

Il padre dorme, i figli parlano. La legge del padre riscritta nel *Cortegiano*

VALERIA FINUCCI

Duke University
vfinucci@duke.edu

Parole chiave

Fratelli
Padre
Sorelle
Patriarcato
Democrazia

Keywords

Brothers
Father
Sisters
Patriarchy
Democracy

Abstract

Il saggio esamina la nascita dell'ordine fraterno, cioè della 'democrazia' nella sua accezione più ampia, in un testo chiave del Rinascimento, il *Libro del Cortegiano* di Baldassarre Castiglione. Qui cortigiani riuniti una sera alla corte di Urbino creano a poco a poco una posizione di potere per sé stessi eliminando la figura paterna del duca Guidubaldo, sopprimendo le loro rivalità e plasmando un comune ideale dell'io. Proprio come il patriarcato, tuttavia, il regime collaborativo dei fratelli è costruito sul silenzio delle donne – sorelle, mogli e madri – e non solo delle dame di corte del primo Cinquecento.

The essay examines the birth of the fraternal order, that is 'democracy' in its widest sense, in a key text of the Renaissance, Baldassarre Castiglione's *Book of the Courtier*. Here courtiers reunited one evening at the Urbino court steadily create a position of power for themselves by disposing of the father figure of Duke Guidubaldo while suppressing their own rivalries and fashioning a common ideal I. Just as patriarchy, however, this essay argues that the collaborative regime of the brother is constructed on the silencing of women—sisters, wives, and mothers—and not just the court ladies of the early 16th century.

Doesn't seem to matter what I do,
I'm always number two
No one knows how hard I tried, oh-oh, I
have feelings that I can't explain
Drivin' me insane
All my life, been so polite....
'Cause I'm just Ken
Anywhere else I'd be a 10
Is it my destiny to live and die a life of blond fragility?
("I Am Just Ken", testo e musica di Mark Ronson e
Andrew Wyatt, *Barbie*, 2023)

Nel "paese degli accomodamenti," Giuseppe Tomasi da Lampedusa scrive, usando la Sicilia come metafora nel *Gattopardo*, "quando mai era successo qualcosa di serio?" Disilluso dalla possibilità di sopravvivere in un mondo in decadimento, il Principe Salina "aveva voglia di dire a Russo, ma la innata cortesia lo trattenne: Ho capito benissimo: voi non volete distruggere noi, i vostri 'padri'. Volete soltanto prendere il nostro posto. Con dolcezza, con buone maniere, mettendoci magari in tasca qualche migliaia di ducati. È così?" Per Lampedusa la "liberazione" dal mondo del passato "è in fondo: soltanto una inavvertibile sostituzione dei ceti", un'intuizione confermata dagli avvenimenti storici dell'Ottocento (1958: 46). L'unità politica italiana è infatti palesemente predicata sulla sostituzione del padre/i padri con i fratelli, grazie a un movimento armato iniziato (almeno nell'immaginario culturale e in riletture storiche di moda fino a poco fa) da una brigata fraterna – i Garibaldini – fatta di un migliaio di volontari in camicia rossa dagli ideali identici, dall'energia contagiosa e dalla mascolinità tossica. Il passaggio dal mondo dei padri a quello dei fratelli, di cui in un differente contesto e epoca Lampedusa parla, sarà il soggetto di questo saggio.

Nel classico modo di pensare patriarcale, come quello esemplificato, per esempio, nel testo di Sir Robert Filmer, *Il Patriarca o il potere naturale dei re*, il potere paterno e quello politico sono indissolubilmente legati: come il padre ha controllo sopra i propri figli così il monarca assoluto esercita la *patria potestas* sui suoi sudditi. La teoria di Filmer è stata più tardi messa da parte da John Locke, sempre nel

diciassettesimo secolo, che ha argomentato contro il potere dei genitori (il controllo del padre sul figlio, ha scritto, è solo temporaneo) e l'identificazione del dominio paterno con quello del principe. Nel suo *Due trattati sul governo*, Locke ha delineato una società che è fraterna piuttosto che patriarcale, una società basata su un contratto sociale in cui nessun individuo ha assoluto potere politico sull'altro e l'ordine universale è garantito dal perseguimento di scopi comuni.

Le società fraterne sono nate con l'assassinio simbolico del padre. In *Totem e tabù*, Freud racconta che i membri dell'orda primitiva hanno divorato il padre temuto, si sono identificati con lui e così facendo hanno acquistato una porzione della sua forza. Questo atto criminale, Freud continua, ha significato l'inizio di un'organizzazione sociale, di un senso di restrizione morale, e della religione. Dal momento che nessuno dei vincitori poteva reclamare potere sull'altro (nessuno era, in breve, un soggetto come il padre), il gruppo – o per ritenere il termine freudiano e politico, la Massa – ha formato "la comunità fraterna totemica, in cui tutti i membri godevano degli stessi diritti, erano legati dagli stessi tabù totemici, dovevano conservare il ricordo dell'assassinio ed espiare il loro crimine" (Freud 1921: 159).¹ Il risultato di questo parricidio simbolico è l'uguaglianza tra fratelli a livello sia sociale che sessuale: come la rivalità fraterna è diventata socialmente accettabile negli scambi del mercato così i desideri sessuali sono diventati legali con l'istituzione dell'esogamia e lo scambio delle donne nel matrimonio. In questo modo viene istituito, Freud scrive in *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, "una sorta di contratto sociale".

Inutile dire che le donne hanno guadagnato poco con la loro incorporazione nel patto fraterno dal momento che era chiaro fin dall'inizio che questo contratto poteva essere valido solo tra liberi individui. Come liberi individui, però, le donne non esistevano perché la loro soggezione agli uomini era considerata naturale, sia che questa fosse sottomissione alla *patria potestas* (come per i loro fratelli) che al comando di parenti maschi e mariti. Cioè, diversamente dai figli che crescono, si liberano della protezione paterna e accedono al diritto politico, le figlie erano considerate incapaci di essere parte in causa in qualsiasi contratto, a parte il contratto matrimoniale, che in ogni caso non firmavano.² Quindi, indipendentemente dal tipo di economia simbolica teorizzato – patriarcale o con-

trattuale – il diritto maschile è rimasto intoccabile e le donne hanno continuato a essere proiettate come fonte di disordine perché a priori incapaci di controllare i loro desideri e emozioni, e quindi costituirsi come esseri morali. La svalutazione del femminile è stata portata avanti con una mossa indiretta: le sorelle avevano un senso più basso di giustizia, è stato inferito, perché dotate di un super-ego meno sviluppato dei fratelli come risultato del fatto che gli uomini, e non le donne, avevano partecipato al primo atto di aggressione verso il padre, e così gli uomini soltanto, e non le donne, erano stati messi in grado di controllare il senso ambivalente di colpa per quell'atto.³ L'avvertimento di Filmer che nel contratto fraterno era paradossalmente necessario *chiedere* alle donne di rinunciare alla propria libertà – visto che questa libertà femminile era 'naturale', anche se improponibile socialmente – è passato inosservato: il regime fraterno, come quello patriarcale, ha mantenuto il senso di priorità sessuale e ha escluso le donne dal potere altrettanto facilmente.⁴

Nelle prossime pagine tratterò il motivo dell'ordine fraterno come lo vedo riflesso in un libro scritto non solo prima di Freud ma anche prima della controversia tra i due teorici politici Filmer e Locke, *Il libro del Cortigiano* di Baldassarre Castiglione (1528). Qui fratelli istituzionali – cortigiani reali del sedicesimo secolo al servizio del duca di Urbino – riflettono per quattro sere su chi sono e su quale è il loro ruolo sociale e politico. Il mio scopo è di esaminare come questo ordine concerne gli uomini implicati nella formazione verbale del loro ideale dell'io, come coinvolge le donne a cui è chiesto di partecipare in questo atto di auto-costruzione, e quali implicazioni politiche genera quando riguarda il principe che si trova a sua insaputa a essere "istituito". Le conversazioni hanno luogo nelle stanze della duchessa Elisabetta Gonzaga e prendono la forma di *confutatio* e *disputatio*: a uno o due cortigiani è dato il compito di difendere un punto di vista e gli altri intervengono liberamente per contestarlo o, più frequentemente, per confermarlo. Incaricata dello svolgersi armonioso delle serate non è la duchessa, ma la sua "locotenente", Emilia Pio, donna nobile ma in posizione inferiore rispetto a Elisabetta. Pio però è limitata narrativamente fin dall'inizio, come lo sono le altre donne di corte, dal momento che nessuno degli argomenti di conversazione, la duchessa stabilisce, può essere suggerito dalle donne: "Poiché madonna

Emilia non vole affaticarsi in trovar gioco alcuno, sarebbe pur ragione che l'altre donne partecipassino di questa commodità, ed esse ancor fussino esente di tal fatica per questa sera" (libro 1, capitolo 7).

