tra il nome del giudice e il nome del Re, ha una finalità chiaramente satirica e implica una accusa diretta al capo supremo e una critica all'apparato statale, che si mostra connivente o inconsapevole nella gestione dei processi e si piega alla ragione di Stato o alle esigenze di ordine interno[17].

In tutti i testi, ma soprattutto nelle testimonianze degli ex-carcerati politici, la scrittura si pone come obiettivo la necessità di essere voce collettiva, affinché sopravviva il ricordo di coloro che non ce l'hanno fatta o che non possono/non riescono a parlare. Abdellatif Laâbi dedica *Le Chemin des ordalies* a Miloud Achdini e Hassan El Bou che, precisa, vivono ancora, e in modo diverso, l'ordalia. In *Cette éblouissante absence de lumière*, Tahar Ben Jelloun fa dire al narratore: «Verrà il giorno in cui non avrò più odio, in cui sarò finalmente libero e dirò tutto quello che ho patito. Lo scriverò o lo farò scrivere da qualcuno, non per vendicarmi ma per informare, per allegare un documento al fascicolo della nostra storia»[18]. Informare e rendere partecipi sono le due istanze prevalenti che iscrivono la narrazione nel rapporto tra memoria personale e memoria collettiva. Se è vero che, come afferma Paul Ricoeur, «non si ricorda da soli, ma con l'aiuto dei ricordi altrui»[19], è facile comprendere non solo l'abbondanza delle produzioni culturali,

---

[17] « Le juge Hassan D. / était un homme de loi / convaincu qu'il ne faisait pas de politique / qui ne l'intéressait d'ailleurs guère / chaque fois qu'ON le mandait pour une « besogne » / qui réclamait d'édicter des condamnations / en ratifier d'autres / refuser des recours en cassation / il s'exécutait / faisait ce qu'en haut lieu ON suggérait de faire / bien qu'avec une légère gêne qui s'émoussa progressivement avec le temps / raison d'Etat / l'ordre nécessaire / et puis parce qu'il fallait de toute manière en finir», A. Laâbi, *Histoire des sept crucifiés de l'espoir*, s.l., La Table rase, 1980, p. 15.

[18] T. Ben Jelloun, *Il libro del buio*, trad. di J. Melaouah, Torino, Einaudi, 2001, pp. 50-51; *Cette aveuglante absence de lumière*, Paris, Seuil, 2001.

[19] P. Ricoeur, *Ricordare, dimenticare, perdonare*, tr. di N. Salomon, Bologna, Il Mulino, 2004, p. 54.

ma anche il bisogno che gli scrittori sentono di condividere la memoria e spesso di parlare per chi non può farlo. Dare corpo alla traccia lasciata da altri diventa un imperativo etico che regge l'atto mnemonico e si insinua nell'opera poetica: Laâbi pubblica l'*Histoire des sept crucifiés de l'espoir* insieme a cinque *Oraisons marquées au feu rouge* che sono altrettanti testi poetici dedicati a cinque vittime del carcere e della tortura.

La voce poetica si rivolge ai morti, ne esalta i caratteri, ne racconta la storia e si interroga sul valore della parola di fronte al dramma. Al di là dell'istanza contestataria che spinge il poeta a interpretare l'atto poetico come una «spina infrangibile conficcata nel cuore delle memorie»[20], l'esperienza della violenza genera paradossalmente la speranza della fondazione di uno stato di diritto, espressa, metaforicamente, attraverso l'immagine dei morti ancora pugnacemente vivi nella mente del poeta[21]. Il poeta non può abbandonare i suoi morti, accontentarsi di firmare petizioni, limitarsi ad esaltarne il sacrificio. L'istanza poetica, tuttavia, va oltre la retorica dell'esaltazione e la rappresentazione umanitaria e crudele insieme della sofferenza, per interrogarsi sul rischio della manipolazione, anche tramite la trasformazione dei morti in *images d'Epinal* e del loro utilizzo a fini consolatori. La poesia condivide con il documento la funzione di testimonianza, dovendo liberare i morti «dall'ingratitudine del tempo» e schierarli «sul frontone dei palazzi del genocidio» in una esposizione che li perpetua e li trasforma in vessilli a mezz'asta, quali simboli insostenibili di tutte le insurrezioni[22].

Questi versi, che racchiudono in sé rivendicazione di diversità, coscienza della tragedia e richiesta di riconoscimento dei valori dei diritti umani, scaturiscono direttamente dall'ideologia politica dei movimenti degli anni '60 e '70 e fanno eco alle parole del 1970 sul valore totalizzante dell'atto poetico, sul fatto che esso non sia «meditazione sulla realtà», ma si presenti come una «nuova realtà che si costruisce a partire da una distruzione e in funzione di un progetto»[23]. Dobbiamo considerare con la dovuta distanza il tono e soprattutto il senso fideistico

---

[20] « Les absents ont toujours tort, dit-on. Puisse mon absence continuer à être cette écharde infrangible enracinée au cœur des mémoires », A. Laâbi, *Histoire des sept crucifiés de l'espoir* (suivi de) *Oraisons marquées au fer rouge*, Cesson la Forêt, La Table rase, 1980, quarta di copertina.

[21] « Non non / je ne peux pas abandonner mes morts / aux simples pétitions / du sacrifice et de l'exemple / je ne peux pas abandonner mes morts / aux images d'Epinal / de la consolation / mes morts sont trop vivants en moi / VIVANTS », *ivi.*, pp. 37-38.

[22] « Non Non / je ne veux pas abandonner mes morts / à l'ingratitude du temps / mes morts / je les déterres / vifs et sanguinolents / les déploie / sur le fronton des palais du génocide / pour qu'ils se perpétuent / intenables / châtiment ininterrompu / drapeau jamais en berne / d'insurrections », *ibid.*

[23] « L'acte poétique est un acte totalisant. Il n'est pas méditation sur le réel ; un ensemble de moments, d'instantanées, de faits volés au réel. C'est un acte nouveau qui se construit à partir d'une destruction et en fonction d'un projet », *Intervention à la rencontre des poètes arabes de Beyrouth (8-12 décembre 1970)*, in: *Le règne de Barbarie*, Paris, Seuil, 1980, p. 104.

nella «visione di un mondo futuro»[24] che era alla base di una poetica legata ad un particolare periodo storico, ma non possiamo nasconderci che il problema posto da Laâbi è particolarmente importante, perché, al di là dei *mots d'ordre* in cui confluiscono *engagement* politico e rivoluzione estetica, esso è legato al dovere, ma anche ai limiti, della denuncia. Fino a che punto lo scrittore può o deve prendere parola? la parola di denuncia è giustificata in sé o è delimitata da una serie di regole che le danno valore? Quando esce dai limiti e diventa parola di troppo? La questione non è di poco conto, se si pensa che, di pari passo al processo agli anni di piombo si registra in Marocco un senso di disagio di fronte alla diffusione di testimonianze spesso analoghe o non giustificate da un diritto di testimonianza. In realtà, la questione si articola in numerosi rivoli, talora sovrapposti, che costituiscono motivo di dibattito assai ampio nello spazio civile e mediatico marocchino. Dopo il silenzio, ora è l'eccesso di testimonianze che sembra diventare un problema: eccesso sia nel senso di una sovrabbondanza che diventa rumore indistinto, sia nel senso di superamento dei limiti del diritto di parola. Il documentario *Nos lieux interdits* di Leïla Kilani (2008) inserisce tra le prime scene l'espressione «le silence ou trop de mots» e marca così la coscienza drammatica di un paradosso. I marocchini devono parlare degli anni di piombo per far riemergere le migliaia di scomparsi dimenticati, ma troppe parole diventano simili all'oblio. Per far parte della *cité* bisogna assumere il proprio ruolo di uomini e donne libere, il proprio diritto/dovere di espressione, ma bisogna insieme interrogarsi sul contesto all'interno del quale la propria espressione si sviluppa. Da questo punto di vista, Laâbi appare come colui che maggiormente si pone il problema del valore e dei limiti della parola poetica e politica e si interroga sulla necessità di trascrivere quanto ha vissuto, in un dibattito virtuale tra sé e il lettore in cui confluiscono statuto dello scrittore e diritto/dovere di testimonianza. Se in Laâbi la questione viene sviscerata in modo approfondito e costituisce spesso il filo rosso che mette insieme ricorsi personali, considerazioni politiche e dichiarazioni estetiche, il problema sottende, in modo diverso, l'opera di tutti gli scrittori della letteratura carceraria.

Diritto di denuncia e limiti della parola sono due aspetti che incidono in primo luogo nelle scelte di tipo formale, quali la modalità narrativa, di norma in prima persona, lo stile, sempre diretto; in secondo luogo, è chiaro che tali scelte si accompagnano ad un preciso progetto comunicativo degli scrittori, che insistono sul valore di verità e testimonianza dei loro scritti. Il contratto di lettura è quindi fondato sul desiderio di convincere il lettore dell'autenticità dei fatti raccontati[25]. I narratori, come se parlassero di fronte ad un tribunale (popolare o internazionale), assicurano di sostenere la verità e portano la loro esperienza come prova

[24] Ph. Mesnard, *Attualità della vittima. La rappresentazione umanitaria della sofferenza*, Verona, Ombre corte, 2004, p. 66.

[25] « Le contrat de lecture est essentiellement fondé sur le désir de transmettre, avec sincérité et authenticité, des faits vécus. Il s'agit de persuader le lecteur de la véracité des événements narrés», K. Zekri, *Ecrire le carcéral*, cit., p. 9.

contri i crimini del Maghzen[26]. Anche la descrizione, il più delle volte precisa e dettagliata dei trattamenti carcerari, delle torture, della quotidianità, dello stato mentale e fisico dei prigionieri, punta a scuotere il lettore proprio attraverso una scrittura spogliata da particolari esigenze estetiche.

La questione dell'istanza narrativa ha tuttavia una serie di implicazioni che oltrepassano la presunzione di verità testimoniale ed entrano nel valore morale dell'atto narrativo. Parlare per conoscenza diretta è un elemento considerato talmente importante che, quando le testimonianze non sono dirette, lo scrittore si sente in dovere di giustificare questa sua intromissione nell'esperienza altrui. Laâbi, che parla in prima persona ma raccoglie testimonianze plurime, dichiara a più riprese che non è importante se i fatti raccontati siano occorsi a lui o ad altri. Abdelhak Serhane si preoccupa invece di precisare che *Kabazal, les emmurés de Tazmamart* si riferisce alle memorie di Salah e Aïda Hachad. Un esempio paradossale di come la testimonianza diretta sia considerata un elemento fondamentale del discorso è l'*affaire* giuridico-editoriale che ha contrapposto Tahar Ben Jelloun e Aziz Binebine, una vicenda che è alla base del romanzo-testimonianza *Rapt de voix* di Belkassem Belouchi. Come si sa, nel 2002 Tahar Ben Jelloun pubblica *Cette éblouissante absence de lumière*. Ben Jelloun, in gioventù incarcerato ma presto liberato, non è il narratore del libro, il suo romanzo è tratto dalle testimonianze di Aziz Binebine. Ben Jelloun avrebbe avuto in lettura il dattiloscritto, non è chiaro se per trarne un libro-testimonianza o solo per un giudizio. Ne segue una accusa di plagio e una lunga diatriba giudiziaria. Nel 2009 Aziz Binebine pubblicherà *Tazmamort: dix-huit ans dans le bagne de Hassan II* presso Denoël. La vicenda ci sembra istruttiva perché segnala come la condanna morale espressa da Belouchi nei confronti di Jad (l'alter ego del grande scrittore) non è tanto dovuta al furto della parola, ma al fatto che Ben Jelloun abbia scritto il libro in Francia, dunque in una situazione di agio e sicurezza[27]. Esserci, esserci stati è dunque sentito come elemento essenziale per il valore morale, oltre che per la veridicità giuridica, del racconto.

Connesso al valore testimoniale e alla condivisione è il motivo della responsabilità del singolo nei confronti del gruppo. Nel *Chemin des Ordalies*, Laâbi affronta la questione attraverso il confronto tra voce narrativa e contesto carcerario e sociale. In questo *récit*, che parte dall'esperienza della liberazione ma torna insistentemente alla rievocazione dei momenti più tragici della prigionia, il narratore si interroga sul suo rapporto con gli altri prigionieri, i carcerieri, o gli uomini al di fuori delle carceri e si sofferma sui motivi profondi che lo spingono a tornare insistentemente alle scene di prigionia. Violenza e legalità reggono l'insieme del discorso. Le scene delle violenze subite sono estremamente crude. Rivolgendosi ad Awdah (nome proprio femminile che non a caso significa «ritorno»), l'istan-

[26] Il Maghzen indica l'apparato statale marocchino. Sul rapporto tra sistema politico e gestione del potere in Marocco si veda *Le modèle makhzénien: production du lexique de domination*, in: M. Tozy, *Monarchie*, cit., pp. 40-49.

[27] B. Belouchi, *Rapt de voix*, Casablanca, Afrique-Orient, 2004, p. 48.

za narrativa sembra ridimensionare il valore della testimonianza personale in quanto tale. Non si tratta per Laâbi di costituire un modello o una particolarità. Anche l'orrore vissuto personalmente è, in realtà, solo una goccia nel mare di tutti i martiri che la Storia ha prodotto. Per lo scrittore la posta in gioco è più alta ed è direttamente legata alla speranza che sembra essere la sola strada possibile per uscire dalla violenza. Questo meccanismo, che nasce dalla richiesta di una giustizia finalmente giusta, sembra scardinare il legame tra denuncia e diritto. Non si denuncia per avviare un'azione legale, né solo per suscitare un movimento di opinione, ma per ripristinare il meccanismo della speranza. La posta in gioco è quindi innanzitutto simbolica e, in un misto di realismo e utopia, mira a rompere il meccanismo della violenza come cura della violenza[28]. La condivisione, in Laâbi, si esprime nell'analisi del rapporto che si crea tra il narratore e il mondo circostante, sia esso l'istituzione carceraria, i compagni di prigionia, o il mondo esterno. La descrizione dell'uscita dal carcere si muove così tra speranza e paura, coscienza che fuori il mondo è andato avanti, che chi è fuori non conosce nulla di chi è dentro. Il narratore insiste innanzitutto nell'idea che non bisogna dimenticare. Egli rappresenta se stesso mentre, uscendo dal carcere, guarda i luoghi, i carcerieri, i compagni. Alcuni usciranno con lui. Sono dieci uomini, serrati gli uni agli altri forse per condividere i pensieri, forse perché la vicinanza dà loro coraggio. Il narratore "passa in rassegna"[29] queste figure, le scruta, ne immagina i pensieri. Si domanda quali siano i motivi della loro liberazione. Perché loro e non altri? Teme un inganno dettato da necessità superiori. Denuncia o suggerisce che il vero motivo della sua liberazione non sia la volontà di ristabilire il diritto, né un dono (l'amnistia concessa dai sovrani), ma possa essere la trappola finale in cui far cadere il condannato. D'altra parte, quale mondo e quale libertà troverà oltre le mura, cosa significa essere liberi dopo tanti anni di prigionia?[30] Come sarà il paese fuori? Come sarà il popolo. Cosa potrà offrire, il poeta, al suo paese-popolo se non il balsamo delle proprie ferite?[31]

Anche l'identificazione del narratario pone più problemi di quanto non si pensi. Nei testi epistolari il narratario è il più delle volte la moglie, talora le lettere sono inviate agli amici, ai familiari. Anche il *Chemin des Ordailes*, scritto in gran parte come un monologo rivolto a Awdah, un probabile pseudonimo per la moglie, sembra chiudere il narratario in un circolo ridotto. In realtà, anche quando si chiude nell'ambito familiare, la scrittura di Laâbi si apre ad un destinatario più

---

[28] Sul rapporto tra violenza e diritto, si veda: E. Resta, *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*, Bari, Laterza, 2006.

[29] « Tu passes en revue tes compagnons: âges divers, catégories sociales diverses. Un échantillon bien représentatif de ton peuple et qui retourne à lui », in: A. Laâbi, *Le Chemin des ordalies*, Paris, Denoël, 1982, p. 27.

[30] « La liberté, c'est quoi après tant d'années, tant de bouleversement? », *ivi*, p. 23.

[31] « Ce pays-peuple qui coule à grands flots derrière le portail d'airain et auquel tu n'auras d'abord à offrir que le baume de tes blessures, le sacrifice volontaire des meilleures années de ta jeunesse, ton cœur vierge, marqué au fer rouge de ta colère intacte », *ivi*, p. 27.

ampio, che viene chiamato alla lettura e alla analisi di questioni insieme estetiche e poetiche. «Vous êtes mon poème», scrive Laâbi il 25 maggio 1975, rivolgendosi alla moglie e ai figli in *Chroniques de la citadelle d'exil*. La frase può sembrare banale o enfatica, scritta com'è da un uomo privato della libertà che cerca di mantenere un contatto con i congiunti. Al di là delle motivazioni più intime, questa frase ci sembra invece sintomo di un modo ben preciso di intendere l'atto di scrittura. «Siete la mia poesia» indica innanzitutto la volontà di costituire un contatto che oltrepassi l'ambito ristretto per costituire una continuità tra vita e atto poetico. Tolti all'ambito privato, gli scritti personali diventano opera pubblica, cioè pubblica espressione di un modo di essere cittadino, cioè uomo tutelato dalla legge. Che questa legge sia ancora affidata alla speranza è il prezzo da pagare per una giustizia che sia infine giusta, perché inserita in un processo di democratizzazione di cui l'uomo e lo scrittore si sentono parte integrante. È questo senso della scrittura, intesa come azione attiva che attraversa la vita, che costituisce la prova di fondo del *Chemin des ordalies*, la vera ordalia dello scrittore:

> Scrivere, anche quando credevi che il tuo grido si elevasse al disopra degli altri, era un atto di scalpo pubblico, una ordalia. Lo vivevi, lo esercitavi con gli altri. Il sangue e il sudore dei tuoi fratelli anonimi erano l'incenso il cui fumo si innalzava dal tuo cranio di non sottomesso e permetteva al "demone della poesia" di far parlare la tua voce, di darle la tonalità di clamore popolare, di tumulto insostenibile dei giorni del giudizio o di naufragio.[32]

Parlare per gli altri, parlare con gli altri, parlare degli altri, stabilire un contatto tra sé e il mondo esterno costituiscono gli snodi di una prova in cui confluiscono sperimentazione di sé e giudizio supremo (laddove il valore è sancito dalla possibilità di ridare un senso alla parola e ristabilire un contatto con il popolo). Non si può uscire indenni dalla prova poiché l'atto poetico e l'atto politico sono la stessa cosa. La scrittura nasce nell'intreccio delle esigenze della denuncia, della testimonianza, dell'analisi e del rifiuto degli alibi. I testi toccano il cuore del rapporto tra letteratura e violenza, tra letteratura e diritto. Se infatti la violenza è fortemente implicata in ogni discorso intorno al diritto (ogni diritto ha in sé una componente di violenza che lo rende «insieme e nello stesso tempo veleno e antidoto»)[33], il discorso che risponde alla violenza smette di essere grido e diventa prova di civiltà.

In un'ottica più ampia, nell'insieme della letteratura carceraria marocchina degli anni di piombo è possibile ritrovare, al di là delle differenze di stile e di tono, un obiettivo condiviso individuabile nella costruzione di uno spazio del

---

[32] « Ecrire, même lorsque tu croyais que ton cri s'élevait au-dessus de tous les autres, était un acte de scalp public, une ordalie. Tu le vivais, l'exerçais avec les autres. Le sang et la sueur de tes frères anonymes étaient l'encens dont la fumée s'élevait de ton crâne d'insoumis et permettait au "démon de la poésie" de faire parler ta voix, de lui donner cette tonalité de clameur populaire, de tumulte insoutenable des jours de jugement dernier ou de naufrage » in Laâbi, *Le chemin…*, cit., p. 89.

[33] E. Resta, *La certezza e la speranza*, cit., p. VII.

diritto all'interno della polis comune. Queste opere rappresentano una autentica cartina al tornasole che rivela – dal sistema carcerario all'esistenza di un garante – la necessità di accogliere pienamente, all'interno dello spazio nordafricano, un insieme di questioni che attengono alle grandi questioni dei diritti umani nel mondo contemporaneo.

# Tra il dire e il fare c'è di mezzo l'Oceano. *Code Noir*, schiavitù coloniale e letterature francofone

ALESSANDRO COSTANTINI

## 1. Premessa

> Luigi, per Grazia di Dio, Re di Francia e di Navarra, a tutti, presenti e futuri, salve.
> Dato che dobbiamo allo stesso modo rivolgere le nostre cure a tutti i popoli che la divina provvidenza ha sottomesso alla nostra obbedienza, abbiamo voluto far esaminare in nostra presenza i memoriali inviatici dai nostri funzionari delle nostre isole d'America. Informato da questi del bisogno che hanno della nostra autorità e della nostra giustizia, per mantenervi la disciplina della Chiesa cattolica, apostolica e Romana e per disciplinare quanto riguarda la Condizione degli Schiavi in dette isole, desiderando provvedere in merito [...] diciamo, stabiliamo, ordiniamo e ci aggrada quanto segue[1].

[1] « Louis, par la Grâce de Dieu, Roi de France et de Navarre, à tous présents et à venir, salut. Comme nous devons également nos soins à tous les peuples que la divine providence a mis sous notre obéissance, nous avons bien voulu faire examiner en notre présence les mémoires qui nous ont été envoyés par nos officiers de nos Isles de l'amérique, par lesquels ayant été informés du besoin qu'ils ont de nôtre autorité et de nôtre justice, pour y maintenir la discipline de l'Eglise catholique, apostolique et Romaine, et pour regler ce qui concerne l'Etat des Esclaves de nos dites Isles, et désirant y pouvoir [, ... nous] disons, statuons et ordonnons, voulons et nous plaît ce qui suit. »: cfr. *Edit du Roy Concernant la discipline, l'Etat et la qualité des negres esclaves aux Isles de l'amérique,du mois de mars 1685*. Questa prima versione del Codice sarà il testo di riferimento, nell'edizione procurata da J.-F. Niort: *Code Noir*. Paris, Dalloz, 2012, pp. 1-26, 37.

Così recita il Preambolo del *Code Noir* (nero in quanto riguardante gli schiavi, i Neri)[2], introducendo la materia della schiavitù nelle isole americane e le relative norme che pretendono di disciplinarla puntualmente ed efficacemente. Il *Code* Noir, contrariamente a quanto si ritiene comunemente, non è costituito da un'unica legge promulgata nel 1685: è una stratificazione di ordinanze e leggi, la prima delle quali risale appunto a tale data e riguarda la Martinique e la Guadeloupe; altre, promulgate via via per Saint-Domingue (1687), la Guyane (1704), le Mascareignes (1723) e infine la Louisiane (1724) si sono susseguite, portando con sé anche modifiche non lievi allo spirito generale del Codice stesso.

Una legge che vuole regolamentare la schiavitù nelle colonie francesi d'oltreoceano, dunque. Tuttavia, tra il dire e il fare c'è di mezzo spesso il mare: e qui, appunto, c'è di mezzo l'Oceano Atlantico. La misurazione di tale distanza, tra ciò che il *Code Noir* ordinava e ciò che effettivamente è avvenuto, è l'oggetto di questa indagine. Mantenendomi in un ambito puramente letterario e culturale, cercherò le tracce del dramma secolare vissuto nelle colonie, e quelle della corresponsabilità o complicità del *Code Noir* in quel dramma, per vedere quanto della storia scellerata e crudele della schiavitù coloniale si sia sedimentato, come principio attivo, nell'immaginario collettivo moderno, almeno in certe parti del mondo o in certe zone della cultura.

## 2. Letteratura francese e schiavitù

Cosa ci raccontano i testi francofoni – romanzi e non – come testimonianza o memoria della schiavitù nelle colonie francesi dei Caraibi e dell'Oceano Indiano? Ci raccontano cose ben diverse da quelle che ci propone la letteratura francese, finzionale o saggistica, dell'Ottocento. Victor Hugo, nel suo romanzo *Bug-Jargal* (1826), si limita, tutto sommato, a far dire al suo protagonista, giovane francese abitante a Saint-Domingue, presso uno zio colono: «Mio zio faceva parte del numero, per fortuna abbastanza ristretto, di quei piantatori a cui una inveterata abitudine al dispotismo assoluto aveva indurito il cuore. Abituato a essere obbedito alla prima occhiata, la minima esitazione da parte di uno schiavo faceva sì che fosse punito nel modo peggiore [...]»[3]. Personaggio duro, questo colono (sulla cui durezza però si evitano i dettagli, eccetto che per una scena di aggressione mancata): ma fortunatamente, secondo Hugo, rappresenta un caso abbastanza

[2] Cfr. M. Dorigny, « Préface», in : J.-F. Niort, *Le Code Noir. Idées reçues sur un texte symbolique*. Paris, Le Cavalier Bleu, 2015, p. 9.

