

# BOLLETTINO

della

# SOCIETÀ LETTERARIA



9

Verona – Dicembre 1996

**BOLLETTINO**  
della  
**SOCIETÀ LETTERARIA**

Fondato nel 1925

Redazione, amministrazione  
Piazzetta Scalette Rubiani 1  
37121 Verona  
telefono e fax 045/595949  
indirizzo Internet - <http://linus.univr.it/slvr>  
e-mail - [slvr01@chiostro.univr.it](mailto:slvr01@chiostro.univr.it)

Registrazione n. 59 presso Tribunale di Verona del 24.07.1953  
Composto in caratteri garamond e stampato da Cierre Grafica, Verona,  
su carta Arcoprint Edizioni Avorio 100 gr/m<sup>2</sup>,  
copertina Old Mill 250 gr/m<sup>2</sup>,

 **FEDRIGONI**

Direttore responsabile: Giambattista Ruffo  
Coordinatore editoriale: Nicola Pasqualicchio  
Cura redazionale: Anna Pasti, Carlo Saletti  
Comitato redazionale: Paola Azzolini, Alberto Battaglia, Albertina Dalla Chiara,  
Arnaldo Ederle, Maria Magotti, Francesco Monicelli, Rossella Pasqua di Bisceglie

Ringraziamenti e copyright

*Storia e romanzo* di Sergio Atzeni è il testo inedito di una conferenza, tenuta dall'autore il 20 aprile 1995 presso l'Università di Parma. Un sommario riassunto era comparso con il titolo *Letteratura e storia* in "La grotta della vipera" 72-73 (autunno-inverno 1995), pp.34-36. Il testo, qui curato da Roberto Cagliero, viene pubblicato per gentile concessione degli eredi di Sergio Atzeni.

*Lacrime di un pagliaccio* di Robert Coover è originariamente comparso con il titolo *The Tears of a Clown* in "New York Newsday", mercoledì 27 aprile 1994, pp. A31-32. Viene qui pubblicato in traduzione per gentile concessione dell'autore. © 1994 by Robert Coover.

*Conversazioni argentine* di Federico García Lorca. © Herederos de Federico García Lorca. © della traduzione Arnaldo Ederle

## Sommario

Premessa, *Giambattista Ruffo* 3

### Cultura della diversità

Nota del curatore, *Francesco Monicelli* 7  
La gaia utopia, *Gianni Vattimo* 9  
Essere omosessuale e cattolico(a) oggi.  
Anormalità e obbedienza alla fede, *Pascal Janin* 15  
L'identità omosessuale come esperienza di realizzazione del Sé,  
*Stefano Donini* 41  
Heinz Dörmer: la testimonianza di un triangolo rosa,  
*Andreas Sternweiler* 77  
Uscire fuori, *Gianni Rossi Barilli* 87

### Storia e narrazione

Storia scrittura, *Roberto Cagliero* 99  
Storia e romanzo, *Sergio Atzeni* 117  
Fisicità, temporalità e dimensione pubblica: alcuni spunti  
per un confronto tra storia e letteratura, *Oliviero Bergamini* 129  
Memoria e techne, *Giovanni Bottioli* 141  
Storia ufficiale e storia frammentaria nel giornalismo di guerra:  
il Vietnam di Michael Herr, *Stefano Rosso* 147  
Lacrime di un pagliaccio, *Robert Coover* 161  
Storie postcoloniali, *Annalisa Oboe* 165  
Romanzo analitico e storia, *Paolo Chiari e Federico Rocca* 173  
Sporcarsi le mani con la storia, *Frediano Sessi* 179  
Una selezione bibliografica, *Roberto Cagliero* 183

### Interpretare la musica

Nota del curatore, *Albertina Dalla Chiara* 191  
Una possibile introduzione, per appunti, alla teoria e alla storia  
dell'interpretazione musicale, *Guido Salvetti* 193  
Mestiere e arte del direttore d'orchestra, *Paolo Rossini* 197  
L'anelito all'infinito e il ripensamento della forma classica:  
le due anime del Romanticismo musicale tedesco, *Paolo Fenoglio* 205

## Federico García Lorca. Tre conversazioni radiofoniche e un'intervista

La voce salvata, <i>Arnaldo Ederle</i>	221
Conversazioni argentine, <i>Federico García Lorca</i>	225
García Lorca e il Teatro. Ricordi di Buenos Aires. Un'intervista	234

## Riscontri

Da Ford a Bossi, <i>Alberto Battaglia</i>	239
M. Politica e delitti nell'Italia del Novecento, <i>Giulio Saletti</i>	251
Il Tibet e gli insegnamenti del Dalai Lama, <i>Massimo Dusi</i>	259
Gli inferni, i purgatori, i paradisi della dipendenza, <i>Achille Saletti</i>	265
Editori e poesia a Verona, <i>Paola Azzolini</i>	271

## Notiziario Sociale

Cariche sociali	281
Bilancio	282
Notizie sui collaboratori	289

# Premessa

di Giambattista Ruffo

La pubblicazione di questo "Bollettino" vuole sottolineare l'importanza attribuita alle iniziative editoriali da un'Istituzione culturale come la nostra, che non desidera essere considerata semplice contenitore, anche se di prestigiose conferenze e dibattiti, o luogo di sola lettura e consultazione di studiosi, ma anche centro di ricerca e produzione culturale, pur nei limiti delle nostre modeste risorse.

È anche a causa di tali limiti che questo numero del "Bollettino" esce in ritardo; ritengo però di poter affermare con orgoglio che è un ritardo in gran parte giustificato dalla qualità degli interventi di tale pubblicazione, incentrati su quattro temi per noi, oggi, particolarmente pertinenti, o comunque di grande rilievo culturale.

Sulla cultura della diversità il nostro sodalizio non poteva non intervenire per puntualizzare una sua precisa posizione dopo quanto approvato in Europa con la convenzione di Strasburgo e dopo quanto avvenuto proprio nella nostra città con mozioni ed interventi presentati e purtroppo approvati in sede politica con grave pregiudizio dell'immagine di Verona.

Per quanto riguarda *Storia e narrazione* vorrei rammentare l'importanza di tale sezione, che riprende e sviluppa tematiche care da sempre alla Letteraria, e che soprattutto da un anno a questa parte sono state al centro di incontri e dibattiti da noi organizzati e in particolare di un importante convegno internazionale dedicato alla figura di Primo Levi.

Di notevole prestigio culturale è la pubblicazione, a cura di Arnaldo Ederle, di alcuni testi del grande poeta andaluso Federico García Lorca, avuti in esclusiva dai parenti dello stesso e tradotti per la prima volta in italiano. È senz'altro un intervento che qualifica il nostro "Bollettino" e lo conferma, assieme ad altri scritti di questa edizione, come pubblicazione non più prevalentemente locale.

A sottolineare la continuità d'interesse della Società Letteraria per la musica, nella sezione musicale, curata da Albertina Dalla Chiara, vengono pubblicati interventi importanti sia per il tema sia per l'autorevolezza e il prestigio degli autori, considerati tra i maggiori critici del settore.

Infine la nuova sezione *Riscontri* ci è parsa molto opportuna per avvicinare i lettori del Bollettino a tematiche varie, ma tutte di primaria importanza sotto il profilo culturale.

Rispetto ai precedenti annuari si è puntato, oltre che su una maggior cura degli aspetti grafici ed estetici della rivista, su un ulteriore rafforzamento della

configurazione per sezioni tematiche. È la strada su cui ci si propone di proseguire nel prossimo numero, attualmente in fase di progettazione, che intende ospitare tra l'altro una sezione letteraria dedicata ad Eugenio Montale ed una su temi inerenti le arti figurative.

Mi auguro che lo sforzo del sodalizio e del Comitato di redazione venga apprezzato nella sua giusta dimensione con un lettura anche critica, ma attenta.

# Cultura della diversità

a cura di  
Francesco Monicelli

testi di  
Francesco Monicelli, Gianni Vattimo, Pascal Janin  
Stefano Donini, Andreas Sternweiler, Gianni Rossi Barilli



## Nota del curatore

di Francesco Monicelli

In somma sappi che tutti fur cherci  
e litterati grandi e di gran fama  
d'un peccato medesimo al mondo lerci.  
Dante, Inferno XV 106-108

Nel Bollettino 1995 (a 50 anni dalla fine del secondo conflitto mondiale) avevo sentito la necessità di ricordare, con una sezione apposita, il dramma della diversità razziale, diversità argomentata a teoria del sistema di annientamento degli ebrei europei programmato dai nazisti.

Nel Bollettino 1996 è ancora la diversità il tema della sezione da me seguita: la diversità sessuale. L'esigenza di trattare questo argomento nell'ambito dell'impegno civile che appartiene allo spirito della Società Letteraria, discende dalla necessità di superare incomprensioni e pregiudizi forieri unicamente di posizioni preconcepite.

A testimonianza di quanto sia necessario tenere aperto il dialogo sull'argomento, talora non facile da trattare neppure per chi ne è direttamente coinvolto, restano gli avvenimenti accaduti a Verona nell'estate 1995, quando l'invito a non discriminare i cittadini omosessuali, rivolto dal Parlamento Europeo agli stati membri, venne respinto dal Consiglio Comunale.

L'intolleranza, generata dalla non conoscenza e dalla conseguente mancanza di comprensione per modi di vita che possono essere eticamente responsabili al pari di qualunque altro, provoca inevitabilmente conseguenze devastanti sia a livello psicologico per i singoli, sia a livello sociale per una collettività incapace di accettare la differenza, questa come qualsiasi altra.

Quanto detto è al di là del fatto che spesso la morale viene limitata a quanto presiede la sfera sessuale e affettiva degli individui, tralasciando altri aspetti del quotidiano. Quasi che il rubare o il non pagare le tasse, il saccheggio dell'ambiente o il mancato rispetto delle leggi, non costituissero gravi infrazioni etiche.

Un vivo ringraziamento agli autori che hanno raccolto con partecipazione l'invito a dare il loro contributo a questa sezione sulla Cultura della diversità, nella comune convinzione che la civile convivenza e la democrazia (per usare una parola mai obsoleta) sono fondate sul rispetto delle scelte legittime che ciascuno desidera fare e che è doveroso rimuovere ogni ostacolo determinato da pregiudizi culturali e non sicuramente da valori naturali.



## La gaia utopia

di Gianni Vattimo

Non c'è una problematica gay, dell'essere omosessuale, che non si collochi in una cornice culturale storicamente determinata. Sembra un'ovvietà, ma non lo è, perché sia come movimento organizzato per la rivendicazione dei loro diritti, sia nell'autointerpretazione individuale, gli omosessuali tendono spesso a credere che siano qui in gioco strutture, essenze, diritti e principi "naturali" – come quando si rivendica, anche con argomenti tratti dalla psicologia "scientifica", una naturale bisessualità dell'essere umano che si specializzerebbe solo sotto la pressione del disciplinamento sociale. È vero che, come nel caso di altri bisogni elementari come quello del cibo, sembra che nella questione della sessualità, omo o etero che sia, ciò di cui si tratta sia anzitutto e fondamentale la possibilità di soddisfare in qualche modo un impulso, per l'appunto, "naturale", che tendiamo a configurare come al di qua della storia e della cultura. Ma partire da qui, per esempio in una riflessione come quella che stiamo conducendo, può voler dire solo rivendicare sempre di nuovo il diritto della pulsione naturale a trovare una soddisfazione, stigmatizzando quei condizionamenti sociali che la ostacolano. E cioè, facendo poco più che protestare contro la fame nel mondo.

Non voglio sviluppare troppo questa riflessione sulla "storicità" o naturalità del modo di vivere il sesso; voglio solo giustificare un punto di partenza che talvolta viene contestato proprio da esponenti della *gay liberation* i quali ritengono che quello di cui c'è bisogno sia ancora e sempre la rivendicazione del diritto degli omosessuali a vivere liberamente le loro scelte di vita. Parlare di omosessualità oggi, per me (intendo come individuo ma anche come partecipe di una situazione storico-culturale) significa trovarsi di fronte all'alternativa tra integrazione e marginalità. Una tale alternativa non era forse così chiara e netta vent'anni fa, nel momento in cui sorgevano i movimenti di *gay liberation*, e il problema era piuttosto quello di decidere tra rivendicazione pubblica con i suoi rischi e esercizio segreto con le sue sicurezze e umiliazioni. Per molti anni c'è stata una distinzione, che coincideva più o meno con la separazione politica tra destra e sinistra, fra omosessuali (spesso ricchi e socialmente sistemati) che preferivano la clandestinità, con i cinema specializzati, i ragazzini di periferia ingenui e disponibili, i parchi dei marchettari, e omosessuali alla ricerca, anche politicamente impegnata, di una condizione di visibilità e dignità sociale. Anche questa distinzione è imprecisa, tra l'altro: Pasolini, per esempio, che certo non era un gay di destra, rimpiangeva sicuramente la clandestinità, che gli pareva (con qualche buona ragione, ma anche con una certa indul-

genza retorica a ricordi e fantasmi personalissimi) una situazione più “autentica”, come la società agricolo-patriarcale dell’Italia anni Quaranta.

Comunque, oggi l’alternativa non è più quella; bene o male che sia, la situazione della clandestinità non esiste più, almeno non nelle proporzioni che aveva in passato. Sono scomparsi o quasi i cinema dove si incontrava il ragazzino disponibile ma fortunatamente non professionista. Adesso ci sono numerosi e riconoscibili cinema a luci rosse dove tutto è molto più prevedibile e anche meno eccitante. Mesi fa mi è capitato di vedere, accanto a una vecchia pasticceria torinese frequentata da anziane cultrici del cioccolatino, la vetrina molto esplicita di un pornoshop specializzato, oltre che in video e riviste omosessuali, anche in attrezzi per giochi sadomaso. Tutto bene in vista, con qualche limite che si riduce sempre più, mentre sui giornali ricorrono spesso discussioni sui diritti da riconoscere o negare alle coppie omosessuali, non solo in tema di alloggi comunali ma anche in tema di adozioni.

Non c’è più, nei fatti, la clandestinità. Certo resta problematica la condizione omosessuale in comunità ristrette, in piccoli paesi di provincia; da cui però non è difficile evadere con la facilità di muoversi verso le grandi città. Comunque, non voglio escludere che l’essere omosessuale sia ancora un dramma per molti a causa della repressione sociale; dico però che si tratta di una condizione ormai “superata” storicamente, destinata a dissolversi con l’omologazione e la diffusione dei modelli liberal-consumistici già largamente dominanti. Ciò significa che anche chi si trova a essere omosessuale in un piccolo paese dove il tabù resiste non ha socialmente un destino peggiore di chi si trovi a cercar moglie in una comunità da cui tutte le donne giovani e appetibili sono emigrate in città.

Dunque, a parte certe sacche, anche quantitativamente rilevanti, di sopravvivenza di tabù e stigmatizzazioni, il problema omosessuale oggi, se c’è, si configura in modi nuovi, a partire da una situazione di, sia pure relativa, riconosciuta parità di diritti. Parità ancora relativa, certo. Per esempio, limitata per ciò che riguarda il riconoscimento legale delle unioni omosessuali, e del diritto dei gay (da soli o in coppia) ad adottare bambini. Sono limiti che vanno discussi, su cui è giusto condurre battaglie civili (magari ricorrendo ai tribunali, fino alla Corte Costituzionale) e politiche. Ma qualcuno pensa davvero che la condizione omosessuale sia oggi ancora problematica, nella misura in cui lo è, per queste ragioni?

È questa domanda che va posta a chi si mette a discutere del “problema” omosessuale, riconoscendo dunque che esso è ancora tale, per qualche ragione. Dalle osservazioni che, disordinatamente, ho elencato fin qui, sembra che tale problematicità, per chi la riconosce, si spieghi in alcuni modi principali: c’è chi pensa che essere omosessuali sia ancora un problema – intendo, un pro-

blema specifico, che non si riduce alla problematicità generale dell'esistere umano come tale – perché c'è ancora, nonostante tutto, una prevalente cultura "omofobica", come si dice, che stigmatizza l'omosessualità malgrado ogni conquista di visibilità e malgrado i tanti progressi a livello legale e di pubblica opinione sulla via dei pari diritti. Per questa prospettiva, la verità sociale della condizione omosessuale è ancora quella della provincia profonda, e la tolleranza o indifferenza della cultura cittadina è solo una fragile eccezione sempre a rischio di venir cancellata da nuove ondate di quella omofobia che si esprime nel linguaggio comune, nel disprezzo che esso continua a manifestare per froci, recchioni, finocchi, checche, e via insultando. La lotta non deve cessare, bisogna inseguire e segnalare tutte le violazioni della *correctness* linguistico-politica che colpiscono i gay, non "abbassare la guardia" e sentirsi sempre ancora come ai tempi eroici dello Stonewall.

C'è, in secondo luogo, chi pensa che il persistente disagio della condizione omosessuale sia legato all'imperfetta realizzazione della parità di diritti: di qui un atteggiamento che "bada al sodo", rivendicando anzitutto il diritto delle unioni omosessuali ai tanti privilegi che vengono concessi alle famiglie tradizionali: assistenza mutualistica del coniuge, pensioni di reversibilità e liquidazioni, subentro nei contratti di affitto; per molti anche adozione di minori.

Sono due atteggiamenti che, nella loro diametricale opposizione, indicano bene i contorni della problematica omosessuale di oggi. Anche atteggiamenti che paiono diversi, per esempio quello dei tanti circoli gay che si propongono di costruire o rendere riconoscibile una cultura specifica degli omosessuali (letteratura, cinema, arte, filosofia ecc. omosessuale) sono riconducibili all'arco racchiuso fra quei due estremi: nella maggior parte dei casi, la volontà di esprimere una cultura omosessuale specifica si lega all'atteggiamento che ritiene di dover continuare la lotta di liberazione, e difficilmente si lascia ridurre alla rivendicazione puntuale dei diritti più concreti.