Il soggetto eventualmente scelto tra i tanti proposti – la 'istituzione' del cortigiano – potrebbe essere controverso e facilmente dare adito a punti di vista di parte o a rivalità, invece diventa facile da governare. Dal momento che nessun cortigiano parla da esperto, i conflitti sono recuperati e l'atmosfera è leggera e piacevolmente ironica. Il testo infatti offre sorprendentemente poca rivalità, sorprendentemente in quanto, in modo speciale nel Quarto Libro, i cortigiani riuniti in questo "albergo della allegria" (1, 4) mettono avanti una dottrina di potere non più basata sul regime del padre/principe ma su un contratto sociale nel quale i fratelli idealmente contribuiscono alla guida di una società civile. Diversamente da Niccolò Machiavelli così, Castiglione disperde l'aggressione non delegando un Altro paterno a garantire ai sudditi pace e protezione in caso di guerra, ma promuovendo un modo di vivere decoroso, formalizzato e civilizzato tra individui altamente educati a sanare o sublimare conflitti. Che questa strategia estetizzante è messa in atto precisamente per nascondere l'arbitrarietà del favore dell'autocrata a livello politico si capisce subito. Ma appunto mettendo convenientemente da parte il fatto che le corti stavano diventando in quel periodo più un posto in cui burocrati in competizione servivano nell'amministrazione dello stato che una comunità in cui il merito individuale era ricompensato proporzionalmente da un principe benigno, Castiglione riesce a costruire un sostanziale, sebbene coscientemente poco realistico, ruolo politico per i suoi cortigiani. E che questo ruolo possa perfino essere proposto è storicamente significativo perché, come sarà chiaro alla fine di questo saggio, eventi politici durante il secolo rinforzeranno più che mai il potere del capo nelle varie città e il cortigiano finirà ulteriormente sottomesso all'occhio indagante del principe.

Che cosa forma all'inizio questa confraternita di uguali?⁵ Per Freud il primo passo è l'identificazione, perché essa sublima le varie rivalità e rende unico l'impressione di un desiderio. Ci sono tre modi in cui ci si può identificare, continua Freud: prima emozionalmente, in secondo luogo sostituendo a livello libidico l'oggetto esterno introiettandolo nell'io in maniera regressiva così che un ideale dell'io è costruito, e in ter-

zo luogo come risultato di una comunità di scopi tra individui non implicati sessualmente. Mi occuperò di questi tre modi nel corso del saggio cominciando dal primo, quello emotivo. Freud usa il termine "rapporti amorosi" o, per utilizzare un'espressione più neutra, "attaccamenti affettivi" (1921: 121). E legami d'amore sono esattamente quelli che tengono uniti i cortigiani secondo Castiglione: "parea che questa fosse una catena che tutti in amore tenesse uniti, talmente che mai non fu concordia di volontà o amore cordiale tra fratelli maggior di quello, che quivi tra tutti era" (1, 4).⁶ Questi legami sono stabiliti in seguito a un gioco di rispecchiamento: un cortigiano si identifica con un altro perché riconosce nell'altro un desiderio simile, che all'inizio del *Cortegiano* è edipico: servire il padre.

I pronunciamenti di Freud e Castiglione naturalmente nascondono il fatto che l'ordine fraterno nasce dall'invidia per il padre padrone, come nel primo caso di fratellanza: Caino e Abele. Per evitare rivalità con i propri simili, l'individuo deve mergersi con il gruppo e prendere cura di non apparire differente. Come Freud scrive, "Nessuno deve distinguersi dagli altri, tutti devono fare e avere la stessa cosa" (1921: 146). O come Castiglione raccomanda, il buon cortigiano deve essere cauto e accomodare il suo stile di vita "senza acquistarne invidia" (2, 7) tra i suoi pari. Tale cauzione si estende al punto che perfino l'autore reclama di non saperne di più sull'argomento di cui sta scrivendo nel *Cortegiano* di qualsiasi altro membro della corte dal momento che non era stato presente agli incontri che il suo testo re-immagina. La desiderata armonia necessaria a sostenere un senso di fratellanza può non essere facile da mantenere, però, perché la radice edipica della rivalità fraterna può riasserirsi in qualsiasi momento nelle circostanze giuste e l'identificazione, sempre ambivalente, può portare, Freud suggerisce, a un "desiderio di soppressione" (1921: 132). I cortigiani possono pretendere di essere uguali fino a un certo punto naturalmente, in quanto non solo non c'è eguaglianza tra loro e le donne a corte ma anche la loro professione è predicata sulla ineguaglianza tra loro e i membri delle altre classi sociali, gli "ignobili", come versioni precedenti del *Cortigiano* specificano, o più generalmente, gli "ignoranti".⁷ Il *sine qua non* della cortigianeria in questo libro è enunciato chiaramente: essere nobili di nascita (1, 14). I cortigiani anche devono esseri esperti con le armi, non tanto perché devono proteggere la loro

vita con esse, ma perché solo pochi individui hanno il tempo di associarsi alle imprese dei cavalieri del nobile passato cavalleresco. In ogni caso, perfino le armi dovrebbero essere usate solo con persone dello stesso rango, i cortigiani nel testo si raccomandano, dal momento che c'è poco di cui essere orgogliosi nel vincere un contadino.

L'identificazione con il padre/principe (o il "Fuhrer", come scrive Freud) occorre a livello libidico sostitutivo. Il padre, un ideale dell'io per i fratelli, causa la formazione del gruppo e mette a freno l'aggressività dei consanguinei. Nel *Cortegiano*, il duca Guidubaldo da Montefeltro costituisce la ragione per cui i cortigiani sono alla corte di Urbino: li impiega e comanda su di loro. Gli uomini di corte sono suoi servi sociali e figli metaforici; in cambio della loro obbedienza egli li protegge. Ma perché i figli costituiscano un proprio ideale collettivo, che è lo scopo delle loro conversazioni, il padre/despota deve essere assente e senza potere, il suo posto deve essere vuoto. Adesso sappiamo che duca Guidubaldo non partecipa alle riunioni perché è malato e preferisce ritirarsi presto nelle sue stanze. Sappiamo anche che ha la gotta, è in pena costante, ha un corpo deforme, è sessualmente impotente e sfortunato in maniera accanita: "la fortuna in ogni suo disegno tanto gli fu contraria, ch'egli rare volte trasse ad effetto cosa che desiderasse; e benché in esso fusse il consiglio sapientissimo o l'animo invitissimo, pareva che ciò che incominciava, e nell'arme e in ogni altra cosa o piccola o grande, sempre mal gli succedesse" (1, 3). In breve, Castiglione presenta un padre privo di potere, non solo inabile a diventare padre biologicamente ma perfino relegato nel regno dei sogni, metaforicamente morto perciò, durante le ore in cui i suoi sudditi morsicchiano il suo potere.⁸ Con il fare iniziare in serata il *Cortegiano* nella stesura finale piuttosto che durante il giorno come nelle due precedenti versioni, Castiglione evacua ulteriormente il potere come statista di Guidubaldo perché elimina il passaggio – presente nella *Seconda redazione* – in cui il duca è descritto come quanto mai occupato dai problemi del ducato durante il pomeriggio.

Prima dell'introduzione del duca, un'altra figura autocratica, quella del padre di Guidubaldo, è lodata abbondantemente. Federico II è chiamato un esperto governante e funziona perciò come un *Vaterersatz* per i cortigiani. Egli è acclamato perché non c'è pericolo nel farlo: è morto. Federico è ciononostante

indispensabile al flusso narrativo, perfino come cadavere paterno, perché nessuno più di lui può incarnare il valore della famiglia che dà ai cortigiani a Urbino tale dignitosa immagine di sé stessi. In quanto a successori, l'erede designato di un Guidubaldo senza figli, Francesco Maria della Rovere, è talmente giovane che la sua presenza alle conversazioni può a mala pena funzionare come freno per i fratelli: egli parla di rado ed è assente dal primo incontro totalmente. Infatti, dal momento che un futuro signore è già designato, i cortigiani sanno che faziosità, rivalità e interessi competitivi devono essere tenuti sotto controllo perché non c'è motivo di superarsi. Allo stesso tempo, dal momento che Della Rovere è giovane, essi possono pensare a lui non come a un capo/padre ma come a un pari, specialmente in un mondo in cui nessuno poteva aspettarsi con certezza di assumere il potere fino a quando non l'aveva attualmente assunto. In breve, Castiglione crea una situazione in cui dei fratelli di corte che più e più volte si definiscono uguali, riuniti nel nome del padre, si mettono nella posizione di dar forma al loro sé ottimale 'istituendo' il principe attraverso il processo dichiarato di istituire sé stessi. Che il principe abbia bisogno di essere istituito va da sé, dal momento che l'Italia è piena di figure paterne degenerate e crasse, siamo informati: "poiché oggidi i principi son tanto corrotti dalle male consuetudini e dalla ignoranza e falsa persuasione di sé stessi" (4, 9).