[3] « Mon oncle était du nombre, heureusement assez restreint, de ces planteurs dont une longue habitude de despotisme absolu avait endurci le cœur. Accoutumé à se voir obéi au premier coup d'œil, la moindre hésitation de la part d'un esclave était punie des plus mauvais traitements» : V. Hugo, *Bug-Jargal ou la révolution haïtienne*, Fort-de-France (Martinique), Éds. Désormeaux, 1979 ; les versions du roman de 1818 et 1826: présentées et annotées par Roger Toumson ; v. p. 170. Qui, come altrove, la traduzione della citazione è mia.

isolato.Un polemista ultraconservatore come Ch. Levavasseur addirittura insorge contro la calunnia per cui nelle colonie, alle Antille francesi e alla Réunion, vi sarebbe tirannia dei piantatori e miseria degli schiavi. Anzi, arriva a sostenere che tutti coloro che hanno visitato le colonie potrebbero testimoniare che i coloni dirigono le loro proprietà con umanità, essendo il loro stesso interesse a imporglielo[4]. Argomentazione quanto meno fallace e asserzioni poco veritiere; possibili comunque solo nella misura in cui il peggio ormai era già avvenuto: e soprattutto era avvenuto nel secolo precedente e in un'altra colonia, ormai perduta, quella di Saint-Domingue[5].

Gli autori di parte bianca, o semplicemente tacciono sull'esistenza del *Code Noir* e dei suoi dettagli più barbari e cruenti (Hugo, Levavasseur), o al riguardo minimizzano; così fa D. Houël[6], che si limita a citarlo alla lettera, ma indirettamente, senza nominarlo, e solo su un aspetto per così dire pittoresco: come quell'art. 9 relativo alla regolamentazione dei rapporti erotici interraziali tra padroni e schiavi. Per questi testi – francesi o francofoni – non è il caso di evocare l'esistenza del *Code Noir*. Il quadro tanto rassicurante che forniscono risulterebbe irrimediabilmente guastato dalle puntualizzazioni asettiche nella formulazione, ma atroci nella sostanza, del *Code* sulle pene riservate agli schiavi: ciò che, tra la fine del '600 e gli inizi del '700, la legge aveva prescritto, non turbava gli animi. Ora, dopo il secolo dei Lumi e in pieno Romanticismo, non risulterebbe più tollerabile.

## 3. Letterature francofone e schiavitù

Ben diversamente vanno le cose per la letteratura prodotta nelle colonie o ex-colonie da parte nera.

Presentando un piantatore della Martinique come colono buono, generoso e umano verso i suoi schiavi (ne affranca addirittura cinque all'anno, anche in periodo di difficoltà economiche), L. Sainville vuole, nel suo romanzo *Dominique, Nègre esclave*, sottolinearne invece l'eccezionalità della figura nel contesto coloniale[7]. Generalmente i testi francofoni, romanzi e non, sono popolati da tutt'altro

---

4 Cfr. Ch. Levavasseur, *Esclavage de la Race Noire aux Colonies Françaises*, Paris, Imprimerie de César Bajat, 1840, pp. 17-19. ; http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5790408v#

5 Peytraud, pur riferendosi sostanzialmente alle sole Antille Francesi (e sopprattutto alla Martinique), nota: « si les documents nous montrent d'assez nombreux exemples de répression, quels durent être les excès restés inconnus ou impunis ! » ; cfr. L. Peytraud, *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789. D'après des documents inédits des Archives coloniales*, Paris, Hachette, 1897, pp. X, 323; Pointe-à-Pitre, Émile Désormeaux, 1973[2]; http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5470713x.

6 Cfr. D. Houël, *Cruautés et Tendresses, vieilles moeurs coloniales françaises*, Paris, Éd. Payot, 1925, p. 40-41.

7 L. Sainville, *Dominique, Nègre esclave*, Paris, Présence Africaine, 1978[2], p. 201; prima edizione: Paris, Fasquelle, 1951.

tipo di coloni e presentano situazioni molto meno idilliache di quelle, di parte francese o comunque bianca, sopra ricordate. In tali testi, il minimo che possa capitare allo schiavo è di essere semplicemente ridotto alla fame[8], e perciò costretto a rubare il cibo con grave rischio di punizioni, oppure di essere coperto solo da miseri cenci[9]. Eppure il *Code Noir* si esprime chiaramente e tassativamente in proposito. Agli articoli dal 22 al 27, precisa quali quantità e qualità di cibo (carne, pesce, tuberi), come pure di abbigliamento, debbano essere fornite agli schiavi[10].

Pericolo sempre incombente, e spesso realizzato, è per lo schiavo quello delle catene e dei ceppi con cui gli vengono bloccati i piedi o il collo e naturalmente quello di finire in una cella: terrore degli schiavi, facilmente è minuscola, umida o mezza allagata[11].

Ma oltre a queste probabilità, la punizione più abituale ed elargita con regolarità è quella della frusta o delle percosse con verghe o bastoni. È questa l'unica punizione che senza eccezioni il *Code Noir*, all'art. 42, concede ai proprietari di schiavi: «È concesso ai padroni, nel caso pensino che i loro schiavi se lo siano meritato, unicamente di farli incatenare e farli battere con verghe o corde; proibiamo loro di infliggere la tortura o qualsiasi mutilazione delle membra, pena la confisca degli schiavi e, eccezionalmente, che si perseguano detti padroni»[12]. E invece... Sono invece ben altre le pene che, all'occorrenza, cioè semplicemente quando loro aggrada, i padroni infliggono agli schiavi per i più svariati, futili, pretestuosi o magari soltanto abbietti motivi; tutte quelle pene che la legge proibisce loro ma che riserva a sé stessa: in primis, la pena di morte. L'art. 33 del *Code Noir* prevede la pena di morte, senza eccezioni, per percosse al padrone, o a un suo familiare, se riporta contusioni o se vi è effusione di sangue; in certe versioni

---

8 Cfr. L. Sainville, *Dominique, Nègre esclave*, cit., p. 259 ; cfr. anche L. Peytraud (*L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789*, cit., p. 325), che cita un rapporto al Ministero di inizio '700: « L'avarice et la cruauté des maîtres sont extrêmes envers leurs esclaves ; loin de les nourrir, conformément à l'ordonnance du roi, ils les font périr de faim et les assomment de coups».

9 Cfr. L. Sainville, *Dominique, Nègre esclave*, cit., p. 281. Si veda, a conferma delle condizioni di miseria degli schiavi, la testimonianza di un viaggiatore illuminato del '700: « [Il n'est pas] rare de voir des nègres et négresses [...] presque nus, ou couverts de haillons si dégoûtants, qu'ils inspirent à la fois l'horreur et la pitié» :J. Girod de Chantrans, *Voyage d'un Suisse dans différentes colonies d'Amérique pendant la dernière guerre, avec une table d'observations météorologiques faites à Saint-Domingue, observateur sans prétentions, vrai, sans malignité*, Neufchâtel, Imprimerie de la Société Typographique, 1785; riedizione: Paris, J. Tallandier, 1980, p. 132.

10 Cfr. J.-F. Niort, *Code Noir*, cit., pp. 10-12)

11 Cfr. : L. T. Houat, *Les Marrons*, Piton-Sainte-Rose (La Réunion), Éd. AIPDES, 1998[3], p. 129; 1a ed.: Paris, Ebrard, 1844 ; L. Sainville, *Dominique. Nègre esclave*, cit., pp. 34-35, C. Pulvar *D'Jhébo. Le Léviathan Noir,* Paris, Éd. «V», 1957, pp. 132-133 e il caso citato da M. le Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, Cap-Henri (Haïti), P. Roux, Impr. du Roi, 1814, p. 45; https://openlibrary.org/books/OL13520579M/Le_systeme_colonial_devoile.

12 « Pourront seulement les maîtres, lorsqu'ils croiront que leurs esclaves l'auront mérité, les faire enchaîner, et les faire battre de verges ou cordes, leur défendons de leur donner la torture, ni de leur faire aucune mutilation de membres à peine de confiscation des esclaves, et d'être procédé contre les maîtres extraordinairement », J.-F. Niort, *Code Noir*, cit., p. 18.

della legge basta che lo schiavo colpisca il padrone al viso; in certi casi gravi la prevede anche per aggressione contro persone libere (art. 34) o per furto grave (art. 35). Per furto di lieve entità, si prevede invece che lo schiavo sia percosso con verghe dal carnefice e sia marchiato a fuoco (art. 36). Più severamente punito, all'art. 38, è il *marronnage* dello schiavo, il darsi alla macchia: alla prima fuga prolungata, è previsto il taglio degli orecchi e il marchio a fiore di giglio su una spalla; alla seconda, l'azzoppamento e il marchio sull'altra spalla; alla terza, la pena di morte. Ancora, all'art. 16, per gli assembramenti sospetti, quindi proibiti, la pena varia da quella della frusta, al marchio a fiore di giglio, fino alla pena di morte in caso di recidiva e altre circostanze aggravanti[13].

La legge, dopo aver precisato i casi in cui affida all'apparato giudiziario l'esercizio della pena di morte per gli schiavi[14], si preoccupa anche, all'art. 43, di vietare ai padroni l'uccisione degli stessi; prevede che siano puniti, ma senza precisare le pene: contempla piuttosto la possibilità che invece vengano assolti. Le ultime versioni del Codice (1723 e 1724) arriveranno perfino a prevedere la pena di morte per quei coloni che avessero ucciso i loro schiavi[15]: possibilità meramente teorica e assolutamente nulla nei fatti, cioè nella situazione giudiziaria coloniale in cui la giustizia era amministratta fondamentalmente dai coloni stessi[16]. R. Dessalles, citato in Peytraud, testimone oculare della schiavitù coloniale alle Antille Francesi, evidenzia il fatto che in un modo inammissibile per qualsiasi concezione della giustizia, lo schiavo è sottomesso unicamente alla legge del suo padrone, che viene ad avere su di lui diritto di vita e di morte, assumendo contemporaneamente il ruolo di offeso, accusatore, giudice e spesso anche di boia[17].

Se torniamo alla punizione base della frusta – e delle sue varianti – comminata dal padrone, la troviamo vividamente descritta in vari romanzi. In uno dei più antichi, l'haitiano *Stella* (1859), così viene rappresentata la flagellazione della schiava madre dei due protagonisti:

---

[13] Cfr. J.-F. Niort, *Code Noir*, cit., p. 15-16, 7-8; cfr. anche: L. Sala-Molins, *Le Code Noir ou le calvaire de Canaan*, Paris, P.U.F., 1987, pp. 156-167.

[14] Un tariffario ben preciso, desunto da un codice manoscritto della Martinique del 1726, elenca i specifici compensi da corrispondere al boia per i differenti supplizi che infligge, tra cui: impiccare, bruciare vivo, impiccare e bruciare, recidere il polso, trascinare e impiccare un cadavere, interrogare con tortura, far fare ammenda onorevole, azzoppare e marchiare a fuoco, frustare, mettere alla gogna, mettere in effigie, tagliare la lingua, tagliare le orecchie...: cfr. L. Peytraud, *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789*, cit., p. 307.

[15] Cfr. J.-F. Niort, *Code Noir*, cit., pp. 18-19.

[16] Da segnalare il caso riportato da L. Peytraud (*L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789*, cit., p. 331) di un colono che, nel 1756 alla Martinique, per aver percosso a morte uno schiavo ... non suo, è condannato « à faire amende honorable, en chemise, la corde au cou, tenant un cierge, puis à être marqué de la fleur de lys et à servir comme forçat à perpétuité sur les galères; tous ses biens sont confisqués. Il est vrai qu'il est condamné par contumace. Sur appel, il est condamné à être pendu (en effigie) ». Questo quanto alla reale efficacia delle pene (cfr. anche: ivi, pp. 332-333).

[17] Ivi, pp. 335-336.

> La frusta risuona terribile; ha inizio una scena orrida, i cui dettagli fanno fremere. Al rumore dei colpi moltiplicati si mescolano grida acute, strazianti, che poco a poco si affievoliscono fino a spegnersi in un rantolo. La frusta colpisce, colpisce per due ore. La vittima sobbalza, si contorce, digrigna i denti. Ha la schiuma alla bocca, le narici gonfie e gli occhi che escono dalle orbite. Non c'è più vita in lei, ma la materia sussulta ancora e la frusta continua a colpire per fermarsi soltanto, alla fine, su di un cadavere inerte[18].

Anche Pulvar offre una scena a base di colpi di scudiscio e di calci, che portano alla morte della vittima, una vecchia schiava quasi ottuagenaria[19]. Sainville presenta invece la flagellazione dello schiavo nella variante usuale dei *quatre-piquets*, cioè dei quattro paletti conficcati a terra a cui veniva legata la vittima[20]. Esagerazione nel numero di colpi inflitti? Vastey cita un famoso colono di Saint-Domingue che puniva anche le colpe più infime dei suoi schiavi con duecento frustate[21].

## 4. Il *Code Noir* e la tortura

L'art. 42 del *Code Noir* proibisce ai padroni di sottoporre i loro schiavi a tortura. Invano. Anzi. Si può dire che la certezza dell'impunità, o quasi, sproni i coloni più crudeli ad assecondare qualsiasi loro perversione malvagia. Vastey (1814) ci riporta un campionario di torture varie inflitte agli schiavi, che, nei casi meno gravi, vanno dallo strappare le unghie anche ai vecchi e agli ammalati; al taglio della lingua dei propri domestici per essere serviti in silenzio; allo strappare due denti, e quattro in caso di recidiva, a coloro che si dissetavano con un pezzo di canna da zucchero[22]; al tagliare o strappare con una tenaglia lingua e orecchi; fino al caso del colono che fa castrare tutti i propri domestici, compreso uno di loro che era figlio suo.

Sempre Vastey ci riporta brevemente un'altra forma di supplizio, consistente nell'applicare dei ferri arroventati sulle piaghe degli schiavi dopo averli torturati[23]. Tale tortura ci viene invece descritta minutamente da Sainville. Neppure le

---

[18] « Le fouet terrible retentit; une scène d'horreur dont les détails font frémir commence. Au bruit multiplié des coups se mêlent des cris aigus, déchirants, qui s'affaiblissaient peu à peu jusqu'à s'éteindre dans un râle. Le fouet frappe, frappe deux heures. La victime bondit, se tord, grince les dents. Sa bouche écume, ses narines s'enflent, ses yeux sortent de leurs orbites. Il n'y a plus de vie, mais la matière tressaille encore et le fouet frappe toujours pour ne s'arrêter enfin que sur un cadavre inerte » ; cfr. É. Bergeaud, *Stella*, Paris, Dentu, 1859, pp. 17-18.

[19] Cfr. C. Pulvar *D'Jhébo. Le Léviathan Noir*, cit., p. 204.

[20] Cfr. L. Sainville, *Dominique, Nègre esclave*, cit., pp. 13-14, 260, 281-282, per questa e altre punizioni a base di frusta.

[21] Cfr. Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, cit., p. 51.

[22] Ivi, p. 51; cfr. anche L. Peytraud, *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789*, cit., p. 323.

[23] Cfr. Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, cit., pp. 53, 56, 40, 60); cfr. anche L. Peytraud (*L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789*, cit., pp. 324, 325), che riporta tra gli altri il caso di un colono condannato perché, dopo aver fatto frustare abbondantemente una sua schiava, le aveva anche «fait brûler, avec un tison ardent, les parties honteuses».

donne, le padrone, erano esenti dal ricorrere alla tortura, magari per gelosia nei confronti di una bella schiava: « Si ricordò di quella sua antenata di cui aveva letto che, in un accesso di gelosia, aveva bruciato la guancia e il seno a una schiava negra troppo bella e che suo marito guardava in modo troppo insistente»[24].

Prendere gli schiavi vivi e bruciarli, o farli gettare nell'acqua bollente, oppure seppellirne vivi ben dodici scelti a caso per rappresaglia, facendoli poi ricoprire di calce viva, oppure ancora farli schiacciare sotto le ruote del mulino per punirli della loro lentezza, sono altre torture riportate da Vastey[25].

I romanzi francofoni a volte inanellano in sequenza citazioni o descrizione di pene e torture inflitte arbitrariamente dai coloni. Allo schiavo ed eroe eponimo D'Jhébo di Pulvar vengono inflitti uno dopo l'altro il *berlingot*, il *bâillon* (bavaglio) e il *carcan* (gogna). Allo schiavo veniva applicato sulle labbra un pezzo di ferro rovente (*berlingot*); poi gli veniva posto come benda un bavaglio, fatto di una scorza flessibile e irritante, pungente, che gli veniva lasciato per delle ore; per cercare invano di alleviare le proprie sofferenze, lo sventurato non poteva far altro che sbavare continuamente[26].

Lara, in *Moeurs créoles: Sous l'esclavage*, fa elencare a un mulatto reso storpio la lista degli strumenti e atti di tortura che imputa ai coloni: gli anelli di ferro, le gogne pesanti, le fruste nodose, le bacchette con la punta di metallo, le celle umide, gli stupri delle figlie, le torture alle madri[27]. Sainville fa precedere la marchiatura a fuoco dello schiavo protagonista – sopra descritta – da una escalation di supplizi alcuni dei quali rari od originali. Dopo il prolungato supplizio della frusta, con relativa medicazione delle piaghe a base di aceto e peperoncino per evitare la cancrena, che amplifica ulteriormente le sofferenze del ferito, gli viene inflitto il supplizio dei 'poids à gratter': cioè del prurito indotto a base di fagiolo di velluto, pianta dalle proprietà urticanti: un supplizio che gli fa rimpiangere quello della frusta. Per finire, gli spalmano il corpo di sciroppo di canna per poi abbandonarlo ai morsi delle formiche rosse:

> Ah! che sapiente crescendo nel dosaggio di quelle torture! [...]
> I morsi delle formiche! Ah! Dio mio, Dio mio! Questa volta si mise a gridare, a urlare, chiese perdono. Lo lasciarono soltanto dieci minuti in compagnia delle bestiole. Non doveva morire. Ma, dopo cinque minuti era già svenuto. Venne estratto dalla gabbia soltanto quando il suo corpo fu passato dal marrone scuro al rosso vivo e sanguigno[28].

---

[24] Cfr. L. Sainville, *Dominique, Nègre esclave*, cit., pp. 285-286. Cfr. : « Il se rappela l'aïeule dont il avait lu que, dans un accès de jalousie, elle brûla la joue et le sein à une négresse trop belle et regardée trop singulièrement par son mari » : D. Houël, *Cruautés et Tendresses, vieilles moeurs coloniales françaises*, cit., pp. 40-41. Nel romanzo, la cui autrice appartiene a un'antica famiglia di piantatori, questo è l'unico caso in cui si cita la tortura: oltre tutto indirettamente, senza che trovi un reale spazio nella trama.

[25] Cfr. Vastey Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, cit., pp. 51, 56, 53, 61.

[26] Cfr. C. Pulvar *D'Jhébo. Le Léviathan Noir*, cit., p. 137.

[27] Cfr. S. Lara S., *Moeurs créoles: Sous l'esclavage*, Paris, Éd. Ophrys, 1935, p. 11.

[28] « Ah, avec quelle savante progression on dosait ces tortures! [...] Morsures de fourmis!

## 5. I primi romanzi francofoni e la schiavitù

Anche nei romanzi francofoni più antichi, quelli di metà Ottocento, sono presenti denunce esplicite delle torture fatte subire agli schiavi. Si caratterizzano non solo per il tono altamente patetico, ma anche per l'appello alla moralità generale e naturale, per la chiamata in causa come interlocutore dell'umanità tutta intera.

In un caso, quello dell'haitiano Bergeaud (1859), è ancora troppo fresco nel suo popolo il ricordo degli orrori passati: si avverte nel testo la necessità di arrivare a una condanna morale condivisa universalmente, tale da giustificare anche agli occhi del mondo la durezza sanguinosa e terribile della lotta che ne era seguita: quella per l'abolizione del regime schiavistico e per la libertà e l'indipendenza del popolo di colore di Haiti, non più colonia di Saint-Domingue.

> Occorreva, come servo, l'essere umano spogliato delle sue facoltà celesti e abbassato all'insensibilità morale di una bestia [...,] metamorfosi che sarebbe avvenuta in realtà con l'ausilio delle catene, della gogna e della frusta omicida. E nel corso di questa trasformazione immonda lo schiavo – per una colpa minima – veniva ora segato tra due tavole, ora scaraventato nella caldaia in cui bolliva lo zucchero, altre volte veniva posto sulla graticola ardente dei fornelli, altre volte ancora sepolto vivo!!![29].

Nel caso dello scrittore mulatto del'isola della Réunion, L.-T. Houat, le urgenze e le impellenze del testo sono ancora più eclatanti: militante dell'abolizionismo antischiavista, posizione che gli varrà di essere incarcerato nella sua isola natale e poi espulso in Francia, pubblica il suo romanzo *Les Marrons* (Gli schiavi fuggitivi) nel 1844, quando nelle colonie schiavitù e *Code Noir* sono ancora pienamente in vigore: tant'è che in un'altra colonia francese, la Martinique, tutte le copie del libro vengono sequestrate. Nel suo romanzo, il pathos della denuncia della schiavitù e dei suoi mali, tra cui la tortura sistematica di esseri umani da parte di altri esseri umani che li possiedono, non è solo un ingrediente finzionale della vicenda

---

Ah, mon Dieu, mon Dieu ! Cette fois, il cria, il hurla, il demanda pardon. On ne le laissa que dix minutes en compagnie de ces bestioles. Il fallait qu'il vécût. Mais il s'était déjà évanoui au bout de cinq minutes. On ne le tira de la cage que quand son corps fut passé du brun modéré au rouge vif et sanguin. » (L. Sainville, *Dominique, Nègre esclave*, cit., pp. 282-286). Cfr. anche la testimonianza del Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, cit., p. 60. L. Peytraud (*L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789*, cit., p. 325), sempre citando un rapporto ufficiale, riporta un dettaglio supplementare e ancor più crudele: allo schiavo che viene torturato, « on lui verse à cuillerées réitérées des fourmis depuis le crâne jusqu'à la plante des pieds, les faisant soigneusement entrer dans tous les trous du corps ».

[29] « Il lui fallait pour serf l'être humain dépouillé de ses facultés célestes, et réduit à l'insensibilité morale de la brute. [...] métamorphose qui devait en réalité s'accomplir à l'aide des chaînes, du carcan et du fouet homicide. Et dans le cours de cette transformation immonde, l'esclave, – pour une simple faute, – était tantôt scié entre deux planches, tantôt précipité dans la chaudière à sucre en ébullition, d'autres fois placé sur la grille ardente des fourneaux, d'autres fois encore enterré vivant !!!» (É. Bergeaud, *Stella*, cit., p. 3-4). Cfr. anche il Baron de Vastey (*Le système colonial dévoilé*, cit., p. 35), che a sua volta enumera i supplizi peggiori inflitti agli schiavi dai loro padroni.

drammatica narrata: è anche uno strumento retorico, argomentativo, che mira a convincere, a cambiare le coscienze dei lettori per giungere a cambiare la realtà storica, la stessa realtà in cui egli vive. Così nel dialogo tra lo schiavo fuggitivo e la giovane e innocente donna bianca presso cui trova rifugio:

> [Agli schiavi] nulla viene risparmiato in fatto di miseria e di tormenti [...] Ci sono dei padroni, di cui probabilmente avrà sentito parlare, che, come il mio, gli segnano il corpo a colpi di verga o di coltello .. che li caricano di catene e li fanno morire a poco a poco, messi ai ceppi e in una cella ... che gli spezzano le ossa di un arto senza rimpianti, gli bruciano la faccia con dei tizzoni, gliela sfondano a calci ... gli fanno sputare in faccia da un'intera masnada, inghiottire quanto vi è di più sudicio al mondo, gli fanno strappare i capelli, i denti e versare olio bollente nella bocca ...
> – Basta! basta! per favore – gridò la giovane bianca, in preda all'orrore più profondo[30].

Fa da contraltare all'emozione simpatetica e inorridita della giovane bianca buona, la ferocia gretta e scatenata dei coloni che vogliono punire gli schiavi fuggiti e poi catturati. Le pene previste dal *Code Noir* all'articolo 38 non bastano loro come misura dissuasiva: la mutilazione degli orecchi, i marchi a fuoco sulla carne, l'azzoppamento, perfino la pena di morte inflitta in modo ordinario non sembrano abbastanza ai loro occhi. Vogliono di più, i coloni del romanzo, vogliono di peggio: per scoraggiare le diserzioni degli schiavi esigono che ai colpevoli vengano spezzate gambe e braccia e poi gli sia tagliata la testa[31].

E Houat fa sentenziare i suoi due personaggi, la donna bianca e lo schiavo nero: « – I padroni sono sempre cattivi, disse la giovane donna rivolgendosi allo [... schiavo] come per compatirlo. – Sempre, Signora. – Se non si tratta di loro, si tratta dei loro rappresentanti e per lo sventurato schiavo è esattamente lo stesso. »[32]. Con Bergeaud il giudizio si fa meno lapidario, tingendosi anche di implicazioni filosofiche: « Vi sono esseri [...] cui la natura ha rifiutato i suoi migliori istinti e che ha reso inferiori perfino a una bestia feroce. Il Colono apparteneva a quel genere di mostri »[33].