Mi rendo conto – il lettore lo avrà già capito da un pezzo, ma io me ne accorgo solo ora – che ho costruito due posizioni estreme con il proposito più o meno consapevole di affermarne l'insostenibilità o comunque l'insufficienza. La problematicità della condizione omosessuale non sembra si possa risolvere, o dissolvere, completamente né sulla via della rivendicazione terra terra di diritti specifici, da riconoscersi con modifiche delle leggi, né mirando a una trasformazione radicale delle abitudini mentali della nostra società. Il primo obiettivo sembra troppo limitato, il secondo troppo utopico. Ciò che si fa di solito, quando si è invitati a riflettere sui problemi dell'essere gay, è oscillare, a seconda di momenti e circostanze, tra l'uno e l'altro di questi due estremi. Per qualche ragione, forse compresa quella, del tutto contingente, che in questo momento in Italia abbiamo un governo di centro-sinistra che, almeno a me,

sembra più complessivamente accettabile e anche più amichevole nei confronti dei gay, io mi sento spesso più attratto dal secondo polo dell'alternativa: occorre un'azione decisa di rivendicazione di diritti concreti e specifici, bando alle lamentazioni sulle barzellette da caserma che continuano a prender di mira la nostra minoranza. Ma appena formulo questa scelta, mi rendo conto che non ci credo quasi affatto. Torna la domanda formulata prima: la problematicità della condizione omosessuale sarebbe risolta da un aggiustamento delle leggi che realizzasse una (più) completa e franca parità di diritti?

Mi importa davvero del riconoscimento del "matrimonio" omosessuale? Con tutto quello che so, che ho creduto in epoche più "rivoluzionarie" della mia (nostra) vita ma che in parte credo ancora, sulla famiglia come "fabbrica della follia", o comunque di tante nevrosi, mi ridurrei adesso a chiedere che anche per me sia possibile, legalmente, partecipare ai vantaggi di questa istituzione? Certo, preferisco vivere in una società che riconosce agli omosessuali il diritto di costruire unioni legalmente riconosciute; ma dubito che userei davvero di questo diritto. E non credo che si tratti di una scelta eccezionale, quasi tutti i gay che conosco avrebbero dei fieri dubbi se fossero posti di fronte alla possibilità di "fare famiglia", anche se di fatto, molto spesso, vivono in unioni stabili. Si possono spiegare queste contraddizioni con le circostanze in cui si sono formati gli omosessuali, anche i più politicamente ed eticamente consapevoli, nella società italiana dei decenni passati? Si tratterebbe qui di mettere in campo l'abitudine alla marginalità, che per molti è diventata anche un "principio di individuazione", la base di una identificazione, rischiosa ma solida, in un mondo di identità inconsistenti e minacciate dalla omologazione generale. Una simile spiegazione dovrebbe però provare che i gay più giovani, che si sono formati e hanno fatto le loro scelte nel mondo della tolleranza-indifferenza, hanno nei confronti di istituzioni come la famiglia gay atteggiamenti più lineari, più simili a quelli dei loro coetanei etero; il che, per adesso, non mi sembra sostenibile.

Insomma, nonostante tutta la giusta ironia che continuamente esercito verso me stesso, anzitutto, e poi verso i sostenitori della "lotta continua" per la cultura gay contro la persistente stigmatizzazione – l'ironia con cui credo di dover richiamare me stesso e gli altri alla concretezza dei diritti da rivendicare con appropriate azioni civili e politiche – nonostante tutto ciò devo riconoscere che continuo a sospettare che la mia "vocazione" omosessuale faccia di me l'appartenente a una minoranza "profetica" che, una volta che si sia riconosciuta, non può lasciar le cose come stanno, non solo sul piano dei diritti positivi (che è un piano limitato e tuttavia certo importante), ma più generalmente sul piano del modo di concepire la società e i rapporti con gli altri. Cerco di chiarire e limitare un po' l'apparenza eccessiva di questa affermazione. Parto da un

esempio che mi sembra calzante, anche se riguarda non la società civile ma la Chiesa nel senso di comunità cattolica gerarchicamente ordinata.

Rispetto alla Chiesa, lamento l'insensibilità della gerarchia non solo verso la sessualità gay, ma in genere verso la sessualità *tout court*, che viene violentemente e ciecamente ridotta a pura funzione riproduttiva. Di qui, per esempio, la posizione del papa che vieta l'uso del preservativo anche nella situazione di estremo pericolo in cui siamo tutti a causa dell'AIDS. Mi domando però: riesco a immaginarmi il papa, i vescovi, i parroci, che predicano la sessualità libera e "protetta"? Non è la stessa struttura gerarchica, disciplinare, della Chiesa che obbliga a queste posizioni? Certo, posso immaginare che, almeno, la Chiesa non metta il naso in queste faccende, che si limiti a predicare l'amor di Dio e del prossimo e non si occupi della vita sessuale dei credenti. Conosco confessioni cristiane (i valdesi) che tengono sull'omosessualità posizioni pubbliche molto diverse da quelle del papa; ma si potrebbe osservare che ciò si spiega forse con la loro condizione di chiese minoritarie, che per ciò stesso possono avere posizioni dogmatiche e disciplinari meno rigide. Ma, comunque la si metta, nel problema di come vorrei che il papa parlasse della sessualità viene in luce che è la stessa Chiesa come struttura gerarchica ciò che dovrebbe essere messo in discussione, e mi vengono in mente le posizioni di pensatori romantici come lo Schleiermacher dei *Discorsi sulla religione*, o Schelling, Hölderlin e Hegel quando concepivano il loro programma sistematico dell'idealismo tedesco – sogni di una società dove il cristianesimo diventasse una mitologia estetica condivisa anche attraverso una scomparsa della Chiesa come gerarchia.

Che c'entra questo con l'esperienza gay e con la minoranza "profetica"? Benché continui a credere che si debbano rivendicare i diritti "elementari" dei gay, e dunque anche le loro unioni civili, penso che la vocazione omosessuale, vissuta non come una faccenda superficiale, non solo (ma anche, mi va benissimo) come una dimensione sportiva in più della propria vita, implica la messa in discussione di molte più cose di quante non si creda e non si vorrebbe. È vero, in qualche senso, che la famiglia eterosessuale, monogamica, "normale", è la cellula della (di questa) società. Chi sta stretto in quel tipo di famiglia, chi non riesce e non vuole vederla come la via regia della propria maturazione umana, finisce per non trovarsi a proprio agio nemmeno nella società che sulla famiglia è costruita, per quanto essa si modifichi per accettare i gay. Da questo punto di vista, hanno ancora ragione i sostenitori, talvolta insopportabilmente fanatici, della liberazione omosessuale come rivoluzione globale dei rapporti sociali consolidati. Questa coscienza profetica e utopica ha forse sofferto, nei decenni passati, della commistione con ideali rivoluzionari che si sono rivelati effimeri, falsi, e terribilmente conservatori anche per ciò che

riguarda la libertà sessuale. Ma, preso atto di questi equivoci, e assimilata a fondo la lezione di sobrietà e di realismo che da questa esperienza ci è venuta, è il caso di ripensare la teoria e la pratica della condizione omosessuale recuperandone anche, purificata, la inseparabile dimensione utopica.

# Essere omosessuale e cattolico(a) oggi. Anormalità e obbedienza alla fede

di Pascal Janin

L'uomo scopre la sua natura reale quale Dio l'ha voluta quando si libera di tutti gli intralci dell'egoismo, dei tabù, di tutti questi atteggiamenti impersonali, allo scopo di essere totalmente libero per un autentico amore responsabile.

Bernard Häring

Un testo del Magistero è, in qualche modo, come un ospite che si riceve a casa propria. Esso mette sottosopra le nostre abitudini, smaschera le nostre ristrettezze, ci obbliga a riappropriarci in modo più vero e più aperto dello spazio che è nostro, e infine ci provoca al dialogo. Per questo, per il popolo cristiano accogliere la parola del Magistero non significa sottrarsi alle proprie responsabilità, né sottomettersi passivamente, ma rimettersi in movimento per tentare di progredire nella fedeltà alla parola di Dio.

Xavier Thévenot

“Vi è senza dubbio più pigrizia intellettuale a conservare ciò che la tradizione ha già deciso in nostra vece, che a ricercare in che cosa una situazione originale richieda riflessione cristiana e prudenza avveduta. Vi è senza dubbio più comodità ad appoggiarsi sempre su ciò che è più sicuro, che a mettersi a rischio in una decisione difficile, minata da una relativa incertezza. Ma è proprio questo che alcuni non possono sopportare in campo morale: ‘Noi non ci accontentiamo del probabile, essi scrivono, noi cerchiamo il sicuro’, poiché ‘è necessario trovare un porto per la morale’. Ora, i problemi morali si collocano senza dubbio più in mare aperto e con acque agitate che nella tranquillità dei porti riparati”<sup>1</sup>. È in alto mare che mi sono avventurato scoprendo e accettando la mia omosessualità. Vi invito a lasciare il porto tranquillo delle condanne morali più evidenti e ad affrontare le tempeste del mondo gay per cercarvi il modo di riconciliarlo con la tradizione cristiana. Desidero soltanto invitare al dialogo, tormentato da questa domanda: saremmo costretti a scegliere tra il nostro desiderio omosessuale e la nostra fede cristiana? Le righe che seguono intendono essere rigorose; la prospettiva non ne risulterà meno militante, dun-

que parziale e partigiana. Esse sono dunque un invito al dialogo, il che presuppone un certo conflitto, e le numerose citazioni manifestano la mia preoccupazione di situarmi all'interno della tradizione cattolica, di cui la *disputatio* è parte integrante. Non si vede in che cosa la questione omosessuale dovrebbe fare eccezione a questa tradizione di dibattito comunitario.

### *Bibbia e Magistero: una condanna senza appello?*

“È importante precisare (...) che, benché non sia in se stessa un peccato, l'inclinazione particolare della persona omosessuale costituisce nondimeno una tendenza, più o meno forte, verso un comportamento intrinsecamente cattivo dal punto di vista morale. È la ragione per cui l'inclinazione stessa deve essere considerata come oggettivamente disordinata”: così si esprime la Congregazione per la Dottrina della Fede in una lettera indirizzata ai vescovi nel 1986 (§ 3) che ha il merito della chiarezza. Il Catechismo della Chiesa cattolica del 1992 (§ 2357) riprende, da parte sua, la dichiarazione *Persona humana* (1975): “gli atti omosessuali sono intrinsecamente disordinati” ed evita così di qualificare moralmente l'orientamento in sé.

Al di là di queste sfumature, la condanna sembra senza appello; un accomodamento benevolo all'omosessualità non è possibile. Tuttavia, l'argomentazione del cardinale Ratzinger lascia irrisolti alcuni problemi (§ 6). Egli se la prende con una “nuova esegesi della Sacra Scrittura” e ricorda che vi è, a riguardo dell'omosessualità, “il solido fondamento di una testimonianza costante della Bibbia”. Messa da parte il primo argomento concernente la teologia della creazione, sul quale torneremo, sembra difficile utilizzare la Genesi, il Levitico e le lettere paoline come “solido fondamento” d'una condanna senza esaminare l'argomentazione di questa “nuova esegesi”<sup>2</sup>. E proprio qui sta il problema: il dialogo non esiste<sup>3</sup>... Il Magistero ripete, apparentemente senza prestare attenzione né alle critiche dei ricercatori né al vissuto delle persone. Non sarà questo il segno della debolezza della sua argomentazione?

Eppure, come cristiani, non possiamo rassegnarci a un disaccordo con questi testi del Magistero senza rivolgere l'attenzione al messaggio di cui sono portatori, talvolta loro malgrado, contro l'interpretazione ufficiale. Il mondo aperto dal testo oltrepassa ciò che gli autori avevano potuto immaginare e poiché essi fanno parte della Tradizione, lo Spirito, attraverso di loro, ci dice qualche cosa.

E, in effetti, gli stessi discorsi di condanna non mancano di aperture. *Familiaris Consortio* 32 è in tal senso molto interessante: riguarda la contraccezione, ma riveste un interesse per il nostro argomento, poiché in entrambi i casi l'atto sessuale non trasmette la vita<sup>4</sup>:

... la moralità del comportamento non dipende dalla sola sincerità dell'intenzione e dal-

la sola valutazione dei motivi; ma dev'essere determinata secondo dei criteri oggettivi, ricavati dalla natura stessa della persona e dei suoi atti(...). Poiché gli sposi, ricorrendo alla contraccezione, separano quei due significati che il Dio creatore ha inscritto nell'essere dell'uomo e della donna come nel dinamismo della loro comunione sessuale, essi si comportano da arbitri del disegno di Dio; manipolano e avviliscono la sessualità umana e, con essa, la loro propria persona e quella del congiunto alterando il valore della loro donazione "totale". Così, al linguaggio che esprime naturalmente la donazione reciproca e totale degli sposi, la contraccezione oppone un linguaggio oggettivamente contraddittorio, secondo il quale non si tratta più di donarsi totalmente all'altro; ne deriva non soltanto il concreto rifiuto dell'apertura alla vita ma anche una falsificazione della verità interiore dell'amore coniugale, chiamato a essere un dono della persona tutta intera.

Un testo molto duro. Una lettura attenta permette tuttavia di notare due paradigmi differenti: quello del senso, del linguaggio, e quello dell'ordine, oggettivo, della natura. Il primo è d'introduzione recente nei testi romani, il secondo è l'argomentazione classica; nel nostro testo li troviamo legati, ma sono una coppia che va d'accordo? Qual è dunque questo "linguaggio oggettivamente contraddittorio" o questa "natura della persona"? In questa coesistenza di due prospettive differenti, è quella dell'ordine oggettivo della natura che domina quella della polisemia inerente a ogni avventura del senso. Il Magistero ha adottato la visione della sessualità come linguaggio, espressione del dono totale di sé all'altro, ma è ancora incapace di spingere il ragionamento fino ad accettare la *benedizione di Babele*<sup>5</sup>... Non si tratta certo di opporre in maniera radicale le prospettive ontologica (la natura, l'essenza dell'uomo) e personalista (la persona come relazione e il linguaggio), ma di notare che il Magistero, anche se lo nega, cade nella normatività biologica, oggettivando la persona e confondendo "la sua scelta interpretativa con un'affermazione di realtà"<sup>6</sup>. Dovremo precisare in seguito che il problema risiede nel passaggio da un'argomentazione che mette in opera un "personalismo ontologicamente fondato"<sup>7</sup> a delle conclusioni che sembrano ispirarsi a un altro tipo di antropologia. Sarà almeno necessario che i testi ufficiali esplicitino un tale passaggio se vogliono poter ottenere l'assenso della ragione. Nessuno dubita che le proposizioni del Magistero siano legittime, ma molti faticano a considerarle come le sole possibili, pur partendo dalla medesima visione fondamentale dell'uomo e della donna. Il che vale per la contraccezione come per l'omosessualità.

Bisogna tuttavia notare quest'apertura: se la sessualità è un linguaggio, come non pensare che esistono diverse lingue, e che l'omosessualità è una di queste? Parliamo tutti la stessa lingua? Ci esprimiamo tutti in una lingua perfetta? Pensare la sessualità in termini di linguaggio ci permette di concepire allo stesso tempo la diversità e i difetti nella pratica. D'un tratto, degli atti che non hanno la pienezza del senso che può avere l'atto eterosessuale all'interno del

matrimonio e in quanto è aperto alla vita, possono tuttavia pretendere di esprimere un amore vero. Senza volerlo esplicitamente, il Magistero apre qui una pista di riflessione che gli (le) omosessuali non possono che esplorare... Ma chi dice lingua, dice grammatica e regole... Bisognerà anche scoprire questa grammatica della lingua gay, a meno che non sia la lingua comune dell'amore... Dobbiamo dunque considerare la questione della normalità e della particolarità del vissuto omosessuale, ma volevamo, come prolegomeni, notare la pluralità che abita i testi ufficiali: essi non sono così monolitici come li si vorrebbe credere; cosa "normale", se si pensa alla diversità della Chiesa, delle sue scuole di pensiero e di pratica<sup>8</sup>! Così "il mondo aperto" da questi testi, per parlare come Ricoeur, ci autorizza a superare la condanna, proprio nel momento in cui l'intervento del 1986 "precisava" il contrario, cercando quale lingua parlano gli omosessuali, qual è la grammatica del vissuto gay...

Ma l'elemento senza dubbio più incoraggiante è, paradossalmente, la rigidità romana: questa necessità di "rifriggere" una dottrina sempre meno compresa e accettata manifesta chiaramente che l'insieme della Chiesa sta evolvendo a immagine della società<sup>9</sup>. Sempre di più, l'incontro vero degli omosessuali porta a scoprire ciò che può significare l'amore gay, specialmente per i malati di Aids:

Con l'Aids, siamo stati messi di fronte per la prima volta a delle coppie omosessuali(...) In un primo tempo, è stato sconcertante. E poi, abbiamo visto lo strazio di colui che ama mentre l'altro è in agonia. È stato uno scatto molto forte. Non ci aspettavamo questo: degli amanti che urlavano, che si stringevano tra le braccia. Il personale (medico) è rimasto sconvolto dalla forza d'amore che può esistere tra due ragazzi. Queste relazioni erano in contraddizione totale con l'immagine della malattia legata a una sessualità multipla. Ci siamo accorti che l'amore omosessuale poteva avere la forza dell'amore eterosessuale". (...) Ho visto delle relazioni d'amore, delle prove d'amore di una dimensione insensata, di una potenza che vedo raramente negli eterosessuali<sup>10</sup>.

L'esperienza dei cappellani d'ospedale conferma queste testimonianze del personale medico<sup>11</sup>. Peccato che sia stato necessario attendere una tale catastrofe per accorgersene<sup>12</sup>! Numerosi sono oggi i pastori che accolgono le coppie gay e le aiutano a camminare nella fede senza condannarle a priori. Vi sono persino dei vescovi che adottano una posizione teorica differente, per quanto sempre a mezzatinta: il cardinale Hume ha osato affermare: "L'amore tra due persone, sia dello stesso sesso che di sesso diverso, deve essere valorizzato e rispettato (...) amare un altro infatti è tendere a Dio..."<sup>13</sup>. In quanto all'atto erotico omosessuale, esso non è sempre visto come espressione di un amore... Ma forse non ne siamo lontani: il Magistero potrà a lungo riconoscere l'orientamento di fondo (innato<sup>14</sup>) delle persone omosessuali senza aiutarle a vivere questo desiderio che le struttura<sup>15</sup>? Come potrà la Chiesa aiutarli a far sbocciare la propria personalità, loro

che come gli altri sono chiamati a realizzarsi, “spiriti incarnati”, “nell’esistere ‘con qualcuno’ – e ancora più profondamente nell’esistere ‘per qualcuno’”<sup>16</sup>?