Il legame isterico con il padre è problematico perché il padre è alla radice della rivalità dei fratelli: è il loro desiderio di essere amati e ricompensati da lui alla base del conflitto senza fine che caratterizza la società patriarcale. Perciò i figli possono identificarsi con il padre solo se pensano che lui sia differente, mentre possono identificarsi l'uno con l'altro precisamente perché si considerano uguali. Dal momento che il padre deve rimanere un ideale dell'io, i fratelli sanno che non possono scambiare il posto con lui.⁹ Il padre ha bisogno perciò di essere psicologicamente presente anche quando fisicamente assente: la sua assenza temporanea infatti garantisce eguaglianza tra i fratelli mentre la sua assenza totale potrebbe mettere in pericolo l'equilibrio dei compagni perché inizierebbe la competizione per rimpiazzarlo come capo e butterebbe all'aria la finzione di uguaglianza sotto cui i cortigiani sono capaci di vivere insieme e acquistare una misura di autovalore.¹⁰

Paradossalmente, dal momento che questi fratelli sono tutti uguali nel simbolico sociale, nessuno può assumere il comando perfino nell'ambito delle discussioni in cui vocalmente rappresentano il loro ideale dell'io. Da questo viene, credo, la necessità ideologica e narrativa di avere una donna, che sta per il loro ego ma non è libidinalmente coinvolta, iniziare la riunione, scegliere l'argomento, dividerlo tra i conversanti e portarlo a conclusione. Da questo anche viene la necessità di avere più di un cortigiano intervenire a favore o contro un soggetto dal momento che il capo della discussione è un sostituto paterno solo nel senso che emerge dal gruppo perché lo rappresenta.¹¹ In questo mondo omosociale il gruppo non si propone di applicare la legge, cosa che è chiaramente compito del padre, né di articolare limiti.¹² Piuttosto permette a capi temporanei di presentare un'identità collettiva che è armoniosa, nel senso che il super-ego fraterno sublima il dissenso in nome del bene comune, e allo stesso tempo è costruita attraverso una certa non-chalance ("sprezzatura"), il marchio pragmatico del cortigiano. Ogni cortigiano deve partecipare a questa autocostruzione anche se nega all'inizio il suo desiderio di poterlo fare o la sua abilità di farlo nella maniera giusta ("essendo così che a voi piaccia che io abbia questo carico, non posso né voglio rifiutarlo", 1, 13). Ognuno rifiuta all'inizio il compito assegnato solo per portarlo avanti per far piacere agli altri ("io veramente molto volentier fuggirei questa fatica", 1, 13) e dopo essere stato convinto con complimenti. Ognuno chiede aiuto ai membri del gruppo nel confermare la comunanza del credo cortigiano come nelle molte metafore sull'insegnamento: "a noi insegnate come l'abbiamo ad usare" (2, 45); "se voi c'insegnate di che modo" (1, 31). Ognuno in breve, partecipando in quella che Richard Lanham chiama "terapia di gruppo" (1976: 148), influenza l'altro con la suggestione e sé stesso adattandosi alle norme degli altri. La civiltà, riflette Freud in *Il disagio della civiltà*, deve sforzarsi al massimo di limitare gli istinti aggressivi dell'uomo e di controllarli attraverso la formazione di reazioni psichiche. Di qui l'uso di metodi che incitano le persone alla identificazione. La parola chiave per comportamento e stile di vita durante questo gioco di salotto è "grazia": la grazia è necessaria per appartenere a una élite di uomini che la sanno giusta, la grazia permette di recuperare disaccordi e invidie e fa sì che sia meno destabilizzante pronunciare una teoria di autovalore

collettivo. La grazia, in breve, è il marchio di una società civile.¹³

Ma perché i cortigiani si rifugiano nel gruppo per vantare il valore della loro identità professionale? Perché sono i loro lo costruiti in imitazione di un quasi simile Altro lodato stravagantemente? Se l'identificazione narcisistica con l'Altro, per parafrasare Lacan, fa sì che l'uomo, in circostanze normali, possa situare precisamente la sua relazione immaginaria e libidica con il mondo in generale, che tipo di completezza promuove l'imitazione/duplicazione? A livello storico questo desiderio di raddoppiamento è facilmente spiegabile, credo: i cortigiani non sono più capaci di riconoscere una autoimmagine gratificante in quello che hanno (terra, titolo) dal momento che possono essere rimasti in possesso di pochi latifondi o il loro valore finanziario può essere sconosciuto agli altri perché vivono lontano dai feudi di famiglia.¹⁴ Così essi (ri)creano un'identità magnificando narcisisticamente la loro classe. Come le lettere alla madre Luigia testimoniano, Castiglione stesso aveva constatato personalmente quanto fosse difficile essere il dipendente di una corte in cui i salari venivano spesso pagati in ritardo e le spese per mantenere le apparenze erano pesanti. Scegliere di non appartenere a questa comunità fraterna sarebbe per il cortigiano scegliere di essere escluso dai benefici – monetari, civici e sessuali – che vengono dall'essere parte di una unità sociale fortemente unita. Ma scegliere di appartenere è tutto sommato una non scelta dal momento che non esiste un posto per un burocrate al di fuori della corte, non importa quanto difficile sia partecipare allo psicodramma che vi si svolge dentro. Paradossalmente l'aspirazione dei cortigiani a un ruolo più contenuto è possibile perché il periodo in considerazione offre una certa mobilità sociale e perciò la nascita nobile, benché importante, non è più il marchio di appartenenza esclusiva: uomini della classe mercantile con intelligenza, educazione e doti retoriche possono adesso salire di grado sociale, partecipare alle opportunità dei tempi e competere per ricompense più alte.

Nel libro del Castiglione, una volta che è stato riconosciuto che un tratto tipico del cortigiano è la padronanza di certe tecniche di comunicazione e di comportamento, ognuno trae piacere dall'imitare i modelli mimetici di più successo e così cancella ulteriormente le possibili rivalità. L'emulazione si estende alla duchessa, dal momento che nell'emularla i corti-

giani si riflettono nel suo potere: “parea che tutti alla qualità e forma di lei temperasse; onde ciascuno questo stile imitare si sforzava” (1, 4). La lode della mediocrità, dell'eguaglianza e della flessibilità è indicativa di questa strategia, nel senso che per raggiungere il consenso si devono bilanciare punti di vista diversi e perfino qualche volta accettare per buoni modi di fare contrari o modificare drammaticamente fini 'comuni'. Sebbene i cortigiani tendano a offuscarlo, le ragioni principali per la loro flessibilità, mediocrità e controllo sono che il principe molto probabilmente vorrebbe queste qualità presenti nei dipendenti.¹⁵ Questa auto-legittimazione richiede in turno un'avversione neurotica per coloro che sono inabili a appartenere al gruppo perché non hanno le necessarie virtù – quali la gentilezza, il potere di persuasione, l'abilità di autogestirsi – o sono incapaci di ingentilirsi sufficientemente. L'episodio del contadino bergamasco Castiglio, ridicolizzato per avere presunto che i vestiti possano colmare il vuoto tra uomini di nascita e circostanze disuguali illustra il punto. Nel fare un capro espiatorio del contadino per la sua incapacità radicale a appartenere in modo naturale, i fratelli cinicamente riasseriscono l'eccezionalità fondamentale della loro professione.¹⁶

Perché l'identificazione veramente occorra in questo network intersoggettivo, in ogni caso, l'istinto sessuale deve rimanere sotto controllo, visto che il circuito della libido deve essere omosociale. *Die Masse* per Freud ha bisogno di avere una identità comune in modo da essere indifferente alla differenza sessuale: “Nei grandi gruppi, come la Chiesa e l'Esercito, non vi è alcun posto per la donna come oggetto sessuale. I rapporti amorosi tra uomo e donna restano al di fuori di queste organizzazioni. Anche nei gruppi composti di uomini e di donne le differenze sessuali non hanno alcuna parte” (1921: 164). Completamente narcisistico in natura, l'amore fraterno quindi, per Freud, può solo reprimere l'altro come altro. A conferma di ciò, nel testo del Castiglione Ottaviano Fregoso, l'uomo più responsabile nel portare avanti la teoria del cortigiano come consigliere del principe nel Quarto Libro, orgogliosamente si descrive come uomo mai ferito dall'amore.

Sebbene le donne siano parte costitutiva della folla – e Freud consistentemente usa esempi di gruppi femminili – non c'è alcuna indicazione che egli abbia pensato che il gruppo possa essere guidato da una

donna.¹⁷ Lo stesso può essere detto per Castiglione che dà a Emilia Pio il ruolo di facilitatrice, non di capo. In quanto alle altre donne, vorrei fare una distinzione per quel che riguarda la presunta indifferenza sessuale posta da Freud come caratteristica della psicologia collettiva, tra le donne che abitano le varie storie come più o meno esemplari (le “donne” nella mimesi) e le donne di corte fisicamente presenti alle conversazioni (le “donne di palazzo” nella diegesi). Negli *exempla*, le “donne” sono messe in scena come oggetto di desiderio, esattamente come succede nella patriarchy. Questi desideri sono sia riconosciuti che distribuiti, e così sono incanalati verso scelte approvate, quali il matrimonio e la maternità, se giudicate socialmente accettabili, o disciplinate dalla punizione e dalla morte, se considerate sbagliate e suscettibili di causare spaccature sociali. In nessun caso il diritto sessuale maschile è messo in discussione perché la superiorità degli uomini sulle donne non è convenientemente costruita in termini politici ma naturali. Come il padre, i fratelli confermano le loro prerogative sulle donne e i loro corpi, cosicché un cortigiano, Gasparo Pallavicino, facendo apparire la cosa come se le donne stesse volessero promiscuità sessuale, può perfino teorizzare sulla pacifica distribuzione delle femmine tra i maschi per promuovere una sorta di ‘bellezza’ genetica: “Quello che più piacerebbe alle donne per far i figlioli ben disposti e belli, secondo me, sarebbe quella comunità che d’esse vol Platone nella sua *Repubblica*, e di quel modo” (4, 30).¹⁸ Alle donne nella mimesi non va meglio quando il testo si muove dall’amore di corte all’amore platonico nel Quarto Libro, perché se la loro presenza nella prima forma d’amore è essenziale, sebbene in costante bisogno di controllo, nella seconda è ridondante, dal momento che per Pietro Bembo le donne possono solo unire l’uomo a Dio mentre loro stesse non sono ammesse al “convivio degli angeli” (4, 70).