---

[30] « [Aux] malheureux esclaves [...] l'on n'épargne rien en fait de misère et de tourments. [...] Il y a des maîtres, dont vous avez entendu parler sans doute, et qui, tels que le mien, leur coupent le corps à coups de rotin, comme à coups de coutelas... qui les chargent de chaînes et les font mourir à petit feu au courbari et dans les cachots... qui leur cassent les os d'un membre sans regret, leur brûlent la figure avec des tisons, la leur écrasent à coups de pieds... qui leur font cracher au visage par toute une bande, avaler tout ce qu'il y a de plus sale au monde, arracher les cheveux, les dents, couler de l'huile bouillante dans la bouche...

- Assez ! assez ! s'il vous plaît ! – s'écria la jeune blanche en témoignant la plus vive horreur.» : cfr. L. T. Houat, *Les Marrons*, cit., pp. 61-62.

[31] Cfr. Ivi, p. 156.

[32] « Les maîtres sont donc toujours méchants, – dit la jeune femme en s'adressant [à l'esclave ...] comme pour le plaindre. – Toujours, Madame. – Si ce n'est pas eux, c'est leurs représentants, et ça revient au même pour les malheureux esclaves » : cfr. Ivi, p. 61.

[33] « Il est des êtres [...] auxquels la nature a refusé ses meilleurs instincts, et dont elle a fait quelque chose d'inférieur à la bête féroce elle-même. Le Colon était de l'ordre de ces monstres » :

Quasi un secolo dopo l'abolizione della schiavitù nelle colonie francesi (1848), e quindi anche del *Code Noir*, il giudizio che la letteratura di quei luoghi esprime apertamente su quei coloni non cambia: «esseri barbari che, privi di pietà per i loro simili, insudiciano le vergini, sgozzano gli uomini, arrostiscono i bambini piccoli»[34]. La crudeltà criminale del colono onnipotente si manifesta quindi, incurante della legge, anche verso coloro che in nessun modo il Codice avrebbe potuto considerare passibili di pena: i bambini, appunto, e perfino i neonati. Il romanzo di Pulvar ritrae la furia del colono che, afferrato un neonato figlio di una schiava, in preda all'ira lo scaglia contro la madre, mandandolo a fracassarsi il cranio contro una parete[35].

Ma la realtà può superare, anche nell'orrore, la libera ricreazione letteraria. Racconta Vastey (1814), che il colono di Saint-Domingue Gerbaud si faceva seguire da due enormi mastini e, per spaventare gli schiavi e dissuaderli dal prender parte alle rivolte, si divertiva a far divorare i loro bambini dai suoi cani[36]. Atti giudiziari alla mano, anche altri possono denunciare atrocità ributtanti dei coloni. Per esempio, la Société des Amis des Noirs (1790) denuncia il caso del colono che si avventa sulle membra martoriate e palpitanti di sventurati schiavi, che ha appena torturato con dei ferri roventi, per dilaniarle con i denti[37]. Oppure, racconta sempre Vastey, vi era un colono che costringeva i propri schiavi a mangiare delle zucche riempite di escrementi umani e un altro che dopo aver tagliato ai propri schiavi gli orecchi e averli arrostiti, li obbligava a mangiarseli[38].

Possiamo chiudere la casistica dei crimini impuniti commessi ai danni degli schiavi dai loro padroni (perché crimini pur sempre erano, agli occhi della Legge, cioé agli occhi del *Code Noir*), con alcuni dei casi più efferati riportati dal Baron de Vastey nel suo libro *Le système colonial dévoilé* (1814).

Il colono Poncet, che abbiamo visto far castrare tutti i suoi domestici, compreso il suo stesso figlio, commette incesto con la figlia avuta da una schiava e poi fa morire entrambe fra atroci tormenti, versando loro cera fusa bollente negli orecchi. Una donna invece punisce la propria domestica, colpevole di essere rimasta

---

cfr. É. Bergeaud, *Stella*, cit., p. 17.

[34] Des « êtres barbares qui, sans pitié pour leurs semblables, souillaient les vierges, égorgeaient les nègres, rôtissaient les petits enfants dans les chaumières »: cfr. S. Lara, *Moeurs créoles: Sous l'esclavage*, cit., p. 241.

[35] Cfr. C. Pulvar *D'Jhébo. Le Léviathan Noir*, cit., p. 203.

[36] Cfr. Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, cit., p. 51.

[37] Cfr. Société des Amis des Noirs, 1790, *Réflexions sur le Code Noir et Dénonciation d'un Crime affreux commis à Saint-Domingue*, Adressées à l'Assemblée Nationale, par la Société des Amis des Noirs, Paris, Imprimerie du Patriote François, pp. 3-10.

[38] Cfr. Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, cit., pp. 51, 45. Caso analogo a quello che un Anonimo riporta per la Martinique, dove due coloni, dopo aver tagliato un pezzo di orecchio a un ragazzino nero, lo costringono a « l'avaler avec un morceau d'igname imbibée du sang qui coulait de l'oreille mutilée »: cfr. Anonyme, 1847, *Abolition de l'Esclavage des Nègres dans les Colonies Françaises*, Paris, Pagnerre Éditeur ; http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k408767w

incinta del di lei figlio, facendola rinchiudere in una botte irta di chiodi al proprio interno: botte che poi viene fatta rotolare dalla cima di una montagna, per poi estrarne la vittima ancora in vita, per poterla infine bruciare viva. Un altro colono, per punire il guardiano del proprio bestiame della morte di uno degli animali, fa aprire il ventre della bestia e vi fa cucire dentro vivo lo sfortunato schiavo, fino a farvelo morire soffocato, per poi seppellirlo assieme alla bestia dentro cui l'ha rinchiuso[39].

Vastey, nello scrivere il suo saggio, si rivolge agli Europei che non conoscono lo spaventoso sistema della schiavitù e che non possono neppure concepirlo, da persone sensibili quali sono. Garantisce loro l'autenticità dei fatti che asserisce: sono notori, o raccolti da lui stesso presso persone rispettabili e degne di fede o direttamente dalle vittime sopravissute alle torture; ha visto con i suoi occhi i corpi mutilati dai ferri o bruciati dal fuoco. Dopo l'ennesimo crimine riportato, però, soccombe alla durezza del compito che si è prefisso:

> No, mi è impossibile continuare a descrivere simili atrocità, quale coraggio e quale forza d'animo bisognerebbe avere per presentare gli innumerevoli misfatti compiuti dai coloni durante il regime coloniale: ne riempirei interi volumi. Lo scarno racconto che ho testé fatto delle atrocità di cui siamo stati vittime basta per farsi un'idea del carattere dei coloni[40].

Anche Sainville sottolinea, nella prefazione al proprio romanzo, il suo carattere assolutamente veritiero. La vita del suo eroe è sì un racconto frutto della sua immaginazione, ma rigorosamente basato sulla documentazione storica e sui fatti tramandati, per iscritto e oralmente. Autentica è la cornice dell'azione, altamente rappresentativo di una condizione il personaggio da lui creato: entrambi fedeli all'intrinseca realtà dei fatti[41].

## 6. La Legge e la sua non applicazione

I letterati e i romanzieri francofoni, che ci consegnano una amara e dolente – e a volte cruda – rappresentazione-narrazione della vita coloniale ai tempi della schiavitù nei loro paesi, sono assolutamente critici verso gli aspetti giuridici del

---

[39] Cfr. Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, cit., pp. 40-41, 55, 45). L. Peytraud (*L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789*, cit., pp. 328-329) cita un caso di una certa Audache, che dopo aver fatto frustare a lungo una ragazzina nera sua schiava, la cosparge tutta di polvere da sparo a cui poi dà fuoco; per curarne le ferite, le cosparge di aloè e calce viva. Per cinque giorni.

[40] « Non, il est impossible que je puisse continuer de décrire de semblables atrocités, quel courage, et quelle force d'âme il faudrait avoir pour consigner les innombrables forfaits des colons pendant le régime colonial; j'enflerais des volumes; le faible récit que je viens de faire des atrocités dont nous avons été les victimes, suffit pour se faire une idée du caractère des colons ». Cfr. Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, cit., pp. 35, 40, 61-62.

[41] Cfr. L. Sainville, *Dominique, Nègre esclave*, cit., pp. 9-11.

sistema allora in vigore. Il più antico di loro, Vastey, accusa la Francia e le sue leggi di non aver punito nemmeno uno dei mostri di cui ha rivelato i crimini, sebbene nella storia non si sia mai avuto, come a Saint-Domingue, un tale numero di criminali tutti assieme: una masnada di quaranta o cinquantamila banditi[42].

Uno solo di questi autori prova a difendere almeno in parte l'istituzione coloniale: ma lo fa in modo estremamente timido. «Il *Code Noir*, che regolamentava la tratta negriera [sic], non aveva omesso di prevedere qualche trattamento di favore e un certo diritto a essere protetto per lo schiavo»[43]: come si vede, dall'uso della litote al ricorso alla vaghezza semantica, il riconoscimento dei meriti del C*ode* è all'insegna dell'attenuazione, della circospezione quasi, e non può esimersi dall'enunciare la verità fondamentale: «la supremazia dovuta al colore dell'epidermide e all'origine, poneva i Bianchi delle colonie al di sopra della legge, garantendo loro una sorta di immunità. [...] Lo schiavo poteva pure essere fatto sparire dalla circolazione, senza che il suo padrone fosse chiamato a rispondere ad alcuna autorità del suo misfatto»[44]. Non diversamente, più di un secolo prima e pochi anni dopo che ad Haiti quel sistema e quella società erano stati spazzati via dalla insurrezione degli schiavi, Vastey denuncia: «le leggi repressive non erano fatte per i coloni, soprattutto per i grandi piantatori: tutto era loro permesso»[45].

Può essere istruttivo, quanto alla reale certezza delle pene, considerare alcuni dei casi riportati da Peytraud, accostandoli tra di loro in modo non casuale. Per uno stesso tipo di reato, l'omicidio di uno schiavo o schiava, a quattro condannati vengono inflitte pene alquanto diverse. Per il primo condannato, un colono bianco, la pena è molto mite: dovrà rimborsare il prezzo dello schiavo, pagare un'ammenda di 3 lire tornesi ed essere messo al bando per dieci anni dalla colonia; in sostanza la pena è soprattutto pecuniaria. Per il secondo, un *commandeur* (sorvegliante), cioè un bianco di bassa condizione sociale, la condanna è a 100 lire tornesi di ammenda e ai lavori forzati sulle galere per tre anni. Nel terzo caso, una donna, una *mulâtresse* libera, l'ammenda è di 1500 lire tornesi, unita all'obbligo di vendere tutti i suoi schiavi meno uno. Per la quarta persona che viene condannata per l'omicidio di una schiava, le cose vanno infinitamente peggio;

---

42 Cfr. Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, cit., pp. 62-63.

43 « Le *Code Noir* qui réglementait la traite des nègres, n'avait pas omis de prévoir quelque traitement de faveur et certain droit de protection pour l'esclave ». In realtà regola il regime schiavistico, ma non fa parola della Tratta Negriera: cfr. S. Lara, *Moeurs créoles: Sous l'esclavage*, cit., pp. 29-30. Cfr. anche L. Peytraud (*L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789*, cit., p. 324) : « Le Code Noir marque déjà un progrès au point de vue de l'humanité » e il Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, cit., p. 63.

44 « La suprématie de la couleur épidermique, ainsi que celle de l'origine, plaçaient les blancs des colonies au-dessus de la loi, en leur assurant une sorte d'immunité. [...] L'esclave pouvait également être supprimé de la circulation, sans que son propriétaire eut [*sic*] à rendre compte à nulle autorité de son forfait homicide ». Cfr. S. Lara, *Moeurs créoles: Sous l'esclavage*, cit., pp. 29-30.

45 « Les lois répressives n'étaient point faites pour les colons, surtout pour les grands planteurs ; tout leur était permis »: cfr. Baron de Vastey, *Le système colonial dévoilé*, cit., p. 41.

donna anch'essa, ma 'soltanto' *négresse* libera, avrà una condanna per lei terribile: innanzi tutto perderà tutti i suoi beni, poi perderà anche la libertà, diventerà schiava. Lo schema penale effettivo è evidente; la gravità della pena è direttamente proporzionale alle gradazioni di colore della pelle: pena mite per il bianco di condizione (un 'blanc'), pena più severa per il bianco povero (un 'commandeur blanc'), pena pecuniaria e sociale pesante per la donna mulatta; pena drastica e assoluta, con la riduzione in schiavitù, per la donna nera. In buona sostanza, tutti possono uccidere uno schiavo e farla franca o quasi: salvo pagare un prezzo duro ma più o meno sopportabile, a seconda di quanto chiara è la propria pelle; solo chi ha la pelle nera non ha questa possibilità e perderà la libertà, il privilegio fondamentale che la distingueva dalla sua vittima, nera come lei[46].

Da una prospettiva più soggettiva, più autoriflessiva e venata di patetico – non dimentichiamo che quando scrive e pubblica il suo romanzo, nel suo paese d'origine la schiavitù è ancora in vigore e non si tocca, per questo lui è stato anche imprigionato – Houat nota quasi sommessamente: «[i Bianchi] non credono che noi soffriamo; e se per caso andiamo a lamentarci da quelli che giudicano, chiudono gli occhi, si turano gli orecchi e ci cacciano come se fossimo dei bugiardi, dandoci dei furfanti»[47].

## 7. Conclusione

La legge, il *Code* Noir, viene raramente o iniquamente applicata: resta in sostanza lettera morta. Si applica solo per i diritti dei Bianchi e per i doveri dei Neri, essendo funzionale soprattutto alla riaffermazione dei principi e dei valori politico-religiosi che fondano lo Stato e alla salvaguardia dello *statu quo* socio-economico.

Da una parte, allora, stanno la lettera e anche lo spirito del *Code Noir* con le sue prescrizioni: ciò che ordina e ciò che proibisce; dall'altra, attraverso la finzione letteraria antica o più moderna, il racconto che ci viene tramandato di quel mondo e di quella vita che il Codice pretendeva di regolare. Tra di loro, tra il Codice e il Racconto, tra la visione normativa della vita coloniale e una memoria tragica vissuta e tramandata nel dolore, una distanza enorme, tanto diverso è il significato dei rispettivi testi scritti, tanto è diverso ciò che l'uno e l'altro mettono in scena.

Se poi al Codice e al suo sistema di regole si contrappone non più la narrazione letteraria di un vissuto ormai antico e sublimato in immaginario collettivo, bensì la testimonianza, a volte di parte, certo, ma argomentata su prove e testimonianze precise, allora tale distanza diventa siderale, incommensurabile. Di fronte non si trovano più due lati, due aspetti diversi ma complementari dello

---

[46] Cfr. L. Peytraud *L'esclavage aux Antilles françaises avant 1789*, cit., pp. 326-327, 330.

[47] « [Les Blancs] ne croient pas que nous souffrons ; et, si par hasard nous allons nous plaindre à ceux qui jugent, ils ferment les yeux, ils se bouchent les oreilles et nous chassent comme des menteurs et en nous traitant de mauvais sujets. », cfr. L. T. Houat, *Les Marrons*, cit., p. 63.

stesso mondo, bensì due mondi diversi, non comunicanti a dispetto delle apparenze e delle pretese del più potente dei due (quello che del potere è espressione diretta). Il Codice si riduce, nel mondo coloniale francese schiavistico, al volto del potere, alle sembianze con cui il potere vuole presentarsi e in cui crede di incarnarsi; ma la carne, le viscere, il vissuto, la storia fattuale di quel mondo coincidono invece molto di più con quanto, a posteriori, ci è tramandato dalla letteratura, sia essa di finzione o meno.

# Il contributo di George Thomas Staunton (1781-1859) al dibattito europeo sulle leggi e la giustizia cinesi tra '700 e '800

GUIDO ABBATTISTA

## 1. Introduzione

Questo studio si propone di analizzare il significato dell'edizione inglese (1810) del *Da Qing lü li*, il cosiddetto codice 'penale' Qing ancora in vigore all'inizio dell'Ottocento (1781-1859), curata da George Thomas Staunton, una figura di spicco nella storia delle relazioni sino-occidentali nel primo Ottocento e un personaggio con una biografia politica e intellettuale di notevole interesse, anche se non ancora studiata come meriterebbe[1]. Stralciamo questo saggio, offrendone una versione ridotta e rimaneggiata, da un più ampio lavoro dedicato alla ricostruzione del dibattito europeo sulle leggi e la giustizia cinesi svoltosi tra '700 e inizio '800 e del quale il lavoro di Staunton costituisce un momento di grande importanza[2]. Di quel dibattito secolare non potremo qui, per ragioni di spazio,

[1] Una biografia di Staunton è in preparazione ad opera di Henrietta Harrison, Professor of Modern Chinese Studies alla University of Oxford, che ringrazio per avermi dato questa informazione.

[2] Il presente lavoro costituisce la rielaborazione di un contributo presentato al convegno su "Diritto e letterature a confronto. Paradigmi, processi, transizioni" tenutosi a Trieste il 27-28 novembre 2015 nell'ambito di un progetto di ricerca d'Ateneo, ed è parte di un più ampio studio sulle trasformazioni della visione occidentale della Cina nei decenni compresi tra lo scorcio del XVIII secolo e la Prima Guerra dell'Oppio (1839-1842). Durante la scrittura del saggio ho appreso dell'esistenza della monografia di Li Chen, *Chinese Law in Imperial Eyes: Sovereignty, Justice, and*

che richiamare alcuni aspetti generali, indispensabili per comprendere il contesto problematico e interpretativo entro il quale si inserisce l'edizione curata da Staunton.

Il contributo di quest'ultimo alla costruzione degli archivi dei saperi orientali e imperiali diventa pienamente comprensibile, a nostro avviso, se considerato non solo dal punto di vista degli studi sinologici (e traduttologici) e di storia del diritto cinese – che è estraneo alla prospettiva e alle competenze di chi scrive – ma se rapportato ad almeno due contesti diversi. Il primo contesto è appunto quello, a cui abbiamo fatto cenno, del plurisecolare dibattito europeo sulle leggi e sulla giustizia cinesi a cui Staunton ha inteso contribuire in modo originale: per una sua ricostruzione ampia e dettagliata non possiamo che rimandare ad altra sede[3]. Il secondo contesto è dato dai processi di costituzione di quei saperi e di quelle conoscenze specialistiche – potremmo genericamente chiamarle 'imperiali' – frutto diretto delle esigenze e degli stimoli prodotti dalle forme di globalizzazione politica ed economica di cui alcuni Stati dell'Occidente europeo, tra i quali la Gran Bretagna in posizione di spicco, sono stati protagonisti tra Settecento e Ottocento. Il caso di Staunton, per la particolare stagione della politica di espansione britannica a cui appartiene, si presta particolarmente bene a studiare i motivi, le tensioni, le poste in gioco esistenti all'interno di strutture discorsive, narrazioni, rappresentazioni appartenenti non a un astratto ambito culturale, ma alle logiche di produzione del sapere nelle sue connessioni profonde con le prassi del potere imperiale.

Leggi e giustizia sono state una componente fondamentale delle narrazioni e delle rappresentazioni elaborate dalla letteratura di viaggio, dalla memorialistica diplomatica, dalla letteratura storico-descrittiva, dalla trattatistica filosofico-politica europea che si è interessata alla Cina. Hanno costituito uno dei parametri più importanti nella valutazione delle condizioni della società, delle istituzioni e della civiltà della Cina, a partire dal momento in cui i rapporti tra Occidente e Cina hanno cominciato ad assumere un carattere relativamente stabile e continuativo, ossia dall'inizio del secolo XVI.

---

*Transcultural Politics*, New York, Columbia University Press, 2016, un libro molto importante, che muove dagli stessi interessi e che affronta in larga parte gli stessi temi trattati in questa sede, ma che sono riuscito ad avere solo con considerevole ritardo, a stesura del presente saggio già avanzata. Questo volume affronta il problema della formazione e delle trasformazioni dell'immagine occidentale del diritto cinese e di come tale immagine abbia giocato un ruolo di importanza fondamentale nell'influenzare il confronto/scontro tra Cina ed Europa all'inizio dell'800. Molti sono i punti in comune tra la presente ricerca e quella di Li Chen, anche se la prospettiva da noi adottata è forse più europea e più riconducibile alla storia della cultura che non alla storia del diritto e delle relazioni sino-occidentali. Vorremmo una volta per tutte esprimere il nostro debito nei confronti di un lavoro che è un indispensabile punto di riferimento per questo saggio.

[3] Precisamente, rinviamo ai contributi critici che accompagneranno la ristampa anastatica digitale della versione italiana del codice Qing eseguita sulla base del testo inglese di Staunton, apparsa a Milano, per i tipi Ferrario, nel 1812 e divenuta ormai una rarità bibliografica: la riedizione è in corso presso la EUT, Edizioni Università di Trieste, e la pubblicazione è prevista per l'inizio del 2017.

In tempi molto recenti questo tema è stato affrontato da importanti contributi che, benché appartenenti al contesto disciplinare degli studi sociali e giuscomparatistici e spesso ispirati da problematiche contemporanee, hanno tuttavia fatto propria una prospettiva storica, proponendo ricostruzioni retrospettive sulle quali può essere utile tornare, con speciale riferimento all'introduzione di categorie interpretative suggestive, come quella di «legal Orientalism», coniata recentemente da Teemu Ruskola[4].

Si tratta di studi che hanno ricercato i fondamenti dell'alterità politico-istituzionale e giuridica tra Occidente e Cina non tanto analizzando istituti e tradizioni, quanto prendendo in considerazione le rappresentazioni, interpretazioni, immagini europee che, mediante narrazioni ed elaborazioni discorsive intorno ai temi della legge e della giustizia, hanno contribuito a proporre visioni d'insieme – positive o negative – della civiltà cinese. Così, riprendendo il concetto di 'orientalismo' nell'accezione di Edward Said, Ruskola, con l'espressione di «legal Orientalism» ha voluto identificare un insieme di concetti mediante cui la cultura occidentale di epoca moderna ha rappresentato i temi della legge e della giustizia nel mondo orientale, producendone una essenzializzazione, ossia dando vita allo stereotipo di un indistinto mondo orientale dispotico, caratterizzato cioè dall'assenza di quei fondamenti giuridici e legali su cui si basa la tradizione di libertà civile e politica tipica dell'Occidente europeo: uno stereotipo che sarebbe servito perfettamente a legittimare certe linee di intervento occidentale di segno 'imperiale'. Con particolare riferimento alla Cina, Ruskola si riferisce al prevalere tra '700 e '800 di una visione autorevolmente suffragata da Montesquieu e fatta propria da larga parte degli osservatori occidentali, secondo cui l'assenza di legge e il dominio dell'arbitrio sarebbero stati tratti costitutivi della società cinese anche a causa dell'irrazionalità di leggi, come quelle cinesi, espresse in una lingua oscura e incapace di evoluzione[5]. Il concetto di «legal Orientalism» è sicuramente una suggestiva approssimazione, in grado di descrivere un aspetto significativo del modo con cui l'opinione europea ha guardato ai sistemi giudiziari asiatici. Come già nel caso di Said col concetto più generale di 'orientalismo', tuttavia, l'analisi delle fonti rivela una articolazione assai più complessa dei processi

---

[4] Ci riferiamo ovviamente a Teemu Ruskola, *Legal Orientalism. China, the United States, and Modern Law*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2013; l'altro, importante contributo da menzionare è Timothy Brook, Jérôme Bourgon, Gregory Blue, *Death by a Thousand Cuts*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 2008, più specificamente incentrato sulle rappresentazioni europee della giustizia penale cinese. Con riferimento ad ambiti culturali o autori particolari, per esempio Adam Smith e Montesquieu, un'attenzione per il tema della giustizia è presente poi in Ashley E. Millar, *Revisiting the sinophilia/sinophobia dichotomy in the European Enlightenment through Adam Smith's 'duties of government'*, in: "Asian Journal of Social Science", 38 (5), pp. 716-737, v. pp. 725 sgg., e Jacques Pereira, *Montesquieu et la Chine*, Paris, L'Harmattan, 2008, v. cap. 4, "La justice chinoise", pp. 387-412. Esistono naturalmente studi particolari sulla visione europea del diritto cinese e su figure e momenti della storia di questo dibattito, specie in chiave di comparatistica giuridica, e su questo daremo qualche ragguaglio bibliografico più avanti.

[5] Ruskola, *Legal Orientalism*, cit., pp. 37 e 47.

conoscitivi e interpretativi attraverso i quali la cultura europea si è accostata e ha concettualizzato la natura e la realtà della giustizia e delle leggi cinesi: obiettivo di questo lavoro è precisamente dimostrare questo punto[6].