Queste poche riflessioni ci incoraggiano a rivisitare la tradizione cristiana; vi ci avventureremo interrogando prima di tutto la pertinenza delle condanne.

*L’omosessualità è “contro natura”?*

Lo stesso vocabolario della condanna, quello dell’ordine della natura, offre un’apertura di riflessione. Si può effettivamente utilizzare il concetto di natura, ma non senza ambiguità<sup>17</sup>: esso appartiene a dei campi di riflessione troppo diversi perché si possa passare così dalla teologia (ordine della creazione voluta da Dio) alla filosofia morale (la natura dell’uomo) o alla biologia (le leggi della natura in senso meccanicista) senza legittimare un tale slittamento. Per di più, la Chiesa gioca sulla storia della parola e non si sa più se essa la intende in un senso normativo, alla maniera degli antichi, o descrittivo come gli scienziati moderni. Xavier Thévenot domanda giustamente di “non confondere le due accezioni del termine *normale*, che designa tanto ciò che è statisticamente frequente quanto ciò che è normativo”<sup>18</sup>. La normalità statistica non significa la normatività del fatto; lo sa bene il Magistero, che ci invita a non prendere il comportamento più corrente per necessariamente buono, ma cade in un tranello simile identificando la normalità biologica con la normatività morale. Ora, non si può dedurre l’una dall’altra senza giustificare un tale passaggio, a meno di cadere in ciò che Pronk chiama *naturalistic fallacy*<sup>19</sup>, che consiste nel passare da una categoria biologica o medica, empirica e descrittiva, ad una posizione morale, prescrittiva.

Bella confusione, che evita di spingere troppo avanti un’argomentazione difficile da sostenere. Questa utilizzazione risulta problematica perché va contro il concetto di legge naturale che invita a fidarsi della ragione e dunque del dialogo con quelli e quelle che non hanno la medesima interpretazione! Se, in effetti, si dichiara l’omosessualità “contro natura” in senso biologico, ci si sentirà rispondere dagli interessati che qui si tratta della loro natura! Si potrà dunque ritenere ch’essa contravvenga alle leggi naturali, cioè a ciò che è inscritto nel più profondo dell’uomo e che la ragione può scoprire: da quel momento non si potrà sfuggire al dibattito, quello che la Chiesa rifiuta perché ne conosce già le conclusioni. L’ambiguità sulla quale l’istituzione si appoggia le permette di mantenere una condanna senza lo sforzo di rinnovarne la giustificazione. Ratzinger ha un bell’invocare “dei risultati sicuri delle scienze umane”; il seguito dell’argomentazione mostra bene che si tratta di un dialogo fittizio<sup>20</sup>.

Di fronte ad uno stile di vita che disturba, ci si rassicurerà pensando, per esempio, ch’esso sia dovuto a un blocco della crescita psicologica allo stadio edipico o che si tratta di una disfunzione anatomica, ma in tal modo che cosa

si sarà provato? Si sarà spiegato un comportamento, ma si saranno anche trascurate le ragioni che lo rendono un fatto specificamente umano. Pim Pronk sottolinea bene questa distinzione tra un comportamento di cui bisogna trovare le cause e un atto di cui si rende conto con delle ragioni<sup>21</sup>. Ora, ciò che la Chiesa rifiuta di ascoltare sono appunto queste ragioni di vivere, nella serenità o nel dolore, la propria omosessualità. Decretando, grazie a un ragionamento più che problematico sulla natura, che soltanto la funzione riproduttiva poteva giustificare l'esercizio della genitalità, essa non ha che l'alternativa dell'astinenza o della riproduzione. Ma c'è un'obiezione decisiva: "Se la sessualità trae la sua dignità umana dalla riproduzione (la posizione del papa, per la quale si veda il testo della *Familiaris Consortio* citato sopra), e non è all'inverso la riproduzione a ricevere la sua dignità dalla possibilità di essere una scelta, allora la sessualità è ri-biologizzata: l'intenzione diventa secondaria, ed è dunque disumanizzata invece di essere umanizzata"<sup>22</sup>. Christian Duquoc ha colto molto bene il problema del ragionamento del Magistero: esso "abolisce ogni distanza tra creazione e procreazione. Tuttavia, è proprio questa distanza che apre lo spazio necessario ad un esercizio responsabile e rischioso della ragione pratica, di cui essa fonda l'autonomia"<sup>23</sup>, esercizio riconosciuto per tutte le realtà... tranne per ciò che concerne il sesso!

Si ricorderà nondimeno che "la legge naturale prevede, per dei cambiamenti morali importanti, soluzioni differenti. È il motivo per cui soluzioni morali differenti possono sopravvenire"<sup>24</sup>. E non c'è nessun dubbio sul fatto che la nostra epoca sia teatro di cambiamenti importanti, non solamente nella comprensione dell'omosessualità ma anche nella maniera globale di affrontare la realtà, e dunque l'etica. Ormai "i fenomeni naturali non sono per sé stessi normativi ma sono degli inviti per la ragione a lasciarsene interrogare, e quindi a recuperare il loro dinamismo al fine di costruire un agire conforme allo scopo dell'etica: fare l'uomo"<sup>25</sup>. Niente è più deciso in anticipo, e il dibattito è dunque necessario. Ma che gli antichi consensi siano saltati non significa che siamo abbandonati all'arbitrio ed è ammirevole il fatto che i Comitati Nazionali d'Etica arrivino generalmente a un consenso sulla base dell'esame preciso dei fatti, malgrado la diversità delle ideologie presenti<sup>26</sup>. Ricoeur, da parte sua, pensa che "non vi è etica che per un essere capace (...) di autodesignarsi come agente della propria azione"<sup>27</sup>. La Chiesa capirà queste ragioni di vivere l'omosessualità? Del resto, questa prospettiva non è quella della "legge naturale", che la ragione scopre nell'ambiguità delle situazioni, senza cadere né nel dogmatismo né nel relativismo? È anche necessario che la Chiesa accetti di non essere più, da sola, "esperta in umanità", per partecipare con modestia dalla sua posizione al processo di ricerca di una verità che rimane escatologica e dunque incessantemente da svelare e scoprire<sup>28</sup>.

Gli argomenti che legano “senza distanza” procreazione e creazione, non possono convincerci del fatto che l'omosessualità sia contro natura. Non possiamo tuttavia negare che esiste una “natura” dell'uomo, una struttura antropologica fondamentale. L'atto omosessuale contraddirebbe i principi universali della morale comune, altro nome della legge naturale? Conviene dunque ora considerare se il vissuto omosessuale permetta o no al soggetto di realizzarsi.

### *L'omosessualità è un rifiuto dell'alterità?*

Xavier Lacroix, teologo lionese di moda negli ambienti ufficiali, ci condurrà in questa nuova tappa<sup>29</sup>. Se riconosce “delle ricchezze proprie all'affettività omosessuale”, egli vuole soprattutto “affermare la non-equivalenza tra le forme di affettività omosessuale o eterosessuale”: “delle espressioni, egli scrive, come *forma anormativa della sessualità o condotte oggettivamente carenti* non mi sembrano né offensive né umilianti per le persone” (p. 155). Il proposito dell'autore è dunque di non offendere pur affermando l'accesso al desiderio eterosessuale come norma di maturità e di pieno sviluppo della sessualità:

In ogni incontro, sono chiamato a sentire gli altri a un tempo come altro, come simile e come differente. Solo il mio simile può essere *altro* per me. Saranno allora le differenze, e tra esse in primo luogo la differenza sessuale, differenza-tipo, a essere mediatrici dell'alterità e a permettere di superare l'alternativa tra l'identificazione e l'estraneità. Il soggetto omosessuale come tale stenta a sentire l'altro allo stesso tempo come simile e come differente. Egli cerca più il medesimo nell'altro che il differente nel simile (...). Incontrare l'altro nel simile presuppone tutto un cammino affettivo di uscita dalla sfera del medesimo. Il passaggio dall'affettività omosessuale all'affettività eterosessuale è uno dei momenti chiave di un itinerario, lo stesso, osiamolo dire, che è anche e prima di tutto consistito nel superare l'incesto e l'autoerotismo (p. 157).

Resta da dimostrare che l'omosessuale ricerca il medesimo, rifiuta la differenza dei sessi. Perché non si potrebbe dire ch'egli la vive *altrimenti*; che, anzi, egli l'esalta, riconoscendo un'incapacità a entrare in comunione piena, fino alla fusione dei corpi e dei sentimenti, con una persona dell'altro sesso? Non vi è qui alcuna negazione ma piuttosto l'affermazione di una differenza irriducibile che non è tuttavia estraneità... Si sa che chi non vede sviluppa altre capacità, come l'udito o il tatto<sup>30</sup>. Perché gli omosessuali, in assenza di relazioni genitali, non potrebbero sviluppare anche loro altri modi di relazione con le donne, a cominciare dalla loro madre<sup>31</sup>? Ogni persona è dotata di doni particolari. In nome di che cosa la mancanza che viviamo non potrebbe essere il segno in negativo delle ricchezze che possiamo recare al mondo: perché la differenza omosessuale dovrebbe essere patologica o pericolosa?

Riprendiamo il ragionamento: gli (le) omosessuali, non desiderando delle relazioni genitali con un partner dell'altro sesso, negherebbero la differenza sessuale.

Ma si potrà dire di quelli che condannano tali atti che essi si rifiutano di ammettere l'evidenza dell'esistenza di una omosessualità irreversibile? Si sosterrà che essi sprofondano in un diniego di realtà semplicemente perché ne hanno un'altra interpretazione? Certamente no! Lo si vede bene, la loro argomentazione non tiene perché essi non hanno voluto immergersi nelle intenzioni, nelle ragioni che animano coloro che desiderano vivere la loro omosessualità, cioè nell'interpretazione ragionevole che essi danno della loro azione. Errore di metodo? Senza dubbio!

In realtà, la posizione di Lacroix, come quella del Magistero, è parassitata dalla paura di un riconoscimento sociale dell'omosessualità. Il nostro moralista rivela più avanti la sua metodologia, significativa di questa paura di affrontare una realtà più complessa di quella immaginata:

Si comprenda bene il senso di queste parole, prosegue infatti il nostro autore, esse non giudicano né valutano i comportamenti empirici e singolari. Esse hanno come oggetto il discorso a priori sull'omosessualità, l'interpretazione generale al servizio dei riferimenti generali. Ci sono certamente dei comportamenti concreti che sapranno evitare la maggior parte di questi scogli e permetteranno di costruire una relazione più vera di certi comportamenti eterosessuali (p. 160).

Ecco un'ammissione assai interessante! Così, ciò che motiva il suo discorso è appunto la paura che l'omosessualità sia banalizzata. Questa paura lo conduce a fare poco caso al vissuto a vantaggio della costruzione a priori di riferimenti: ma a chi possono servire dei riferimenti che non sono radicati in pratiche concrete quanto in dei principi fondamentali? Riconoscere che i singoli comportamenti delle coppie omosessuali possono essere più sani di quelli degli eterosessuali, non vuol dire riconoscere implicitamente il loro valore e la loro bellezza? Ci si accorge che il dibattito è falsato dalla questione di partenza: non si risolverà mai il problema della normalità o anormalità dell'omosessualità se lo si riduce a quello della sua eventuale equivalenza con l'eterosessualità<sup>32</sup>). Quest'ultima questione è oziosa, perché quella parte di popolazione (dal 5 al 10%) che vive in maniera dominante quest'orientamento del desiderio non ha scelta. Essi possono certamente astenersi dall'aver relazioni sessuali, o possono viverle nell'atteggiamento della colpevolezza, ma non possono scegliere il sesso del loro partner più di quanto possano farlo gli eterosessuali. È un fatto, ormai riconosciuto anche dal Magistero. La questione della normalità diventa allora: un comportamento omosessuale può essere umanizzante, l'amore omosessuale può donare la felicità, essere immagine dell'amore di Dio? Niente permette di rispondere in maniera decisamente negativa e il numero crescente di coppie omosessuali che sono luoghi di piena maturazione delle persone in una relazione affettiva stabile prova anzi il contrario<sup>33</sup>. Non raccomandiamo né una morale dell'intenzione né la felicità personale come criterio ultimo di moralità.

Ma è la ragione pratica che deve discernere in che cosa l'atto omosessuale può o meno essere detto morale o immorale. Giovanni Paolo II ricordava nella *Veritatis Splendor* che la Chiesa per invito del Concilio "ha desiderato favorire il dialogo con il mondo moderno mettendo in luce il carattere razionale – e dunque universalmente intellegibile e comunicabile – delle norme morali appartenenti al dominio della legge morale naturale. Inoltre, si è voluto insistere sul carattere interiore delle esigenze etiche che ne derivano e che non si impongono alla volontà comune che in virtù del loro preliminare riconoscimento da parte della ragione umana e, concretamente, da parte della coscienza personale" (§ 36). Ora, è proprio questo riconoscimento che oggi fa difetto. Perciò il Magistero, la comunità gay nella sua diversità e i moralisti non devono riesaminare i loro argomenti in funzione di quelli degli altri, ciò che presuppone l'ascolto preliminare? Ascolto reso quasi impossibile dalle condanne a priori!

Per Lacroix, resta l'interrogativo: "*Fellatio*, penetrazione anale, masturbazione reciproca, gesti di questo tipo sono ancora linguaggio? La dimensione relazionale della sessualità vi è ancora integrata alla dimensione erotica?" (p. 159). Com'è dunque che un uomo che ha potuto scrivere una così bella fenomenologia dei gesti amorosi<sup>34</sup> può denigrare una realtà che non conosce se non forse attraverso una repulsione viscerale? Non ha dunque mai incontrato dei gay o delle lesbiche che avevano vissuto il piacere sessuale come espressione del loro amore, persino come preghiera? Se questi sono gli interrogativi, ascolti la risposta già data da Aristofane (in Platone, *Simposio*, 192 b): "Quando colui che ama i ragazzi o qualsiasi altra persona s'incontra proprio con quella che è la sua metà, allora mirabili sono l'amicizia, la familiarità e l'amore da cui essi sono presi, al punto di non volersi mai più separare, neppure per un istante". Condivisione dell'amore, inseparabilmente *eros* e *philia*, espressione dell'*agapè* di Dio<sup>35</sup>! Corpi abbracciati, felici di vivere... Vite condivise nel quotidiano per cinque, dieci, trent'anni o più! Anche lo scacco della rottura, nelle sofferenze che implica, manifesta la verità di questo amore omosessuale.

La posizione teorica della Chiesa sarebbe ammissibile se tutti gli omosessuali fossero dei nevrotici incapaci di relazioni. Ma che fare allora di tutti quelli che si realizzano pienamente in una storia d'amore, che presuppone il rispetto dell'alterità dell'altro e di cui l'atto sessuale è una delle espressioni? A questa domanda, i documenti ufficiali non vogliono rispondere! Questo silenzio scredita gravemente la tesi di un'omosessualità contro natura che sarebbe segno del rifiuto dell'alterità.

### *La coppia omosessuale, immagine di Dio?*

La paura di fronte al vissuto omosessuale sembra essere profonda, e si percepisce bene che esso appare estraneo, persino ripugnante, per coloro che non

possono concepire per sé stessi un tale rapporto. Ma da ultimo, essa non rivela il rifiuto di una realtà più complessa di ciò che si possa pensarne, più ricca di quel che se ne possa immaginare<sup>36</sup>?

La condanna biblica non ha più la pertinenza che aveva prima che gli studi biblici giungessero a relativizzare, vale a dire a contestualizzare, le sue affermazioni; essa è sempre citata, ma vi si aggiungono le giustificazioni di una teologia della creazione: Dio ha creato l'uomo a sua immagine, uomo e donna: la differenza dei sessi è dunque voluta dal piano divino. Da qui si deduce che è la coppia eterosessuale ed essa sola ad essere immagine di Dio. Ma un tale ragionamento è irricevibile<sup>37</sup> in quanto compie il movimento inverso del testo della Genesi: questo desacralizza la creazione, quello ribiologizza Dio. La grande novità del testo biblico in rapporto ai racconti babilonesi di creazione è che esso indica chiaramente che Dio non è più tutt'uno con la creazione, ch'egli è altro, aldilà. Gli uomini non sono più imitazioni della divinità ma creature autonome e responsabili. Facendo del simbolo (la coppia uomo-donna) la sola immagine veritiera di Dio<sup>38</sup>, lo si ribiologizza, poiché l'anatomia diviene un riferimento fondamentale, come se gli umani fossero delle copie conformi della divinità e dovessero agire come lei fin nelle pratiche sessuali. Tale era in effetti la concezione mesopotamica. In quanto alla Bibbia, essa imbecca un cammino differente! Resta l'interrogativo: non è idolatria prendere un'immagine, certo importante e senza dubbio la più immediata per dire allo stesso tempo la differenza e la comunione, per la sola legittima?