Nella diegesi, cioè dentro il circolo di conversanti, le “donne di palazzo” non sono oggetto di desiderio perché le spinte libidiche nel gruppo devono essere mantenute dentro limiti precisi, come ho puntualizzato prima. Così queste donne di corte sono interpretate come sorelle. Dal momento che i loro desideri sessuali sono tradizionalmente sconosciuti all’immaginario fraterno, questi sono semplicemente ignorati. In quanto agli altri desideri, non sappiamo che cosa le sorelle presenti agli incontri vogliano perché a loro

non è permesso di parlare del loro lo reale come donne di corte alla corte di Urbino né di partecipare nella costruzione del loro ideale dell’io come donne di corte in corti del sedicesimo secolo. Non c’è, in breve, un corrispondente Quarto Libro per le donne per avanzare e purificare il loro ruolo (come c’è per i cortigiani) dal momento che il diritto politico è strutturato come un affare tra uomini.¹⁹ La negazione della auto-rappresentazione (solo gli uomini parleranno per e sulle donne) segue il diniego della soggettività: ci sono quattro donne di corte nominate nel testo contro i diciassette uomini pienamente riconosciuti con nome e cognome fin dal primo giro di introduzione (1, 5). Ma sappiamo che ci sono più donne di quelle menzionate perché ci viene detto che gli uomini il più delle volte avevano una donna alla loro destra e un’altra alla loro sinistra: “erano sedendo divisi un omo ed una donna, fin che donne v’erano, ché quasi sempre il numero degli omini era molto maggiore” (1, 6).²⁰ Nominate o meno, queste sorelle devono essere tuttavia presenti perché l’identità dei fratelli dipende dal silenzio della donna circa la sua differenza e i suoi desideri. Così perfino le discussioni sulla differenza sessuale ripetono il modello di cui sopra: l’esposizione parzialmente aristotelica e parzialmente galenica del Magnifico Giuliano inserita in un contesto genealogico su uomini dagli umori caldi e donne dagli umori freddi non considera le donne nella diegesi. Quando Emilia Pio si lamenta della procedura, i suoi commenti non sono nemmeno presi in considerazione e i cortigiani semplicemente vanno avanti a discutere le loro idee morali con il riconoscimento, non profferito, che le donne non possono penetrare discussioni filosofiche, perfino quando queste hanno a che fare con loro stesse (3, 17).

Il costo della supremazia maschile è quindi l’alienazione femminile perché la costruzione e legittimazione di un simbolico fraterno richiede, come sotto il regime del padre, controllo sessuale e di ‘genere’. Per metterla in altri termini, il regime dei fratelli sostiene due organizzazioni per quello che concerne le donne: dentro casa (o per rimanere nella costruzione precedente, nella mimesi) il sistema può rimanere patriarcale, dal momento che il problema qui è chi ha autorità a comandare sugli inferiori, e in questo senso i desideri femminili sono altrettanto vincolati quanto quelli dei ragazzi e dei servi; fuori, nel sistema contrattuale (o nella diegesi, per ripetere la metafora

precedente), l'ordine sociale è costruito per necessità come desessualizzato. In questo caso i desideri femminili sono trascurati, ma non quelli maschili, dal momento che il separatismo maschile per ragioni sociali, morali e politiche è sempre sposato ideologicamente come giusto.

Alla fine la presenza delle donne sia nella mimesi che nella diegesi è importante non per sé ma perché garantisce l'appropriatezza dei desideri in società: le "donne" e le "donne di palazzo" rendono i desideri dei fratelli eterosessuali. E che un certo puntello della mascolinità sia necessario per i cortigiani è chiaro perché non solo nella vita reale essi hanno una posizione femminile di subordinazione nei confronti del principe ma perfino il loro modo pubblico di vestirsi e comportarsi è a volte "molle e femminile". Ci sono casi, ci viene detto, in cui i cortigiani si vestono come esagerate prostitute pur di essere notati: "non solamente si crespiano i capegli e spelano le ciglia, ma si strisciano con tutti que' modi che si faccian le più lascive e dioneste femine del mondo... Questi, poiché la natura, come essi mostrano desiderare di parere ed essere, non gli ha fatti femine, dovrebbero non come bone femine esser estimati, ma, come publiche meretrici" (1, 19). Ottaviano arriva al punto di fare un capro espiatorio delle donne all'inizio del suo discorso nel Quarto Libro precisamente perché la loro vicinanza agli uomini/fratelli può rendere indistinte demarcazioni di 'genere' in un momento in cui il suo elevato cortigiano ha bisogno di essere presentato e di comportarsi come un uomo da desideri e attitudini fortemente maschili. Danzare, cantare e partecipare a giochi, cose che sono popolari con le donne, rendono gli uomini effeminati, poco patriottici e codardi, Ottaviano protesta: "queste attillature, imprese, motti, ed altre tai cose che appartengono ad intertenimenti di donne e d'amori, ancora che forse a molti altri paia il contrario, spesso non fanno altro che effeminar gli animi, corrumper la gioventù e ridurla a vita lascivissima; onde nascono poi questi effetti, che 'l nome italiano è ridotto in obbrobrio, né si ritrovano se non pochi che osino non dirò morire, ma pur entrare in un pericolo" (4, 4).²¹ I legami maschili possono ancora una volta essere incoraggiati quando si situa nelle donne la fonte del turbamento e dell'eccesso da eradicare. Ma che la psicologia di gruppo in sé favorisca legami omosessuali (che favorisca legami omosociali va da sé, penso di aver dimostrato) è Freud stesso a ricono-

scerlo, anche se poi preferisce lasciar perdere la cosa perché il punto, scrive cripticamente, lo svierebbe dal suo progetto: "Sembra certo che l'amore omosessuale si adatti meglio ai vincoli collettivi, anche nei casi in cui si manifesti come una tendenza sessuale non inibita; è un fatto notevole, ma la cui spiegazione ci porterebbe troppo lontano" (1921: 165).²²

Adesso, se il desiderio delle sorelle può essere messo da parte, come sistematizzare il desiderio della madre? Nel classico passaggio attraverso Edipo, il bambino, tipicamente identificato con il padre, viene a rivaleggiare con lui per il possesso della madre. Ma nell'ordine fraterno la rivalità deve essere soggiogata a livello libidico perché, come ho ipotizzato precedentemente, le donne che appartengono al gruppo non sono considerate oggetto di desiderio. Così, sebbene la madre/duchessa è lodata in maniera stravagante nel *Cortegiano* (cosa che non avviene per le altre donne) precisamente perché è differente, anche lei deve essere tutto sommato controllata, dal momento che il desiderio che può far nascere negli uomini a causa del suo stato sociale più alto è pericoloso. Così anche Elisabetta Gonzaga viene sottoposta a un processo di de-erotizzazione, come è fatto per le donne di corte: ci vien detto che ognuno sa che lei non è oggetto di desiderio nemmeno per il marito, data la riconosciuta inabilità di Guidubaldo a esercitare il suo diritto coniugale. In più, riflettendo in un certo senso la costruzione limitante del duca offerta da Castiglione, Elisabetta è descritta come un individuo senza potere e sfortunato, già oggetto di pietà da parte dei suoi subordinati: "la fortuna, come ammiratrice di così rare virtù, ha voluto con molte avversità e stimuli di disgrazie scoprire" (1, 4).

A dire la verità, i fratelli avrebbero potuto seguire un'altra strada e si sarebbero potuti identificare l'uno con l'altro come uomini, includendo allora il padre, il capo, edipicamente: così facendo avrebbero potuto avere accesso in fantasia al corpo della madre e mettersi al posto del padre. Questo momento di possibile rivalità triangolare è offerto una volta nel testo, quando un cortigiano accenna al fatto che donne di alto rango potrebbero avere amanti, se i loro mariti fossero abbondantemente inadeguati. Il punto non può essere fatto per nessuna altra donna nel gruppo che la duchessa; lei lo capisce, e agendo da super-ego lo censura, perché sa che questo costituirebbe un modo per inferiori di svalutarla sopravvalutando

il proprio stato e autoimmagine.²³ Il fatto che niente viene aggiunto sul soggetto conferma che la competizione per la madre è troppo pericolosa in quanto solo lasciando la madre al padre nel passaggio attraverso Edipo il bambino cessa di essere ostile verso i rivali di sesso maschile e accede seriamente alle relazioni sociali. Cedere la madre, in breve, è il *sine qua non* sia in società patriarcali che fraterne. Alla fine, anche se la madre (come la sorella) non funziona come oggetto di desiderio e sintomo dell'uomo, anche se il suo non-desiderio permette al figlio di rispecchiarsi narcisisticamente nel suo stesso ideale e rifiutare la caduta, lei ha bisogno di essere presente perché la donna – madre o sorella – rappresenta l'istinto di morte e la fuga da lei costituirebbe una fuga, nell'insieme impossibile, dalla morte.²³

* * *

Il risultato della *talking cure* dei fratelli va al di là dello scopo di costituire una soggettività. Rappresentando un ruolo, quello di uomini uguali occupati in conversazioni benigne sui loro sé ideali, i cortigiani mirano a diventare il loro narcisistico Altro. Il passaggio dall'io all'ideale dell'io è generato verbalmente ("formar con parole") da Castiglione nel movimento programmatico dal primo al quarto libro, dalla costruzione del cortigiano come dipendente del principe nel primo incontro (sebbene un principe che deve valere la pena di essere servito) alla costruzione del cortigiano come consigliere e maestro del suo superiore nell'ultimo giorno. Se i primi tre libri del *Cortegiano* infatti, con la loro enfasi sull'affetto, la mediocrità, l'uguaglianza, e la similarità di scopi erano fatti per dimostrare che cosa fosse necessario perché una società di fratelli potesse essere costituita – e quindi come arrivare alla pace sociale dalla guerra edipica – il Quarto Libro letteralmente costituisce questo gregarismo disseminando il potere del padre, non il suo potere politico (che è instabile in ogni caso) ma quello morale (che va oltre il momento e ogni uomo può coltivare).