Benché la tradizione europea di testimonianze e descrizioni della Cina divenga particolarmente ricca e varia dall'inizio del '500, il fuoco cronologico del presente studio è rappresentato dal primo '800, un momento, cioè, che vede le discussioni sulla Cina nel suo complesso, e le sue istituzioni politiche e amministrative in particolare, assumere un volto decisamente nuovo. Le novità che in quella fase si registrano a tal riguardo sono da mettere in relazione all'evoluzione rapida e intensa dei rapporti commerciali e politici tra Europa, Gran Bretagna in modo particolare, e Cina a cavallo tra Settecento e Ottocento, un arco di tempo che Reinhardt Koselleck, seguito da John Pocock, ha identificato come una *Sattelzeit*, sottolineandone la particolare rilevanza per cogliere il passaggio da una forma precoce di modernità a un'altra, dotata di caratteri distintamente nuovi[7]. Un'evoluzione, questa, che riguarda in primo luogo le relazioni materiali – commercio, diplomazia, politica – ma che in modo altrettanto profondo coinvolge la sfera culturale. Ci riferiamo ai progressi compiuti e alle particolari direzioni, rispetto alle tradizioni accademico-erudita e missionaria dominanti fino a fine Settecento, imboccate dalle conoscenze sinologiche in relazione alle esigenze di tipo nuovo emerse da quel contatto sempre più diretto e intenso, soprattutto nelle sfere commerciale e diplomatica, che mise sotto forte pressione i rapporti tra Occidente e Regno di Mezzo a cavallo tra i due secoli. E ci riferiamo anche al più generale processo di accrescimento dell'attenzione per e dell'informazione sulla Cina che una ricca pubblicistica di varia natura e origine rese disponibile per l'opinione pubblica europea.

Cercheremo qui innanzitutto di ricapitolare i termini essenziali delle rappresentazioni occidentali delle leggi e della giustizia cinese con attenzione soprattutto alle elaborazioni settecentesche e al delinearsi nella cultura occidentale del «constructed bipolarism of East and West» nel quale si è inscritta la percezione dell'alterità orientale[8], per poi esaminare, attraverso il caso Staunton, le tensioni e le opzioni entro cui si articolò la riflessione europea a inizio '800.

---

[6] Ruskola ammette, confinandolo però in una nota, il fatto che le opinioni occidentali in materia di legge cinese siano state più sfumate e talora positive, soprattutto nella prima età moderna, ma sostiene che, col prevalere dei commercianti come gruppo di occidentali dominante in Cina, la percezione della legge cinese sia divenuta sempre più negativa (*Legal Orientalism*, p. 252, nota 81).

[7] R. Koselleck, *Über die Theoriebedürftigkeit der Geschichtswissenschaft*, in W. Conze (Hrsg.), *Theorie der Geschichtswissenschaft und Praxis des Geschichtsunterrichts*, Stuttgart, Klett Cotta, 1972, pp. 10-28, v. p. 14 sgg.; J. G. A. Pocock, "Political thought in the English-speaking Atlantic, 1760-1790. II. Empire, revolution and the end of early modernity", in: *Varieties of British Political Thought, 1500-1800*, ed. J. G. A. Pocock with the assistance of Gordon J. Schochet and Lois G. Schwoerer, Cambridge, Cambridge University Press, 1993, p. 311.

[8] John M. Hobson, *The Eastern Origins of Western Civilisation*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 322.

Innanzitutto conviene ricordare come nella seconda metà del '700 i rapporti commerciali tra paesi europei e Cina Qing fossero rigidamente disciplinati dal cosiddetto 'sistema di Canton'[9]. Si trattava di un insieme di regole di recente (1757) introduzione estremamente restrittive, che limitavano le possibilità di movimento e di azione degli Occidentali nell'unico porto in cui la loro presenza fosse stagionalmente consentita per finalità di commercio. Per quanto la *East India Company* avesse saputo adattarsi con sufficiente successo a regolamentazioni comunque avvertite come incompatibili con rapporti basati su fiducia e trasparenza tra gli operatori, il sistema di Canton aveva certamente alimentato diffidenza, sospetto, insoddisfazione e creato infinite occasioni di conflitto tra mercanti occidentali e autorità imperiali di vario grado. Questa situazione cominciò ad apparire sempre meno accettabile man mano che le esigenze commerciali soprattutto britanniche si accrebbero, anche per la crescente richiesta di libertà di azione e di movimento proveniente dagli ambienti del commercio privato, intenzionati a inserirsi a pieno titolo nei lucrosissimi traffici fin lì gestiti dalla *East India Company*. Nei decenni a cavallo tra fine Settecento e primo Ottocento la Gran Bretagna stava attraversando una fase di grande vitalità economica dietro l'impulso dell'incipiente industrializzazione, nonostante le guerre rivoluzionarie e napoleoniche. Nello stesso periodo la Gran Bretagna – *leader* nei rapporti Occidente-Cina fino a tutto l'Ottocento – si era installata e aveva esteso e consolidato la propria posizione in India, avviandosi a farne la futura perla del *British Empire*.

È su questo sfondo che risaltano tre avvenimenti di importanza cruciale: l'abbattimento nel 1784 del dazio di importazione in Gran Bretagna (dal 119% al 12,5%) causa un *boom* del commercio del tè, l'estinzione della piaga del contrabbando, l'aumento delle importazioni gestite dalla *East India Company* e conseguentemente un forte aumento delle importazioni di oppio in Cina a partire dal 1790 e soprattutto dalla fine degli anni '20 dell'Ottocento. Secondo: il tentativo inglese di ricorrere alla via diplomatica per cambiare radicalmente la natura e le forme delle relazioni commerciali con la Cina (ambasciate Macartney, 1792-1793, e Amherst, 1816-1817). E, infine, nel 1833 l'estinzione del monopolio della *East India Company* sul commercio tra India e Cina, dopo che nel 1813 era già stato soppresso quello relativo ai traffici tra Inghilterra e India. Nell'arco un sessantennio, all'incirca tra 1780 e 1840, conobbero una sensibile intensificazione il volume dei traffici sino-occidentali e in generale i rapporti con l'amministrazione imperiale e la società cinese, pur nel permanere di una situazione in cui la presenza fisica di europei in Cina – personale della *East India Company*, mercanti privati e membri

[9] Della sterminata bibliografia relativa a questi problemi ci limitiamo a segnalare John E. Wills Jr, *China and Maritime Europe, 1500–1800: Trade, Settlement, Diplomacy, and Missions*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010, nonché Peter C. Perdue, *The Rise and Fall of the Canton System*, in: *Visualising Cultures*, Massachussets Institute of Technology, 2009, http://ocw.mit.edu/ans7870/21f/21f.027/rise_fall_canton_01/index.html.

di società missionarie protestanti – continuò ad essere geograficamente e quantitativamente molto limitata. È noto come questo stato di cose finisse col generare una grave insoddisfazione da entrambe le parti: da parte europea per la volontà di estendere opportunità e modalità di commercio, anche forzando le regole con il contrabbando di oppio, da parte cinese per l'insofferenza verso lo spregiudicato comportamento europeo; e come questa situazione, che in numerose occasioni si era manifestata con periodici conflitti con la burocrazia Qing e controversie giuridico-legali originate da incidenti di vario genere, rivelatesi fallimentari le speranze di trovare soluzioni per via diplomatica, sfociasse alla fine nel conflitto armato noto come «prima Guerra dell'Oppio» (1839-1842).

Questi sviluppi nella sfera delle relazioni economiche, trovarono un parallelo nella sfera culturale a partire dai primi anni dell'800, quando si cominciò a registrare un notevole aumento dell'informazione proveniente dalla Cina o comunque concernente la Cina e gli affari cinesi a disposizione del pubblico europeo, segno evidente dell'accresciuta importanza che la conoscenza della Cina stava assumendo agli occhi dell'Europa e della Gran Bretagna in particolare[10]. È precisamente in questo quadro che si andò verificando una profonda inversione negli orientamenti dell'opinione e nelle rappresentazioni europee della Cina. Un'inversione, questa, che già si era delineata a partire dagli anni '70 del secolo XVIII, quando voci autorevoli della cultura europea come Raynal, Diderot, de Pauw, Herder, Condorcet[11], avevano dato il via a un netto ridimensionamento e perfino a un ribaltamento in negativo del mito cinese che aveva imperversato soprattutto in Francia nei decenni centrali del secolo[12]. I panegirici settecenteschi di matrice gesuitica e *philosophique* avevano cominciato allora a cedere il posto a un sempre più spiccato spirito di critica, di svalutazione, di insofferenza verso la diversità cinese. E il tema della giustizia e delle leggi penali – con l'immagine dei «tormenti» o «supplizi cinesi» come simbolo particolarmente efficace di crudeltà e disumanità – venne allora ad assumere un posto fondamentale accanto agli argomenti che fino ad allora erano stati al centro dell'attenzione, a cominciare da quello classico del dispotismo[13].

---

[10] Cfr. a questo proposito *Nineteenth Century Books on China*, edited by C. Aylmer, estratta e organizzata cronologicamente e tematicamente a partire da Henri Cordier, *Biblioteca Sinica*, Paris, 1904-07 e relativo *Supplément*, 1921, e accessibile presso Chadwyck Healey: http://c19.chadwyck.co.uk/html/noframes/moreinfo/china.htm.

[11] Cfr. su questo Etiemble, *L'Europe chinoise*, Paris, Gallimard, 1988-89, 2 voll., A. Pagden, "The Immobility of China: Orientalism and Occidentalism in the Enlightenment", in *The Anthropology of the Enlightenment*, ed. by L. Wolff and M. Cipolloni, Stanford, Stanford University Press, 2007, pp. 56-64, G. Abbattista, "At the Roots of the 'Great Divergence': Europe and China in an 18th-Century Debate", in *Cultural Transfers, Encounters and Connections in the Global 18th Century*, ed. by M. Middell, Leipzig, Leipziger Universitätsverlag, 2014, pp. 113-162.

[12] Su questo v. anche G.y Blue, "China and Western Social Thought in the Modern Period", in *China and Historical Capitalism: Genealogies of Sinological Knowledge*, ed. T. Brook and G. Blue, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 57-109.

[13] Per tutta la parte che segue, oltre a Brook, Bourgon, Blue, *Death by a Thousand Cuts*, cfr. J.

Nel corso del '700, come noto, si erano contrapposte, pur con sfumature e complessità di interpretazioni, due visioni della civiltà e dell'impero cinese che sono state un po' semplicisticamente definite di 'sinofilia' e di 'sinofobia'. La questione delle leggi e della giustizia aveva sempre giocato un ruolo essenziale, specialmente agli occhi di osservatori europei per i quali elementi come il fondamento legale del governo e le garanzie giuridiche per i sudditi, specie nello svolgimento delle attività economiche, rappresentavano fondamentali indicatori di progresso e segni di civiltà.

Per gesuiti come Du Halde, per esempio, la Cina era indubbiamente un grande impero governato da leggi stabili e codificate e poggiante su una ordinata struttura amministrativa che pareva lasciare poco spazio all'arbitrio. Ammirevole era anche l'apparato della giustizia penale, per uguaglianza dei sudditi di fronte alla legge, rispetto per la vita umana, precisa prescrizione legale delle pene e moderazione nella loro esecuzione. L'interpretazione di Du Halde non di discostava troppo da quella del confratello Louis Lecomte nel 1696 o dal viaggiatore Le Gentil nel 1728[14], e attribuiva alla Cina caratteri di governo monarchico, e non dispotico, perfettamente compatibili con la tradizione europea.

Dalla *Description* di Du Halde, un'opera di considerevole ricchezza e precisione descrittiva, che tratteggiava con grande completezza d'informazione la struttura istituzionale dell'impero Qing nel suo complesso e degli apparati giudiziari in particolare, si sarebbero dipartite, divergendo, due tradizioni interpretative concorrenti, entrambe sfocianti nella costruzione di visioni paradigmatiche. L'una era quella di Montesquieu, nel 1748, che riconduceva la Cina al modello di un dispotismo asiatico talmente antitetico al mondo occidentale da configurare una vera 'sindrome cinese' e di cui l'immagine più diffusa era quella di un governo poggiante sull'arbitrio, sulla paura – «La Cina è dunque uno Stato dispotico, il cui principio è la paura» – e sul ricorso sistematico alle punizioni corporali, sintetizzata dalla celebre frase, peraltro già presente in Du Halde, secondo cui quello cinese era un popolo «al quale non si riesce a far fare niente se non a colpi di bastone»[15]. Secondo Teemu Ruskola, proprio l'*Esprit des Lois* rappresenterebbe

---

Bourgon, *Chinese Executions. Visualising their Differences with European Supplices*, "European Journal of East Asian Studies", Vol. 2, No. 1 (2003), pp. 153-184, Id., "Les scènes de supplices dans les aquarelles chinoises d'exportation", 2005, in *Chinese Torture, Supplices Chinois*, http://turandot.chineselegalculture.org/Essay.php?ID=33, visualizzato il 14 maggio 2016; Id., *Qui a inventé les 'supplices chinois' ?*, in: "L'Histoire", Sophia Publications, 2005, pp. 54-57.

[14] L. Lecomte, *Nouveaux mémoires sur l'état présent de la Chine*, à Paris, chez Jean Anisson, 1696, 2 voll. Nella seconda edizione (Paris, chez Anisson, 1697, 2 voll.), vol. II, "Lettre IX. À Monsieur le Cardinal d'Estrées. De la Politique et Gouvernement des Chinois", pp. 1 sgg. e soprattutto pp. 24 sgg.: V. anche J. B. Le Gentil de la Barbinais, *Nouveau Voyage autour du Monde [...] avec une description de l'empire de la Chine*, à Amsterdam, chez P. Mortier, 1728, 3 voll., vol. I, pp. 287-302.

[15] C. L. Montesquieu, *Esprit des Lois*, Paris, Firmin Didot, 1862, Libro VIII, cap. XXI, p. disponibile su www.chineancienne.fr. Su Montesquieu e la Cina da vedere naturalmente J. Pereira, *Montesquieu et la Chine*, Paris, L'Harmattan, 2008, v. cap. 4, "La justice chinoise", pp. 387-412, in particolare pp. 394-412; v. anche R. Étiemble, *L'Europe chinoise. II. De la sinophilie à la sinophobie*,

la fonte più autorevole dell'idea del dispotismo come forma di governo tipica e aspetto inerente dello Stato cinese e soprattutto dell'assenza di legge come suo elemento costitutivo: un eccezionalismo cinese, dunque, consistente in una forma di orientalismo a contenuto istituzionale e giuridico destinato, attraverso pensatori come Hegel, Marx e Weber, a una lunga permanenza nella cultura e nelle rappresentazioni occidentali[16].

L'altra interpretazione, quella di Voltaire e poi di Quesnay, tra metà anni '50 e metà anni '60 del Settecento, avrebbe sviluppato elementi presenti nella *Description* di Du Halde nel senso di una rappresentazione estremamente positiva del governo cinese come fondato sulla supremazia di una legge razionale e su una amministrazione della giustizia imparziale e saggia[17]. Quesnay, in particolare, avrebbe proposto una rappresentazione delle istituzioni cinesi basata sul concetto di «dispotismo legale», contrapposto al «dispotismo arbitrario»: un governo cioè dove la forza della legge anima il potere del sovrano e il rispetto della legge è assoluto, una «costituzione [...] fondata su leggi sagge e irrevocabili, che l'imperatore fa rispettare e che egli stesso rispetta scrupolosamente»[18]. Sulle leggi penali, più precisamente, egli, riprendendo elementi ben presenti in Du Halde, avrebbe proposto l'immagine positiva, anzi perfino esemplare, di un sistema basato su punizioni generalmente miti, proporzionate, applicate con misura e ponderazione, e su procedure lente che garantivano l'accusato, senza eccezioni o privilegi, e con prigioni assai migliori delle europee[19]. In definitiva, questo secondo filone interpretativo avrebbe visto proprio nella legge e nell'amministrazione della giustizia il collante fondamentale delle istituzioni cinesi. Nelle parole attribuite a un gesuita presente nella corrispondenza di Diderot: «La legge siede sul trono. Il principe è posto sotto la legge e al di sopra dei suoi sudditi. Egli è il primo suddito della legge»[20].

Una voce fortemente dissonante, segno di una incipiente inversione di tendenza nell'ultimo quarto del secolo, sarebbe stata quella di Cornelis De Pauw, le cui *Recherches philosophiques sur les Egyptiens et les Chinois* (1773) avrebbero costituito uno dei più completi rovesciamenti del mito cinese. Pur senza usare evidenze empiriche nuove, De Pauw proponeva un'immagine dello Stato imperiale cinese alla Montesquieu, ma perfino radicalizzata. Nel tratteggiare uno Stato dispotico, violento, fondato sulla paura e soprattutto su un sistema giudiziario crudele,

---

Paris, Gallimard, 1989, capitolo "La Chine de Montesquieu", pp. 50-72.

16 T. Ruskola, *Legal Orientalism*, cit., pp. 37-38.

17 Voltaire, *Essai sur les mœurs*, chap. CXCV, "De la Chine au XVII^e siècle et au commencement du XVIII^e", éd. R. Pomeau, Paris, Garnier, 1963, 2 voll. vol. II, p. 785.

18 F. Quesnay, *Despotisme de la Chine*, in: "Ephémèrides du Citoyen", 1767, t. III, "Avant propos".

19 F. Quesnay, *Despotisme de la Chine*, 1767, t. V, p. 10.

20 D. Diderot, "Lettre LI [à Mademoiselle Volland]", 6 Novembre 1760, in: *Mémoires, Correspondance et Oeuvres inédits*, pp. 409-410.

spietato, venale, l'autore olandese, insistendo con descrizioni minute sul tema delle pene corporali e dei «supplizi», si inseriva alla perfezione nel filone del «legal orientalism», facendo proprio dell'aspetto legale e giudiziario una chiave interpretativa delle differenze di incivilimento tra Occidente e Cina. Dalla metà degli anni '70 in poi, l'opinione colta europea a proposito della Cina avrebbe assunto un orientamento sempre più sfavorevole. Per bocca di autori di primo piano, da Adam Smith all'abate Raynal, a Diderot, Herder, Condorcet per arrivare fino a Benjamin Constant, sarebbero emerse visioni che decostruivano i punti forti del precedente mito cinese: tra tutti, l'idea della durevolezza e della stabilità nella storia si sarebbe definitivamente mutata in una teoria della staticità, dell'incapacità di progresso e, precisamente, con Smith, della condizione «stazionaria» in senso propriamente economico[21].

Bisogna guardarsi dal pensare che forme di apprezzamento positivo di vari aspetti della realtà cinese scomparissero del tutto nella pubblicistica europea, perfino nelle testimonianze dirette lasciate da partecipanti alle più importanti missioni diplomatiche occidentali di fine secolo, come quella di Lord Macartney e quella olandese di Isaac Titsingh[22]. Si prenda il caso di John Barrow, considerato come il più radicale e intransigente critico della Cina dopo l'esperienza maturata come membro della missione Macartney. In tema di leggi e giustizia cinesi, Barrow, che nei suoi *Travels in China* pubblicati nel 1804 non lesinava giudizi taglienti su una Cina barbara e arretrata, si mostrava assai più cauto. Bene informato, sicuramente per la conoscenza diretta di Staunton figlio fin dall'epoca dell'ambasciata, Barrow distingueva accuratamente la teoria, la lettera delle leggi, dichiarando ammirazione per il codice penale Qing di cui anticipava la prossima edizione inglese, e la prassi giudiziaria, che presentava certamente aspetti di arbitrio e

---

[21] Su questo punto cfr. Pagden, "The Immobility of China", e il mio "At the Roots of the 'Great Divergence': Europe and China in an 18th-Century Debate"; per altri aspetti della critica tardo-settecentesca alle rappresentazioni positive della Cina, mi permetto di rimandare anche al mio "'*Quand a commencé leur sagesse*' ? Il *Journal des Sçavans* e il dibattito su antichità e civiltà della Cina (1754-1791)", in: *La formazione storica dell'alterità Saggi in onore di Antonio Rotondò*, a cura di H. Méchoulan, R. H. Popkin, G. Ricuperati, L. Simonutti, Firenze, Olschki, 2001, 3 voll., vol. III, pp. 975-1007.

[22] Lo testimoniano le idee discordanti in materia presenti in un'opera di divulgazione di grande prestigio come l'*Encyclopédie Méthodique*, in particolare, sul versante, per così dire, anti-cinese la voce "Chine", in *Encyclopédie Méthodique. Jurisprudence*, à Paris, chez Panckoucke, à Liège, chez Plomteux, 1782, 8 voll., vol. II (1783), pp. 603-617, e, sul versante sinofilo, la voce "Chine (Gouvernement de la)", in: *Encyclopédie Méthodique. Économie politique, Diplomatique. Par M. Demeunier*, à Paris, chez Panckoucke, à Liège, chez Plomteux, 1784-1786, 4 voll., vol. I, pp. 543-573. Non sembra averlo rilevato Georg Lehner, *China in European Encyclopaedias, 1700-1850*, Leyden, Brill, 2011, p. 209. Quanto agli scritti scaturiti dalle attività diplomatiche, ci riferiamo a Lord Macartney, *An Embassy to China: Being The Journal Kept by Lord Macartney During His Embassy To The Emperor Chi'en-Lung, 1793-1794*, edited with an Introduction and Notes by J. L. Cranmer-Byng , London, Longmans, 1962, Sir George Leonard Staunton, *An Authentic Account of an Embassy from the King of Great Britain to the Emperor of China*, London, G. Nicol, 1797, 3 voll.; e Sir John Barrow, *Travels in China*, London, T. Cadell and W. Davies, 1804; e a Chrétien-Louis-Joseph de Guignes, autore del *Voyage à Péking, Manille et l'Ile de France*, Paris, Imprimerie Royale, 1808.

corruzione: l'esistenza di punizioni infamanti, come la «cangue», e il ricorso alla tortura non autorizzavano però l'idea di una giustizia penale cinese sanguinaria. Barrow considerava quello cinese un governo sicuramente dispotico, che però si distingueva dagli altri dispotismi orientali proprio per l'attenzione posta all'amministrazione della giustizia: «poche nazioni possono vantare un modo più mite e, al tempo stesso, più efficace, di amministrazione della giustizia»[23]. Un giudizio, questo, che però cambiava decisamente in relazione alla giustizia civile, che appariva difettosa nel garantire scarsa sicurezza alla proprietà e agli interessi individuali, sicché il suddito cinese appariva a Barrow poco garantito ed esposto all'oppressione di un funzionariato corrotto, confermando l'idea generale di un grado di incivilimento della Cina decisamente inferiore a quello dell'Occidente.

È però vero che la tendenza generale registrabile nella pubblicistica europea, soprattutto inglese negli anni posteriori all'ambasciata Macartney, divenne sempre più nettamente critica e negativa alla volta di società e istituzioni cinesi e in modo particolare proprio sul tema delle leggi e della giustizia. Sempre più chiaramente cominciò a emergere una visione decisamente ispirata dal senso della profonda differenza, della «great divergence» tra Cina e Occidente e della netta superiorità del secondo sulla prima, anche grazie al contributo di pubblicazioni di fama e successo come appunto i *Travels* di Barrow.

Come questo cambiamento stesse avvenendo e come stesse prendendo forma una visione della giustizia cinese incentrata sui temi della crudeltà, della violenza fisica, dei tormenti inflitti ai rei, non sarebbe del tutto comprensibile se non considerassimo due aspetti.

Il primo riguarda il susseguirsi di casi giudiziari che, da fine Settecento e soprattutto dai primi dell'800, videro coinvolti a Canton sudditi britannici a seguito di incidenti, risse, ferimenti e uccisioni più o meno accidentali di sudditi cinesi. Per quanto casi del genere si fossero avuti anche in precedenza, a Macao, per mano di Portoghesi, o come quando la «Speedwell» del circumnavigatore inglese George Shelvocke era approdata a Canton nel 1721, a fine '700 essi si fecero più frequenti a causa dell'infittirsi dei contatti. A seguito di ciò, vari occidentali coinvolti furono costretti a comparire davanti a tribunali cinesi e a misurarsi direttamente con le procedure giudiziarie – spesso descritte da autori contemporanei come «mock trials» –, la polizia, le carceri Qing. Di questo tipo furono la disputa di cui furono protagonisti membri dell'equipaggio della «Lady Hughes» nel 1784 , il cosiddetto affare della «Providence» (1800), l'incidente che coinvolse quattro marinai della nave «Neptune» della *East India Company*(1807), il caso del marinaio italo-americano Francis Terranova della nave «Emily», nel 1821, il caso della fregata «Topaze» nel 1822, nonché episodi in cui la giustizia cinese si rivalse non contro occidentali, ma contro sudditi cinesi ritenuti rei di violazioni di disposizioni imperiali e di complicità con i 'barbari' Europei, come nel famigerato caso delle esecuzioni sommarie di contrabbandieri cinesi di oppio effettuate a

[23] J. Barrow, *Travels*, cit., p. 367.