La lettera dell' '86 afferma chiaramente:

Optare per un'attività sessuale con una persona dello stesso sesso equivale a annullare il ricco simbolo e il significato – per non dir nulla dei fini – del disegno della sessualità secondo l'intenzione del Creatore. L'attività omosessuale non esprime la complementarità di un'unione capace di trasmettere la vita e così essa è in contraddizione con la vocazione di un'esistenza vissuta sotto la forma di quel dono di sé nel quale il Vangelo vede l'essenza stessa della vita cristiana. (§ 7)

Che l'unione omosessuale non possa generare un'altra vita, non c'è bisogno di un vescovo per dircelo. Più significativa è la debolezza del ragionamento invocato: niente prova che l'atto omosessuale annulli la ricchezza del progetto della sessualità. Perché non potrebbe esserne al contrario una delle (certamente imprevedute) sfaccettature? Sarebbe inutile ritornare qui su un'argomentazione già incontrata, se non per notare che ad una ribiologizzazione della sessualità umana corrisponde una ribiologizzazione di Dio, il che non dovrebbe stupire, dal momento che è l'uomo, immagine di Dio, ad essere in gioco in questa visione "naturalista" della sessualità. Ma ciò che è più grave sta probabilmente nell'affermazione che questo atto è in contraddizione con una vita do-

nata. Ciò è d'altronde così poco evidente che il cardinale-prefetto deve immediatamente sfumare le proprie parole: "Questo non significa, egli aggiunge, che le persone omosessuali non siano spesso generose e capaci del dono di sé, ma quando esse svolgono un'attività, esse coltivano in sé un'inclinazione disordinata, caratterizzata dall'autocompiacimento". Bella petizione di principio! Ci attendevamo la dimostrazione di questo "disordine", di questo "autocompiacimento", e non abbiamo che un'affermazione perentoria e indimostrabile.

Nessuno dubita del fatto che la coppia uomo-donna occupi un posto unico nel disegno della creazione. Ma si dirà dei preti che essi rifiutano la differenza sessuale poiché non vogliono rapporti sessuali con le donne? Certamente no, poiché essi rendono conto del nuovo legame che vogliono stabilire tra le persone con il loro stile di vita continentale. La teologia cattolica afferma così che essi sono segni dell'amore di Dio... In nome di quale a priori<sup>39</sup> le coppie gay e lesbiche non potrebbero essere, anch'esse, riflessi della gloria di Dio, dell'infinita ricchezza del suo amore?

In realtà il desiderio sessuale, sia esso omo o eterosessuale, rimane un enigma. Ora, è rassicurante avere un discorso che lo comprenda, cioè che lo domini teoricamente. Ma è nel momento in cui si afferma che la differenza sessuale impedisce, simbolicamente, la chiusura nel medesimo, che ritroviamo un sapere totalizzante il quale ci vieta di accettare che la realtà sia altra e che ci faccia resistenza: l'omosessualità esiste! Il primo passo non sarà, dal momento che si è riconosciuto il carattere non peccaminoso dell'orientamento, non una condanna ma una domanda: esso ha un ruolo nel progetto di Dio, questo "Dio sempre più grande" secondo la formula di Michel de Certeau, e che non è tutt'uno con la creazione? La comunità omosessuale non potrebbe essere quell'elemento che vieterebbe la chiusura del sapere, e manifesterebbe dunque la permanenza dell'alterità di Dio? Non potrebbe impedire la reclusione nella dualità uomo-donna, esprimendo un modo "terzo" di vivere i rapporti sia con gli uomini che con le donne<sup>40</sup>? Utilizzando la categoria heideggeriana del "non senza l'essere", de Certeau analizza finemente "ciò che il Vangelo ci insegna di più misterioso":

*Non senza* designa una circolazione indefinita: ciascun momento, ciascun testimone, ciascun elemento come ciascun gruppo storico riceve un significato nella misura in cui è inseparabile da ciò che non dice, da ciò che non è o da ciò di cui non dà ancora testimonianza. Esso tuttavia non scompare, ma trova senso nella sua *relazione* con ciò che esso *non è* e, fondamentalmente, con Dio. Questo *non senza* era già stato in qualche modo enunciato da Gesù quando diceva: Io non sono niente senza il Padre mio e non sono niente senza di voi, fratelli, o senza un avvenire che ignoro. Un'analoga articolazione con gli altri (indefinitamente) e con Dio (infinito) è il modo in cui ciascuno di noi, nella sua misura (estremamente modesta), s'apre all'infinito. Ogni volta, l'infinito è ciò che riceviamo e ciò che ci manca, ciò di cui non possiamo parlare ma che pure ci condanna<sup>41</sup>.

Questa visione ci porta lontano dall'antropomorfismo e dal rischio della ribiologizzazione di Dio, al cuore stesso della rivelazione cristiana: questo *Dio differente*, Trinità, vieta ogni chiusura, sbarra la strada al desiderio di un sapere onnipotente. "Dio si rivelerà sempre inesauribilmente altro attraverso l'altro, scrive Xavier Nicolas, vale a dire che più l'altro è altro, cioè differente, strano, sconcertante, non incasellabile, sfuggente a ogni classificazione, dunque a suo modo irriducibile, più noi ci apriamo proprio a questo altro, più cerchiamo di fargli posto, e più, anche, conosciamo Dio"<sup>42</sup>. Allora, la comunità omosessuale non potrebbe essere, strutturalmente, la manifestazione di questo altro, questo estraneo che viene senza sosta a disturbare e a ricordare che, sempre, l'altro mi manca e che "Dio è più grande"? Non potrebbe essere essa a evitare di trasformare l'immagine in idolo? Ci si rimprovera di non uscire dalla sfera del medesimo, a causa di un rifiuto della castrazione simbolica... E se, per un'astuzia di cui la storia possiede il segreto, noi giungessimo a manifestare la permanenza dell'alterità, l'impossibilità di addomesticarla, l'interdizione della quiete, la necessità dell'enigma e del mistero? Qualcuno troverà audace quest'ipotesi. Ma essa non fa che rovesciare un argomento che ha dalla sua l'autorità dei secoli più che quella della ragione. Si rifletta bene: sembra evidente che l'uomo sia fatto per la donna e viceversa. Un'altra evidenza, altrettanto antica, viene però a sfumare la prima: degli uomini e delle donne sono attirati(e) da delle persone del loro sesso, e questo senza colpa né peccato da parte loro. Grazie a questa diversità, essi mantengono aperto il mistero della sessualità umana (che non può ridursi alla bipolarità maschile-femminile, non avente per utilità che la procreazione), pur ricordando che l'uomo è "essere d'anti-natura" (Luc Ferry) e che gli spetta di amministrare la sua natura animale secondo ragione, cioè rendendola intellegibile (Pronk).

L'argomento biblico è debole; quello della teologia della creazione anche. Quanto alla legge naturale, essa ci invita piuttosto a fidare nella ragione e dunque nel dibattito per rendere conto del polimorfismo della vita. Non abbiamo trovato nulla che ci convinca dell'anormalità morale dell'omosessualità. Ma l'assenza di una condanna pertinente non significa – contrariamente all'affermazione di Ratzinger – che la tradizione non abbia niente da dire agli (alle) omosessuali... Gli stessi valori, le stesse esigenze, la stessa vocazione li chiamano a vivere pienamente, ad amare veramente<sup>43</sup>... E le stesse difficoltà, la stessa conversione li attendono su questa strada del dono di sé nella relazione all'essere amato. Siamo dunque rinviiati a ciò che costituisce il cuore della vita cristiana. Fin qui, abbiamo visto che le condanne in nome di un ordine morale o della rivelazione non erano più comprensibili. Esse perdurano probabilmente più a causa di una paura viscerale e irragionevole dell'omosessualità, e il rifiuto del dialogo da parte della gerarchia può essere percepito come un se-

gno di questa debolezza d'argomentazione. Ci si comprenda bene: non domandiamo un cambiamento di dottrina, ma constatiamo semplicemente che essa è divenuta inosservabile e poco convincente. Che la nostra argomentazione non ottenga il consenso del lettore non invalida le interrogazioni riguardo a una dottrina del Magistero che può sembrare coerente e bella ma che non aiuta i gay a vivere e crescere in libertà interiore. Questa incomprendenza degli omosessuali nei confronti del Magistero e viceversa dovrebbe invitare gli uni e gli altri all'apertura. È ciò che ci spinge a considerare ora quello che potrebbe essere l'annuncio del Vangelo alla comunità gay. La nostra riflessione era cominciata con una interrogazione sulla eventuale "anormalità" dell'omosessualità; essa prosegue interrogando la pretesa "normalità" dell'atteggiamento della Chiesa nei confronti delle persone omosessuali.

### *L'annuncio del Vangelo e il vissuto omosessuale*

Una delle difficoltà di riflessione viene dalle immagini veicolate dalla parola "omosessuale": essa non evoca che l'atto omoerotico, quando esiste sempre di più una rivendicazione alla vita di coppia che privilegia la sfera affettiva, di cui la genitalità non è che una dimensione. Ci si pone anche la questione di una "comunità" gay e dei suoi modelli di riferimento per quel che riguarda la sua integrazione all'insieme del corpo sociale. Certi fanno appello al "diritto alla non-differenza", altri insistono perché la "trasgressione" gay non sia "normalizzata" né rientri nell'ordine scimmiettando la coppia eterosessuale... Non è qui il caso di entrare in questi dibattiti ma proprio di notare che una visibilità gay sta nascendo. A partire dalla rivolta del 27 giugno 1967 allo Stonewall, bar newyorkese, una storia, una memoria, una cultura gay si sono abbozzate. Se è vero che tutto ciò che è umano interessa la Chiesa, essa non può che rivolgerci tutta la sua attenzione. Ci sembra ora importante considerare qual è la pratica della comunità cristiana di fronte al mondo ed esaminare in che cosa essa possa contribuire all'elaborazione di una pastorale della comunità omosessuale.

Il cristianesimo non è prima di tutto una dottrina, ma una storia. Esso non vive dunque in primo luogo nella riflessione speculativa sul mistero delle cose, ma nell'atto di fare memoria. L'identità cristiana di ieri, di oggi e di domani non può vivere che grazie all'attualizzazione incessante di questa memoria. Attualizzare non è semplicemente raccontare per l'oggi ciò che fu nel passato, ma è fare del racconto del passato il racconto dei credenti d'oggi. È mostrare che il racconto non si arresterà che alla fine dei tempi, *quando tutti avranno potuto prendervi posto, come nella loro propria storia*<sup>14</sup>.

Annunciare il Vangelo non significa dunque ripetere una dottrina o una morale, ma condividere l'esperienza meditata di Cristo e dei suoi discepoli. Il carattere non reiterabile di queste esperienze personali impedisce l'imitazione e la

ripetizione ma invita al contrario ciascuno a entrare, a partire dalla sua propria storia, in una attualizzazione di questa memoria. La storia della teologia e della pratica cristiana è dunque quella del rapporto tra la Buona Novella e uomini e donne che la intendono a partire dal luogo in cui vivono. Gesù stesso non ha potuto parlare che a partire dal suo giudaismo, benché fosse figlio di Dio; i primi discepoli a loro volta hanno trasmesso ciò che avevano ricevuto nella loro lingua. Anche la Rivelazione dell'amore di Dio è inseparabile dalle storie vissute che la incarnano. Non c'è alcuna possibilità di un accesso diretto, senza la mediazione di una lingua, a ciò che Dio ci vuole dire. Il che significa che nessuno potrà pretendere di identificare la propria parola con la Parola di Dio; ma c'è un'altra conseguenza altrettanto importante: nessuno potrà vivere in verità una relazione a Dio senza ascoltarlo e rispondergli nella propria lingua. Non si vede, in questa prospettiva di una teologia narrativa che insiste sul radicamento esistenziale, come ciascuno potrebbe fare a meno della propria storia di cui la sessualità, che sia orientata verso una persona dell'altro o dello stesso sesso, è un elemento costitutivo! La conversione della nostra sessualità, cioè la liberazione nel modo di amministrarla che si opera nell'incontro con Cristo, non può non fare parte di questa narrazione nella fede. E come si potrebbe dunque essere, etero od omosessuali, clandestini nella Chiesa?

Jean-Baptiste Metz definisce la Chiesa come "il ricordo visibile della libertà di Gesù (...) un ricordo che emancipa, libera da ogni idolatria e da ogni assolutizzazione delle potenze cosmiche e politiche"<sup>45</sup>. Così dunque, nessuna espressione umana, sia essa culturale, politica o... teologica, può più essere assolutizzata. Nessuna realizza pienamente il progetto di Dio manifestato nell'amore libero di Cristo... né la morale cattolica, né il discorso militante gay! Ma ciascuno ha bisogno dell'altro per convertirsi al Dio di Gesù Cristo. Siamo condannati al dialogo. O più esattamente salvati dalla chiusura nel medesimo.

Ma, si dirà, la Rivelazione ha un contenuto positivo. Non è possibile dialogare con tutti, a meno di "svendere" il contenuto della fede, di perdere i valori della morale cristiana. La *Veritatis Splendor* è chiara a questo proposito. Ma ascoltiamo rispondere alle sue stesse obiezioni Giovanni Paolo II, che vede

l'opera dello Spirito nel cuore di ogni uomo, grazie ai semi del Verbo, negli sforzi dell'attività umana che tende verso la verità, verso il bene, verso Dio (...). Dobbiamo considerare, egli aggiunge, che 'lo Spirito Santo offre a tutti, in un modo che Dio conosce, la possibilità d'essere associati al Mistero Pasquale<sup>46</sup>.

Se dunque la tradizione cattolica afferma chiaramente che ciascun uomo e ciascuna donna, ciascun popolo o cultura vivono già il cuore della rivelazione cristiana, non è più possibile sottrarsi al dialogo. Tutti hanno qualche cosa da dire, da "rivelare" della ricchezza di Dio. Origene aveva, nel III secolo, una con-

cezione assai audace a proposito di Balaam<sup>47</sup> che, benché indovino, pagano e idolatra, aveva profetizzato proprio la parola di Dio:

Si procede per mezzo di sacrifici pagani, si cerca di ottenere la divinazione tramite la magia; ma Dio, volendo che la grazia sovrabbondi là dove il peccato ha abbondato, si degna di accordare la sua presenza, *e non si ritira da quelle pratiche*, celebrate secondo l'errore pagano e non secondo la disciplina israelita. *Egli tuttavia non è presente ai sacrifici, ma a chi viene dinanzi a lui*; Egli comunica la sua parola e annuncia i misteri dell'avvenire là dove più risiede la fede e l'ammirazione dei pagani affinché coloro che non vogliono credere ai nostri profeti credano ai loro indovini e ai loro oracoli.

Così dunque, anche se si condanna l'omosessualità – come Origene condannava severamente le pratiche divinatorie di Balaam – si dovrà ascoltare ciò che dicono gli omosessuali, per timore di perdere ciò che Dio, che “si rende presente a essi per le vie che son loro familiari”<sup>48</sup>, avrebbe da dir loro. Per timore soprattutto di “provocare Dio imponendo sul collo dei discepoli un giogo che né i nostri padri né noi stessi siamo stati capaci di sopportare”<sup>49</sup>! Queste parole l'apostolo Pietro le ha pronunciate al tempo del conflitto che ha animato la prima comunità cristiana quando i pagani hanno voluto entrarvi: dovevano osservare i comandamenti della legge di Mosè? La comunità ha deciso: nessuno è salvato dall'osservanza dei precetti, fossero pure rivelati da Dio in persona, ma dalla fede in Cristo... Si può immaginare la scandalosa novità che questo abbandono ha dovuto costituire. Ora, noi pensiamo che la nuova visibilità degli omosessuali nella Chiesa costituisca una soglia analoga a quella dell'entrata dei pagani nella comunità cristiana del primo secolo<sup>50</sup>. Dovrà dunque essere data la stessa risposta e i recenti sviluppi della teologia ci aiutano a procedere in questa riflessione: coloro che vivono, pensano, credono diversamente, spartiscono con noi “qualche cosa” del mistero di Dio a partire dalla loro vita. Il dialogo non consiste dunque tanto nel cercare ciò che negli altri ci assomiglia quanto nel lasciarci interrogare, sorprendere dall'inatteso di Dio<sup>51</sup>. La storia della Missione non è che la storia di queste sorprese: l'esperienza dei missionari in Africa il secolo scorso ne è un bell'esempio. Chi avrebbe pensato che coloro che venivano considerati come dei selvaggi, cioè come dei perversi che vivevano sotto la maledizione di Cam<sup>52</sup>, sarebbero potuti un giorno diventare dei cardinali senza dover rinnegare ciò che sono? I cristiani, pronti a condannare certe pratiche culturali e culturali, hanno imparato a reintegrarle nella loro vita di fede per cercare di dar vita a un volto africano del cristianesimo. Allo stesso modo i preti operai sono andati nelle fabbriche pensando di portarvi i valori del Vangelo; e sono loro a essere stati trasformati da quegli incontri e ad avere scoperto i valori di quel mondo che faceva paura alla Chiesa. In un caso come nell'altro, gli incontri hanno prodotto dei rivolgimenti e la Chiesa isti-

tuzionale ha resistito, e resiste ancora, all'integrazione di queste novità. È stato necessario accettare una certa connivenza con il mondo! Ma non è la condizione di produzione di ogni discorso e di ogni pratica cristiana di "lasciar intaccare il deposito ricevuto dalla fede da ciò che lo contesta o lo reinterpreta diversamente nella cultura dell'ambiente"<sup>53</sup>? Non vi è d'altronde grande teologo cristiano che non abbia vissuto questo dialogo da cui nessuno esce indenne. Si pensi ai Padri della Chiesa che acclimatavano la filosofia della Stoà, a Tommaso d'Aquino che integrava Aristotele, o a Rahner alle prese con la modernità. Ma si troverà meno scandaloso che la gerarchia cattolica si sia costituita sul modello dell'impero romano? Eppure niente nel Vangelo invitava a questo! Ciò significa che non c'è vita cristiana senza un legame profondo con la cultura nella quale questa fede è vissuta. Il Magistero parla di "inculturazione" per significare questo radicamento del Vangelo nella storia di un popolo e i cambiamenti che esso provoca nel suo seno. Questo processo d'inculturazione non è altro che la messa in rapporto di "ciò che noi abbiamo accolto delle fasi anteriori della tradizione con l'interpretazione della situazione contemporanea debitamente analizzata"<sup>54</sup>. Si tratta di una rilettura della rivelazione a partire dalla cultura e della cultura a partire dalla rivelazione.

Alcuni, gay o no, ribatteranno che la "comunità" omosessuale non può pretendere di dar vita a una cultura<sup>55</sup>. Questo è possibile, ma, anche se si considera che in questo caso si tratta soltanto di una "comunità di destino", essa costituisce cionondimeno un gruppo, che, benché trasversale a tutte le culture – anche se alcune si rifiutano ancora di ammetterlo – ha delle pratiche e una storia comuni. In quanto tale, essa esige dunque un'attenzione particolare, e il concetto d'inculturazione ci sembra essere operativo, almeno analogicamente, per pensare il suo rapporto col Vangelo e con la Chiesa.