Perfino nel Primo Libro, in ogni caso, percependo che la conversazione si stava muovendo lungo linee pericolose, Ludovico da Canossa aveva precisato che il gruppo stava descrivendo come un cortigiano ideale dovrebbe essere e non quello che si sarebbe dovuto insegnare a un vero cortigiano per essere perfetto (1, 24). Adesso Ottaviano, avendo prima sorprenden-

temente dichiarato che niente detto nelle tre serate precedenti aveva descritto lo scopo del cortigiano a corte ("il fin"), costruisce il cortigiano come istitutore del suo superiore, la persona responsabile di dirgli la verità (4, 5) o di contraddirlo senza paura di ritorsioni, di parlargli liberamente e di istillargli virtù quali continenza, coraggio, giustizia e temperanza (4, 7). Se quello che Ottaviano sostiene è fattibile è un altro discorso, perché quando gli si chiede un po' più tardi di riconfermare il punto, egli deve ammettere che i governanti non sono così disponibili nella realtà come lo sono nel suo mondo ottimale: "S'io avessi la grazia di qualche principe ch'io conosco, e gli dicessi liberamente il parer mio, dubito che presto la perderei" (4, 26). Eppure, non solo il principe in Castiglione è dotato di virtù che la sua controparte in Machiavelli così abbondantemente non aveva, ma diventa, grazie al cortigiano che lo educa, un modello morale di vita e di comportamento.

Seguendo la dottrina di Aristotele, Ottaviano dà incarico al cortigiano di insegnare al principe come fare il lavoro, quello di governare, che ironicamente il principe è deputato a fare per principio.²⁵ L'asserimento di un pieno regime fraterno da preferire a quello paterno non è fatto comunque da Ottaviano, dato il suo stato fittizio e reale di uomo di stato. Tale compito è dato a Pietro Bembo, un poeta, esattamente come aveva postulato Freud che aveva fatto di un poeta il primo creatore dell'eroe parricida.²⁶ Bembo è naturalmente percepito, data la sua professione, come meno destabilizzante nei suoi giudizi politici: "Ed a me par [...] non sia ragionevole [...] che un omo più dell'altro ne sia partecipe [della libertà]; il che interviene sotto il dominio de' principi, li quali tengono per il più li sudditi in strettissima servitù. Ma nelle repubbliche bene instituite si serva pur questa libertà: oltra che e nei giudici e nelle deliberazioni più spesso interviene che 'l parer d'un solo sia falso che quel di molti" (4, 20).

Sia Ottaviano che Bembo sono d'accordo che il principe può fare del bene perché i cortigiani glielo rendono possibile con i loro insegnamenti: "essendo aiutato dagli ammaestramenti e dalla educazione ed arte del cortegiano, formato da questi signori tanto prudente e bono, sarà giustissimo, continentissimo, temperatissimo, fortissimo e sapientissimo, pien di liberalità, magnificenza, religione e clemenza" (4, 22).²⁷ Dato il suo dono per la diplomazia, il Magnifico capisce che per promuovere l'ordine fraterno il pa-

dre/principe deve essere trasformato in uno dei fratelli, e da qui viene il suggerimento, espresso come disaccordo, che non ci sia differenza d'età tra il capo e il cortigiano. Usando poi una metafora procreativa, Ottaviano suggerisce che il principe non può procreare senza che il suo "seme" venga co-fertilizzato dai figli/fratelli: il principe è come un "bon seme in terren fertile" e il cortigiano è l'uomo che coltiva questo seme per far "nascere abundantissimi frutti" (4, 45). In quanto alle donne, alla lamentela del Magnifico che Ottaviano aveva così abbellito il cortigiano da avere lasciato indietro le donne di palazzo, Ottaviano risponde che "non saria proibito" (4, 45) alla donna di corte istruire chi le è superiore, così come i cortigiani fanno con il principe. Nient'altro è detto sul soggetto e nessuna illustrazione del suo significato sociale o politico è offerta. Ma dal momento che il potere della donna fuori dei limiti della corte è circoscritto, questo è un punto dal valore per lo meno discutibile.

Quello che Ottaviano propone è una teoria di potere basata non sul regime del padre come legislatore ma su un contratto in cui i fratelli narcisisticamente partecipano al governo di una società civile e frenano così moralmente gli eccessi dell'infatuazione del principe per il potere. Il signore è così in un certo senso la copia di un governatore, più in armonia con il benessere della sua circoscrizione che con le esigenze feudatarie associate con il dominio principesco, quali il bisogno di essere generosi, di offrire stravaganti banchetti o di erigere grandi edifici (4, 41). In breve, Ottaviano ha identificato così tanto il padre con il figlio, e il potere con il governo, che i vantaggi della sovranità sono spariti: questo è un principe 'democratico', per usare un termine moderno nella sua accezione più ampia, che presiede su un concilio 'democratico' e co-governa con i suoi più saggi signori: "gli insegnerei [...] che dei suoi sudditi eleggesse un numero di gentiluomini e dei più nobili e savi, con i quali consultasse ogni cosa e loro desse autorità e libera licenza, che del tutto senza riguardo dir gli potessero il parer loro; [...] ed oltre a questo consiglio de' nobili, ricordarei che fossero eletti tra 'l popolo altri di minor grado, dei quali si facesse un consiglio popolare, che comunicasse col consiglio de' nobili le occorrenze della città appartenenti al pubblico e al privato; ed in tal modo si facesse del principe, come di capo, e dei nobili e dei popolari, come de' membri, un corpo solo unito insieme" (4, 31).²⁸ Questa affermazione

può essere fatta non in quanto i cortigiani sono temerari ma in quanto la duchessa stessa, in accordo con la strategia messa avanti precedentemente per quel che riguarda la partecipazione delle donne, in una delle sue rare battute spinge i cortigiani a dire quello che loro vorrebbero dire ma hanno bisogno di incoraggiamento per farlo. A questo si aggiunga l'ironia di far fare l'invito a discutere della demitizzazione del principe da parte di chi, come la duchessa, avrebbe pur degli scopi per mantenere questo potere intatto: "Soggiunse la signora Duchessa: - Poiché non ci costa altro che parole, dichiarateci per vostra fè tutto quello che v'occorreria in animo da insegnare al vostro principe" (4, 30). La democrazia diventa, con John Dunn, "simply the political form of fraternity" (1985: 137).

Questo padre è il più lontano possibile da quello simbolico contro la cui natura egoistica, sprezzante e sicura di sé e contro il cui potere illimitato i figli dell'orda primitiva si erano ribellati, il padre come Dio che Freud brillantemente delinea: "il padre dell'orda primitiva era libero. Anche isolatamente, i suoi atti intellettuali erano forti e indipendenti, la sua volontà non aveva bisogno di essere rafforzata da quella degli altri. Perciò sembra logico dedurre che il suo lo non fosse troppo limitato da legami libidici, che egli non amasse nessuno al di fuori di sé stesso e che non pensasse agli altri se non nella misura in cui servivano alla soddisfazione dei suoi bisogni. Il suo lo non si abbandonava agli affetti" (1921: 148). Contrariamente a Machiavelli, Castiglione aveva fatto apparire questo padre onnipotente solo fugacemente nella prima parte del discorso d'Ottaviano: "lassandosi trappar dalla persuasione di se stessi [i principi] diventan superbi, e col volto imperioso e costumi austeri, con veste pompose, oro e gemme, e col non lassarsi quasi mai vedere in publico, credono acquistar autorità tra gli omini, ed esser quasi tenuti dèi" (4, 7). Castiglione aveva poi riportato il tutto sotto controllo per motivi pratici.

L'atto di plagio che ha permesso ai fratelli di prendere un'identità da qualsiasi cosa servisse loro collettivamente nel loro stato d'animo proteiforme ha dato i suoi frutti: nel loro desiderio di impersonare il padre morale, i fratelli hanno preso il posto del padre. Come il Magnifico osserva in tono di incredulità, mettendo in enfasi così ancora di più la portata di quello che è stato delineato, questo cortigiano è troppo perfetto

per essere credibile: “bisogna dire che ‘l cortegiano, per la istituzion del quale il principe ha da esser di tanta eccellenza, sia più eccellente che quel principe; ed in questo modo sarà ancora di più dignità che ‘l principe istesso, il che è inconvenientissimo” (4, 44). Tale cortigiano può perfino cambiare il suo nome adesso, Ottaviano alla fine suggerisce, e ascendere al posto che era il suo scopo di raggiungere fin dall’inizio: “se non vorrete chiamarlo cortegiano, non mi dà noia; perché la natura non ha posto tal termine alle dignità umane, che non si possa ascendere dall’una all’altra; però spesso i soldati semplici divengon capitani, gli omini privati re, e i sacerdoti papi e i discepoli maestri, e così insieme con la dignità acquistano ancor il nome” (4, 47).