Canton nel 1839, di fronte alle *factories* europee, coi conseguenti disordini che videro coinvolti marinai occidentali e sudditi cinesi[24]. Questi casi, fatti oggetto di reiterate narrazioni sui periodici in lingua inglese per la comunità occidentale di Canton come la «Canton Press», il «Canton Register» o il «Chinese Repository», rafforzarono negli Europei la convinzione della necessità di conoscere e fronteggiare meglio i meccanismi della giustizia cinese anche con una più solida padronanza della lingua e delle leggi, grazie all'opera di esperti occidentali – al posto degli inaffidabili interpreti locali. Ma al tempo stesso alimentarono l'idea della radicale alterità, per crudeltà, approssimazione, corruzione, della giustizia cinese rispetto agli usi occidentali – per quanto questi ultimi fossero in realtà per vari aspetti non meno crudeli[25] –, contribuendo a dare forma a quella che sarebbe diventata la richiesta di extraterritorialità soprattutto giudiziaria, ossia il diritto degli occidentali presenti su territorio cinese a essere giudicati secondo norme e regole del diritto dei paesi di appartenenza e non quelle della legislazione cinese.

Il secondo aspetto, strettamente collegato al primo, è dato dall'apparizione in Europa di alcune pubblicazioni espressamente dedicate a questi aspetti e aventi come obiettivo dichiarato quello di comunicare all'opinione pubblica occidentale, mediante ampi ed efficaci apparati iconografici, un'idea negativa della giustizia cinese, evidentemente allo scopo di generare la convinzione della sua inaffidabilità e della conseguente necessità per gli Occidentali attivi in territorio cinese di ottenere maggiori garanzie, anche col ricorso a forme di extraterritorialità. Come è stato detto, questo tipo di pubblicazioni ebbero lo scopo di creare una 'emotional community' di segno imperiale o orientalista con riferimento ai temi della violenza giudiziaria cinese, erigendo non solo la descrizione letteraria, ma anche la percezione visiva delle crudeli pratiche penali cinesi a segno distintivo di un governo dispotico e di una società barbara e arretrata[26]. La prima, *The Costume of China: Illustrated in Forty-Eight Coloured Engravings* (London, W. Miller, 1805) fu opera di William Alexander (1767-1816), disegnatore al seguito dell'ambasciata Macartney e autore di raccolte di acquerelli, schizzi, disegni, acqueforti relativi a

---

[24] Su tutto questo v. Song-Chuan Chen, "Strangled by the Chinese and Kept 'Alive' by the British: Two Infamous Executions and the Discourse of Chinese Legal Despotism", in *A Global History of Execution and the Criminal Corpse*, ed. by R. Ward, New York, Palgrave Macmillan, 2015, pp. 199-219.

[25] R. J. Evans, *Rituals of Retribution: Capital Punishment in Germany, 1600-1987*, New York: Oxford University Press, 1996; *A Global History of Execution and the Criminal Corpse*, ed. by R. Ward, New York, Palgrave Macmillan, 2015; F. McLynn, *Crime and Punishment in Eighteenth Century England*, Oxford-New York, Oxford University Press, 1991, pp. ix sgg.

[26] Quanto segue si basa, oltre che sulle fonti originali, su Brook, Bourgon, Blue, *Death by a Thousands Cuts*, pp. 170-174, e Chen, *Chinese Law*, pp. 164-174. Da vedere anche J. Bourgon, *Chinese Executions: Visualizing their Differences with European 'Supplices'*, in: "European Journal of East-Asian Studies", vol. 2, n° 1, pp. 151-182. http://www.springerlink.com/content/cxkox6dqw9x58568/?p=15670e5399f04c8a91874fc190bb268be&pi=6; cfr. anche il sito web "Western Depictions of Crime and Punishment in Late Imperial China", http://blogs.library.jhu.edu/wordpress/2011/08/western-depictions-of-crime-and-punishment-in-late-imperial-china/#sthash.S8pEAdPQ.dpuf (visto 3 giugno 2016).

esperienze di viaggio, soprattutto in Cina, che rappresentò nella carriera artistica di Alexander una fonte durevole di ispirazione per opere figurative successivamente rielaborate e oggetto di esposizione a Londra. La seconda, tematicamente ancora più pertinente, *The Punishments of China: Illustrated by Twenty-Two Engravings: With Explanations in English and French* (London, W. Miller, 1801), di George Henry Mason, un ufficiale britannico in servizio a Madras, una pubblicazione basata su acquerelli cinesi appositamente prodotti, fin dalla seconda metà del Settecento, per l'esportazione in Occidente e acquistati da Mason a Canton[27].

Se la prima, del pittore Alexander, offriva solo limitate raffigurazioni delle pene giudiziarie cinesi, le seconda proponeva invece degli usi penali cinesi una ampia illustrazione. Entrambe, ciascuna con un registro estetico diverso, contribuirono a consolidare l'idea di una giustizia penale cinese estremamente dura, basata sulla punizione fisica crudele, sulla tortura, sulla sofferenza, ma soprattutto sulla ricerca studiata di modi fantasiosi di infliggere al reo supplizi particolarmente dolorosi, segno di mancanza di riguardo per la vita umana.

Quello di Alexander era uno stile realistico, votato a ritrarre scene di vita cinese còlte nell'immediatezza del quotidiano, ricche di dettagli paesaggistici e di costume, rappresentate con tratti di grande precisione, delicatezza e con colori tenui, venate di gusto per il pittoresco. Solo tre illustrazioni su 48 contengono scene dedicate alle pene giudiziarie: la gogna (*Tcha*, o «cangue»), la bastonatura col bambù (*Pant-tsee*, o «bastinado») e la confessione di un colpevole davanti al giudice e il suo segretario. Si tratta di scene elaborate, molto plastiche, collocate in contesti ricchi di dettagli paesaggistici, e senza toni drammatici o aperta intenzione di suscitare raccapriccio e rigetto. I commenti dell'autore sono però espliciti. Le «cangues» sono «apparati ignominosi», la bastonatura viene spesso inflitta in modo arbitrario e sommario, colpisce il reo a ventre in giù «nel modo più abietto», e può essere talvolta fatale, quando i colpi impartiti sono numerosi, oppure, quando sono pochi, può assomigliare al «mite castigo» di un padre, oppure può essere attenuata corrompendo l'esecutore o addirittura evitata pagando un sostituto; il modo con il quale il reo viene condotto di fronte al giudice è «caratteristico dell'insolenza dei funzionari e della durezza a cui i delinquenti (anche di sesso femminile) sono sottoposti in questo paese».

Le raccolte iconografiche di Mason, non solo i *Punishments*, ma anche quell'omonimo *The Custom of China* che egli stesso pubblicò nel 1800, peraltro ben dif-

[27] Lo stesso Mason sempre nello stesso 1805 una seconda raccolta di incisioni, anch'essa intitolata *The Costume of China, illustrated by Sixty Engravings, with Explanations in English and French*, London, W. Miller, 1805, da non confondere con la già citata raccolta omonima di Alexander e contenente la raffigurazione e descrizione (a partire anche in questo caso da originali cinesi prodotti per l'esportazione) di figure rappresentative della società cinese, soprattutto gente comune, lavoratori comuni, artigiani, pescatori. Sui *Punishments* cfr. anche J.e Bourgon, "Les scènes de supplices dans les aquarelles chinoises d'exportation", in *Chinese Torture/Supplices Chinois*, 2005 (http://turandot.chineselegalculture.org/Essay.php?ID=33). Più in generale, sulle illustrazioni cinesi per l'esportazione, v. Clunas Craig, *Chinese Export Watercolours*, London, 10, 1984.

Figura 1 – W. Alexander, *The Customs of China*, 1805, «Punishment of the Cangue By which name it is commonly known to Europeans, but by the Chinese called the Tcha»

Figura 2 – G.H. Mason, *The Punishments of China*, 1805, «Plate IX. The Rack. This horrible engine of barbarity and error is not peculiar to Roman Catholic countries, it is used even in China, for the purpose of extorting confession»

Figura 3 – G.H. Mason, *The Punishments of China*, 1805, «Plate XVII. Hamstringing A Malefactor. This punishment is reported to have been inflicted upon malefactors, who have endeavoured to make their escape. A vessel containing Chunam, a species of mortar, is at hand, to be applied, by way of styptic, to the wounds. It is said, that this punishment has been lately abolished, the legislature considering, that the natural inclination for liberty, merited not a chastisement of such severity.»

ferente per temi, quantità e qualità da quello di Alexander, hanno caratteristiche del tutto diverse. Si tratta infatti di raccolte di riproduzioni di acquerelli acquistati in Cina da artigiani attivi in produzioni destinate a soddisfare le curiosità degli occidentali. Le immagini, in entrambe queste collezioni, sono prive di contestualizzazione, cosicché lo sguardo dell'osservatore si fissa sulla scena centrale e sui suoi protagonisti, verso i quali l'attenzione è attratta da colori forti, da una grafica didascalica e dai tratti ben marcati, espressivi, quasi caricaturali. Mason non manifesta generalmente sentimenti negativi verso la Cina che, anzi, nel suo *Custom of China*, mostra di apprezzare, anche con riferimento alla giustizia penale:

> I Cinesi, in generale, appaiono ingegnosi nelle loro occupazioni quotidiane; educati e cortesi nei modi; virtuosi e saggi nelle istituzioni civili; giusti e equilibrati nelle leggi penali; e non manca che la benedizione della religione rivelata per farne uno dei popoli più felici dell'universo[28].

[28] G. H. Mason, *The Costume of China: From Pictures in the Possession of G.H. Mason*, London, W. Miller, 1800, Preface, p. n. n. [ma 3].

La collezione dei *Punishments of China* non va vista univocamente come uno strumento per mostrare in tutta la loro crudeltà i tormenti inflitti dalle leggi penali cinesi e per suscitare l'orrore e la riprovazione del pubblico occidentale. Non solo Mason esordisce riconoscendo subito la «saggezza delle leggi cinesi» e la sagacia e la moderazione del «codice penale cinese», ma giustifica l'esclusione di immagini raffiguranti i supplizi più crudeli, come il *ling-chi*, inflitti per i crimini di maggiore gravità, per l'effetto negativo che esse sortirebbero presso l'opinione europea riguardo le istituzioni cinesi[29]. Eppure, l'intento dichiarato della collezione era quello di far valere la superiorità delle leggi penali occidentali, di esaltare il «senso di sicurezza» dei sudditi di paesi europei circa la propria incolumità fisica e le garanzie offerte alla persona dal sistema giudiziario, e di evidenziare la natura «istantanea, meno cruenta» e meno disumana della pena capitale in un paese come l'Inghilterra, rispetto alle sofferenze inutili e prolungate imposte dalla giustizia cinese in ogni singolo momento del suo funzionamento. Sicché la collezione Mason, pur senza ricorrere a raffigurazioni trucide, produceva l'idea delle prassi giudiziarie penali cinesi come basate sull'assenza di rispetto per la persona e le sue sofferenze fisiche, mettendo queste ultime in relazione alla fantasiosa invenzione di tipi particolari di pena corporali a seconda della categoria di delitti e del profilo sociale e occupazionale del reo. Un'immagine della giustizia cinese, dunque, quella fornita dalle tavole di Mason, come arbitraria, ingegnosamente crudele, priva di umanità, irrispettosa della persona fisica e morale dei sudditi e incomprensibilmente affaccendata a degradare la dignità dei sudditi imponendo loro castighi fisici inutili, dolorosi e umilianti.

Raccolte di illustrazioni come quelle che abbiamo appena descritto, oltre a creare un «archetipo visuale dei supplizi cinesi»[30] e una tradizione iconografica che si sarebbe perpetuata e arricchita nell'èra della fotografia, certamente contribuirono a generare una idea della giustizia penale cinese come totalmente 'altra' rispetto a una giustizia europea, che certamente era non meno dura e crudele, come dimostra il cosiddetto «Bloody Code» inglese, ma che, quanto meno era da tempo oggetto di discussioni, critiche e sforzi di riforma da parte di una cultura come quella illuministica animata da istanze umanitarie. Ne usciva così rafforzata l'impressione di una profonda distanza tra una civiltà cinese, dove alla vita e alla sensibilità dell'individuo era tributato scarso riguardo, e un mondo occidentale considerato invece custode di sentimenti di umanità e di rispetto della dignità e dei diritti delle persone.

---

[29] «drawings, or even verbal descriptions, of these [le pene corporali più severe] would be committing an indecorous violence on the feelings, and inducing us to arraign the temperance and wisdom, so universally acknowledged in the government of China», G. H. Mason, *The Punishments of China: Illustrated by Twenty-Two Engravings: with Explanations in English and French*, London, Printed for W. Miller by W. Bulmer, 1801, Preface.

[30] J. Bourgon, "Les scènes de supplices dans les aquarelles chinoises d'exportation", "Conclusion", ivi.

Molto significativo, peraltro, il fatto che un'opera di poco successiva e destinata a ottenere ampia circolazione e credito, come il *Voyage à Péking, Manille et l'Ile de France* (vedi nota 31) di Chrétien-Louis-Joseph de Guignes, sinologo (e figlio del grande sinologo Joseph), interprete della missione Titsingh a Pechino (1795-1796), rivelasse tutta la complessità del tema della giustizia cinese di fronte all'opinione occidentale. Pur non essendo affatto un ammiratore della Cina, de Guignes mostrava però di conoscere molto bene i testi normativi della giustizia cinese ma anche il suo funzionamento, che descriveva come gratuito, pubblico, rapido, efficace, scrupoloso, al punto da usare un'espressione di ammirazione: «Bisogna ammettere che una giustizia così rapida converrebbe a molti paesi, e che essa farebbe diminuire di molto il numero di imbroglioni e ladri[31].». Nessuna insistenza polemica da parte sua sul tema della crudeltà dei supplizi inflitti ai colpevoli, ma descrizione priva di pregiudizi e basata su di un'informazione ampia e precisa, di cui certamente facevano quelli che esplicitamente egli indicava come «i codici Qing»: l'esistenza di questi importanti strumenti di governo e di amministrazione era dunque ben nota agli occidentali presenti e operanti in Cina e una loro più completa e approfondita conoscenza era avvertita come particolarmente necessaria.

È in questa atmosfera culturale e politica che George Thomas Staunton intervenne con un contributo di grande importanza, tale da apportare elementi di novità molto significativi a un dibattito che, dietro l'urgenza della politica internazionale, del commercio e della diplomazia, stava ormai entrando in una fase nuova, nella quale la conoscenza della realtà della Cina appariva sempre più come un'esigenza primaria per le strategie imperiali britanniche. Del resto, James Mill, futuro storico dell'India britannica e alto funzionario della *East India Company*, recensendo l'opera di de Guignes nel 1809, esprimeva esattamente queste preoccupazioni e invocava una massiccia opera di acquisizione e traduzione di libri cinesi che potessero agevolare la conoscenza, la comprensione e le relazioni anglo-cinesi. Più precisamente, continuava Mill, «esiste al momento attuale in Inghilterra un libro di leggi cinesi; un libro dal quale conclusioni dirimenti potrebbero essere tratte». E si chiedeva: «Ma c'è un inglese in grado di interpretarlo?». Quell'inglese sarebbe stato, proseguiva Mill, «Il figlio di Sir George Staunton, un ragazzo che durante il suo viaggio in Cina ha acquisito una notevole padronanza nella lettura e scrittura del cinese»[32]. L'auspicio di Mill, basato su una evidente conoscenza personale, sarebbe stato realizzato in seguito da George Thomas Staunton: non più il ragazzino che aveva seguito il padre nell'ambasciata di Lord Macartney, ma l'ormai quasi trentenne funzionario della *East India Company* residente a Canton dal 1799 e con una padronanza del cinese che nessun altro suo connazionale poteva all'epoca vantare.

---

[31] C. L. J. de Guignes, *Voyage*, Paris, Imprimerie royale, 1808, vol. III, p. 112.

[32] [James Mill], recensione al *Voyage à Péking*, pp. 412-413.

## 3. George Thomas Staunton e il codice Qing

George Thomas Staunton è una figura indiscutibilmente di primo piano nella storia della sinologia inglese e delle relazioni anglo-cinesi in epoca moderna. È considerato il primo vero sinologo inglese, insieme al missionario presbiteriano inglese Robert Morrison (1782-1834), della London Missionary Society, che con Staunton, a Canton, ebbe forti legami di amicizia. Riassumiamo[33].

Ragazzino, nel 1792, viaggia con il padre, George Leonard, prima in Francia, dove assiste a una seduta dell'assemblea nazionale (benché su questo tacciano le memorie autobiografiche), e poi a Napoli, per reclutare al Collegio Matteo Ripa due interpreti cinesi, che saranno i suoi insegnanti di lingua cinese durante il viaggio di ritorno a Londra e, in seguito, durante la missione in Cina. Partecipa all'ambasciata Macartney formalmente come paggio, in realtà svolgendo occasionalmente opera di interprete e suscitando perciò l'ammirazione dell'imperatore Qianlong. Ritornato in Inghilterra, dopo una breve parentesi al Trinity di Cambridge, entra nel 1798 come *writer* al servizio della *East India Company* e ottiene una nomina alla *factory* di Canton, di cui diventerà poi capo nel 1816. Complessivamente resterà in Cina dal 1799 fino alla metà del 1817. Nel frattempo assume le funzioni di *supercargo* (sovrintendente delle operazioni commerciali) nel 1804 e di *chief interpreter* nel 1808, posizione nella quale ebbe modo di seguire il processo ai 52 marinai inglesi della «Neptune» coinvolti nell'omicidio di un cinese nel 1807: probabilmente questa fu l'esperienza non unica – aveva già prestato opera di interprete nel complicato caso della «Providence» nel febbraio 1800[34]

---

[33] Le fonti per la biografia di Staunton figlio sono innanzitutto le memorie autobiografiche: George Thomas Staunton, *Memoirs of the Chief Incidents of the Public Life of Sir George Thomas Staunton*, Cambridge, Cambridge University Press, 1856; poi la voce di Richard Davenport-Hines, 'Staunton, Sir George Thomas, second baronet (1781–1859)', *Oxford Dictionary of National Biography*, Oxford University Press, 2004 [http://www.oxforddnb.com/view/article/26325, accessed 31 Dec 2013], nonché la voce contenuta in S. Couling, *Encyclopaedia Sinica*, London, Oxford University Press, 1917 p. 526. Materiali manoscritti e corrispondenze di Staunton non ancora pienamente utilizzati sono conservati presso la British Library, la Library di UCL, la NRA e le biblioteche di Duke University e della University of Southampton. A Staunton sono dedicate importanti pagine nel citato volume di Li Chen, *Chinese Law in Imperial Eyes*, in *The Great Qing Code*, translated by William C. Jones, with the assistance of Tianquan Cheng and Yongling Jiang, Oxford, Clarendon Press, 1994; v. poi di W. C. Jones, *Studying the Ch'ing Code. The Ta Ch'ing Lü Li*, in: "The American Journal of Comparative Law", 22 (1974), pp. 330–64 http://dx.doi.org/10.2307/839280; J. L. Cranmer-Byng, "The First English Sinologists: Sir George Staunton and the Reverend Robert Morrison", in: *Symposium on Historical Archaeological and Linguistic Studies on Southern China, South-East Asia and the Hong Kong Region* Papers, pp. 247-57, Hong Kong, Hong Kong University Press, 1967; e, con particolare attenzione agli aspetti traduttologici, J. St. André, *The Development of British Sinology and Changes in Translation Practice*, in: "Translation and interpreting studies", vol. 2, n. 2, 2007, pp. 3-42, Id., *Travelling Toward True Translation. The First Generation of Sino-English Translators*, in: "The Translator", vol. 12, n. 2 (2006), 189-210, Id., *But do they have a notion of Justice?: Staunton's 1810 Translation of the Great Qing Code*, "The Translator", vol. 10, n. 1, 2004, pp. 41-31.

[34] V. Li Chen, *Chinese Law in Imperial Eyes*, cit., pp. 79-81.

– ma certamente decisiva a spingerlo alla traduzione del (cosiddetto) codice penale cinese. Fu il primo inglese residente alla *factory* di Canton ad aver raggiunto una conoscenza avanzata della lingua cinese, grazie alla quale poté svolgere opera di traduttore. In cinese tradusse un breve trattato sulla vaccinazione antivaiolosa opera di Alexander Pearson, un medico della *East India Company* pioniere dei metodi jenneriani a Macao e Canton[35]. Dal cinese tradusse prima il codice Qing (1810)[36], e più tardi, nel 1821, la relazione dell'ambasciata cinese del 1712-1715 presso i Tourguth[37]. Tra le sue varie pubblicazioni, comprendenti raccolte di saggi miscellanei di argomento cinese e scritti sul commercio anglo-cinese[38], va ricordata, nel 1853, l'edizione inglese di una delle più importanti opere cinquecentesche di matrice gesuitica sulla Cina, la *Historia de las cosas mas notables, ritos y costumbres del gran reyno de la China* (1585) del p. Juan Gonzales Mendoza[39].

Alle attività letterarie affiancò quelle pubbliche. Fece parte dell'ambasciata Amherst come interprete nel 1816-1817 e ne lasciò una narrazione pubblicata nel 1824[40]. Dal rientro in Inghilterra nel 1817 fino alla morte svolse un'intensa attività pubblica e pubblicistica, dopo aver ereditato il titolo di baronetto alla morte del padre, nel 1801. Fu parlamentare *tory* liberale e sostenitore di Canning e Palmerston, si schierò a favore dell'emancipazione cattolica, si occupò di materie coloniali, parlò contro il commercio dell'oppio, anche se sostenne il governo Palmerston nella prima guerra dell'oppio. Dopo essere stato eletto *fellow* della Royal Society già nel 1803 e membro della Royal Academy, nonché di altre importanti società scientifiche, partecipò nel 1823 alla fondazione della Royal Asiatic Society, alla quale donò la sua notevole collezione di libri cinesi. Viaggiò in Europa tra il 1818 e il 1850. Nella sua proprietà di Leigh Park, nell'Hampshire, raccolse le pro-

---

35 L. Fu, *The Protestant medical missions to China: the introduction of Western medicine with vaccination*, in: "Journal of Medical Biography", 2013 May, 21 (2): 112-7. doi: 10.1258/jmb.2011.011075.

36 G. T. Staunton, *Ta Tsing Leu Li Being the Fundamental Laws, and a Selection from the Supplementary Statutes of the Penal Code of China*, London, Cadell, 1810. L'edizione inglese fece poi da base per le edizioni francese (*Ta-Tsing-Leu-Lée ou les lois fondamentales du code pénal de la Chine: avec le choix des statuts supplémentaires*, Paris, Lenormant, 1812, 2 voll. (traduzione di Félix Renourd de Sainte-Croix), italiana (*Ta-Tsing-Leu-Lee o Sia Leggi Fondamentali del Codice Penale della China*, Milano, Silvestri, 1812, traduzione di Giovanni Rasori, 3 voll.), spagnole (*Ta-Tsing-Leu-Lee o Las Leyes Fundamentales del Código Penal de La China, con Escogidos Estatutos Suplementarios*, Habana, Imprenta del Gobierno, 1862, e Madrid, Imprenta de la Revista de Legislación, 1884).

37 *Narrative of the Chinese Embassy to the Khan of the Tourgouth Tartars: In the Years 1712, 13, 14 & 15* [...] *translated from the Chinese [...] by Sir George Thomas Staunton*, London, John Murray, 1821.

38 Sir George Thomas Staunton, *Miscellaneous Notices Relating to China*, London, John Murray, 1822, *Remarks on the British Relations with China*, London, Edmund Lloyd, 1836, *Observations on Our Chinese Commerce*, London, John Murray, 1850.

39 J. Gonzalez de Mendoza, *The History of the great and mighty Kingdom of China and the situation thereof. Compiled by J. Gonzalez de Mendoza, and now reprinted from the early translation of R. Parke*, edited by Sir G. T. Staunton; with an introduction by R. H. Major, London, printed for the Hakluyt Society,1853-1854, 2 voll.

40 G. T. Staunton, *Notes of Proceedings and Occurrences During the British Embassy to Pekin in 1816*, Habant Press, H. Skelton [for private circulation only], 1824.

prie collezioni di arte e oggettistica cinese e fece edificare padiglioni, giardini e ponti in stile cinese.

Staunton fu dunque sia uomo d'azione, operativo sul terreno, sia erudito, sia personaggio pubblico in Inghilterra, una volta rientrato dalla Cina. Fu nelle prime due capacità che intraprese la traduzione del codice, concepita per offrire uno strumento d'impiego pratico per le attività inglesi a Canton e, successivamente, a Hong Kong. Data la complessità della figura, non effettueremo qui una ricostruzione completa della sua carriera e della sua attività pubblicistica – obiettivo che riserviamo per altra occasione – ma solo un'analisi del significato dell'edizione inglese del *Ta Tsing Leu-lee* (nella traslitterazione coeva) rispetto al pluridecennale dibattito europeo sulle leggi e la giustizia cinesi: innanzitutto chiarendo, dietro la scorta di contributi specialistici, di che testo si tratta e quali caratteristiche ebbe la traduzione.