Per la Chiesa, essere missionario, riassume magnificamente Michel de Certeau, significa dire ad altre generazioni, a culture diverse, a nuove ambizioni umane: 'Tu mi manchi' – non come il proprietario parla del campo del vicino, ma come l'innamorato. Quando essa è qualificata come 'cattolica', è definita dall'alleanza tra l'unicità di Dio e la pluralità delle esperienze umane: continuamente chiamata a convertirsi a Dio, essa risponde volgendosi verso altre regioni culturali, verso altre storie, verso altri uomini che mancano alla manifestazione di Dio<sup>56</sup>.

Da questo incontro, da questo dialogo, da questa doppia rilettura, dalla messa in presenza del ricordo pericoloso di Cristo, nessuno se ne ritorna come vi era entrato. La comunità gay – purché abbia ascoltato la Buona Novella – non potrà sottrarsi più dell'insieme della comunità cristiana o del Magistero a ciò che la tradizione chiama "conversione", questa sconvolgente scoperta della presenza di Dio nella nostra vita.

*La conversione come obbedienza alla fede. Normalità-anormalità nella Chiesa*

La vita della prima comunità cristiana, ancora guidata da coloro che avevano seguito Cristo, costituisce come una norma per le generazioni successive. Gli *Atti degli Apostoli* ci trasmettono così delle preziose indicazioni offrendoci, attraverso descrizioni talvolta idilliche, dei modelli per pensare il nostro rapporto con il presente. Abbiamo già fatto allusione alla Pentecoste e alla gestione della crisi sopravvenuta in seguito all'ingresso dei pagani nelle assemblee. Il capitolo 5 ci riferisce un altro episodio<sup>57</sup>. Anania e Saffira, sua moglie, vendono un terreno, e portano una somma agli apostoli sostenendo che si tratta della totalità del ricavato della vendita. La sentenza è radicale: la morte. Essa ci appare sproporzionata. Che cosa hanno fatto di tanto grave? Il problema non è di non aver versato la totalità della somma, ma di aver mentito; probabilmente essi hanno agito così per far credere di comportarsi come l'insieme della comunità, che "metteva tutto in comune". Pietro nondimeno ricorderà loro che era possibile un diverso comportamento: "Non potevi conservarlo senza venderlo o, se lo vendevi, disporre del ricavato a tuo piacimento?". Ma nel mentire così alla comunità, è Dio che viene offeso! Lo Spirito non poteva permettere che l'ipocrisia s'installasse nella comunità. La menzogna aveva già simbolicamente ucciso Anania e Saffira e la comunità era minacciata della stessa perdita se avesse accettato atti di tal genere. La radicalità della sentenza non fa che mettere in luce l'entità della posta.

Torniamo alla prassi attuale della Chiesa: imponendo ai cattolici un "ideale" di morale sessuale, essa favorisce il medesimo comportamento d'ipocrisia. Si sa che molti religiosi, che pure hanno fatto voto di castità, provano qualche difficoltà a vivere la continenza. Che cosa significa allora la proposizione di astinenza per gli (le) omosessuali che non hanno mai fatto un simile voto? È chiaro che si domanda loro qualche cosa d'impossibile, non in ragione di una compulsività inerente alla tendenza omosessuale, ma perché la continenza sessuale non può essere che una scelta, liberamente desiderata, a meno di provocare gravi disordini psicologici. L'esito logico di una tale prassi non può essere che la clandestinità delle relazioni per coloro che vogliono restare "a tutti i costi" nella comunità.

Questa è appunto la difficoltà dell'insegnamento del Magistero: la doppia distinzione tra gli atti e la persona da una parte e tra il richiamo alla severità della legge e la misericordia di Dio dall'altra, favorisce nei fatti un'ipocrisia strutturale. È vero che la persona non si riduce alle proprie azioni, ma a troppo insistervi si evita di interrogarsi sulle motivazioni di coloro che agiscono. L'atto – o piuttosto il comportamento – è stato giudicato intrinsecamente malvagio o disordinato e nulla verrà a modificare una tale sentenza. Ma bisogna bene, al seguito di Cristo, continuare ad accogliere le persone. Si affermerà al-

lora che, se il comportamento omosessuale non è mai accettabile, bisogna tuttavia offrire il perdono... a coloro che si pentono. La confessione permetterà loro di ritornare nella comunità senza rumore, senza che sia mai preso in considerazione il senso che essi danno alla loro condotta, e di conseguenza, senza che sia mai interrogata la norma<sup>58</sup>. Tanto peggio per gli innamorati, costretti a vivere clandestinamente o a uscire dalla Chiesa!

Quanto alla pratica di Cristo, essa è ben diversa. Egli accoglie la persona con tutto il suo vissuto. Non discrimina, ascolta. La sua relazione con la Samaritana<sup>59</sup> è esemplare. Egli la conduce a scavare al fondo di se stessa, a raggiungere il suo desiderio. Non solamente non la condanna, ma ne conferma le parole: "Tu hai detto il vero" (v. 18). Se il disordine sessuale è proprio il segno dell'infedeltà religiosa dei Samaritani, Gesù non impone loro di tornare al culto ebreo di prima della scissione ma di adorare Dio "in spirito e in verità". Si tratta di riconoscere in Gesù il "salvatore del mondo" (v. 42), la manifestazione dello Spirito di Verità che oltrepassa le frontiere. Ormai i Samaritani e persino i pagani possono esserne dei discepoli autentici senza per questo diventare ebrei.

Certo, Gesù conclude il suo dialogo con la donna adultera con le parole: "Va' e non peccare più"<sup>60</sup>. Qui, ancora, la metafora è quella dell'adulterio per dire l'abbandono del vero Dio. La conclusione è anch'essa la medesima: un appello a riconoscere in Gesù colui che salva, che libera dal peccato, appello "a non chiudersi nel proprio passato, che è a volte un cerchio di morte, e a camminare nella libertà dei figli di Dio"<sup>61</sup>. Solo che questo riconoscimento non determina il rinnegamento dell'appartenenza a un popolo particolare, non implica il rifiuto delle solidarietà umane anche se le colloca in un contesto di universale riconciliazione. La conversione e la rinuncia al peccato allora si chiariscono: si tratta per i Samaritani come per la donna adultera, ma anche per gli Scribi e i Farisei, di riconoscere in un medesimo slancio sia l'amore di quest'uomo che rivela Dio, sia il proprio peccato. Essi sono toccati al cuore, come gli ascoltatori di Pietro. La conversione nasce da questo incontro, non da un imperativo inosservabile! Essa è fondamentalmente accesso all'obbedienza del Figlio, che nulla ha rinnegato della propria umanità, rifiutando solamente il peccato, vale a dire ciò che è rifiuto dell'amore, egoismo, ripiegamento su di sé. L'obbedienza alla fede è questa marcia al seguito di Cristo nel riconoscimento della nostra umanità nella doppia dimensione dell'accettazione umile di ciò che siamo e dell'atto di grazia.

Cristo, con la sua accoglienza, libera la parola. La clandestinità, la cui conseguenza ineluttabile è l'ipocrisia, la uccide. Queste tendono soprattutto a creare all'interno della persona una reale dicotomia: l'io presentabile e l'io vergognoso. È grande allora il rischio di non vivere la propria relazione a Dio che nel modo dell' "io presentabile", respingendo l'"io vergognoso" dietro il con-

fessionale, negando ch'esso appartiene alla propria vita reale, facendone una sorta di parentesi infelice, anche se frequente. Ma non è proiettandosi in un io immaginario che si potrà incontrare il "Dio che si rende presente per le vie che ci sono familiari" (Fédou)! Come discernere in una tale situazione di divisione? Tuttavia, non sarà il ruolo de "la comunità cristiana, con l'aiuto dello Spirito Santo, in comunione con i vescovi responsabili, in dialogo con gli altri fratelli cristiani e tutti gli uomini di buona volontà", quello di favorire questo lavoro di discernimento<sup>62</sup>? Ora, lungi dallo svolgere un tale ruolo, essa impedisce alla parola di circolare, avendo giudicato prima che le persone abbiano potuto esprimersi. Certo, si troveranno sempre dei pastori comprensivi, ma quando finalmente si potrà parlare di sessualità nelle nostre comunità, in maniera vera ed umile? Eppure non è questa la condizione di un autentico discernimento o di una valutazione morale?

Questo discernimento, gli (le) omosessuali lo vivono nei gruppi che hanno costituito. Essi hanno constatato che la prima conversione che dovevano vivere era l'accettazione di se stessi<sup>63</sup>. È difficile comprendere in effetti come degli uomini e delle donne potrebbero sbocciare spiritualmente detestando se stessi; ma come accettarsi quando si è interiorizzata la condanna di sé, quando si è accettato di considerare come disordinata una delle maggiori dimensioni costitutive della propria personalità? Quale cammino di fede, invece, per coloro che si accettano, e accettano di entrare in relazione con Dio così come sono, senza sognare di essere *altrimenti!* In realtà, è questa la sola possibilità di tendere all'integrazione di tutte le dimensioni della personalità in un cammino di crescita al seguito di Cristo. La Chiesa ufficiale si priva della comprensione di tutto ciò che Dio realizza e di come egli apra ai gay le porte della fede (cfr. *Atti*, 14, 27). Ma essa priva anche molti della propria esperienza e della bellezza del proprio messaggio... Quanti hanno lasciato la comunità cristiana, semplicemente perché non vi avevano il loro posto? Con il loro rifiuto, i vescovi ci costringono al ghetto... a meno che non siano loro stessi a rinchiudervisi. In effetti, i loro pensieri e le loro pratiche li rendono sempre più esotici ai loro contemporanei... cattolici compresi!

È chiaro che questa situazione è anormale. Dal punto di vista della tradizione cristiana, non è ammissibile che un gruppo umano non possa essere a casa sua nella Chiesa, anche se questa lo considera come peccatore. L'anormalità non viene d'altronde tanto dalle conclusioni concernenti le pratiche omosessuali, conclusioni che ottengono l'adesione di alcuni, quanto dal rifiuto del dialogo con coloro che pensano diversamente. La via d'uscita sarà sempre bloccata fintantoché si resterà al solo livello dell'argomentazione, soprattutto se questa rifiuta l'apporto delle scienze umane. Esistono delle prospettive differenti e niente sembra poter invalidare la legittimità d'un tale pluralismo, confor-

me alla tradizione<sup>64</sup> quanto alla ricerca scientifica. La sola soluzione per superare questo blocco, che impedisce la crescita e la conversione dei gay come dell'insieme della comunità cristiana, è il dialogo. La gerarchia vaticana ne è per il momento incapace. Ci occorre dunque trovare altre soluzioni che possono venire solo dalla base. Sarà possibile chiedere ai gay che vogliono vivere l'orientamento del loro desiderio, per esempio in coppia, di incontrare il loro parroco o cappellano per renderli partecipi della loro esperienza? Questo *coming out* non è pubblico perché i pastori sono tenuti al segreto, ed è dunque poco impegnativo. Ma non c'è dubbio che avrà efficacia. Non è possibile che i sacerdoti che sentissero un numero cospicuo di omosessuali dichiararsi tali non giungano a ripercuotere questa scoperta ad altri livelli della vita della Chiesa<sup>65</sup>. Ma se i gay sono troppo vergognosi per una tale confessione di fede, se essi attendono che la gerarchia cambi senza il loro intervento, allora niente cambierà! Ma di chi è la colpa?

Insisto per l'ultima volta: la pertinenza della valutazione morale del vissuto omosessuale dipenderà dalla capacità degli uni di dire le ragioni che li fanno agire e degli altri di ascoltarli senza pregiudizio! In breve, da un autentico dialogo in cui ciascuno, personalmente e nelle solidarietà che l'abitano, potrà ascoltare ciò che l'altro vuole dirgli, senza sospettarne a priori.

(traduzione di Nicola Pasqualicchio)

## Note

1. È così che Paul Valadier riassume ciò ch'era in gioco nella disputa del XVII secolo tra Pascal e i Gesuiti, sostenitori il primo del tuziorismo (opinione certa basata sulla tradizione) e i secondi del probabilismo (l'opinione più probabile, la più fondata, che non pretende tuttavia a una certezza piena e totale) in AA. VV., *Actualiser la morale-Mélanges offerts à René Simon*, Cerf, 1992, p. 344.

2. Non rientra nel quadro di questo articolo riprendere la critica esegetica che non vede nei testi invocati condanne pertinenti a oggi. Robin Scoggs, *The New Testament and Homosexuality-Contextual Background for Contemporary Debate*, Fortpress, 1983, riassume bene i risultati delle ricerche di questa "nuova esegesi". Cfr. anche Leland J. White, *Biblical Texts and Contemporary Gay People: A Response to Boswell and Boughton*, "The Irish Theological Quarterly" 59 (1993-4), pp. 286-301; L.W. Countrymann, *Dirt, Greed and Sex - Sexual Ethics in the NT and their Implications for Today*, Fortpress, 1988. Per delle posizioni opposte: D.E. Malik: *The Condemnation of Homosexuality in Romans 1:26-27*, "Bibliotheca Sacra" 150 (1993), pp. 327-40; e *The Condemnation of Homosexuality in 1 Corinthians 6:9*, *ibid.*, pp. 479-92. Quanto meno, questa varietà mostra che c'è un dibattito. Non vi è d'altronde numero di "New Testament Abstract" o di "Old Testament Abstract" senza una o più recensioni sull'argomento. Pim Pronk ha dimostrato come ogni esegesi giustificasse in realtà delle ideologie preliminari allo studio: *Against Nature? Types of Moral Argumentation Regarding Homosexuality*, Eerdmans, 1993, pp. 266 sgg.

3. Così, ci si può stupire dell'impossibilità per i gruppi di gay credenti di incontrare dei vescovi, salvo che nella clandestinità? I pastori, effettivamente, rifiutano di dialogare con i gay che si accettano come sono, soprattutto se sono costituiti in associazione. Sembra difficile giustificare questo rifiuto dal punto di vista del Vangelo o di una teologia che raccomanda il dialogo, ma esso è conforme alla dottrina di Ratzinger approvata da Giovanni Paolo II (lettera del 1986, § 17).

4. Sulla contraccezione vista come un peccato "contro natura", cfr. Uta Ranke-Heinemann, *Des eunuques pour le Royaume des Cieux – L'Eglise catholique e la sexualité*, Pluriel, 1990, pp. 228-43.

5. Titolo di un libro di Francois Marty (Seuil, 1990) che ricorda che, nella ricerca della verità, la varietà delle lingue è benedizione, che si apre sulla promessa.

6. Denis Müller, *L'ontologie de la personne*, in *Ethique et natures*, Labor et Fides, 1992, p. 192.

7. Maria Luisa Di Pietro, *Sessualità umana: verità e significato. Una guida per i genitori*, "Medicina e Morale" 2 (1996), p. 213. Questo articolo non si sottrae d'altra parte alla critica, proprio come il testo che commenta. Uguale rimprovero si deve fare all'articolo di Ivan Fucek, *L'ideologizzazione dell'omosessualità nel contesto dell'odierna discussione teologica*, "Medicina e morale" 3 (1996), pp. 483-513, che ha fatto molto scalpore paragonando le pratiche omosessuali alla dipendenza dalla droga. Questa conclusione di qualche riga (p. 511), tanto curiosa quanto poco preparata dalle pagine che la precedono, è tuttavia sintomatica di quei moralisti da salotto romani che prendono le loro certezze per argomentazioni ed evitano di analizzare troppo la realtà o d'interrogare la pertinenza del loro discorso!

8. Il pluralismo e i conflitti esistono nella Chiesa attuale come nelle Chiese primitive. Vi sono quattro Vangeli, irriducibili l'uno all'altro, Paolo si è opposto a Pietro, Cipriano a Cornelio... l'ineludibile cultura democratica avrà probabilmente accentuato questa dimensione di dibattito e di conflitto... Cfr. Ch. Curran e R. McCormick (a cura di), *Readings in Moral Theology N.6 – Dissent in the Church*, Paulist Press, 1988. B. Häring ricorda che "il carattere unico della fede obbliga un cattolico a non parlare di obbedienza alla fede quando si tratta di una dottrina che non deriva dalla legge naturale e che al contempo non è una dottrina insegnata da Cristo e contenuta nella tradizione apostolica" (*Une morale de la personne*, Mame, 1973, p. 195). Bernard Sesboué ricordava, a proposito del rifiuto dell'ordinazione delle donne: "Non vi è nella Chiesa cattolica alcuna lista esaustiva dei punti che appartengono alla fede in quanto dogmi; nella 'gerarchia delle verità', vi è sul perimetro una frangia di esitazioni che è preferibile lasciare come sono" ("La Croix", 30.11.95). Ora, nessun argomento prova attualmente in maniera decisiva che la condanna dell'omosessualità faccia parte del deposito della fede o che essa contravvenga ai principi fondamentali della legge naturale. Sesboué aggiunge: "Da qualche anno, il nuovo comportamento del Magistero romano sembra innanzitutto preoccupato di ricondurre al suo solo giudizio le nuove questioni e di giudicarne rapidamente prima che un dibattito possa decantare i dati più rilevanti (...) Il nostro mondo non sarebbe più sensibile a un insegnamento che sappia convincere per il valore delle ragioni che invoca, per il dialogo che accetta di condurre e per il tono costruttivo e caloroso che assume per testimoniare il Vangelo?". Certamente! Ora, l'omosessualità definita come orientamento e progetto di vita è una questione nuova. Le autorità cattoliche non possono più fare a meno della diversità ecumenica, avendo le Chiese protestanti e anglicane una posizione più aperta.

9. Josef Fuchs fornisce due esempi di "cambiamento nella valutazione morale" – il pro-

blema della libertà religiosa e la dimensione erotica dell'amore nel matrimonio – e conclude: “Perciò, chi insiste che noi cristiani dobbiamo, nelle questioni del comportamento morale, limitarci a testimoniare la saggezza cristiana dei secoli, dimentica quel certo pluralismo che è sempre esistito nella Chiesa e dimostra di non avere dimestichezza con la storia della morale nel cristianesimo”. (*Il Verbo si fa carne – Teologia morale*, Piemme, 1989, pp. 179-80).