Perché il cortigiano sceglie alla fine di essere solo un consigliere, ci si potrebbe chiedere? Se è un tale animale politico da consigliare il padre, non può egli stesso diventare padre? Perché il burocrate di corte e i suoi fratelli devono assicurare il principe del suo diritto di essere l’Uno, mentre sanno fin troppo bene che egli è insufficiente? E perché, per concludere, devono mettere in scena uno spettacolo di sottomissione quando possiedono la verità e possono insegnare l’arte del governo? La risposta, credo, è che al padre ‘superegoista’ non è permesso di sapere di essere insufficiente perché i fratelli vivano in pace. Le rivalità fraterne devono essere riportate alla legge del padre, come ho suggerito prima – perfino un padre sessualmente impotente e forse socialmente non necessario – perché la finzione è necessaria a coloro che la costruiscono per il loro stesso bene.

Questa lettura assume naturalmente che il Quarto Libro sia una naturale continuazione dei primi tre del *Cortegiano* ed è complice con il desiderio specifico dei cortigiani di nascondere il fatto che il loro dovere è di vincere il favore del principe, il che vuol dire che essi devono essere, come è chiaramente detto nel Secondo Libro, accomodanti nei comportamenti (“si accomodi”, 2, 18), evasivi nella realtà (“vestirsi un’altra persona”, 2, 19), astuti nei modi di fare (“non saria inavvertito”, 2, 18) e amabili nelle conversazioni (“attendere a ragionamenti piacevoli”, 2, 19), tutto pur di sopravvivere nella casa del padre.²⁹

I cortigiani del Castiglione alla fine possono offuscare il loro umile ruolo perché, storicamente parlando, questo era un periodo di rivalità e lotte intestine; non per niente il sacco di Roma, risultato dell’ineffi-

cienza del principe/papa/padre, era stato l’evento culminante della decade nella quale il *Cortigiano* è uscito. Molti sogni erano sembrati politicamente realizzabili allora, perfino che un gruppo di persone al servizio di una casa aristocratica potesse pensare di sostituirsi al padrone. Sfortunatamente per i nostri fratelli di corte, questo stato di cose non è durato a lungo. Basta gettare uno sguardo a quello che succede in un altro famoso trattato di cortigianeria pubblicato meno di sessant’anni più tardi, il *Malpiglio, ovvero de la corte* di Torquato Tasso, per capire come sia cambiato il modo di immaginare il proprio potere quando il padre, di nuovo a capo, rifiuta di essere messo da parte e il cortigiano sente che la moralità non può più essere separata dalla politica. Nel *Malpiglio* il padre/principe è ossessivamente presente, la soggezione è programmaticamente intesa come necessaria e qualsiasi trasgressione della legge è velocemente punita. Il cortigiano rimane un dipendente impiegato a soddisfare le voglie del principe, prudente al massimo nel dissimulare i propri pensieri e ben conscio del bisogno di apparire mediocre per sopravvivere. Di qui, ancora una volta, invidia e rivalità fraticida: “Quelle cose medesime dunque le quali acquistan la benevolenza de’ principi, generan l’invidia cortigiana: laonde non si potendo l’una e l’altra conseguire, non ci debbiamo curar d’essere invidiati da la corte, o non conviene con tanto studio ricercar la grazia de’ signori” (1587: 30).³⁰

La pluralità delle voci può solo portare a tensioni nella corte del Tasso perché il padre esiste, la sua legge è promulgata e il suo sguardo è vigilante, come dimostra Tasso stesso nel suo *Il padre di famiglia*, pubblicato nel 1583.³¹ Ogni cortigiano sa che il suo stato dipende dal favore ineguale, e perciò destabilizzante, di un assolutista. In quanto alle donne, se esse erano verbalmente confinate – benché presenti – nell’ordine fraterno delineato da Castiglione, esse sono fuori gioco nel *Malpiglio*, perché questa corte definita come una “congregazion d’uomini raccolti per onore” (31) è troppo concentrata sulla sopravvivenza per permettersi di essere distratta da altre presenze.³² Alla fine, se l’accettazione totale del simbolico paterno da parte del cortigiano coincide con la sua alienazione nel *Malpiglio* (le donne essendo già alienate) o con una scelta di oblio (come nel ritorno al mondo pastorale del cortigiano diventato pastore nella *Gerusalemme liberata*), Tasso come cortigiano – trovando la ricon-

ciliazione dei dettami del suo Io con quelli dell'ideale dell'Io sempre più difficile – segue, forse inconsciamente, una traiettoria più escapistica. Rinunciando all'inclusione, entra nella psicosi: parecchi anni della sua vita li passerà in confino melancolico e solitario nella prigione di stato degli Este di Sant'Anna.³³

Era stato tutto inutile allora? Era stata la società dei fratelli teorizzata nel *Cortegiano* per sempre schiacciata dallo sguardo del padre, perfino in un paese senza *Roi Soleil*? Come è noto, sebbene le voci fraterne sembrassero apparentemente ridotte al silenzio per un lungo periodo, gli ideali fraterني si sono mantenuti a galla: alla fine del diciottesimo secolo essi si sono asseriti violentemente con una rivoluzione in Francia e per tutto il diciannovesimo secolo hanno giocato un ruolo decisivo in Italia nei moti rivoluzionari e nelle guerre d'indipendenza.

Costruita alla fine un'Italia fraterna, erano i tempi finalmente maturi perché le italiane si prendessero la loro fetta di potere insieme ai fratelli? Se nella corte di Castiglione le donne di palazzo dovevano rimanere sedute con grazia mentre i cortigiani sovversivamente costruivano un mondo più amichevole per se stessi, poteva darsi che quell'uguaglianza di cui i Francesi tanto parlavano fosse cieca tre secoli dopo alle leggi del 'genere'? Le cose non sono andate storicamente in questo modo, sebbene il momento post-unificatore sembrasse perfetto per un'inclusione politica dal momento che, a quel che rivelano le parole del presente inno nazionale, il banchetto alla casa dei fratelli lascia ancora le donne italiane, giovani e meno giovani, fuori per strada. "Fratelli d'Italia, / L'Italia s'è desta. / Dell'elmo di Scipio / s'è cinta la testa [...] Uniamoci, amiamoci, / l'Unione, e l'amore / Rivelano ai Popoli / le vie del Signore [...] i bimbi d'Italia/ si chiaman Balilla / il suon d'ogni squilla / I Vespri suonò" va la canzone che ha chiamato alle armi e accompagnato generazioni di italiani nelle insurrezioni e nelle guerre dal secolo scorso in poi. Nel richiamare l'assetto repubblicano personificato da uno Scipione romano, la società fraterna viene costituita e gli ideali democratici sono avanzati.

Non c'è però nessuna menzione delle sorelle. Ancora una volta, quando il regime patriarcale che include le donne come dipendenti – e così teoricamente uguali ai loro parenti di sesso maschile – è sovvertito dall'ordine fraterno, la donna è lasciata fuori, inclusa perché evidentemente non nominata, non nominata

perché insignificante. Il diritto al voto è diventato una realtà per le donne italiane dopo la seconda guerra mondiale; il diritto a essere presenti in un inno di riconciliazione nazionale solo adesso sta diventando oggetto di discussione, perché solo adesso la discussione si è mossa da un modo di vedere il ruolo delle donne partendo da una legge 'naturale', e quindi da costruzioni culturali del 'genere' (il caso del *Cortegiano*, indipendentemente dalla novità del suo formato discorsivo), a un discorso, che si spera cieco alle differenze di 'genere', basato su un diritto politico.

Note

* Versioni diverse di questo saggio, scritto nel centro di studi rinascimentali Villa I Tatti a Firenze, grazie a una borsa di studio di Harvard University e a una di Lila Wallace, sono apparse in inglese in *Exemplaria*, 7:1 (1997), pp. 91-116, e in italiano in *Educare il corpo, educare la parola nella trattatistica del Rinascimento*, a cura di Giorgio Patrizi e Amedeo Quondam, Bulzoni, Roma 1998, pp. 367-91.

¹ Il titolo originale tedesco, *Massenpsychologie und Ich-Analyse*, deve molto al libro influente di Gustave Le Bon, *Psychologie des foules* (1985). Freud stesso inizia il suo saggio con una lettura critica dettagliata di Le Bon.

² In Toscana, per esempio, le donne dovevano avere un *mundualdus*, che spesso ma non necessariamente era il marito, che firmasse documenti per loro conto (Kuehn 1991).

³ Sul senso di colpa che viene dal complesso edipico e inerente nei fratelli messi insieme in seguito all'uccisione del padre rimando al Freud di *Il disagio della civiltà*. Un'altra spiegazione per un diverso senso morale tra uomini e donne viene data da Freud (1925) come conseguenza del passaggio attraverso Edipo per i due sessi.

⁴ Per una convincente analisi femminista del contratto sociale come patto tra fratelli, si vedano Pateman 1988 e MacCannell 1991.