In primo luogo, interessa qui sottolineare il fatto che si trattò del primo testo giuridico cinese ad essere non semplicemente conosciuto – lo menzionano e ne riportano passi i *Mémoires* gesuitici[41] – ma ad essere integralmente tradotto in una lingua occidentale: un testo pienamente vigente sotto il regno di Qianlong (1735-1790) e del suo successore Jiaqing (1796-1820) e del quale è difficile sopravalutare l'importanza[42]. Fondato, nella sua struttura essenziale, sui codici Ming del 1397 e del 1585, coi loro 460 articoli e statuti distinti sulla base dei sei consigli centrali (sorta di ministeri) nei quali si articolava l'opera di governo dell'impero, il *Da Qing lü li* – letteralmente «Statuti e sub-statuti dei grandi Qing» – fu promulgato sotto i Qing in sei successive versioni, tra il 1646 e il 1740, comprendenti gli statuti e i commentari aggiuntisi via via, fino a rappresentare l'esito più importante degli sforzi di codificazione posti in essere dalla dinastia mancese[43]. Come è stato osservato, inoltre, fino alla sua abrogazione, con la caduta della dinastia Qing nel 1911, questo codice, i cui elementi fondativi risalivano almeno all'epoca Tang (VIII sec. d. C.), e il corrispondente apparato giudiziario «costituivano probabilmente il più antico sistema giuridico funzionante al mondo»[44].

Quello della traduzione del codice Qing, d'altra parte, non costituisce affatto un caso isolato. Esso appartiene e scaturisce da quello sforzo di familiarizzazione con le tradizioni giuridiche locali che caratterizzò la governamentalità imperial-coloniale britannica in varie zone del globo nella seconda metà del '700 e all'ini-

---

41 *Mémoires concernant l'histoire, les sciences, les arts, les mœurs, les usages, &c. des Chinois: par les Missionaires de Pékin* [Amiot, Jean-Joseph-Marie, François Bourgeois, Aloys de Poirot, Pierre Martial Cibot, Louis-Georges Oudart Feudrix de Bréquigny, Antoine-Isaac Silvestre de Sacy e altri], Paris, chez Nyon, 1776-1814, 16 vols. *in quarto*, IV, pp. 127-167.

42 Tutt'oggi considerato «an enormously important legal document», secondo la definizione del suo traduttore moderno, William C. Jones.

43 Head and Wang, *Law Codes in Dynastic China*, p. 200.

44 Jones, *Studying the Ch'ing Code. The* Ta Ch'ing Lü Li, p. 330.

zio dell'800, soprattutto nel mondo indo-islamico[45]. L'assunzione di forme di potere diretto da parte della Gran Bretagna nell'India nord-orientale moghul dopo il 1757 dette immediatamente luogo alla necessità di familiarizzare con la lingua, la cultura e le tradizioni – soprattutto giudiziarie e amministrative – delle popolazioni indù e musulmane delle aree passate sotto diretto dominio britannico. A partire dalla metà degli anni '70, inizialmente sotto il patrocinio del governatore generale Warren Hastings, era stata infatti avviata una complessa opera di traduzione di opere di argomento giuridico sia indù sia musulmane, con particolare intensità dopo la fondazione della Asiatick Society of Bengal da parte del grande arabista, iranista e sanscritista William Jones. È il caso delle traduzioni del *Code of Gentoo Laws* (1776), delle *Institutes of Hindu Law: Or, The Ordinances of Menu, According to the Gloss of Cullúca* (1796), degli *Ain-i-Akbari* (1783-1786), degli *Institutes of Timur* (1787), della *Hedaya or Guide: a Commentary on Musulman Laws* (Calcutta 1791), della *Mohamedan Law of Succession to the Property of Intestated in Arabic* (London, 1782), di *Al Sirajiayyah: or the Mohamedan Law of Inheritance: with a Commentary* (Calcutta, 1792) e del *Digest of Hindu law, on contracts and successions* curato da Henry T. Colebrooke (1798). Questo insieme di traduzioni, effettuate da figure come Nathaniel B. Halhed, Charles Wilkins, Joseph White, lo stesso William Jones, coincisero con quella che è stata definita «la nascita della moderna indologia», aprendo una lunga fase di familiarizzazione con le culture indiane proseguita ben addentro il secolo successivo[46]. Al tempo stesso però risposero alle esigenze funzionali e operative dei nuovi governanti occidentali, fornendo agli Inglesi gli strumenti tecnici di comprensione e amministrazione delle realtà sociali ed economiche dell'India indù e moghul passate sotto la loro giurisdizione, con particolare riferimento a materie di importanza cruciale come i diritti di proprietà sulla terra e la relativa imposizione fiscale, l'amministrazione della giustizia e l'ordine pubblico[47].

Benché la posizione degli Inglesi a Canton non fosse certo paragonabile a quella conseguita in India, a causa della loro sostanziale subordinazione rispetto al governo di Pechino e all'amministrazione imperiale, l'opera di Staunton si inscrive comunque in questo contesto di governamentalità erudita e ne recepisce le istanze ad un tempo conoscitive e operative. Come già accennato, la traduzione – che rappresentò il «primo contributo veramente significativo in una lingua

---

[45] Chi propose immediatamente una contestualizzazione di questo genere della traduzione del codice Qing fu John Barrow, autore di una importante recensione del *Ta Tsing Leu Lee* apparsa su "The Quarterly Review" (III, May 1810, pp. 273-319), nella quale egli presentò l'intenso programma di traduzioni dal persiano e dal sanscrito effettuate in India a partire dagli anni '70 come frutto di una medesima stagione di contatto, di scoperte e di esigenze imperial-commerciali.

[46] R. Rocher and L. Rocher, *The Making of Western Indology: Henry Thomas Colebrooke and the East India Company*, London, Routledge, 2012.

[47] B. S. Cohn, *Colonialism and Its Forms of Knowledge: The British in India*, Princeton, Princeton University Press, 1996, e Ch. A. Bayly, *Empire and Information. Intelligence Gathering and Social Communication in India, 1780-1870*, Cambridge, Cambridge University Press,1996.

occidentale per lo studio del diritto cinese»[48] – maturò non per un'esigenza di carattere semplicemente culturale, ma come prodotto dell'esperienza di interprete giuridico, particolarmente nei due casi giudiziari che, nel 1800 e nel 1807, videro coinvolti marinai della Royal Navy a Canton, e che persuasero Staunton delle difficoltà originate dalla scarsa familiarità con lo spirito delle leggi e il funzionamento della giustizia cinesi[49]. Furono casi nei quali cominciò ad essere compresa l'importanza fondamentale di quello che è stato definito un «nuovo potere linguistico»[50]: un potere, cioè, consistente sia nel possesso di pieno controllo linguistico da parte di un esperto occidentale (e non dei tradizionali interpreti nativi privi di competenza specifica e capaci di usare solo un rozzo *pidgin*) per poter agire e negoziare con successo di fronte a un tribunale imperiale, sia nel riuscire a procurare una copia del testo, in una situazione di persistente ostilità da parte delle autorità Qing a consentire agli occidentali accesso ai testi, alle conoscenze linguistiche e agli stessi insegnanti di lingua. Da questo punto di vista, si può considerare la traduzione di Staunton come uno dei primi colpi di piccone che, soprattutto dopo l'ambasciata Amherst, contribuirono ad abbattere le mura linguistiche che cingevano l'impero cinese[51], grazie al lavoro di altri sinologi inglesi e americani, come i missionari Robert Morrison, William Milne, Karl Gützlaff, Samuel Wells Williams.

Gli specialisti hanno evidenziato l'estrema complessità e non neutralità dell'operazione di traduzione di Staunton, indicata come un tipico caso di «ricodificazione» e non «equivalenza» testuale[52]. Ciò che ne risultò fu la produzione di un testo che, innanzitutto, ometteva parte degli statuti complementari e soprattutto quei commentari che rivestivano un'importanza fondamentale per una giurisprudenza essenzialmente basata sulla casistica. Quello prodotto da Staunton, inoltre, fu un testo strutturato in paratesti, tutti estremamente significativi: titolo, sottotitolo, informazioni supplementari contenute nel frontespizio, prefazione, indice, annotazioni, appendici con note e traduzione di altri testi complementari. Complessivamente, comunque, si trattò di una pubblicazione

---

48 Brook, Bourgon, Blue, *Death by a Thousand Cuts*, p. 174.

49 Lo spiega lo stesso Staunton: «The Translator may be allowed to remark, that the choice of his subject was originally influenced by circumstances, in some degree accidental. It first occupied his attention in consequence of his having been personally a witness to many of the unnecessary provocations, groundless apprehensions, and embarrassing discussions, of which, since the first commencement of our present important commercial and national intercourse with the people of China, false or imperfect notions of the spirit of their laws have been, but too often, the occasion», Staunton, *Ta Tsing Leu Lee*, "Translator's Preface", p. xxxiii.

50 Li Chen, *Chinese Law*, p. 82.

51 La metafora è di Li Chen, *Chinese Law*, p. 83.

52 Quanto detto nel seguito a questo proposito è basato, oltre che sul citato studio di Li Chen. I termini di "ricodificazione" e "equivalenza" sono di William Frawley, "Prolegomenon to a Theory of Translation", in: *Translation: Literary, Linguistic, and Philosophical Perspectives*, ed. by W. Frawley, Newark, DE, University of Delaware Press, 1984, pp. 159-175; poi riedito in: *The Translation Studies Reader*, ed. by L. Venuti, London, Routledge, 2000, pp. 251-263.

sotto svariati profili assai diversa dall'originale cinese, il cui interesse precipuo consiste per noi nel fatto di offrire una complessa 'narrazione' della cultura giuridica cinese ad uso degli Occidentali.

Per apprezzare la portata degli interventi di Staunton, che pure ebbe una chiara consapevolezza dei complessi problemi linguistici e concettuali della traduzione dal cinese, si consideri come lo stesso titolo figurante sul frontespizio, dove compaiono espressioni come «fundamental laws» e «penal code», derivò da una scelta di Staunton non corrispondente all'originale cinese, che, come già detto, ha come titolo più semplicemente «statuti e sub-statuti della dinastia Qing». Sul contenuto «penale» delle disposizioni di legge del codice, gli studiosi di diritto e legislazione cinesi hanno lungamente dibattuto, sottolineando come nella giurisprudenza tradizionale cinese sia assente una chiara distinzione tra legge penale e legge civile e tra diritto sostanziale e diritto procedurale (concetti introdotti dai riformatori giuridici cinesi solo all'inizio del '900[53]), e come quindi il codice Qing contenga in realtà sia norme di diritto civile (per esempio in materia fiscale, di pubblica amministrazione, di lavori pubblici) sia norme di diritto penale, intendendo con questa espressione la specificazione delle vari tipologie di pena previste per ogni genere di violazione della legge imperiale.

Staunton ebbe perfettamente chiare le peculiarità del diritto cinese e considerò la traduzione del *Da Qing lü li* come di interesse non solo tecnico-giuridico, ma anche come chiave d'accesso per penetrare nella cultura, nella mentalità, nei costumi e nel sistema istituzionale cinese[54]. Se tuttavia egli adottò espressioni come «leggi fondamentali», «codice penale», «costituzione» e una strutturazione concettuale quale quella che trovò espressione in un indice delle materie basato su definizioni europee, ciò fu in sostanza con l'obiettivo di rendere quel testo comprensibile alla cultura giuridica europea: non solo, dunque, una traduzione, per quanto «solido e utile lavoro di traduzione»[55], ma un vero e proprio adattamento transculturale a partire dalla consapevolezza esplicita della «inadeguatezza alla traduzione inglese» del testo[56]. Questo si coglie, come già accennato, dal modo stesso con cui Staunton espose le proprie scelte traduttivistiche. Egli dichiarò apertamente di essersi ispirato non tanto al perseguimento di «assoluta fedeltà al testo originale»[57], quanto alla ricerca di una via mediana tra l'accuratezza e l'intelligibilità, tra la fedeltà testuale, al prezzo di oscurità e pesantezza, e una libertà eccessiva tale da sacrificare l'originale. E tuttavia, nel motivare la propria decisione di modificare i costrutti sintattici, la scelta, la successione e l'integra-

---

53 Li Chen, *Chinese Law*, p. 94.

54 G. T. Staunton, "Translator's Preface", p. i e p. xvi: «the *Ta Tsing Leu Lee* [...] treats indirectly and incidentally of all the branches of the Chinese constitution».

55 J. L. Cranmer-Byng, "The First English Sinologists: Sir George Staunton and the Reverend Robert Morrison", cit., p. 251.

56 G. T. Staunton, "Translator's Preface", cit., p. i.

57 J. St. André, "But do they have a notion of justice?", cit., p. 3.

zione di parole ed espressioni, indicò come suo proposito principale quello di restituire non lo stile e la forma linguistica o il significato letterale delle parole, ma la natura e i princìpi delle leggi: questi, e non la lingua, essendo obiettivo fondamentale dell'opera di illustrare[58].

Oltre a quello della governamentalità imperial-coloniale, in un contesto dai contorni tendenzialmente globali come quello delle relazioni anglo-cinesi ai primi dell'800, nel periodo compreso tra le due fallimentari ambasciate Macartney e Amherst (a entrambe le quali Staunton partecipò anche se con ruoli molto diversi), esiste un ulteriore quadro di riferimento entro cui ricondurre la traduzione del codice cinese, ed è quello, che abbiamo cercato di ricostruire nel lungo periodo, delle interpretazioni e rappresentazioni della giustizia cinese a beneficio dell'opinione occidentale. È precisamente rispetto a questo contesto che la traduzione di Staunton dispiega tutto il suo potenziale interpretativo e comunicativo, assumendo una precisa posizione rispetto sia alla tradizione gesuitica sia rispetto a interventi che più recentemente avevano animato il dibattito sulla Cina. Uno di questi è quello, già considerato, di John Barrow, al quale peraltro l'opera era dedicata «come testimonianza di sincera considerazione e stima» da parte di un «amico grato e devoto». Il secondo intervento è quello di George Henry Mason, che, coi suoi *The Punishments of China* del 1801, facendo leva sull'efficacia e l'immediatezza dell'immagine a colori, aveva imposto all'immaginario europeo il tema della crudeltà e dei «tormenti» o «supplizi» cinesi; e contribuito a rilanciare e fissare l'immagine di un paese dove la vita umana è tenuta in poco conto, che pratica largamente, immancabilmente, con disinvoltura e con raffinata crudeltà le punizioni corporali, dove la tortura è inflitta sistematicamente e dove la giustizia – che nella mancanza di rispetto per l'individuo riflette la natura dispotica del governo – è lontana da standard adeguati a un paese civile. Quali sono, allora, i punti salienti dell'interpretazione con cui Staunton, nella sua prefazione, correda il testo del *Da Qing lü li*? Tre fondamentali, a nostro avviso.

Il primo consiste nella volontà di presentare, attraverso una fonte testuale accreditata un'immagine completa e attendibile delle istituzioni cinesi e del loro funzionamento: si è parlato a questo proposito di una «testualizzazione» o «essenzializzazione testuale» della Cina, o addirittura di «auto-essenzializzazione» della Cina, nella misura in cui le autorità Qing avvalorarono l'importanza del codice come rispecchiamento autentico della complessa realtà cinese[59]. Da questo punto di vista, Staunton intende offrire un testo di particolare importanza al servizio di una conoscenza più documentata e solida della Cina, rispondendo all'esigenza di colmare i vuoti conoscitivi da più parti e continuamente lamentati dai commentatori fin dalla fine del sec. XVIII[60], e di ricondurre a proporzioni reali le immagini ugualmente distorte – in positivo o in negativo – prodotte

[58] G. T. Staunton, "Translator's Preface", cit., p. xxxi.

[59] Li Chen, *Chinese Law*, cit., p. 107.

[60] V. per esempio Diderot nella *Histoire des Deux Indes* (1780), l. I, cap. 21.

dalle testimonianze gesuitiche, peraltro troppo poco orientate verso le più utili conoscenze relative alle istituzioni politiche, civili e giudiziarie, e da quelle di osservatori privi della necessaria competenza[61]. Collegato a questo, il secondo aspetto riguarda specificamente la conoscenza del sistema cinese della giustizia penale, che Staunton intende riscattare da raffigurazioni ingiuste e truculente, elaborandone, invece, una presentazione simpatetica, realistica, degna di una «età illuminata», a proseguimento dell'opera di informazione avviata a partire dall'ambasciata Macartney, che egli elogia per aver gettato «una luce interamente nuova» sull'impero cinese, aprendo una fase paragonabile addirittura alla scoperta dell'America:

> In breve, se non ha portato alla scoperta di un nuovo mondo, ci ha, per così dire, messi in condizione di recuperare una parte importante del vecchio, rimuovendo in misura considerevole gli ostacoli dai quali il nostro sguardo è stato impedito[62].

Il contributo della traduzione, però, non si ferma a questo. Esso consiste anche nell'offrire elementi di chiarimento circa la condizione degli stranieri e degli Occidentali in particolare di fronte alla legge cinese, con tutte le «imbarazzanti conseguenze del modo col quale gli stranieri al momento presente sono ricevuti in Cina». Staunton, grazie alla sua esperienza diretta, ha piena consapevolezza di una situazione in cui egli vede gli Occidentali, allorché insorgono controversie col governo imperiale, collocati in una posizione molto scomoda e imprecisa tra sottomissione e resistenza, tra acquiescenza ed eccesso, con grave danno potenziale per le attività commerciali europee[63].

Offrendo una traduzione non neutra, ma «ricodificata» e manipolata mediante dispositivi quali selezioni, posizionamenti, aggiunte, commenti, testi stratificati, interpolazioni, in cui lo specialista può cogliere le intenzioni del traduttore, Staunton vuole dunque trasmettere un'immagine positiva della giustizia cinese e del codice in particolare, utilizzando il testo di quest'ultimo e soprattutto materiali accessori (casi, sentenze, commenti) per mostrare, per esempio, la sua capacità effettiva di regolare utilmente la vita quotidiana della società cinese, oppure la sua

---

[61] «Although having, personally, access to all the principal objects of curiosity, and chief sources of information, and possessing sufficiently the requisite talents of description, we too often find that a want of substantial impartiality and discriminating judgment in their writings, has tended to throw a false colouring on many of the objects which they delineate, and has sometimes produced those inconsistencies by which errors and misrepresentations of this description are often found to contribute to their own detection» (G. T. Staunton, "Translator's Preface", p. vi).

[62] G. T. Staunton, "Translator's Preface", p. viii.

[63] «a line, on one side of which submission is disgraceful, and on the other resistance is justifiable; but this line being uncertain and undefined, it is not surprising that a want of confidence should some times have led to a surrender of just and reasonable privileges; or that at other times, an excess of it should have brought the whole of this valuable trade, and of the property embarked in it, to the brink of destruction», *Ta Tsing Leu Lee*, p. 515.

applicazione concreta a ogni membro della gerarchia sociale[64]. Pur nella chiara convinzione che esista una gerarchia di incivilimento tra Occidente e Cina a favore del primo[65], egli intende ribattere a Barrow, all'«ingegnoso» Cornelis De Pauw e all'autore dei *Punishments of China*, rei di aver elaborato e presentato una raffigurazione parziale o fallace della pratica giudiziaria penale cinese e delle istituzioni cinesi in generale. Né Staunton si contenta di rettifiche di dettaglio. Lo si vede, ad esempio, nei suoi commenti relativi al costume dell'infanticidio, di cui sottolinea la limitata diffusione; alle punizioni corporali, non così frequenti o dure nella concreta pratica giudiziaria; alla tortura giudiziaria, che egli descrive come non arbitraria, ma sottoposta a precisi limiti di legge; alla minuziosa pervasività disciplinatrice delle disposizioni di legge, da comprendere in ragione del minor peso rispetto all'Europa assunto dall'onore e dalla religione; alla frequenza delle violazioni della legge o alla inadempienza nella sua applicazione da parte di funzionari e magistrati, considerata di proporzioni del tutto analoghe a quelle di qualsiasi altro paese anche occidentale. Anche sul punto così delicato per la comunità europea di Macao e di Canton, relativo alle leggi cinesi sulle «infrazioni commesse da stranieri», Staunton sottolinea da un lato il fatto che gli stranieri soggetti al governo imperiale sono comunque trattati in base a leggi stabilite, e dall'altro evidenzia la mitezza, la flessibilità e perfino l'esenzione degli occidentali dal corso ordinario della legge penale cinese[66]. Il suo atteggiamento equanime verso la società cinese, inoltre, lo porta ad ammirarne alcuni tratti specifici, per esempio l'assenza «quasi totale» di diritti e privilegi feudali, l'operosità diffusa della gente comune, la distribuzione «equa» della proprietà della terra, la tutela della famiglia, l'apprezzamento delle conoscenze in quanto base per la carriera burocratica, l'astensione da politiche di conquista. E soprattutto il sistema delle leggi penali:

> Se non il più giusto ed equo, quanto meno [esso] è forse di tutti quelli esistiti il più completo, omogeneo e adatto al carattere del popolo per il quale è stato pensato[67].

Il messaggio di Staunton, dunque, in controtendenza rispetto a una fase storica caratterizzata da una montante ostilità da parte occidentale verso la Cina, si riassume nell'invito ad apprezzare le fondamenta e i caratteri reali e autentici delle istituzioni cinesi, che in nessuna occasione egli connota con termini come

---

[64] J. St. André, "But do they have a notion of justice? Staunton's 1810 Translation of the Great Qing Code", cit., p. 20.

[65] G. T. Staunton, "Translator's Preface", cit., pp. viii-ix.

[66] «the laws of China have never, however, been attempted to be enforced against those foreigners, except with considerable allowances in their favour, although, on the other hand, they are restricted and circumscribed in such a manner that a transgression on their part of any specific article of the laws can scarcely occur, at least, not without, at the same time, implicating and involving in their guilt some of the natives, who thus, in most cases, become the principal victims of offended justice», *Ta Tsing Leu Lee*, cit., p. 36 nota.

[67] L'argomento è trattato nella sez. XXXIV del *Ta Tsing Leu Lee*, e i commenti di Staunton si trovano nella lunga nota a p. 36 del testo.

'dispotismo' o 'tirannia', esprimendo invece una franca ammirazione attraverso quella che è stata definita una forma di «identificazione simpatetica»[68].

Il terzo aspetto fondamentale del contributo di Staunton è da ravvisare in un atteggiamento «culturalista», di ascendenza e di ispirazione illuminista, ma con chiari elementi di sensibilità storica di segno quasi proto-romantico. Il suo interesse per lo studio delle leggi e del sistema giudiziario cinesi va ben al di là, infatti, di un problema di migliore conoscenza della realtà cinese oppure di accessibilità a uno strumento tecnico-giuridico. Con espliciti richiami non solo all'antichità classica, ma soprattutto a Gibbon, a Montesquieu e a William Jones, Staunton vede nei sistemi di leggi propri di un popolo uno dei più importanti indicatori della condizione di incivilimento di quella particolare società[69]. Una lunga citazione dal libro I, capitolo III dell'*Esprit des Lois*, relativa alla necessaria corrispondenza delle leggi alla natura del popolo, al suo modo di vita, religione, sistema politico, clima, natura, viene addotta a criterio metodologico per l'interpretazione del codice cinese, a rafforzare l'ammonimento circa l'erroneità del volerlo giudicare secondo un «uno standard immaginario di perfezione». Da questo punto di vista, l'esame ravvicinato del codice permette a Staunton di ricavare l'immagine complessiva della «sistema del governo civile» cinese – non solo le leggi penali, cioè, ma «il sistema generale e la costituzione del governo» – verso la quale egli esprime un giudizio sostanzialmente positivo proprio in considerazione della sua perfetta capacità di rispecchiare il genio nazionale, definendola

> Non proprio la migliore o la più pura, ma certamente quella stabilita dai tempi più antichi e, a giudicare dalla sua durata, la più stabile e la più adatta al genio e al carattere del popolo, di qualsiasi altra l'umanità abbia avuto esperienza.

Emerge a tal proposito il problema del metro di giudizio da adottare nei confronti di documenti legislativi e giuridici come quello sotto esame. Come si è già accennato, Staunton respinge in termini apertamente relativistici l'idea che il codice cinese possa essere giudicato sulla base di parametri ad esso estranei. Si tratta infatti di un codice frutto non di elaborazione teorica o dell'opera di un filosofo che lo abbia concepito e redatto. Piuttosto, esso è l'esito di una lunga evoluzione storica, tale da renderlo incomparabile con modelli astratti di perfezione:

> Qualsiasi codice di leggi, che non sia manifestamente il frutto delle meditazioni di un filosofo o delle teorie astratte di un legislatore, ma che, al contrario, sia effettivamente in vigore, formi la base del governo di una nazione e, come tale, sia stato debitamente sottoposto all'importante prova dell'esperienza, non deve essere valutato sulla base di un qualsiasi immaginario standard di perfezione. Un tale codice può essere giustamente paragonato solo con quegli altri codici la cui praticabilità ed efficacia siano già

[68] Li Chen, *Chinese Law*, cit., p. 98.

[69] «the laws of a nation form the most instructive portion of its history», E. Gibbon, *History of the Decline and Fall of the Roman Empire*, London, Strahan and Cadell, 1776-1788, 2nd edition, ch. XLIV, vol. IV, p. 334.