10. Testimonianza riferita da Frédéric Martel, *Le rose et le noir – Les homosexuels en France depuis 1968*, Seuil, 1996, p. 315.

11. Cfr. Gerard de Villiers, *Aux frontières de la vie – Prêtre avec des personnes malades du sida*, Cerf, 1994, pp. 104-05.

12. L'incapacità dell'istituzione ecclesiastica di rimettersi in questione la porta a favorire la promiscuità e dunque il rischio della propagazione dell'Aids invece di contribuire alla stabilità delle coppie, il che sarebbe più in armonia con i suoi discorsi sulla fedeltà e contro il “preservativo a ogni costo”.

13. Dichiarazione del 6 marzo 1995 pubblicata in “Adista” del 25 marzo 1995: *Siamo sicuri che il matrimonio fra gay distruggerebbe l'istituto della famiglia? Il card. Basil Hume lancia un sasso nello stagno del Sant'Uffizio*.

14. “Un numero non trascurabile di uomini e di donne presenta tendenze omosessuali innate” (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, § 2358). Se queste tendenze sono innate, bisognerà pur trarne conclusioni diverse da quelle attuali di condanna e di invito all'astinenza dalle relazioni sessuali!

15. È vero che esso fatica a integrare questa distinzione nel suo ragionamento. Ratzinger scrive per esempio che Paolo annovera “tra coloro che non entreranno nel Regno dei Cieli segnatamente colui che agisce da omosessuale (cfr. *1 Corinti*, 6, 9)”. Anche supponendo che *malakoi* e *arsenokoitai* significhi omosessuali, il che è rimesso in questione da numerosi esegeti (cfr. Scroggs), Paolo non poteva fare la distinzione tra colui che agisce da omosessuale e colui che vive questo orientamento senza relazioni. Perché, allora, non dire che Paolo condanna l'orientamento in sé? Richard McCormick nota bene la difficoltà: la condanna dell'omosessualità precede di molto la conoscenza dell'orientamento ma quest'ultima, sembra, non ha alcuna influenza sul verdetto. (*The Critical Calling – Reflections on Moral Dilemmas Since Vatican II*, Washington, 1989, p. 300).

16. Consiglio pontificale per la famiglia, *L'éducation sexuelle des enfants – Vérité et signification de la sexualité humaine*, 1996, §12 (in commento al versetto della *Genesis*: “Non è bene che l'uomo sia solo”).

17. La migliore analisi è senza dubbio quella di Pim Pronk: *Against Nature?...*, cit. Egli riassume le condizioni di utilizzazione sensata del concetto di natura in senso normativo: “In primo luogo, quando un essere umano agisce, manifesta se stesso ‘naturalmente’, cioè in accordo con la propria natura. Questo è difficilmente contestabile. Ma, secondariamente, egli agisce contro natura se persegue un fine che non potrà raggiungere perché intrinsecamente inattuabile: se si scontra necessariamente con le leggi della natura. E in terzo luogo, una condizione è che colui che agisce possa rendere i suoi atti intellegibili, vale a dire possa dimostrare un legame concettuale tra la sua ragione e la sua azione. Tale condizione si trova racchiusa nel concetto di ‘naturale’ in senso normativo. Altrimenti, egli agisce contro natura”. (p. 231).

18. Xavier Thévenot, *Initiation à la pratique de la théologie*, Cerf, 1984, IV, p. 445.

19. Pim Pronk, *op. cit.*, pp. 14, 47.

20. La messa in opera di una pastorale degli omosessuali è molto chiara: questa “può comportare, salva restando la piena fedeltà alla dottrina cattolica, il contributo delle

scienze psicologiche, sociologiche e mediche"! (§17). Ma come potrebbe una riflessione teologica ignorare delle scoperte della psicologia che *contraddicono* la dottrina ufficiale? 21. "Che valore possiamo dare a un argomento biologico come criterio per una sessualità normale o anormale?" (Pim Pronk, *op. cit.*, p. 147). Di fatto non è evidente che una persona sia "biologicamente deviante perché le sue intenzioni sessuali sono dirette verso qualche cosa d'altro dalla funzione biologica (utilità) della sessualità, anche se ciò devia dalle norme sociali della cultura occidentale" e, se è possibile parlare di disfunzione biologica di certi comportamenti, "allora parliamo di comportamento umano (*human behavior*), e non di condotta (*conduct*)" (p. 161).

22. *Ibid.*, p. 241.

23. *Procréation et dogme de la création*, "Lumière et Vie" 187 (1989), p. 57. L'autore mette bene in luce come il dogma della creazione sia utilizzato in modo diverso nella morale sociale (la creazione invita l'uomo alla responsabilità e quindi al discernimento, attraverso la mediazione della ragione) e nella morale sessuale (Dio avrebbe inscritto immediatamente la sua legge nei fatti empirici, e l'uomo non avrebbe che da sottomettersi senza riflessione). Ora, ciò che è in gioco è l'uomo come immagine di Dio e l'invocazione, in riferimento a un ordine naturale immediato, di un "razionale non discutibile".

24. J. Fuchs, *Essere del Signore. Un corso di teologia morale fondamentale*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1981, p. 210. (Per una visione dinamica della legge naturale si leggano le pagine 205-213). Paolo VI non diceva cose diverse al tempo dell'udienza generale del 30 agosto 1972.

25. Xavier Thévenot, *La morale fondamentale du Comité National d'Ethique français*, in *Compter sur Dieu – Etudes de théologie morale*, Cerf, 1992, p. 169.

26. Cfr. *ibid.*, p. 174; Guy Bourgeault, *La responsabilité comme paradigme éthique ou l'émergence d'une nouvelle éthique*, in AA. VV., *Actualiser la morale*, cit., p. 91.

27. Paul Ricoeur, *Approches de la personne*, "Esprit", marzo-aprile 1990, p. 126.

28. E ciò in linea con il Concilio Vaticano II. Cfr. *Gaudium et Spes*, 44.

29. "Une parole éthique recevable par tous?", in Xavier Lacroix (a cura di), *L'amour du semblable – Questions sur l'homosexualité*, Cerf, 1996, pp. 148-158.

30. Scegliendo questo esempio, riconosco che l'omosessuale vive una mancanza rispetto alla maggior parte delle persone. Questa mancanza non ha tuttavia alcuna connotazione peggiorativa.

31. Ma non solamente. Numerose sono le donne che apprezzano l'amicizia dei gay e viceversa: cfr. Virginie Mouselier, *Les femmes et les homosexuels – La fausse indifférence*, Calman-Lévy, 1996. Da notare anche i legami tra la lotta delle femministe e quella degli (delle) omosessuali, nella società e nella Chiesa. La comunità gay non permetterebbe di rinnovare i rapporti tra i due sessi, come suggerisce del resto Lacroix (*op. cit.*, p. 154)? Le nostre relazioni, anche se non sono genitali, sono sempre sessuali, vale a dire che ci coinvolgono come uomo o donna. Non si tratta dunque di una indifferenziazione dei sessi.

32. Piuttosto di quella d'equivalenza, è la nozione musicale di *contrappunto* che può essere evocata: l'omosessualità non è la melodia principale, ma apporta qualcosa di indispensabile alla bellezza dell'insieme. Taluni, adepti della musica contemporanea, preferiranno forse parlare di *dissonanza*!

33. L'instabilità nella vita di coppia, la compulsività che alcuni credevano caratteristiche del vissuto omosessuale non sono più provate. La visibilità e la lotta della comunità gay hanno probabilmente permesso a numerosi individui di accettare la propria omoses-

sualità. Parrebbe illogico, eppure sembra proprio essere la posizione di Lacroix, accettare il vissuto sessuale pur rifiutando la sua socializzazione. Ma probabilmente egli confonde la socializzazione dell'omosessualità e l'omosessualizzazione della società! Non si sa in effetti per quale meccanismo psicologico, ogni gay felice e fiero della propria condizione è accusato di proselitismo! Ma *Gay Pride* non significa orgoglio, bensì fierezza!

34. Xavier Lacroix, *Le corps de chair*, Cerf, 1994, pp. 98 sgg. Questo capitolo è introdotto da una citazione dalla *Familiaris Consortio* 11: "La donazione fisica totale sarebbe una menzogna se non fosse il segno ed il frutto di una donazione personale totale", che non si vede perché non si potrebbe applicare anche ai gay.

35. Non ho trovato alcun argomento che dimostri in che cosa "se la differenza sessuale non è integrata come l'articolazione delle altre manifestazioni empiriche dell'alterità, il discorso dell'*agapè* diventa esso stesso disintegratore" (Michel Demaison, in John McNeill, *L'Eglise et les homosexuels – un plaidoyer*, Labor et Fides, 1982, inserto critico, p. 206). Bisognerebbe quanto meno esplicitare il senso del termine "integrazione".

36. Cfr. le analisi di Nietzsche sulle origini della morale e la malattia del credente che si rifiuta di vedere il mondo nella sua complessità e preferisce negarlo e giudicarlo. Per paura, "egli cerca anche di definire ogni realtà in relazione a se stesso, sia per comprendere di quale universale cospirazione egli sia vittima, sia per sprofondare nella contemplazione di una divinità che ordina ogni cosa in funzione della sua salvezza": Paul Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme*, Cerf, 1974, p. 250.

37. M'ispiro a una conferenza della signora Tossati (pastore della Chiesa Valdese di Napoli) tenuta durante il Congresso dei gruppi credenti omosessuali, svoltosi a Roma nel maggio 1995 alla Facoltà di Teologia Valdese. Cfr. anche G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament*, II, 312: demitologizzazione della sessualità. Cfr. I, 34: "Israele non ha mai partecipato alla mitologizzazione del sesso. YHWH si teneva completamente al di là della polarità sessuale..."

38. Certi esegeti fanno l'ipotesi che, in *Genesi*, 1, 27, la coppia "uomo-donna" sia più legata a ciò che segue (la procreazione) che a ciò che precede (l'immagine di Dio): cfr. Judith M. Gundry Volf, *Male and Female in Creation and New Creation*, in AA. VV., *To Tell the Mystery – Essays on the New Testament Eschatology in Honor of R. H. Gundry*, JSNT Supplement Series 100, 1994, pp. 95-121.

39. O postulato filosofico... che legherebbe, per esempio, la legittimità dell'atto sessuale alla procreazione.

40. Cfr. J. McNeill, *op. cit.*, pp. 123 sgg.: "Il contributo positivo della popolazione omosessuale".

41. Michel de Certeau, *L'Etranger ou l'union dans la différence*, Desclée, 1991, pp. 9 sgg. Cfr. Id., *La faiblesse de croire*, Desclée, 1987, pp. 112 sgg. Questa mancanza dell'altro è d'altronde rintracciabile nella struttura stessa dell'autorità plurale nel cristianesimo. "In quanto autorità, né il papa, né la Scrittura, né questa o quella tradizione sono sufficienti; le mancano gli altri. La sua necessaria relazione con gli altri fa e dice la natura della sua relazione con l'Altro che l'autorizza. Il plurale è qui manifestazione del senso", *ibid.*, p. 215.

42. Xavier Nicolas, *Les "incroyants" ont bousculé ma foi*, Salvator, 1994, p. 133.

43. Su questo punto, siamo d'accordo con Xavier Lacroix (*op. cit.*, p. 160), ma è giocoforza constatare che la condanna dell'omosessualità porta inevitabilmente a "un'etica dell'esonero" (Pronk), che, volendo tener conto della situazione particolare del soggetto, lo dispensa da certe difficoltà della vita morale. Concessione spregiativa, che chiu-

de l'altro nella sua differenza. Non si tratta in effetti solamente di fare appello alla responsabilità opposta alla compulsività (Lacroix, Ratzinger) ma di offrire alle persone i mezzi per vivere positivamente la propria condizione.

44. Bernard Sesbouë, *Jesus-Christ l'unique médiateur*, Desclée, 1991, II, p. 310. Il corsivo è nostro.

45. J.-B. Metz, *La foi dans l'histoire et dans la société*, Cerf, 1979, pp. 109-110.

46. *Redemptoris Missio* 28, che cita *Gaudium et Spes* 22,5 (citazione riutilizzata ai nn. 6 e 10). Egli vi rispondeva d'altronde nel paragrafo della *Veritatis Splendor* che abbiamo citato più sopra e che per Jean-Marie Ploux costituisce la "linea di fondo" dell'enciclica, in rapporto alla quale le linee che assimilano "decrisianizzazione" e "offuscamento del senso morale" (§106) sono "del tutto aberranti". Cfr. *Lettre aux Communautés – Mission de France* 164 (1994), p. 71.

47. Cfr. *Numeri*, 23-24 e il corrispondente commento di Origene. Profezia di grande portata simbolica, dato che Origene la collegherà all'astro che permetterà ai magi di scoprire Cristo (*Matteo*, 2, 1-2).

48. Michel Fédou, *Christianisme et religion paienne dans le Contre Celse d'Origène*, Beauchene, 1988, pp. 465-66.

49. *Atti degli Apostoli*, 15,10.

50. Del resto, per la cultura biblica l'omosessualità svolge il ruolo di *identity marker*, poiché la condanna permise a Israele di distinguersi dai popoli che lo circondavano, ma il passaggio all'universalità della salvezza attraverso la fede implica l'abbandono di queste norme etniche. Il testo che segue questa nota si riferisce a un avvenire ancora utopico. Si può almeno sperare che i "nuovi Pietri" accettino di recarsi presso i "nuovi pagani". Essi stessi, forse, saranno sorpresi!

51. Messaggio finale del colloquio di teologia missionaria del 1983, "Spiritus" 94 (1984).

52. Cfr. i testi citati da Oscar Bimwenyi-Kweshi, *Discours théologique négro-africain*, Présence Africaine, 1981, pp. 117 sgg. Bell'esempio di un'utilizzazione della *Genesi* che permetteva di legittimare la schiavitù!

53. Dominique Bertrand, *La théologie négative*, in *Michel de Certeau ou la différence chrétienne*, Cerf, 1991, p. 123.

54. Edward Schillebeeckx, *L'histoire des hommes – récit de Dieu*, Cerf, 1992, p. 80.

55. È tuttavia da notare questa sorprendente conclusione da parte di Fucek, che non può essere sospettato di simpatia per l'omosessualità: "Tutte queste attività (delle persone omosessuali) hanno creato una nuova cultura" (*op. cit.*, p. 510). Il Magistero non si contraddirà, affermando che esiste una cultura che non può incontrare Cristo?

56. M. de Certeau, *La faiblesse de croire*, cit., pp. 114-15.

57. Cfr. O'Toole, "Biblica" (1995).

58. Questa dicotomia è per la teologia ciò che l'etica dell'esonero è per la morale (cfr. nota 43). Con *ipocrisia strutturale* non intendiamo prendere di mira la dicotomia, propria della storia di ciascuno, tra il dire, il desiderio e il fare, ma l'atteggiamento incoraggiato dall'istituzione, la quale preferisce che certe situazioni non siano mai messe in luce.

59. *Giovanni*, 4, 7-26. Per l'insieme della scena che riguarda il popolo samaritano (4, 5-42) cfr. X.-L. Dufour, *Lecture de L'Évangile selon Jean*, I, pp. 350-401.

60. *Giovanni*, 7,53 – 8,11. Per il commento, cfr. Dufour, *op. cit.*, II, pp. 311-22.

61. *Ibid.*, II, p. 322.

62. Paolo VI, *Octogesima Adveniens* 4. Non si vede perché questo paragrafo potrebbe essere applicato soltanto alla morale sociale.

63. Questa importanza del discernimento e di tale conversione è ben messa in evidenza nell'ultimo libro di McNeill, *Freedom Glorious Freedom*, recentemente tradotto in italiano dal gruppo Davide e Jonatan di Torino.

64. Cfr. le note 8 e 9.

65. Cfr. per esempio la risposta data da un sacerdote in "Famiglia Cristiana" 25 (1996), che conclude così: "Risolvere una contraddizione eliminando uno dei termini – in questo caso rinunciando a una vita religiosa, sia pure 'condizionata' – è una scelta autoleisionista che non si può consigliare a nessuno." È precisamente la convinzione che anima queste righe. Da segnalare anche l'introduzione della lettera pastorale del "Groupe de travail des prêtres catholiques homosexuels des Pays-Bas", *Appelés à la bénédiction*, 1995: "È dunque chiaro: un vero mutamento si sta compiendo in ciò che riguarda l'omosessualità nella Chiesa di base."

# L'identità omosessuale come esperienza di realizzazione del Sé

di Stefano Donini

Anticamente (...) i generi dell'umanità erano tre (...) il maschio e la femmina (...) l'androgino era un'unità, e partecipava, per aspetto e per nome, di entrambi (...) tentarono un attacco agli dei... Zeus tagliò gli uomini in due... Allora, una volta divisa in due la natura primitiva, ciascuna metà, bramando la metà perduta che era sua, la raggiungeva; e avvicendosi con le braccia e intrecciandosi l'una con l'altra, per il desiderio di fondersi assieme... Da un tempo così remoto, dunque, è connaturato negli uomini l'amore degli uni per gli altri... ciascuno dunque cerca sempre il proprio complemento... Tutti quelli formati dalla sezione di un maschio, inseguono i maschi... amano gli uomini... quando qualcuno si imbatte appunto in quella che è la propria metà, allora precisamente essi sono sopraffatti in modo mirabile dall'affetto, dall'intimità e dall'amore.

Platone, *Simposio*

## Introduzione

Solo dalla fine del secolo scorso è possibile utilizzare il termine 'omosessuale' per definire l'espressione di un bisogno erotico e relazionale che preveda la scelta di un oggetto d'amore dello stesso sesso. Precedentemente si parlava genericamente di sessualità nelle sue diverse espressioni, alcune moralmente accettabili, altre moralmente inaccettabili, e tra queste ultime era compresa la 'sodomia'. La necessità classificatoria e di ordinamento nosologico sviluppata in ambito scientifico ha indotto la comunità psichiatrica europea a 'inventare' il concetto di omosessualità introducendolo tra le perversioni sessuali. L'identità e il comportamento sessuale delle persone venivano così separati in due grandi gruppi: l'eterosessuale, identificato con la normalità e le sue varianti patologiche, e l'omosessuale come gruppo invariabilmente patologico.