⁵ Il mio uso del termine *confraternita* è molto generale. Un esame storico delle molte confraternite rituali che esistevano in Italia in questo periodo è oltre gli scopi di questo saggio. Vorrei far notare, però, che sia la struttura che la dinamica delle confraternite, o 'compagnie', si sono modificate nel corso del sedicesimo secolo. Secondo Weissman (1982: 188-200), la cooperazione non gerarchica e non classista basata sul mecenatismo e vitale al successo delle confraternite è cambiata nel Cinquecento lentamente quando una classe patrizia ben unita, e molto dipendente dal favore delle persone in potere, è stata usata dai governanti per fornire di personale i posti burocratici. Associazioni cittadine a largo raggio hanno ceduto il posto a confraternite locali costituite da membri delle classi basse e mercantili legate dallo stesso mestiere e da obblighi parrocchiali. Si vedano anche Tepstra 1995 ed Eisenbichler 2019. Questo modello può essere rintracciato anche nella vita di corte.

⁶ Alcuni di questi fratelli metaforici sono anche fratelli biologici, come nel caso di Ottaviano e Federico Fregoso (con la loro sorella Costanza, anche presente) e in quello di Febus e Gherardino da Ceva. Sia Ludovico da Canossa che Cesare Gonzaga, inoltre, hanno legami di sangue con Castiglione. Si veda Cian 1894. Per uno studio della caratterizzazione dei vari cortigiani rimando a Rebhorn 1978, cap. 2.

⁷ La genesi del *Cortegiano* è andata avanti per un paio di decenni. La versione più antica, ancora in forma manoscritta e chiamata *Vaticano Latino 1205*, è alla Biblioteca Vaticana. Per una ricostruzione autorevole si veda Ghinassi 1967.

⁸ A livello strutturale, ulteriore distanziamento è raggiunto con l'avere Guidubaldo già morto, come lo sono la duchessa e molti altri cortigiani, tutti morti alcuni anni prima dell'inizio della stesura del *Cortegiano*. La morte del duca era, secondo Castiglione, la ragione principale per la nostalgia che gli aveva fatto ricordare la vita passata alla corte di Urbino – e quindi idealmente la ragione per cui aveva potuto scrivere del potere dei cortigiani. Sull'identificazione della paternità con l'atto creativo e con i problemi che questo collegamento ha generato, si veda più estesamente Finucci 2003. Sull'importanza della fecondità del principe per mantenere l'ordine dinastico, si veda Finucci 2015.

⁹ Si veda in questo contesto Borch-Jacobsen (1988: 224). Oppure, come scrive Freud, "È evidente che il superiore, cioè il capo dell'esercito, si pone ai soldati come ideale, mentre il legame che li unisce tra di loro è quello dell'identificazione, da cui ciascuno di essi deriva i doveri del cameratismo e dell'assistenza reciproca. Un soldato, invece, si renderebbe ridicolo se volesse identificarsi con il capo" (1921: 158).

¹⁰ Interessante in questo contesto è la distinzione fatta da Giorgio Patrizi (1984: 860) tra ascoltare e partecipare (il ruolo della duchessa durante le conversazioni la notte) e vedere senza partecipare (il ruolo del duca durante il pomeriggio). Questo occhio fisso che governa il giorno è naturalmente l'occhio della legge.

¹¹ Vale la pena di notare che i cortigiani coinvolti più degli altri nella delineazione delle idee sono più importanti politicamente o più aristocratici nell'edizione finale che nelle due edizioni precedenti, come se Castiglione avesse voluto ingrandire l'importanza data adesso al ruolo del cortigiano scegliendo rappresentanti migliori per rappresentarlo. Così a Ottaviano Fregoso, futuro Doge di Genova, è dato un set-up più coinvolgente per i suoi pensieri; il Magnifico Giuliano, figlio di Lorenzo de' Medici, sostituisce il più oscuro Camillo Galeotto; e Bernardo Bibbiena, protetto dei Medici e drammaturgo, prende il posto dell'Unico Aretino. Si veda Guidi (1982: 110-11).

¹² L'espressione *homosocial* viene da Sedgwick 1985; non ha connotazioni sessuali ma di 'genere', e chiaramente definisce questa società di fratelli/soci.

¹³ Sulla "grazia" nel *Cortegiano* rimando a Quondam (1980: 20) e Saccone 1983. Più in generale, si veda Karras 2003.

¹⁴ Sulla mancanza di identità dei cortigiani che viene dalla loro denaturizzazione da proprietà, nome e luogo di nascita, si veda Mazzacurati (1985: 196).

¹⁵ Sulle pressioni che un principe autarchico verosimilmente farebbe sui suoi subordinati, si veda Javitch 1983.

¹⁶ Per una lettura convincente dello scherzo fatto a Castiglio, si vedano Korda 1994 e Finucci 1992a.

¹⁷ Lo stesso punto è fatto da Borch-Jacobsen (1988: 205).

¹⁸ Su Gasparo e la sua relazione con le donne di palazzo, si veda McConnell 2002.

¹⁹ Che fosse importante per gli intellettuali nel periodo scrivere trattati in difesa delle donne, spesso per costruire un'identità maschile accettabile, lo si può vedere dalla proliferazione di testi sul soggetto nel mondo veneziano nelle decadi immediatamente successive all'uscita del *Cortegiano*. Si veda Dialetti 2011. Ma che nella vita di corte fosse importante che le nobildonne possedessero qualcosa di più della grazia e della virtù e fossero educate lo si vede per esempio nel trattato di Annibal Guasco (1586) che come padre aveva molto a cuore che la figlia fosse ben considerata nella corte della duchessa di Savoia, Caterina, dove si stava trasferendo.

²⁰ Per un argomento più esteso sulla negazione della soggettività femminile nel *Cortegiano* rimando a Finucci 1992b (soprattutto i capitoli 1 e 2) e Zancan 1983.

²¹ Sulla femminilizzazione del ruolo del cortegiano nelle varie corti italiane e europee molto è stato scritto. Si veda per esempio Milligan 2006, e più in generale Greenblatt 1980.

²² Precedentemente Freud aveva ipotizzato un altro motivo per l'uc-

cisione del padre da parte dell'orda primitiva e cioè che invece di liberarsi del padre perché gelosi e intolleranti del suo potere, i fratelli si fossero sbarazzati di lui perché, diventati omosessuali, e quindi potendo soddisfare i loro bisogni, non erano più identificati con lui: "Si può anche pensare che i figli, cacciati e separati dal padre, abbiano superato lo stadio dell'identificazione e, essendosi abbandonati all'amore omosessuale, abbiano conquistato la libertà che ha permesso loro di ucciderlo" (1921: 149n63). Un simile commento è presente in Freud (1913).

²³ Il possesso sessuale della donna/madre è dopotutto all'origine della destituzione del padre da parte dell'orda primitiva, secondo Freud.

²⁴ Sul punto si veda Zizek (1992: 156).

²⁵ L'influenza dell'*Etica* e della *Politica* di Aristotele è pervasiva nella sezione. Sebbene ci siano anche echi del *De re publica* di Cicerone, non sembra probabile che Castiglione lo abbia letto. Da notare che *Il principe* di Machiavelli veniva scritto proprio negli anni - 1518/1519 - in cui Castiglione dava forma a questa sezione.

²⁶ Nel mito eroico inventato da Omero, il figlio si stacca dal gruppo e prende la parte del padre. Contrariamente a quando si pensa, Freud asserisce, riprendendo qui un'analisi di Otto Rank sui miti primitivi, l'eroe non agisce da solo ma è assistito da animaletti che sono "la rappresentazione simbolica dei fratelli dell'orda primitiva" (1921: 160).

²⁷ Per una lettura del cortigiano come intellettuale nel senso petrarchesco (il cortigiano come miniera di vedute morali che inculcherà al suo principe), rimando alle pagine centrali di Barberi Squarotti 1986.

²⁸ Come Vasoli scrive, "Nè v'è dubbio che, per il Castiglione, la creazione del 'buon principe' è il capolavoro, l'opera d'arte di questi intellettuali che dovrebbero diventare le vere 'guide' del potere, nella misura in cui sono capaci d'imprimere alla formazione del signore il sigillo della propria cultura e del proprio costume, trasformandolo, in certo modo, in un'altra immagine di se stesso" (1980: 82).

²⁹ C'è stato un dibattito critico considerevole sulla questione se il Quarto Libro veramente segue ed è integrato con il contenuto e lo spirito dei tre libri precedenti o se radicalmente trasforma l'intento e la filosofia delle pagine che lo precedono. Per una presa di posizione a favore dell'unità, si vedano Trafton 1972 e Ryan 1972. Per una presa di posizione contro l'unità di tono, si vedano Guidi 1982 e Rebhorn 1978. Floriani 1969 stabilisce un rapporto tra lo stato d'animo differente che informa sia la discussione di Bembo sull'amore platonico che il discorso di Ottaviano sul ruolo politico del cortigiano e le circostanze diverse nella vita di Castiglione. I primi tre libri erano stati composti entro il 1516, ma il Quarto Libro era stato scritto negli anni 1521-24, Floriani puntualizza, quindi dopo la morte della moglie di Castiglione e dopo che l'autore stesso era diventato una figura politica di rilievo nella corte papale. Si veda anche Scarpati 1983.

³⁰ Si veda anche Barberi Squarotti 1982.

³¹ Sugli stessi argomenti si vedano anche Passi 1602 e Assandri 1616; per una lista più dettagliata, Frigo 1985.

³² La scomparsa delle donne nella corte di Tasso è anche notata da Sole (1992: 17).