> stati sottoposti a una simile prova dell'esperienza, e nell'effettuarne la valutazione il criterio che meno di tutti possa essere omesso è la considerazione di quelle circostanze e peculiarità locali dalle quali, in ogni paese, dipende in grande misura l'eccellenza delle leggi nazionali[70].

Il problema, dunque, non è visto tanto nei meriti intrinseci del codice in termini comparativi, anche se Staunton non si astiene del tutto da questo genere di considerazioni, traendone giudizi sia negativi sia positivi. Esistono, a suo avviso, indubbi difetti e «leggi del tutto indifendibili», che non reggono il confronto con la legislazione inglese, ad esempio in materia di presunzione di innocenza e di riconoscimento del diritto di non auto-accusarsi. Ma, a più che bilanciare questi difetti, sono ravvisabili nel codice cinese elementi perfino di superiorità rispetto alle leggi delle nazioni cosiddette «illuminate» dell'Occidente europeo[71]. Veramente fondata, tuttavia, è solo quella valutazione che prenda in considerazione gli aspetti specifici di ciascun codice in termini relativi, soppesando

> quelle circostanze e peculiarità locali dalle quali, in ogni paese, dipende in grande misura l'eccellenza delle leggi nazionali [...] [poiché] i provvedimenti legislative pensati con le migliori intenzioni non avranno alcun effetto benefico neppure in prima applicazione e assolutamente nessuno nel breve periodo, a meno che non siano congeniali alla disposizione e alle abitudini, ai pregiudizi religiosi e agli usi accettati da tempo immemore del popolo per il quale sono stati varati.

Quella di Staunton è dunque, in conclusione, una esortazione «a che il lettore formi il proprio giudizio sulle leggi Cinesi in base a questi criteri». Contrariamente a procedimenti interpretativi come quelli di John Barrow, non è accettabile a suo avviso un metro unico di giudizio, e inadeguata è l'idea di una unica scala di incivilimento rispetto alla quale stabilire la posizione relativa di culture, paesi, costumi, istituzioni, codici legali diversi. Un simile atteggiamento è strettamente legato all'affermazione, da parte di Staunton, dell'esigenza di una migliore, più profonda, più autentica conoscenza della società cinese. Egli ritiene che questa sia stata ostacolata anche dai limiti temporali e logistici imposti dalle autorità cinesi ai visitatori occidentali, e che proprio la sua mancanza sia la prima responsabile della disinformazione, dei fraintendimenti e dei pregiudizi che hanno viziato la percezione reciproca di Cinesi ed Europei. Né si tratta genericamente di migliore conoscenza e di reciproca comprensione: è l'idea stessa della superiorità di una cultura sull'altra che, secondo Staunton, per quanto egli sembri a tratti lasciar affiorare il convincimento di un complessivo vantaggio dell'Occidente

---

[70] G. T. Staunton, "Translator's Preface", cit., p. xxv.

[71] «there are other parts of the code which, in a considerable degree, compensate these and similar defects, are altogether of a different complexion, and are perhaps not unworthy of imitation, even among the fortunate and enlightened nations of the West», G. T. Staunton, "Translator's Preface", cit., p. xxiv).

cristiano, è indispensabile che sia abbandonata[72], o quanto meno accuratamente circoscritta, ad esempio distinguendo l'alta cultura scientifica, nella quale l'Europa può vantare un indubbio primato, da quei saperi pratici ad ampia diffusione sociale capaci di creare abilità e competenze che

> Consentano ai Cinesi di essere messi in competizione in modo appropriato con almeno alcune delle nazioni d'Europa relativamente a tutte le caratteristiche essenziali dell'incivilimento[73].

## 4. Conclusioni

Nel giudizio degli specialisti a noi contemporanei[74] la traduzione di Staunton è oggi praticamente inservibile ai fini di una corretta comprensione del codice Qing, cioè quello che è stato definito il testo centrale di uno dei sistemi giuridici più importanti e più duraturi del mondo. Non c'è alcun dubbio, tuttavia, che l'edizione inglese del 1810, insieme alle varie altre traduzioni, alla vasta risonanza ottenuta sulla stampa periodica europea, alla notorietà riscossa presso l'opinione colta e perfino alle ristampe recenti[75], abbia rappresentato una svolta nelle conoscenze occidentali della società cinese, segnando un progresso decisivo nella sinologia.

Quello delle competenze sinologiche è però solo uno dei contesti al quale il contributo di Staunton appartiene. La sua «collocazione strategica» (*strategic location*) e la sua «formazione strategica» (*strategic formation*) – per usare due concetti analitici di Edward Said – permettono di porlo in relazione a contesti diversificati, di cui uno è il secolare dibattito europeo sulle forme del diritto e della giustizia cinesi; un secondo è dato dalle esigenze di regolarizzazione e controllo delle forme di interazione tra Occidentali e Cinesi sul territorio dell'impero in una fase di forte espansione del commercio globale, con i casi giudiziari e le connesse prassi negoziali a cui gli Occidentali si trovarono a dover partecipare; e un terzo, infine, è costituito, più in generale dalle rappresentazioni del mondo cinese attraverso la parola stampata disponibili per un'opinione pubblica occidentale sempre più avidamente affamata di informazioni sulla Cina.

---

[72] «a considerable proportion of the opinions most generally entertained by Chinese and Europeans of each other was to be imputed either to prejudice, or to misinformation, and that, upon the whole, it was not allowable to arrogate, on either side, any violent degree of moral or physical superiority», G. T. Staunton, "Translator's Preface", cit., pp. ix-x.

[73] G. T. Staunton, "Translator's Preface", cit., p. x.

[74] Secondo il curatore della più recente traduzione del codice (1994), William C. Jones, il lavoro di Staunton è «essentially useless since it was so free as to be inaccurate» (*The Great Qing Code*, "Preface", p. v).

[75] Una ristampa è stata effettuata a Taiwan nel 1966.

In termini soggettivi è chiaro che Staunton volle posizionarsi con un consapevole progetto entro i primi due, che furono sicuramente i suoi contesti immediati di riferimento. Lo fece spinto dall'intenzione di rendere disponibile un testo di origine ufficiale e di indiscutibile importanza ai fini della comprensione del funzionamento del sistema istituzionale cinese: un testo di cui fino ad allora i pur intensissimi programmi di traduzione realizzati dei Gesuiti fin dalla seconda metà del sec. XVII non avevano offerto l'eguale. Lo orientò nel lavoro di traduzione l'idea costruire un testo comprensibile al lettore occidentale dal punto di vista sia linguistico sia delle categorie giuridiche. E nell'opera di interpretazione lo ispirò certamente il desiderio di rettificare le interpretazioni tendenziose sia in positivo, come nel caso dei missionari gesuiti, sia in negativo, come nel caso di pubblicisti come De Pauw, Barrow, Mason, portavoce di un punto di vista decisamente critico verso le istituzioni cinesi, la giustizia in particolare. L'eredità illuministica, l'insegnamento di Montesquieu, una spiccata coscienza relativistica, ma anche il senso della diversità dei contesti geografico-etnologici, socioculturali e storici gli fornirono la sensibilità per valutare in modo spassionato la natura e il significato del codice. Molto eloquentemente, nella chiusa della sua prefazione Staunton riaffermò come suo intento nell'affrontare il lavoro di traduzione del codice fosse stato di offrire sia una raffigurazione sufficientemente completa del sistema di leggi penali sia, soprattutto, un'idea veritiera dei costumi e della mentalità cinesi:

> I suoi [di Staunton] auspici saranno pienamente realizzati se si potrà dire che abbia avuto successo nel fornire, per mezzo di un'opera autentica, contenente notizie incidentali sui modi, i costumi, le abitudini civili e religiose, le caratteristiche nazionali e i principi morali dei Cinesi, una giusta idea dello spirito e un esempio sufficientemente ampio della sostanza delle leggi penali mediante cui il governo di quel vasto impero si è così a lungo mantenuto e regolato[76].

In termini oggettivi, poi, è altrettanto chiaro che la traduzione apparsa nel 1810 entrò in circolazione in quel vasto dibattito europeo, che, in anni di funzionamento ancora relativamente fluido del sistema di relazioni commerciali basate sul cosiddetto 'sistema di Canton', tenne viva l'attenzione sull'impero Qing presso l'opinione pubblica di tutto il continente. Ma si può dire che all'indubbio successo editoriale e culturale dell'opera abbia corrisposto la ricezione positiva dello spirito simpatetico e delle indicazioni interpretative di Staunton circa i caratteri delle istituzioni e della giustizia cinesi?

Se guardiamo all'attenzione suscitata in Inghilterra e in Europa, è chiaro che Staunton – i cui meriti, peraltro, furono riconosciuti pressoché da tutti i commentatori, incluso John Barrow in persona, autore di una presentazione per la «Quarterly Review» – non riuscì veramente a convincere nessuno. Non è possibile in questa sede una disamina completa dei commenti apparsi sui periodici

[76] G. T. Staunton, "Translator's Preface", cit., p. xxxv.

e tantomeno delle traduzioni (francese, italiana, le due spagnole), della loro genesi e della loro ricezione. Ci limitiamo perciò ad alcune osservazioni generali, solo precisando che particolarmente significativi furono due interventi. Quello scritto da John Barrow per la «Quarterly Review» (1810), tematicamente ricco e spaziante su un'ampia varietà di temi, dalla lingua alla letteratura ai rapporti diplomatici; il secondo, incisivo ed esplicito, di Francis Jeffrey, apparso sull'influente «Edinburgh Review» (1810); un terzo, ampio, intervento va poi ricordato, ed è quello, più tardivo (1833), anonimo, ma certamente ascrivibile a figure di grande competenza come Robert Morrison, Elijah Bridgman o Karl Gützlaff, apparso sull'importante periodico in lingua inglese pubblicato a Canton, «The Chinese Repository» (1832-1851). Cominciamo da quest'ultimo.

Che il «Chinese Repository», fondato solo nel 1832, abbia voluto trattare immediatamente del codice Qing nella traduzione di Staunton è una chiara dimostrazione della vitalità e dell'importanza di un'opera della quale, a distanza di oltre venti anni, si riteneva di dover tornare a parlare. Nei tre articoli del «Repository», tuttavia, dato il carattere del periodico certo non alieno da temi delicati e da aperte prese di posizione, ci si sarebbe potuti aspettare di trovare una maggiore incisività, oltre alla prevedibile precisione descrittiva. Al contrario, ci si imbatte in una sostanziale astensione da giudizi, il più severo dei quali a proposito del codice è «molto carente»[77]. Ciò di fatto comporta l'accettazione dell'impostazione e delle opinioni di Staunton, probabilmente per il prestigio da quest'ultimo goduto negli ambienti della sinologia anglofona, di cui il «Repository» costituiva una delle tribune più importanti e originali.

Praticamente tutte le recensioni incluse nel campione sicuramente incompleto che abbiamo raccolto (una quindicina, tra Inghilterra, Francia e Italia[78]), contengono elogi e riconoscimenti per l'indiscutibile importanza del contributo offerto da Staunton alla conoscenza della giustizia e della legislazione cinese. Pressoché generale è l'ammissione dell'eccezionalità della traduzione, per il fatto di consentire una conoscenza migliore della realtà cinese, così a lungo ostacolata

[77] "The Chinese Repository", 1833, p. 111.

[78] Recensioni di varia lunghezza ed estratti apparvero su "The Edinburgh Review" (XVI, August 1810, pp. 476-499), "The Quarterly Review" (III, May 1810, pp. 273-319), "The British Critic" (XXXVI, Sept. 1810, pp. 209-223); "The Monthly Review" (LXIV, January-April 1811, pp. 114-130), "The Eclectic Review" (VI, July-December 1810, pp. 942-946 e 1025-1041), "The Scots Magazine" (LXXII, 1810, pp. 660-662 e 746-749), "The Anti-Jacobin Review" (XXXIX, May-August 1811, pp. 225-238), *The Monthly Repertory of English Literature* (XIV, 1812, pp. 66-81 e 148-167), *The Asiatic Journal and Monthly Register* (III, Sept.-Dec. 1830, pp. 120-127, 211-217, 293-299; IV, Jan-Apr. 1831, pp. 53-58, 97-101, 192-197; V, May-Aug. 1831, pp. 80-84, 123-128, 277-281; VI, Sept- Dec. 1831, pp. 17-20, 139-141, 265-270), "The Chinese Repository" (II, 1833-1834, May 1833, pp. 11-19, June 1833, pp. 61-73, July 1833, pp. 97-111), il "Journal général de la littérature de France" (XIV, 1811, pp. 336-341, XII, 1812, pp. 27-29), gli "Annali di Scienze e Lettere" (VII, 1811, p. 140-141), il "Giornale enciclopedico di Firenze" (IV, 1812, pp. 23-24), il "Giornale bibliografico universale" (IX, 1811, pp. 136-143), il "Giornale popolare di viaggi" (II, vol. IV, 2° sem. 1872, pp. 227-230).

dall'ignoranza o distorta dal pregiudizio e dall'interesse[79]. Se ce ne sono di quelle a carattere sostanzialmente informativo e illustrativo, prive di giudizi, altre contengono invece commenti più decisamente valutativi e chiamano direttamente in causa le idee del traduttore. In questo caso pressoché generale è la convergenza verso una rappresentazione negativa del governo cinese, descritto con espressioni come «dispotismo sospettoso e privo di lumi» o commenti come «un governo più corrotto e immorale di quello della Cina non esiste nell'universo»[80].

La rappresentazione prevalente che emerge dal *corpus* delle recensioni, al di là di una pur ambigua ammirazione per la complessità strutturale del codice, accompagnata da riserve per l'eccessiva minuziosità e a tratti irrazionalità del testo, è una di ascendenza montesquieuiana, con richiami diretti all'eredità 'sinofoba' tardo-settecentesca, come quella di de Pauw. Si tratta di un governo dispotico, crudele, dove l'individuo non conta niente, la proprietà è insicura, il rispetto della vita umana inesistente, la corruzione dilagante, la donna sottoposta a un regime di diseguaglianza e oppressione, completo il dominio dei princìpi materialistici sulla società, i costumi, la morale di un popolo additato come «il più vizioso della Terra» perché privo del senso morale instillato dalla religione. La pretesa della legislazione di regolamentare in modo invadente e dettagliato ogni aspetto della vita dell'individuo, riducendo al minimo gli spazi di affermazione personale, viene considerato – come spiega Francis Jeffrey sulla «Edinburgh Review» in una schematica ricostruzione di sapore settecentesco del progresso della società in termini di affrancamento dell'individuo dall'invadenza del potere – non solo un segno di governo assoluto e tirannico, ma uno degli indicatori più sicuri di appartenenza a un dato «stadio di incivilimento». Nel caso della società cinese, che pure offre elementi di merito e di eccellenza rispetto ad altri «sistemi asiatici», tale stadio di incivilimento si presenta indiscutibilmente molto più arretrato rispetto all'Europa[81].

Nell'interessante caso della «Anti-Jacobin Review», l'esempio negativo delle leggi civili cinesi in materia di famiglia viene messo al servizio della polemica contro la Francia rivoluzionaria e napoleonica, dove i «repubblicani atei francesi» si sarebbero macchiati della colpa suprema di un imbastardimento della civiltà francese e della tradizione cristiana: aver 'sinisizzato' la Francia, introducendo norme civili in materia di matrimonio, divorzio, eredità, proprietà «copiate da

---

79 V. per esempio la "Edinburgh Review", 1810, pp. 476-477.

80 "The Monthly Review", p. 113; la seconda è di J. Barrow, "The Quarterly Review", 1810, p. 314.

81 «The state of society for which it [il codice] was formed, appears incidentally to be a low and a wretched state of society [...] almost all the actions of a man's life are subjected to the controul of the government [...] Now, this extraordinary minuteness and oppressive interference with the freedom of private conduct, is not to be considered merely as arising from that passion for governing too much, which is apt to infest all persons in possession of absolute power ; but appears to us to indicate a certain stage in the progress of society, and to belong to a period of civilization, beyond which the Chinese have not yet been permitted to advance», "The Edinburgh Review", 1810, p. 482.

quelle cinesi»[82]. Abbondano le descrizioni del minuzioso sistema di punizioni corporali, che continua ad attirare la speciale attenzione dei commentatori occidentali, suscitando l'osservazione secondo cui esso è finalizzato a mantenere la 'paura', «il principio della paura», come principale collante di uno Stato mirante a tutelare con severità ordine e tranquillità interne[83]. Il frequente, sistematico ricorso alle bastonature con il bambù – raramente ridimensionato con l'argomento avanzato da Staunton della distanza tra previsioni normative e pratica corrente[84] – è giudicato segno di grave carenza del sistema di regole sociali e di imperfetta elaborazione della nozione di giustizia[85]; la «severità eccessiva e atroce» e il «risentimento tagliente e vendicativo», specie nel caso di delitti contro il governo e l'imperatore, sono aspramente criticate; e, più in generale, si sottolinea la fondamentale debolezza di un sistema normativo che non può fare affidamento su altro che la paura del suddito e la violenza esercitata su di lui[86].

Non si esita talora a dichiarare repulsione per quello che è definito «un sistema di leggi fraudolento, oppressivo e degradante», la cui pervasività normativa, incapace di sanare la corruzione pubblica e privata, è dimostrazione dell'inadeguatezza della legge a fronte della debolezza del senso morale[87]. Facendo leva sulla distinzione tra l'espressione formale della legge e la pratica giudiziaria, non si esita a parlare di «parodia di giustizia». Si arriva in taluni casi a esprimere o una esplicita riserva sulle opinioni di Staunton[88] o addirittura una «ferma protesta» contro quella che è descritta non come semplice ammirazione, ma

---

82 "The Anti-Jacobin Review, and True Churchman's Magazine", XXIX, May-August 1811, pp. 235-238.

83 V. per esempio «The Eclectic Review», 1810, p. 1027: «The code begins, very significantly, with a section on punishments. From the first to the last page, we have 'blows', 'blows', 'blows', without intermission. It is the bamboo, says Du Halde, that governs China. The source of every thing in that vast empire is fear; the end of everything, tranquillity».

84 Un esempio isolato di accettazione dell'argomento di Staunton è offerto da "The British Critic", 1810, p. 224.

85 «È impossibile [...] di non sorprendersi nel vedere da un punto all'altro le nozioni del giusto e dell'ingiusto valutate da un numero preciso di bastonate con una bacchetta di bambou dritta e liscia, ridotta alla lunghezza di 5 piedi e mezzo, avente un pollice e mezzo di diametro e del peso all' incirca di due libbre [...]», in: "Giornale bibliografico universale", IX, 1811, p. 143.

86 V. "The Eclectic Review", 1811, p. 1041.

87 «there is no country where bribery in the shape of presents is so systematically carried on to such an extent, a proof of the inadequacy of the mechanism of law as a substitute for moral sentiment. The Chinese, as far as motive and design are concerned, are unquestionably the most vicious people on earth, although they pay great obedience to the law» ("The Anti-Jacobin Review", p. 237).

88 Lo dice John Barrow: «In this preface he has also made an ingenious attempt to defend the Chinese against those writers who have not held up their moral character as a model for imitation: We suspect, however, that his argument, like their morality, is more theoretical than substantial; and that, as himself acknowledges, 'their virtues were found (by the English in Lord Macartney's embassy) to consist more in ceremonial observances than in moral duties, more in profession than in practice'», "The Quarterly Review", May 1810, p. 295.

come una vera e propria parzialità nei confronti del sistema delle leggi e della giustizia cinese[89].

Alla luce di quanto visto finora è abbastanza evidente come la ricezione del codice penale cinese presso l'opinione colta britannica sia stata caratterizzata da un più o meno marcato 'contro-discorso', teso a depotenziare gli elementi di positivo apprezzamento espressi da Staunton. Ed è significativo che questo tipo di discorso tendente, nel primo quindicennio dell'800, a riprendere e rilanciare argomenti 'sinofobi' sia filtrato, nell'immediato e successivamente, nella pubblicistica continentale, attestando la dipendenza di quest'ultima dalle fonti d'Oltremanica e la relativa mancanza di autonomia di giudizio, soprattutto in ambiti fortemente specialistici come la sinologia[90].

Del resto, l'opinione britannica rispetto alle varie problematiche relative alla storia, alla cultura, alla società, ai rapporti commerciali, alle forme più generali di intercorso con la Cina nei primi tre decenni dell'Ottocento si stava ormai decisamente orientando in senso negativo, insofferente, denigratorio, aggressivo. L'esperienza fallimentare e tragica dell'ambasciata di Lord William Amherst nel 1816-1817, con il seguito di pubblicazioni di intonazione anticinese che ne seguirono, non fece che consolidare questa tendenza. Sempre più nettamente, specie in una Gran Bretagna in pieno sviluppo economico dopo la vittoriosa parentesi delle guerre rivoluzionarie e antinapoleoniche, fortemente proiettata a consolidare la propria posizione in India e quindi tendente sempre più a guardare agli affari sud-asiatici ed estremo-orientali in una prospettiva imperiale e globale, cominciava a delinearsi una prospettiva di maggiore intraprendenza sul fronte cinese. Non si trattava solo di modificare la struttura dei rapporti commerciali sul lato inglese tenendo pienamente conto delle crescenti campagne per il libero commercio, che conseguirono i propri obiettivi nel 1813 e nel 1833; si trattava al tempo stesso di rimodellare il sistema delle relazioni anglo-cinesi superando il 'sistema di Canton' e puntando all'apertura di nuovi spazi di iniziativa e di penetrazione commerciale. Di più, stava profilandosi anche un'idea, se non ancora un programma, di azione mirante a ricondurre la prassi politica, amministrativa, giudiziaria, diplomatica, commerciale cinese e le modalità di relazione sociale e culturale entro coordinate compatibili con quelle Occidentali. L'idea sempre più diffusa era che il divario tra Cina e Occidente dovesse in una certa misura essere colmato, aprendo la Cina all'influsso economico, culturale e religioso occidenta-

[89] «Perhaps we may not find a more convenient opportunity of protesting against Sir George Staunton's constant propensity to palliate the faults of the Chinese in general, and particularly his defence of their legal system, on the score of its being 'constituted on the basis of parental authority'», in: "The Monthly Review", 1810, p. 122; «we cannot conclude without repeating our strong objections to his [di Staunton] partialities in favour of a fraudulent, oppressive, and degrading system of law, and our decided protest against all the admiration which he claims on behalf of the 'paternal' or flogging government of Imperial China», in: "The Monthly Review", 1810, p. 130.

[90] È il caso, per esempio, del "Giornale bibliografico universale", IX, 1811, p. 236.

le e favorendo l'introduzione di standard occidentali in diversi settori della vita economica e sociale. George Thomas Staunton avrebbe svolto ruoli di primo piano nei complessi scenari della prima metà del sec. XIX. Per intanto, però, il suo progetto di introduzione nella cultura occidentale di uno dei testi-chiave della tradizione cinese aveva avuto largo successo in termini sia editoriali sia culturali. Non però, a quanto sembra, fino al punto da garantire il successo e la diffusione di un atteggiamento mentale più attento e sensibile verso la realtà cinese: una realtà che a ben vedere, in misura crescente, gli Occidentali, e gli Inglesi soprattutto, intendevano cambiare molto più che comprendere dall'interno. Conoscenza, rappresentazione ed esperienza occidentale della giustizia cinese, anche dietro l'enorme impatto emotivo sortito da eventi traumatici come la rivolta dei Taiping e la rivolta dei Boxer, sempre più andarono appiattendosi sullo stereotipo del «legal Orientalism», consolidando l'idea di un apparato giudiziario cinese inconoscibile, inaffidabile, arbitrario, violento, senza alcuna garanzia per gli imputati, spietato nell'infliggere punizioni crudeli e morti tormentose. Se l'extraterritorialità ottenuta a partire dalla Prima Guerra dell'Oppio aveva in parte messo al riparo gli Occidentali presenti in territorio cinese dal restare intrappolati nelle procedure cinesi, restava il problema di un paese con una cultura politica, amministrativa, giuridica e di relazioni internazionali ancora molto lontana dall'essere accettabile nel contesto della 'famiglia delle nazioni'. Un processo che avrebbe conosciuto tempi molto lunghi, non ancora del tutto conclusi.

# *Abstracts*

## Lingua e diritto in Francia ai tempi di Francesco I

*Abstract*

Sixteenth-century France was characterised by a juridical split between "pays de droit écrit" and "pays de droit coutumier" which reflected a linguistic fragmentation between "pays de langue d'oc" and "pays de langue d'oeil". In universities and in court it was still latin which ruled uncontested, the lingua franca of law as well as the legal language of the Sacred Roman Empire. In 1539, in the attempt to overcome the different particularisms and to dismiss Latin, Francis I issued the Decree of Villers-Cotterêts, declaring that hereafter all juridical acts should have been "prononcez, enregistrez et delivrez en langaige maternel françois". The 1539 Ordonnance had then remarkable consequences on other, broader fields than the strictly juridical one, and it also exerted a deep influence over the language of French literature.