Nel fare questo cambiamento di paradigma la cultura occidentale ha riconcettualizzato molti problemi sociali e morali in un modello medico piuttosto che in un modello religioso o morale. La transizione culturale da uno 'Stato religioso' a uno 'Stato terapeutico' ha trasformato il "peccato di sodomia" nella

‘malattia omosessuale’, con la pretesa pietosa di sollevare gli omosessuali dall’accusa di immoralità implicita nel modello religioso.

La maggioranza ‘normale’ ha così potuto esorcizzare gli aspetti inquietanti di una omosessualità rimossa, confinandoli nel campo della patologia psichiatrica. Il risultato di questa operazione culturale ha sostanzialmente comportato un’intensificazione dei significati negativi associati all’identità omosessuale. Nell’immaginario collettivo il connotato di immoralità e di peccato ha mantenuto il suo valore, ed anzi è stato legittimato dalla diagnosi di malattia pronunciata dalla comunità psichiatrica. La netta contrapposizione tra omosessualità e eterosessualità quindi, ingiustificata dal punto di vista psicodinamico, è necessariamente falsa coscienza e corrisponde ad una specifica struttura sociale.

Lo scopo di questo lavoro è quello di mettere in discussione il valore patologico attribuito all’esperienza omosessuale e di cogliere il *continuum* con quella eterosessuale, considerando anche quello che è il cambiamento di prospettiva in atto nella comunità psichiatrica e psicoanalitica. L’intento è di sostenere il valore dell’esperienza omosessuale nella strutturazione dell’identità del Sé, così come la dimensione sessuale e relazionale è fondamentale nella strutturazione dell’identità eterosessuale. È innegabile la frequenza con la quale si rileva un conflitto di identità nelle persone omosessuali che in alcuni casi si struttura in un disturbo psicopatologico. Rispetto al maschio eterosessuale, un disturbo della personalità nel maschio omosessuale comporta alcuni elementi patogenetici comuni ed altri specifici. In particolare, è fondamentale sottolineare il valore patogenetico del rifiuto familiare (soprattutto paterno) e del rifiuto sociale. L’interiorizzazione di questi rifiuti da parte della persona omosessuale, infatti, comporta inevitabilmente un conflitto di identità (un rifiuto di sé) che in una personalità ‘fragile’ si struttura facilmente in un disturbo psicopatologico.

In questo senso, negare il valore patologico dell’identità omosessuale e favorire la sua integrazione sociale e culturale, significa prevenire il rischio del rifiuto e facilitare il compimento di un’esperienza umana di realizzazione di sé.

#### *Revisione della letteratura psicologica e psicoanalitica: dalla generalizzazione psicopatologica all’unicità dell’esperienza esistenziale*

Nel 1973 la comunità psichiatrica americana, dopo un lungo dibattito che ha coinvolto anche gli psichiatri europei, decide di cancellare l’omosessualità (classificata tra le Perversioni Sessuali) dal *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali* (DSM), il sistema diagnostico più diffuso a livello internazionale. Nel 1991 il Consiglio Esecutivo dell’*American Psychoanalytic Association* (APA) approva un documento in cui “deplora e si oppone ad ogni discriminazione pubblica e privata nei confronti delle persone, maschi e femmine, con

orientamento omosessuale” e contestualmente decide di ammettere gli omosessuali nell’associazione dalla quale erano stati esclusi per una presunta inadeguatezza al ruolo di psicoterapeuti.

Questi eventi hanno sancito una presa di posizione finalmente chiara della comunità psichiatrica e psicoanalitica da sempre dibattute, a partire da Freud, tra il definire l’omosessualità uno stato patologico (di volta in volta considerato come perversione, condizione di immaturità psichica, stato di fissazione dello sviluppo ecc.) o invece il considerarla semplicemente una delle tante possibilità di espressione della sessualità umana. L’omosessuale, dal punto di vista della dinamica psichica e dell’attitudine archetipica, non viene più considerato diverso dal maschio eterosessuale anche se i ‘pesi’ psicologici sono distribuiti in modo diverso. Omosessualità ed eterosessualità appaiono così delle ‘specializzazioni’ necessarie nell’ambito della più generale attitudine alla sessualità e alla capacità di relazione. Dice Kohut (1987):

Ammesso che sia possibile tracciare una netta linea di separazione tra omosessualità ed eterosessualità, o tra narcisismo e amore oggettuale, rimane il problema dell’evidenza di relazioni eterosessuali fortemente narcisistiche e di relazioni omosessuali stabili in cui il partner è invece chiaramente riconosciuto ed amato come soggetto separato ed autonomo.

Il problema di fondo del terapeuta è ora quello di privilegiare una riflessione clinica sul livello di organizzazione della personalità (normale, nevrotico, borderline, psicotico) e sulla qualità delle relazioni oggettuali indipendentemente dall’orientamento sessuale della persona.

A questa conquista, che non è tale a mio avviso solo per gli psicoterapeuti ed i loro pazienti ma, come vedremo, anche per la comunità omosessuale e per l’intera comunità sociale, si è giunti dopo un dibattito iniziato alla fine del secolo scorso. Il termine omosessualità, maccheronicamente composto da un prefisso greco e da una radice latina, è stato coniato alla fine dell’Ottocento dagli psichiatri tedeschi sull’onda del bisogno positivista di classificazione e di inquadramento nosologico presente in ambito medico. La netta separazione tra omosessuale ed eterosessuale è quindi un fenomeno storicamente nuovo che discende dalla cultura giudaico-cristiana e che ha immediatamente permeato di diversità e di patologia il comportamento di coloro che hanno relazioni affettive e sessuali con persone dello stesso sesso. Nell’antica Grecia non esistevano vocaboli che separavano e contrapponevano le diverse possibilità di preferenza sessuale. I Greci non riconoscevano due tipi di desiderio, due pulsioni differenti e concorrenti. Osserva Foucault:

Non si concepivano due desideri distinti che si distribuissero fra individui diversi o si contrapponevano nella stessa anima; si vedevano piuttosto due modi di prendere il pro-

prio piacere, uno dei quali si addiceva meglio a determinati individui o in determinati momenti della vita.

La psicologia e la psicoanalisi hanno cercato di andare al di là dell'approccio fortemente riduzionistico della psichiatria, anche sul problema dell'orientamento sessuale e delle sue eventuali implicazioni patologiche. La posizione di Freud è una posizione sostanzialmente contraddittoria che certamente ha risentito delle sue origini ebraiche e del clima culturale presente nella comunità scientifica e più in generale nei paesi di lingua tedesca di inizio secolo. Egli da una parte ha classificato l'omosessualità tra le perversioni sessuali, dall'altra è spesso intervenuto pubblicamente e privatamente a difesa degli omosessuali sia all'interno della Società Psicanalitica che in altri contesti. Freud ritiene che l'esito naturale dello sviluppo psicosessuale sia rappresentato dall'eterosessualità e che l'omosessualità rappresenti una fissazione di questo stesso sviluppo. Le cause sarebbero di volta in volta individuabili in fattori inconsci quali la fissazione alla figura materna, una scelta oggettuale narcisistica, l'incapacità di tollerare nella donna l'assenza del pene, una figura paterna assente e/o intensamente temuta. Nello stesso tempo egli riconosce l'originaria bisessualità di ogni individuo, intesa non riduttivamente in chiave sessuale ma estesamente come 'totalità ermafrodita' psicocorporea, ammettendo di considerare la scelta d'oggetto eterosessuale altrettanto enigmatica di quella omosessuale<sup>1</sup>. Viene quindi posto l'accento su una base costituzionale che lascia aperte diverse possibilità nella scelta dell'oggetto sessuale. Egli critica inoltre la nostra abitudine di rappresentare in modo troppo intimo il legame della pulsione sessuale con l'oggetto sessuale, fino a concludere che "la differenza più incisiva tra la vita amorosa del mondo antico e la nostra risiede nel fatto che l'antichità sottolineava la pulsione, noi invece sottolineiamo il suo oggetto"<sup>2</sup>. Negli ultimi scritti infine sono rilevabili una serie di osservazioni che lasciano intendere il tentativo di sottrarre l'omosessualità al dominio della pulsione di morte ed al corpus delle perversioni sessuali. Che intimamente Freud non considerasse l'omosessuale come una persona malata a priori è poi testimoniato da un'intervista rilasciata nel 1905: "ho la ferma convinzione che gli omosessuali non debbano essere trattati come persone malate (...) dovremmo forse considerare malati grandi pensatori e studiosi che ammiriamo proprio per la loro integrità mentale? (...) le persone omosessuali non sono malate" e da una lettera scritta nel 1935 alla madre di un omosessuale: "L'omosessualità non è certo un vantaggio, ma non è nulla di vergognoso, non è un vizio né una degradazione e non può essere classificata come malattia"<sup>3</sup>.

Jung ci ha lasciato pochi scritti sull'omosessualità anche se con alcune osservazioni molto significative. Egli sostiene la tesi di un'inibizione dello svilup-

po nell'infanzia che può essere riconosciuta ed affrontata solo da un adulto con un io sufficientemente forte, come per qualunque forma di inibizione dello sviluppo. Per Jung, nell'omosessualità "la componente eterosessuale rimane attaccata in forma inconscia alla madre". Una madre che come vedremo è stata incapace sia di rispecchiare la mascolinità (il Sé maschile) del figlio sia di favorire la comunicazione con la figura paterna. Ma l'aspetto più originale in Jung è che fattore di fissazione non è solo la madre reale, come ad esempio in Freud, ma anche e talora soprattutto l'*imago* della madre, l'immagine archetipica che il figlio ha della madre. L'immagine archetipica è certamente attivata dalla madre reale, ma non si identifica con essa. L'osservazione di Jung lascia supporre un diverso peso dell'immagine archetipica nei diversi individui ed essa condizionerebbe più intensamente individui che presentano una base costituzionale più marcata. Jung quindi crede nell'esistenza di una base biologica che predispone ad una scelta oggettuale che si definisce poi nella relazione con le figure genitoriali. La personalità del Sé rimane quindi fissata all'*imago* della madre anche se nel modello del Sé dell'omosessuale è il padre l'archetipo dominante. La dinamica omosessuale mira appunto all'attivazione di quell'archetipo rappresentativo della personalità maschile centrale, cioè l'archetipo del padre. Il processo di individuazione dovrebbe appunto avere questo scopo e l'integrazione dell'omosessualità dovrebbe giungere alla fine di un percorso di rafforzamento del Sé maschile e di riduzione del potere risucchiante dell'*imago* materna.

Una revisione della letteratura psicanalitica contemporanea passa attraverso l'opinione di autori che riprendendo le tesi di Freud, talora criticandole per l'eccessiva 'morbidezza', hanno sottolineato le componenti psicopatologiche dell'orientamento omosessuale. La teoria psicanalitica tradizionale ha per lungo tempo sostenuto che uno sviluppo normale conduce inevitabilmente ad un orientamento eterosessuale maturo. L'omosessualità sarebbe determinata da uno disturbo dello sviluppo responsabile di un conflitto che porterebbe da una parte all'allontanamento dall'eterosessualità (come 'fuga' dalla donna) e dall'altra ai disturbi della personalità che caratterizzano la gran parte delle persone omosessuali. L'omosessuale invece di sublimare la propria sessualità in vista di un adattamento sociale, mostrerebbe un comportamento sessuale socialmente inaccettabile. I continui 'agiti' sessuali sarebbero l'espressione di impulsi e fantasie rimosse e non elaborate che farebbero di questi soggetti dei pazienti 'difficili'<sup>4</sup>. Ma è soprattutto la Scuola Psicanalitica Americana che si caratterizza per le posizioni più ortodosse configurandosi, soprattutto durante l'era McCarthy, come un movimento conservatore delle norme sociali. Durante quel periodo, caratterizzato anche dall'epurazione degli omosessuali dal governo, si consolidò la teoria tradizionale che sosteneva gli aspetti psicopatologici dell'omosess-

sualità e li escludeva dalle istituzioni psicoanalitiche. Successivamente ad un ampio studio sulla popolazione gay, Bieber (1962) dichiarò di non condividere il tentativo compiuto dagli omosessuali di organizzarsi come minoranza in quanto “il loro stato di minoranza è fondato sulla malattia (...)”. Nei suoi numerosi scritti sull’omosessualità Socarides (1963) afferma anche che “l’omosessuale è malato, e qualsiasi cosa che tenda a mascherare tale evidenza riduce le possibilità di cercare e di ottenere una cura (...). Se essi fossero accettati socialmente, ciò accrescerebbe questa difficoltà”.

Alla base di queste posizioni c’è spesso una critica alla teoria freudiana, troppo ‘morbida’ nei confronti delle persone omosessuali<sup>5</sup>. Sebbene nelle intenzioni di Freud la psicoanalisi dovesse essere uno strumento di ‘liberazione’ della mente umana, negli Stati Uniti, in particolare, essa è stata spesso trasformata in uno strumento di conservazione della convenzione sociale.

La presa di posizione dell’APA (*American Psychoanalytic Association*) nel 1991 è giunta dopo che numerosi erano stati i segnali di mutamento della prospettiva di interpretazione e di trattamento dell’omosessualità. Non sono state irrilevanti, da questo punto di vista, le conseguenze di alcune trasformazioni sociali e culturali avvenute nell’ultimo ventennio: i comportamenti delle persone hanno implicato sempre più una distinzione tra ‘sesso’ come categoria anatomica e ‘genere’ come categoria culturale; la comunità omosessuale in tutte le società occidentali si sta trasformando da minoranza emarginata a minoranza istituzionalizzata; questo ha anche favorito una maggior visibilità delle persone omosessuali e delle coppie che rivendicano, tra l’altro, gli stessi diritti di quelle eterosessuali; la diffusione dell’AIDS ha fatto riemergere il problema omosessuale non solo in negativo, costringendoci ad affrontarlo e mostrandoci in un contesto drammatico il valore affettivo delle relazioni nella comunità gay.

In un articolo apparso nel 1981 Stephen Mitchell sostiene il pericolo dell’atteggiamento terapeutico ‘direttivo’, in passato il più rappresentato in letteratura, nel quale il terapeuta interviene direttamente nel tentativo di scoraggiare il comportamento omosessuale a favore di quello eterosessuale<sup>6</sup>. La psicoanalisi comincia ad accorgersi che un disturbo psicopatologico non sempre si struttura nell’infanzia ma talora può realizzarsi o aggravarsi più tardivamente in rapporto ad eventi ambientali quando la ‘scelta’ omosessuale è già avvenuta. Otto Kernberg (1992), che comunque descrive l’omosessualità in relazione almeno con una struttura di personalità nevrotica, non esclude l’influenza dell’epoca storica e del contesto sociale sulla distinzione tra omosessualità normale e patologica: “l’eventuale fragilità dell’identità di genere del maschio gay andrebbe considerata alla luce del pregiudizio sociale e culturale (...) che potrebbe tra l’altro rappresentare un elemento traumatico per il giovane omosessuale e contribuire, come in un circolo vizioso, alla sua patologia del carattere”.

Sono stati comunque i recenti orientamenti relazionali della psicoanalisi a portare i contributi più originali sul problema dell'identità sessuale dell'individuo. Viene in qualche modo superato il principio metapsicologico di pulsione a favore del ruolo dell'esperienza sessuale nel rapporto con l'oggetto e nella strutturazione e sviluppo dell'identità personale e quindi nell'individuazione del Sé. Il problema di uno statuto teorico dell'omosessualità viene così implicitamente lasciato cadere a favore di un'analisi della qualità della relazione indipendentemente dalla scelta dell'oggetto. Come dire che dove si può evidenziare una relazione oggettuale matura non esiste una perversione, un disturbo dello sviluppo, anche se la relazione avviene tra due persone dello stesso sesso. Come abbiamo rilevato precedentemente, Kohut ha descritto relazioni eterosessuali immature nelle quali l'oggetto era vissuto in funzione narcisistica e d'altra parte relazioni omosessuali mature nelle quali l'oggetto era riconosciuto ed amato come separato ed autonomo. McDougall (1986) riferendosi indistintamente alle relazioni eterosessuali ed omosessuali afferma che "la domanda pertinente non è: quali atti e preferenze sessuali dobbiamo considerare devianti? Ma piuttosto: quando la diversità deve essere considerata una semplice variazione della sessualità adulta e quando invece un sintomo?". Bollas (1992) afferma che: "ogni tentativo di costruire una teoria generale dell'omosessualità può essere soddisfatto solo al prezzo di gravi distorsioni delle discrete ed importanti differenze tra omosessuali, un tentativo che nella sua posizione estrema può costituire un genocidio intellettuale". Isay (1995) sostiene la pericolosità della teoria psicoanalitica classica sulla pratica psicoterapeutica dove l'analista rischia di perdere la propria obiettività di osservazione condizionato dalle aspettative culturali e dalla connotazione patologica attribuita dalla teoria stessa all'orientamento omosessuale. Egli osserva inoltre che "un grave conflitto sull'identità sessuale e un desiderio di essere eterosessuale non sono rappresentativi della popolazione gay in generale, ma sono invece sintomatici dei gay più disturbati".

L'aver seguito 'il percorso naturale' dello sviluppo psicosessuale non sarebbe più la condizione obbligata per un funzionamento armonico della personalità, per una maturità affettiva e relazionale, per la strutturazione della propria identità personale. La psicoanalisi cerca di proporre un modello più complesso e multidimensionale dello sviluppo della personalità nel quale la strutturazione dell'Io e la qualità delle relazioni oggettuali non sono condizionati dall'orientamento sessuale, che diviene solo una tra le tante variabili dello sviluppo. In questo modello trovano spazio anche le implicazioni sociali e culturali associate alla scelta sessuale, con il loro innegabile potere inibitorio e conflittuale particolarmente intenso proprio nel contesto della scelta omosessuale<sup>7</sup>.