³³ Su questa melanconia psichica che deriva per Freud dalla condanna di un lo giudicato da un ideale dell'io, cosa che induce ribellioni periodiche e umiliazioni, rimando alle pagine finali di *Psicologia collettiva*. Per uno studio comprensivo della melanconia in Tasso si veda Schiesari 1992.

Bibliografia

- ASSANDRI G.B. (1616), *Della economica, ovvero disciplina domestica, libri quattro*, Appresso Marc'Antonio Belpiero, Cremona.
- BARBERI SQUAROTTI G. (1982), "Il forestiero in corte", in *Lettere italiane*, 34, pp. 328-47.
- BARBERI SQUAROTTI G. (1986), "Il Cortegiano come trattato politico", in *L'onore e la corte. Da Castiglione al Tasso*, Franco Angeli, Milano.
- BORCH-JACOBSEN M. (1988), "The Primal Band", in *The Freudian Subject*, Stanford University Press, Stanford.
- CASTIGLIONE B. (1497-1521), *Le lettere. Tomo Primo*, a cura di G. La Rocca, Mondadori, Milano 1978.
- CASTIGLIONE B. (1528), *Il libro del Cortegiano*, a cura di E. Bonora, Milano, Feltrinelli, 1972.
- CIAN V. (1894), "Dizionario biografico", in CASTIGLIONE B., *Il Cortegiano del conte Baldesar Castiglione*, annotato e illustrato da Vittorio Cian, Sansoni, Firenze, pp. XVII-XXVI.
- DIALETTI A. (2011), "Defending Women, Negotiating Masculinity in Early Modern Italy", in *Historical Journal*, 54:1, pp. 1-23.
- DUNN J. (1985), *Rethinking Modern Political Theory: Essays 1979-83*, Cambridge University Press, Cambridge.
- EISENBICHLER K. (2019), *A Companion to Modern and Early Modern Confraternities*, Brill, Leiden.
- FILMER R. (1680), *Patriarcha and Other Political Works of Sir Robert Filmer*, ed. by P. Laslett, Blackwell, Oxford 1949.
- FINUCCI V. (1992a), "Jokes on Women: Triangular Pleasures in Castiglione and Freud", in *Exemplaria*, 4, pp. 51-77.
- FINUCCI V. (1992b), *The Lady Vanishes: Subjectivity and Representation in Castiglione and Ariosto*, Stanford University Press, Stanford.
- FINUCCI V. (2003), *The Manly Masquerade: Masculinity, Paternity and Castration in the Italian Renaissance*, Duke University Press, Durham.
- FINUCCI V. (2015), "The Virgin Cure: Manual Exams and Early Modern Surgeons", in *The Prince's Body: Vincenzo Gonzaga and Renaissance Medicine*, Harvard University Press, Harvard, pp. 28-61.
- FLORIANI P. (1969), "La genesi del Cortegiano", in *Belfagor*, 24, pp. 373-85.
- FREUD S. (1913), *Totem e tabù*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1967-1980, vol. 7, pp. 7-164.
- FREUD S. (1921), *Psicologia collettiva e analisi dell'io*, in *Psicoanalisi della società moderna*, Newton, Roma, 1991.
- FREUD S. (1925), "Alcune conseguenze psichiche della distinzione anatomica tra i sessi", in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1967-1980, vol. 10, pp. 207-17.
- FREUD S. (1929), *Il disagio della civiltà*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1967-1980, vol. 10, pp. 557-630.
- FREUD S. (1939), *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*, in *Opere*, Boringhieri, Torino, 1967-1980, vol. 11, pp. 337-453.
- FRIGO D. (1985), *Il padre di famiglia. Governo della casa e governo civile nella tradizione dell'economica tra cinque e seicento*, Bulzoni, Roma.
- GHINASSI G. (1967), "Fasi dell'elaborazione del Cortegiano", in *Studi di filologia italiana*, 25, pp. 155-96.
- GREENBLATT S. (1980), *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, University of Chicago Press, Chicago.
- GUASCO A. (1586), *Ragionamento del sig. Annibal Guasco a d. Lavinia sua figliuola del modo del governarsi ella in corte*, per Erede Bevilacqua, Torino.
- GUIDI J. (1982), "Le jeu de cour et sa codification dans les différentes rédactions du *Courtisan*", in *Le Pouvoir et la plume. Incitation, contrôle et répression dans l'Italie du XVIe siècle*, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris.
- JAVITCH D. (1983), "Il Cortegiano and the Constraints of Despotism", in HANNING R., ROSAND D. (eds.), *Castiglione: The Ideal and the*

- Real in Renaissance Culture*, Yale University Press, New Haven, pp. 17-28.
- KARRAS R.M. (2003), *From Boys to Men: Formation of Masculinity in Late Medieval Europe*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia.
- KORDA N. (1994), "Mistaken Identities: Castiglio(ne)'s Practical Joke", in Finucci V, Schwartz R. (eds.), *Desire in the Renaissance. Psychoanalysis and Literature*, Princeton University Press, Princeton, pp. 39-60.
- KUEHN T. (1991), "Cum consensu mundualdi: Legal Guardianship of Women in Quattrocento Florence", in *Law, Family and Women: Toward a Legal Anthropology of Renaissance Italy*, University of Chicago Press, Chicago, pp. 212-237.
- LACAN J. (1953-54), "I due narcisismi", in *Il seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud*, Einaudi, Torino, 2014.
- LANHAM R. (1976), "The Self As Middle Style: Cortegiano", in *The Motives of Eloquence: Literary Rhetoric in the Renaissance*, Yale University Press, New Haven.
- LOCKE J. (1772), *Two Treatises on Government*, J. Whiston et al., London.
- MacCANNELL J.F. (1991), "The Primal Scene of Modernity", in *The Regime of the Brother. After the Patriarchy*, Routledge, New York.
- McCONNELL W.J. (2002), "Gasparo and the Ladies: Coming of Age in Castiglione's Book of the Courtier", in *Quaderni d'Italianistica*, 33:1, pp. 5-23.
- MAZZACURATI G. (1985), *Il rinascimento dei moderni. La crisi culturale del XVI secolo e la negazione delle origini*, Bologna, Mulino, 1985.
- MILLIGAN G. (2006), "The Politics of Effeminacy in *Il Cortegiano*", in *Italica*, 83:3-4, pp. 345-66.
- PASSI G. (1602), *Dello stato maritale trattato*, Appresso Iacomo Antonio Somasco, Venezia.
- PATEMAN C. (1988), *The Sexual Contract*, Stanford University Press, Stanford.
- PATRIZI G. (1984), "Il libro del Cortegiano e la trattatistica sul comportamento", in *Letteratura italiana. III. Le forme del testo. II. La prosa*, a cura di Alberto Asor Rosa, Einaudi, Torino.
- QUONDAM A. (1980), "La forma del vivere. Schede per l'analisi del discorso cortigiano", in Prosperi A. (a cura di), *La corte e il cortegiano. II. Un modello europeo*, Bulzoni, Roma.
- REBHORN W. (1978), *Courtly Performances. Masking and Festivity in Castiglione's Book of the Courtier*, Wayne State University Press, Detroit.
- RYAN L. (1972), "Book 4 of Castiglione's *Courtier*: Climax or Afterthought?", in *Studies in the Renaissance*, 19, pp. 156-79.
- SACCONI E. (1979), "'Grazia', 'sprezzatura', 'affettazione' in the *Courtier*", in *Glyph: Johns Hopkins Textual Studies*, 5, pp. 34-54.
- SCARPATI C. (1983), "Dire la verità al principe (sulle relazioni di Cortegiano, IV, 4-48)", in *Aevum*, 57, pp. 428-49.
- SCHIESARI J. (1992), *The Gendering of Melancholia: Feminism, Psychoanalysis and the Symbolics of Loss in Renaissance Literature*, Cornell University Press, Ithaca.
- SEDGWICK E.K. (1985), *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Columbia University Press, New York.
- SOLE A. (1992), *Il gentiluomo cortegiano nel segno del Petrarca. Modelli sociali e modelli etico-retorici in quattro autori del Cinquecento: Castiglione, Berni, Bembo e Della Casa*, Palumbo, Palermo.
- TASSO T. (1583), *Il padre di famiglia. Dialogo*, Presso Aldo, Venezia.
- TASSO T. (1587), *Il Malpiglio ovvero de la Corte*, in *Dialoghi*, a cura di B. Maier, vol. V, Rizzoli, Milano 1965.
- TEPSTRA N. (1995), *Lay Confraternities and Civic Rebellion in Renaissance Bologna*, Cambridge University Press, Cambridge.
- TOMASI DA LAMPEDUSA G. (1958), *Il Gattopardo*, Feltrinelli, Milano.
- TRAFTON D. (1972), "Structure and Meaning in the *Courtier*", in *ELR*, 2 pp. 283-97.
- VASOLI C. (1980), *La cultura delle corti*, Cappelli, Bologna.
- WEISSMAN R. (1982), *Ritual Brotherhood in Renaissance Florence*, Academic Press, New York.
- ZANCAN M. (1983), "La donna nel Cortegiano di B. Castiglione. Le funzioni del femminile nell'immagine di corte", in ZANCAN M. (a cura di), *Nel cerchio della luna. Figure di donna in alcuni testi del XVI secolo*, Marsilio, Venezia, pp. 13-56.
- ZIZEK S. (1992), "Why Are There Two Fathers?", in *Enjoy Your Symptom: Jacques Lacan in Hollywood and Out*, Routledge, New York.