*Keywords*

Pays de droit écrit, pays de droit coutumier, François I, Ordonnance de Villers-Cotterêts, langage françois ou maternel

Barbara Pozzo

Professore ordinario di diritto privato comparato all'Università degli Studi dell'Insubria. È coordinatore del dottorato di ricerca in "diritto e scienze umane" e direttore del Dipartimento di diritto economia e culture nel medesimo Ateneo. È curatrice della Collana "Le lingue del diritto" pubblicata da Giuffrè, Milano. Ha curato il volume "Teaching Law through the Looking glass of literature", Staempfli, Berna, 2010. È inoltre curatrice della traduzione in italiano dell'opera di James Boyd White, *When Words loose their meaning* (Quando le parole perdono il loro significato, Giuffrè, Milano, 2010).

## Paradigmi costituzionali, nazione e legge nell'*Enriade* di Shakespeare: nuove prospettive storiche

*Abstract*

Shakespeare's 2 parts of *Henry IV* and *Henry V* are revisited in the light of the constitutional competence inscribed in the plays (with reference to John Fortescue and Thomas Elyot), as of the recently reconstructed political role of the Earl of Essex (A. Gajda 2012), Shakespeare's first patron, reflected in prince Henry. These aspects are connected with the concept of *nation* inscribed in the plays and with the now better reconstruable background of the Elizabethan *social debate*. Hence a more complex profile and significance of the 'self-educating' young prince and later king Henry V.

*Keywords*

Shakespeare, Enrico V, Earl of Essex, legge, costituzionalismo elisabettiano

Giuseppina Restivo

Prof. Emerito, Università di Trieste. Ricerca su Shakespeare, "Shakespeare and the law", teatro contemporaneo inglese.
Pubblicazioni: *La nuova scena inglese: Edward Bond*, Einaudi, Torino 1977, *Le soglie del postmoderno: Finale di partita di S. Beckett*, Il Mulino, Bologna 1991; cura di tre volumi su *Amleto* (2002), *Otello* (2006) e *La tempesta* (2010) di Shakespeare (Clueb, Bologna), oltre un centinaio di saggi tra cui 16 su "Shakespeare and the law", il più recente la voce "The law in Shakespeare's theatre" nell'opera in 2 voll. *The Cambridge Guide to the Worlds of Shakespeare*, Cambridge University Press 2016.

## Paradigmi dell'antico e libertà moderna. *La legislazione di Licurgo e Solone* di Friedrich Schiller

*Abstract*

Recent contributions have underlined the 'political' significance of Schiller's essay on *The legislation of Lycurgus and Solon* – «perhaps the most political writing» of the German poet, as it was argued. The concrete political significance of the essay can be reconstructed considering this writing based on university lessons held in 1789 in the context of the Quarrel of the Ancients and the Moderns in the late 18th century and investigating the historical and cultural premises of the preference accorded by Schiller to Solon and Athens to the detriment of Lycurgus and Sparta. In the year of the French Revolution Schiller – the freedom-fighter and the believer in human rights – draws a continuity line from ancient Athens to modern Europe. On the other hand, some meaningful contradictions of his argumentation reveal the fundamental difficulty that emerges comparing the liberty of the Ancients with the liberty of the Moderns.

*Keywords*

Liberty, Human-Rights, Quarrel of the Ancients and the Moderns, Sparta, Athens, Schiller, Lycurgus, Solon

Paolo Panizzo

Professore a contratto di Letteratura tedesca presso l'Università di Trieste e borsista post-doc presso la Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg con un progetto di ricerca (Habilitation) sull'opera di F. Schiller e V. Alfieri. È autore dello studio monografico *Ästhetizismus und Demagogie. Der Dilettant in Thomas Manns Frühwerk* (2007) e di saggi critici su Schiller, Nietzsche, Heinrich e Thomas Mann. Ha curato inoltre i volumi *'Aufklärung' um 1900. Die klassische Moderne streitet um ihre Herkunftsgeschichte* (2014) e *Literatur des Ausnahmezustands 1914-1945* (2015).

*Abstract*

"Poetry and the law are born in the same cradle". Thus Jacob Grimm, the great Romantic philologist and founding father of German studies, wrote in 1816. This famous statement was inspired by the new juridical science fostered by his master, Friedrich Carl von Savigny. With the establishment of the Historical School of Law in 1814, and by assigning a fundamental role to the jurists'interpretation, Savigny had proposed to maintain the old Reich's heritage in Germany rather than introducing a civil code fashioned after the Napoleonic template, thus laying the foundations of a bond between the study of the old German law, the Romantic Lied and the aspirations of many writers and intellectuals who, like Jacob Grimm, believed in the rediscovery of the German people authentic traditions. In nineteenth-century Germany, nation building and state building were thus both conceived and supported by means of that bond between law and literature. In this case the law-literature paradigm guided the process which combined the cultural formation of German identity with the political project of national unification. The essay outlines the development of this fascinating and ambiguous project and its ultimate failure in 1848.

*Keywords*

German History, Law and Literature, Romanticism, Savigny and the Historical School of Law, Jacob Grimm, nation building

Maria Carolina Foi

Maria Carolina Foi insegna Letteratura tedesca all'Università di Trieste. Il suo campo di ricerca privilegiato sono le connotazioni giuridico-politiche della letteratura moderna di lingua tedesca. Ha pubblicato diversi contributi sull'Ottocento (Kleist, Grillparzer, Mörike) e sul Novecento (Bahr, Broch, Arendt), e curato le edizioni del *Viaggio nello Harz* di Heinrich Heine e del *Don Carlos* di Schiller (Marsilio). Del 2013 è *La giurisdizione delle scene. I drammi politici di Schiller* (Quodlibet); del 2015 la nuova edizione, aumentata e aggiornata: *Heine e la vecchia Germania. La questione tedesca fra poesia e diritto* (EUT).

## «Ma questa è la nostra epoca!». Daniel Defoe, Stefan Heym e la censura nella Repubblica Democratica Tedesca

*Abstract*

This article deals with the short story written by the East German writer Stefan Heym *The Queen against Defoe, from the notes of a one Josiah Creech* (1969). Stefan Heym focuses on the arrest of the British journalist and writer Daniel Defoe following the publication of the satirical pamphlet *The Shortest Way with the Dissenters; Or Proposal for the Establishment of the Church* (1702). In the representation of the English monarchic absolutism Heym adumbrates the political and cultural situation which was current in the German Democratic Republic. In particular, Heym is interested in the connection between the freedom of speech and the action of censorship.

*Keywords*

Stefan Heym, Daniel Defoe, Dissenter, GDR, censorship, copyright

Daniela Nelva

Daniela Nelva è ricercatore RTD B presso il Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture Moderne dell'Università degli Studi di Torino. Ha pubblicato saggi su Joseph von Eichendorff, Robert Musil, Thomas Mann, Günter Grass, Christa Wolf e lo scrittore tedesco di Romania Richard Wagner. È autrice di due monografie: *Identità e memoria. Lo spazio autobiografico nel periodo della riunificazione tedesca. Stefan Heym, Günter de Bruyn, Günter Kunert, Heiner Müller* (Milano, Mimesis, Il quadrifoglio tedesco, 2009) e *Percorsi critici nei saggi di Robert Musil* (Alessandria, Edizioni dell'Orso, 2011).

## Da Anne Hutchinson a Hester Prynne: donne sotto accusa nell'America di Hawthorne

*Abstract*

This essay examines Nathaniel Hawthorne's literary treatment of the legal battle between religious dissident Anne Hutchinson (1591-1643) and the Puritan establishment of Massachusetts in his early piece "Mrs. Hutchinson" (1830) and in his masterpiece *The Scarlet Letter* (1850). In "Mrs. Hutchinson", Hawthorne utilized the story of a woman whom Puritan authorities labeled an 'antinomian' (i.e. 'an opponent of the law') as a jumping-off point to decry the presence of women in the public sphere in his own time. In particular, Hawthorne sounded the alarm about the growing number of women writers who, in his view, represented a menace to the creation of a strong American literature. Simultaneously troubled and fascinated by Hutchinson, Hawthorne chose her as a model for his heroine Hester Prynne in *The Scarlet Letter*. In this novel Anne Hutchinson in a sense re-lives as Hester Prynne, whose confrontation with the Boston magistracy and clergy, especially in the first chapters, closely recalls the civil and religious trials brought against her predecessor.

*Keywords*

Hawthorne, Anne Hutchinson, patriarchy, trial, public women, Hester Prynne, *The Scarlet Letter*

Leonardo Buonomo

Leonardo Buonomo insegna Letteratura angloamericana all'Università degli Studi di Trieste. I suoi principali campi di ricerca sono l'Ottocento, la letteratura italoamericana e la cultura popolare (in particolare, le serie TV). Il suo libro più recente è *Immigration, Ethnicity, and Class in American Writing, 1830-1860: Reading the Stranger* (Madison, NJ: Fairleigh Dickinson University Press, 2014). Di prossima uscita è il saggio "Ethnicity and Race" nel volume *Hawthorne in Context*, ed. Monika Elbert (New York, Cambridge University Press).

*Abstract*

If it is true that the Dreyfus Affair brought the "Jewish Question" into the public spotlight, then it is equally true that the trial of the French officer showed how overnight society could deprive a man of his rights, make him a criminal and alienate him. The scandal, which threatened the foundations of democracy and justice, turned the Dreyfus Affair into a sort of paradigm. Literature responded with tales of people whose behaviour and aspirations clashed with a society in which legal equality had become an empty formula and the law was applied arbitrarily. This article focuses on Hannah Arendt's analysis of the Dreyfus Affair as it clarifies various levels of meaning within German-Jewish literature, the authors of which, though mainly sceptical of contemporary Zionism, pondered the Jewish Question at length, tying it, as Arendt did, to the transformation of the modern State into a totalitarian one. Against this setting, this article examines Schnitzler's play *Professor Bernhardi* and Kafka's unfinished novel *The Castle*, two contrasting works in which the crisis affecting Jewish assimilation was portrayed alongside an increasingly corrupt apparatus and a world ever more prone to the logic of power.

*Keywords*

Dreyfus Affair, antisemitism, Hannah Arendt, totalitarianism, Arthur Schnitzler's *Professor Bernhardi*, Franz Kafka's *The Castle*

Gabriella Pelloni

Gabriella Pelloni è ricercatrice di letteratura tedesca presso il Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere dell'Università di Verona. Ha insegnato presso le Università di Verona, Padova e Potsdam e ha svolto soggiorni di ricerca e *fellowships* in Germania e in Israele. Oltre a numerosi saggi sulla letteratura e cultura tedesca dal 19° al 21° secolo è autrice dei seguenti volumi: *Tra razza, medicina e estetica. Il concetto di degenerazione nella critica culturale della* Fin de siècle (Unipress 2008); *Genealogia della cultura. Costruzione poetica del sé nello Zarathustra di Nietzsche* (Mimesis 2013); (con Isolde Schiffermüller) *Pathos, Parodie, Kryptomnesie. Gedächtnis der Literatur in Nietzsches 'Also sprach Zarathustra'* (Winter 2015); (con Isolde Schiffermüller) *Ingeborg Bachmann. Male Oscuro: Notizen, Traumnotate und Briefe aus der Zeit der Krankheit* (Suhrkamp 2016).

## L'ispirazione e i limiti della legge. Thomas Mann e un processo per oltraggio

*Abstract*

In the essay *Bilse und ich* (1905) Thomas Mann, who would utilize the literary essay repeatedly to clarify fundamental aspects of his own poetry, makes his first attempt at working out in a systematic manner the supporting principles for his personal conception of writing. The opportunity presents itself with a trial regarding giving offence, in which *The Buddenbrooks* (1901) was compared by the public prosecutor to works by Fritz Oswald Bilse, a soldier, who, some time previously, had gained a certain notoriety for publishing a *roman à clef* in which unpleasant events taking place in the military unit where he was serving, had been revealed. Rejecting this comparison, Mann reflects on certain paradigms conventionally associated with the sphere of aesthetic creativity, discussing critically the nexus between invention and narrative effectiveness.

*Keywords*

Thomas Mann, Buddenbrooks, *Fin de siècle*, Essay writing, Personality rights

Maurizio Pirro

Maurizio Pirro è professore associato di letteratura tedesca all'Università degli Studi "Aldo Moro" di Bari. Con monografie, miscellanee, saggi, traduzioni ed edizioni di testi si è occupato di letteratura del Settecento, cultura del primo Novecento e letteratura del secondo dopoguerra. Ha pubblicato le seguenti monografie: *Anime floreali e utopia regressiva. Salomon Gessner e la tradizione dell'idillio* (Pasian di Prato 2003), *Costruir su macerie. Il romanzo in Germania negli anni Cinquanta* (Bari 2009) e *Come corda troppo tesa. Stile e ideologia in Stefan George* (Macerata 2011).

## *L'Istruttoria* di Peter Weiss. Un processo al nazismo

*Abstract*

In December 1963 opens in Frankfurt am Main the great trial against the crimes committed in Auschwitz. It is the first public debate about the crimes of the Shoah and about the German responsibilities for the Jews massacre after the trials in Nurnberg. It concludes in August 1965. On the 19 October of the same year in 16 European theatres Peter Weiss' pièce *Die Ermittlung* is put on. It is a great political and media event. Is Weiss' *Oratorium* a documentary drama, based on the acts of the trial or better the questioning about the same idea and possibilities of the trial in so extreme facts?

*Keywords*

Ermittlung, Auschwitz, Jews, Trial

Riccardo Morello

Riccardo Morello è professore di Letteratura Tedesca presso il Dipartimento di Lingue e Letterature Straniere e Culture Moderne dell'Università degli Studi di Torino. Si occupa in particolare di letteratura austriaca moderna e contemporanea, di lirica, teatro e dei rapporti tra musica e letteratura. Ha pubblicato studi sul Settecento (Goethe, Möser, Schiller), sulla letteratura del periodo Biedermeier (Stifter, Gotthelf e Grillparzer) e del Novecento (Celan, Kraus, Bernhard, Thomas Mann, Améry, Bachmann, Soyfer). Inoltre collabora a progetti di ricerca di ambito comparatistico, storico-musicale e intorno all'ebraismo.

## Il bastone del comandante Sabarmati: Salman Rushdie, Saleem Sinai e il processo indiano più famoso del XX secolo

*Abstract*

The Nanavati case is a crime of passion that shook India between the 50s and the 60s of last century, and culminated in what has been called "the Indian O.J. Simpson trial". In his masterpiece, *Midnight's Children*, Salman Rushdie refers to it in a chapter titled "Commander Sabarmati's Baton". All critics consider it a minor episode in the novel. Yet, Rushdie's accuracy in anticipating and preparing it, its position in the plot as well as in the protagonist's life, stress the importance of this case in the novel's narrative economy. The aim of this essay is to show that the Nanavati/Sabarmati trial is a turning point of the novel, since it marks the end of the protagonist's childhood, and is one of the most successful examples of Rushdie's «poetics of crowd».

*Keywords*

Salman Rushdie, *Midnight's Children*, K. M. Nanavati, India

Silvia Albertazzi

Silvia Albertazzi, docente di Letteratura inglese, coordina il dottorato in Studi letterari e culturali all'Università di Bologna. Ha scritto il primo testo di teoria postcoloniale apparso in Italia, *Lo sguardo dell'Altro* (2000), i capitoli dedicati al '700 e '800 della *Breve storia della letteratura inglese Einaudi* (2004) e, più recentemente: *In questo mondo, ovvero, quando i luoghi raccontano le storie* (2006); *Il nulla, quasi. Foto di famiglia e istantanee amatoriali nella letteratura contemporanea* (2010); *Belli e perdenti. Antieroi e post-eroi nella narrativa contemporanea di lingua inglese* (2012); *La letteratura postcoloniale. Dall'Impero alla World Literature* (2013).

## «A footnote in legal history». Critica della giustizia e *Englishness* in *Arthur and George* di Julian Barnes

*Abstract*

The article considers Julian Barnes' novel *Arthur and George* (2005) as an outstanding case study of the presence of justice and the law in contemporary neo-Victorian fiction. The novel is a biofiction on Arthur Conan Doyle's commitment to campaigning in favour of George Edalij, an unjustly imprisoned young solicitor of Parsee origins, in a legal case that led to the institution of the Court of Appeal in 1907. *Arthur and George* engages with some crucial tropes of the Victorian novel, notably the nexus between testimony, evidence, knowledge and truth, which sustains the thematic core of the novel, and the epistemological concern with knowledge and belief. The novel subtly addresses issues of national identity, cultural and political ethos and renews Barnes' concern with the indeterminacy of truth and the difficulty of ever knowing the past.

*Keywords*

Barnes, Arthur and George, justice, Englishness, biofiction, detection, Conan Doyle

Roberta Gefter Wondrich

Roberta Gefter Wondrich è ricercatore confermato di letteratura inglese all'Università di Trieste. Tra i suoi interessi di ricerca: la letteratura irlandese contemporanea, il romanzo neo-vittoriano, James Joyce, J.M.Coetzee, la *thing theory* e i *maritime studies* nella fiction inglese e irlandese. Di recente e prossima pubblicazione ha contributi nei volumi *Sea Narratives: Cultural Responses to the Sea, 1600-present* (ed. C.Mathiessen, Palgrave 2016), *Peripheral Modernisms* (ed. K.Pizzi, Legenda, Maney Imprint, 2016) e *Neo-Victorian Biofictions* (eds M.L.Kholke e C.Gutleben, Brill Rodopi, 2017).

*Abstract*

This paper aims to reflect on the close relationship between the humanities and ethics that is in the foundations common to both law and literature.
I will take my cue from the theme proposed in the third session of the conference dedicated to "transitions", to introduce the issue of otherness, which is the focus of my intervention.
Understood as the "relationship with the other," otherness is the problem of the ethics that bets on the law, and is also the theme that more deeply involves literary and artistic works, which entertain and require a constant dialogue with the "other."
Can the research approach that we are focusing on – Law and Literature, or better Law and Humanities – help us to regain the ability to live this relationship? Can it lead us again towards the paths of human complexity?

*Keywords*

Otherness; Law; Form; Artwork; Law and Humanities

Maria Paola Mittica

M. Paola Mittica insegna Filosofia del diritto II e Diritti e culture nell'Università di Urbino. Con Carla Faralli coordina la Italian Society for Law and Literature presso il Cirsfid dell'Università di Bologna. Tra i suoi lavori si segnalano *Raccontando il possibile. Eschilo e le narrazioni giuridiche* (Torino, 2006); *Cantori di nostoi. Strutture giuridiche e politiche delle comunità omeriche* (Roma, 2007); e più di recente, "The Deception of Cadence: Toward a Dissonant Law", *Law and Humanities* (Oxford, 2013); "Quando il mondo era mousiké", *Materiali per una storia della cultura giuridica* (Bologna, 2014).

*Abstract*

This paper deals with some Arab literary texts of the 19th century which take into consideration questions of an ethical, juridical and political order arising from a comparison with such themes in the West, especially with regard to the concepts of freedom, equality and justice. These themes are not extraneous to Islam but they are rethought out and readapted by Ṭahṭāwī, Zakī and Kawākibī in the light of the process of renewal that was taking place at the time in every aspect of life in the Arab world – cultural, political and religious – during the decisive historical phase of *Nahda* (Rebirth) in which the modern concept of *watan* (Fatherland) was coming into being and in which the dictates of the law and jurisprudence were coming under scrutiny. Although there are differences between them, the works examined in this paper are all perfectly in line with the idea of law proper to classical Islam in which a plurality of interpretations was considered a positive factor. This tendency acquires a special value when compared with the prevalent interpretative orientation that *šarī'a*, has assumed today. By now it has become a rigid, crystallized corpus that has taken on the function of legitimizing political regimes that claim their own independence of opinion but completely distort the spirit and significance of Islam.

*Keywords*

R.R. Ṭahṭāwī, A. Zakī, 'A. R. Kawākibī, Islamic Freedom, Islamic Reformism, Modern Arabic Literatur, Egypt XIX century, Islamic Law, Arab reformist literature

Cristiana Baldazzi

Cristiana Baldazzi, ricercatrice di Lingua e letteratura araba all'Università di Trieste, Dipartimento di Studi umanistici (DISU). I suoi interessi di ricerca includono la letteratura autobiografica (memorie e diari) di area siro-palestinese ed egiziana del XIX e XX secolo, analizzata sia dal punto di vista letterario sia della storia sociale e politica; la letteratura di viaggio tra XIX e XX secolo, in relazione ai processi di modernizzazione e di costruzione identitaria.

## «Vous êtes mon poème». La letteratura carceraria degli anni di piombo in Marocco

*Abstract*

Moroccan literature of the Years of Lead is a very interesting case of literature and law relationship. Moroccan society is still anchored to the past; nevertheless, it is crossed by radical political changes, in particular as far as the attention towards human rights is concerned. While from a legal perspective Ali Mezghani has referred to the Arab countries as an instance of "unfinished State", from a literary point of view a distinction should be drawn between the historical moment of the Years of Lead in which young activists were imprisoned (Seventies) and the cultural moment in which these years' experience resurfaced (Nineties). Writers, testimonies, interviews, films are all revolved around the same need to deal with a past which has been forgotten too often and by too many. The analysis of some of the most significant literary works of this period allows us to connect the writers' fictions with their desire to build a future while positioning themselves in relation with a society they perceive as detached from themselves. Writing, then, becomes an elaboration of an endless mourning in which the acceptance of loss does not always turn into a composition of the modern citizen.

*Keywords*

Moroccan literature, francophone literature, Laâbi, law and literature

Anna Zoppellari

Anna Zoppellari è professore di Letteratura francese presso l'Università di Trieste. Si interessa in modo particolare di Letterature francofone del Maghreb e dei rapporti tra la letteratura e le arti visive. Tra le ultime pubblicazioni: *Ecrire le cinéma. Le ciné-roman selon Robbe-Grillet*, Paris, Hermann, 2012 (monografia); Abdelwahab Meddeb, *Poema di un sufi senza Dio. Sulla Tomba di Ibn Arabi*, Aprilia, Ortica Editrice, 2012 (traduzione); *Dentro il deserto: stanze, vesti e drappeggi come memoria (Abdelkébir Khatibi e Abdelwahab Meddeb)*, in *La grâce de montrer son âme dans le vêtement* , 2015.

## Tra il dire e il fare c'è di mezzo l'Oceano. *Code Noir*, schiavitù coloniale e letterature francofone

*Abstract*

The colonies created by the French, in America and elsewhere, had from the late 17th Century to 1848 a principle that governed slavery, meaning the colonies' fundamental social, political and economic aspects. The Law, the so-called Code Noir, laid down the principles to be followed – but how far was it followed in reality? Literary testimonies coming from of the 'black' colonial side make clear that the law was enforced in a one-way manner: the interests of the master settlers and their nations were always protected most rigorously, while the meagre rights that were granted in theory to slaves were largely, if not systematically, disregarded. We will compare therefore what the law stipulates with what was passed down by colonial and post-colonial literature.

*Keywords*

Black Code, Slavery, American French Colonies, Francophone Literatures

Alessandro Costantini

Laurea in Lingue e letterature straniere a Venezia. D.É.A (semiotica) e Diploma dell'É.H.É.S.S. di Parigi. Dottore di ricerca in Scienze letterarie. Dal 1992 all'Università di Venezia, prima come ricercatore, poi come professore associato. Insegna letterature e culture dei paesi di lingua francese. È membro dei consigli scientifici di varie riviste ed è direttore del "Tolomeo".
Si occupa soprattutto di letterature e culture francofone comparate, di diglossia letteraria, di francese fuori di Francia, di letteratura francese della colonizzazione, di letteratura dei Francesi d'Algeria, di catechismi creoli.

## Il contributo di George Thomas Staunton (1781-1859) al dibattito europeo sulle leggi e la giustizia cinesi tra '700 e '800

*Abstract*

This essays analyses George Thomas Staunton's translation of the Qing so-called 'penal' code (1810), on the background of the century-old European debate on the laws and justice of China and in the light of the important changes in Sino-Western relationships at the beginning of the nineteenth century. In so doing, it tries to test Teemu Ruskola's notion of "legal Orientalism", by showing that Western views of the Chinese law and judicial system, particularly in the culture of the Enlightenment, were in fact more nuanced than this notion would imply. The meaning and intention of Staunton's translation are assessed as an explicit attempt to counter current representations of Chinese penal justice as cruel and inhuman and Chinese law as inadequate to protect the subjects' interests, two views on which many early-nineteenth century interpretations of China as a barbarous and backward nation depended.

*Keywords*

Enlightenment views of China, Chinese law, justice, British expansion in Asia, Sinology

Guido Abbattista

Guido Abbattista is a historian of modern European culture, specialized in the history of eighteenth-century and early nineteenth-century political thought in the Anglo-American area, the Enlightenment narratives and representations of human and cultural diversity, the history of anthropology and of historical thought. More recently he has extensively researched and written on the cultural phenomenon of living ethnic expositions.

Finito di stampare nel mese di novembre 2016
EUT Edizioni Università di Trieste