## *Dalla bisessualità originaria alla scelta dell'oggetto sessuale*

Ciascuno, piuttosto, riterrebbe senz'altro di aver udito proprio quello che da gran tempo agognava: diventare – congiungendosi e confondendosi con l'amato – da due a uno. La causa di ciò, invero, è che la nostra natura antica era cosifatta, e noi eravamo interi: alla brama e all'inseguimento dell'interrezza, orbene, tocca il nome di amore.

Platone, *Simposio*

La maggior parte degli autori oggi concorda con la teorizzazione di Freud sull'esistenza di una bisessualità originaria intesa come potenzialità espressiva dell'identità sessuale presente negli individui indipendentemente dal sesso biologico. Il concetto di bisessualità in Freud non è ristretto alla genitalità, ma è esteso ad una totalità psicocorporea che comprende l'identità della persona nella sua globalità. Nel primo periodo dell'esistenza il bambino presenterebbe quindi una sessualità indifferenziata per quanto consiste l'identità nucleare e di ruolo e il tipo di scelta oggettuale che resterebbero aperte a soluzioni diverse nel loro definirsi. Per Fenichel (1951):

la scelta di un compagno sessuale dello stesso sesso non può definirsi semplicemente come un istinto infantile parziale (...); nei bambini il sesso del compagno ha meno importanza che per gli adulti (...); inizialmente tutti sono capaci di sentimenti sessuali indiscriminati e la ricerca dell'oggetto non è limitata dal sesso (...); una certa tendenza verso il proprio sesso rimane in ogni individuo come residuo dell'originaria libertà di scelta (...) questa libertà può essere attribuibile ad una bisessualità biologica.

Di fronte a questa originaria libertà nella maggioranza dei casi la 'scelta' inconscia si orienterebbe in senso eterosessuale con un oggetto appartenente al sesso opposto, in una minoranza di casi in senso omosessuale con un oggetto appartenente allo stesso sesso. La scelta oggettuale va intesa non solo in senso strettamente sessuale ma più estesamente in senso affettivo e relazionale. Come dire che essa non condiziona solo la ricerca dell'oggetto sessuale, ma anche e soprattutto la possibilità della persona di realizzarsi (di strutturare la propria identità) nella relazione con l'altro.

Di fronte al quesito di fondo di questo lavoro è necessario chiedersi se l'origine di questa 'scelta' sia costituzionale o acquisita e se la 'scelta' omosessuale si configuri come disturbo dello sviluppo o come 'scelta' possibile nell'ambito di uno sviluppo normale.

Certamente, nel delineare lo sviluppo delle caratteristiche sessuali umane, ci accorgiamo che avanzando lungo la scala biologica del regno animale (in

particolare se si confrontano i mammiferi inferiori con i primati e l'uomo) le interazioni psicosociali tra il piccolo e l'agente delle cure materne giocano un ruolo sempre più importante nel determinare il comportamento sessuale, e diminuisce invece il controllo esercitato dai fattori genetici. Come già abbiamo in parte osservato gli autori ad orientamento psicologico e psicoanalitico hanno sempre sostenuto questa evidenza seppur ammettendo, a partire da Freud, il possibile intervento di fattori biologici predisponenti. Freud stesso, pur enfatizzando l'importanza della relazione precoce con le figure genitoriali, di fronte alla regolarità con la quale l'omosessualità si presenta nelle diverse culture e civiltà, ammette la probabile esistenza di una predisposizione congenita.

Jung (1940) fa riferimento all'ermafrodita come archetipo presente in ciascuno di noi al momento della nascita, ma capace di modificarsi nel contatto con l'ambiente. Può essere considerato il simbolo delle due figure genitoriali che dovranno in un primo tempo essere scisse e in un secondo tempo dar luogo a una identificazione con l'immagine interna corrispondente al proprio sesso anatomico e alla proiezione all'esterno di quella del sesso opposto. La figura materna dovrebbe rappresentare per entrambi i sessi lo specchio che riflette l'identità sessuale. Anche Braunschweig (1971) e Fain (1975) forniscono argomentazioni persuasive sul fatto che tale bisessualità derivi dall'identificazione inconscia con entrambi i genitori. Essi sostengono che anche nell'individuo adulto esistono forti tendenze verso atteggiamenti e schemi di comportamento bisessuali e che la bisessualità può essere considerata come potenzialità universale. Meyer (1980) sostiene che il bambino si identifica inconsciamente con il genitore dello stesso sesso sia nello stabilire la propria identità di ruolo che nella definizione della propria scelta oggettuale.

La maggior parte degli autori quindi concorda sull'ipotesi che la formazione dell'identità sessuale derivi dalla relazione precoce con le figure genitoriali ed in particolare con la figura materna. Attraverso questa relazione si imprimerebbe uno schema di base della rappresentazione di sé del bambino in relazione con la rappresentazione oggettuale della madre stessa. Lo stabilirsi di un'identità sessuale non può prescindere quindi dallo stabilirsi di un corrispondente concetto integrato dell'altro, che includa anche una relazione con esso in quanto oggetto del desiderio sessuale. Dice Kernberg (1995):

Un maschietto percepisce sé stesso come bambino maschio amato dalla madre, ed allora si identifica sia con il ruolo di maschio-bambino che con quello di femmina-madre (...) la predominanza della rappresentazione di sé come bambino maschio in quanto parte dell'identità dell'Io assicurerà la predominanza di un orientamento eterosessuale (compresa la ricerca inconscia della madre nelle altre donne), la predominanza dell'identificazione con la rappresentazione della madre può invece determinare un certo ti-

po di omosessualità (...). L'identificazione con una relazione piuttosto che con una persona e la costruzione dei reciproci ruoli nell'inconscio fa pensare che la bisessualità sia determinata psicologicamente e che si rifletta nella capacità di arrivare sia all'identità sessuale che all'interesse sessuale per una persona dell'altro (o dello stesso) sesso nello stesso tempo.

Al di là della dell'importanza data all'origine acquisita dell'identità sessuale, quello che ci interessa sottolineare è il superamento nella teoria psicoanalitica del principio aprioristico dell'omosessualità come sviluppo psicopatologico. L'orientamento omosessuale perde la connotazione psicopatologica attribuitagli dalla teoria psicoanalitica classica a favore di un'analisi del livello di organizzazione della personalità a prescindere dall'identità sessuale. Un disturbo dello sviluppo perlopiù conseguente alla relazione con le figure genitoriali è riscontrabile sia in soggetti omosessuali che in soggetti eterosessuali. Alcuni autori hanno sostenuto, pur senza dimostrarla, la maggior frequenza con la quale si rileverebbero problematiche psicologiche in maschi gay piuttosto che eterosessuali. I risultati delle ricerche in questo campo sono contrastanti e quindi poco attendibili. Anche ammettendo la veridicità di questa osservazione, essa non ci riporta necessariamente al concetto dell'omosessualità come anomalia dello sviluppo; per spiegare molti casi di omosessualità 'egodistonica' è sufficiente infatti considerare l'interiorizzazione del giudizio sociale e del rifiuto familiare (soprattutto paterno), come avremo modo di vedere in seguito.

Per quanto riguarda l'ipotesi costituzionale, che sostiene l'esistenza di una determinante biologica di natura genetica nel definirsi dell'orientamento sessuale, essa è sempre stata il baluardo dei fautori dell'omosessualità come 'anomalia' dello sviluppo (addetti ai lavori e non). Va subito osservato come fino ad ora nessuno studio che si sia proposto l'indagine di fattori biogenetici, sia stato capace di dimostrare l'esistenza di una determinante biologica. È invece interessante rilevare come alcuni autori abbiano tentato di sostenere la 'normalità' dell'orientamento omosessuale attraverso le teorie costituzionaliste. Simon Le Vay (1991) dimostra l'esistenza di differenze significative nell'ipotalamo anteriore tra soggetti omosessuali e soggetti eterosessuali sostenendo quindi l'importanza della componente genetica nell'orientamento sessuale. Egli utilizza questa scoperta come prova della 'naturalità' omosessuale, così come è naturale il colore degli occhi o della pelle. Hamer (1993), studiando 40 coppie di fratelli omosessuali sostiene di aver riscontrato in 33 di esse l'esistenza di 5 marcatori identici in un frammento del cromosoma X<sup>8</sup>.

Abbiamo già sottolineato, tuttavia, come i risultati delle ricerche in campo biogenetico siano ancora troppo esili per fornire un supporto convincente al modello costituzionale. Le ricerche citate, oltre a dover essere sottoposte alla

verifica della riproducibilità da parte di altri ricercatori, non hanno dimostrato l'esistenza di un nesso causale tra la diversità biologica e genetica e la diversità del comportamento sessuale tra gli individui. E d'altra parte gli stessi autori hanno sostenuto la necessità di una grande cautela nell'interpretazione dei risultati delle loro ricerche ed hanno dimostrato un certo disagio davanti al loro stesso modo di classificare la sessualità umana in due categorie mutuamente esclusive. Ed è questo forse l'errore cruciale presente nelle loro ricerche: partire dal presupposto, cercando di verificarlo, che gli omosessuali costituiscano una specie minoritaria biologicamente diversa dagli eterosessuali. Lo storico Jonathan Katz (1995) ha criticato la bipartizione ingenua degli orientamenti sessuali (che si fonda anche sul semplicistico e riduttivo determinismo biologico) rintracciando attraverso la storia la dominanza della norma eterosessuale. Egli sostiene il potere normalizzante dell'eterosessualità (dove il termine corrisponderebbe ad una vera e propria norma comportamentale) dimostrando che si tratta di una 'tradizione inventata'. Il rischio di una categorizzazione biologica degli orientamenti sessuali, quindi, è anche quello di alimentare il pregiudizio sociale e le posizioni conservatrici di certi ambienti scientifici.

Dal punto di vista epistemologico infatti il modello costituzionale presenta un'ambiguità di fondo: può nello stesso tempo essere utilizzato per sostenere la 'naturalità' dell'omosessualità, come riportare il discorso sul modello medico della malattia e quindi della curabilità. Spostare il dibattito sull'omosessualità nel campo della genetica e del determinismo biologico, quindi, in un momento in cui queste discipline poco hanno da dirci sul significato profondo del comportamento sessuale, comporta due pericoli fondamentali. Il primo è quello di una regressione culturale e sociale verso posizioni di pregiudizio e di stigma di patologia sull'omosessualità (già riattualizzate dall'AIDS) dalle quali stiamo tentando faticosamente di allontanarci. L'altro è quello di trascurare campi di indagine estremamente fertili (quello della psicologia e della sociologia *in primis*) che da soli ci possono permettere di svelare il significato dell'orientamento omosessuale come percorso 'obbligato' di individuazione per determinati individui e la natura delle spinte sociali omofobiche che hanno talora il potere di arrestare e/o deviare questo percorso. Il determinismo biologico applicato alla personalità ed al comportamento ferisce l'uomo ed acceca gli osservatori di fronte alla complessità e all'unicità di fenomeni che non possono sottostare alla pura e semplice causalità genetica.

Nel campo dell'identità sessuale, e più in generale nel campo dell'analisi della personalità, appare essenziale riferirsi ad un modello multifattoriale, nel quale una predisposizione costituzionale venga estrinsecata o eventualmente inibita all'interno della relazione con le figure genitoriali e più in generale nel contesto sociale e culturale di appartenenza. Dice Lingiardi (1995): "Un ap-

proccio integrato riduce il rischio di classificazione dei gusti sessuali insito nell'approccio riduttivista; inoltre contribuisce a mantenere vivo il mondo mitologico ed immaginale che la sessualità e la sua anima fantastica hanno sempre nutrito".

In questa dimensione fatta di variabili intersecanti il terapeuta ed il paziente potranno guardare la sessualità anche come un percorso individuativo la cui trama è formata da una diversità di soluzioni possibili all'interno delle quali ogni individuo tenterà di trovare quella congeniale alla sua realizzazione. Fritz Morgenthaler (1975) giunge alla conclusione che di fatto non esistono né l'eterosessualità né l'omosessualità, né la bisessualità, ma solo la sessualità, che "attraverso le più varie linee di sviluppo trova, per ciascun individuo, la sua specifica forma di espressione".

Entrando nel campo della psicologia e della psicoanalisi non si deve temere di scoprire l'importanza delle prime esperienze relazionali nella scelta dell'orientamento sessuale, accorgendosi che le dinamiche di rapporto tra il bambino omosessuale ed i suoi genitori si sviluppano presentando elementi differenziali e talora peculiari. Riconoscere l'esistenza di una identificazione particolarmente intensa con la figura materna, o affermare la difficoltà di una identificazione con la figura paterna che ostacola la strutturazione di un sé maschile, non significa né sostenere che da lì è originata la scelta omosessuale, né tanto meno concludere che da lì è originato un disturbo dello sviluppo<sup>9</sup>.

Il problema di fondo allora non è tanto quello di stabilire l'origine della scelta oggettuale, quanto quello dell'osservazione di che cosa accade dopo che la scelta si è già strutturata. Un'osservazione che ci può permettere di andare alla ricerca del significato dell'esperienza omosessuale come di un percorso che in alcuni casi è gravato dalla sofferenza e dalla conflittualità e talora da un vero e proprio disturbo della personalità, e in altri casi porta l'individuo alla piena realizzazione di sé, spesso nel contesto di una relazione d'amore. Ecco allora che l'osservazione clinica del cammino della persona omosessuale attraverso l'infanzia, l'adolescenza e l'età adulta, se non ci permette di giungere a conclusioni certe sul determinarsi dell'orientamento sessuale, ci fornisce invece materiale per spiegare la grande variabilità nel vissuto psicologico degli omosessuali.

La presenza di un disturbo della personalità in soggetti con orientamento omosessuale non sembra quindi riferibile alla scelta oggettuale in sé, quanto piuttosto alle conseguenze che tale scelta determina nella relazione con le figure genitoriali e più in generale con il mondo. Come vedremo elementi quali il rifiuto paterno, il risucchiamento materno e l'interiorizzazione del rifiuto sociale sono spesso sufficienti per spiegare lo strutturarsi di un disturbo di personalità in molte persone omosessuali.

In ognuno di loro dorme / un senso di vita vis-  
suta nell'amore. / Per qualcuno è la differenza  
possibile / nell'amare gli altri, ma per i più è /  
l'immagine di come sarebbero stati se fossero  
stati amati. / A questo non c'è rimedio.

Philip Larkin

Un utilizzo generico del termine omosessualità, per indicare uomini che hanno relazioni affettive e sessuali con altri uomini, è un'operazione certamente riduttiva considerato che la complessità del comportamento sessuale umano non può essere costretta all'interno di categorizzazioni rigide. Da una parte possiamo osservare una grande variabilità di comportamenti nell'intervallo compreso tra le due categorie classiche (eterosessualità – omosessualità) che va dalla bisessualità ad una omosessualità (o eterosessualità) temporanea o occasionale, dall'altra nella stessa popolazione gay possiamo rilevare grandi differenze di rapporto con la propria omosessualità e quindi di comportamento. Il famoso studio di Kinsey e collaboratori, effettuato su un campione di cinquemila maschi bianchi americani, ha rilevato che se il 4% dei soggetti avevano avuto esclusivamente relazioni omosessuali dall'adolescenza in avanti, ben il 10% le aveva avute per un periodo di almeno tre anni, ma nel restante periodo era stato eterosessuale.

È quindi difficile solo sulla base del comportamento sessuale definire che cosa significa essere omosessuali. Anche perché le pressioni sociali e culturali configurano spesso un conflitto di identità che può inibire l'espressione del comportamento sessuale. Esistono infatti persone omosessuali che hanno bisogno di mascherare la loro identità o attraverso l'astinenza o attraverso la clandestinità e l'occultamento.

È allora preferibile riferirsi anche alle fantasie sessuali oltre che ai comportamenti; è forse il modo clinicamente più appropriato per definire i diversi modi attraverso i quali si esprime un orientamento omosessuale. Sulla base di questo criterio è possibile distinguere (avendo ben presenti i pericoli di una classificazione) quattro gruppi: i maschi omosessuali che vivono la loro omosessualità nella piena visibilità e che hanno fantasie sessuali interamente, o quasi, rivolte verso altri maschi, e questo fin dalla loro infanzia; coloro che pur non accettando di essere gay e non vivendo l'omosessualità nella piena visibilità, o addirittura vivendola nella clandestinità, hanno comunque da sempre fantasie prevalentemente omosessuali; coloro che di fronte ad un intenso conflitto interno, alimentato dall'interiorizzazione del giudizio sociale, si 'accontentano' di queste fantasie e scelgono una copertura pubblica eterosessuale o addirittura l'astinenza sessuale; quegli individui nei quali il conflitto e il senso di colpa è

talmente lacerante che non possono reggere neppure il confronto con le loro fantasie, che vengono rimosse o represses. In tutti questi casi è possibile una modificazione del rapporto con la propria omosessualità, a volte spontanea ma più spesso indotta da un trattamento psicoterapeutico.

Nel contesto del primo gruppo, comunque, troveremo molti casi nei quali l'elaborazione e l'accettazione dell'identità omosessuale ha permesso la sua integrazione nella identità del Sé, nella personalità dell'individuo. In questi casi parleremo di 'integrazione dell'omosessualità' nella quale l'esperienza di sé come maschio è adeguatamente percepita perché l'individuo non abbia bisogno di ricercarla nella relazione con l'altro. Questi soggetti sono capaci di costruire e consolidare relazioni oggettuali mature.

In alcuni casi del primo gruppo e probabilmente in tutti gli altri casi, troveremo soggetti con un rapporto conflittuale con la propria identità sessuale e spesso con un comportamento coatto (se il comportamento omosessuale è agito). È questa, erroneamente, la forma di omosessualità ritenuta prevalente nel mondo gay. In questi casi parleremo di 'fissazione dell'omosessualità', o di omosessualità indotta da coazione, nella quale l'elemento psicodinamico di fondo è rappresentato da un bisogno maniacale del maschio che diventa un sostituto della percezione del proprio sé maschile (identità). Questi soggetti, quando agiscono la sessualità, presentano spesso un comportamento promiscuo caratterizzato da: insoddisfazione, iperstimolazione compensatoria di un vuoto affettivo e del dolore psichico, ricerca di stimoli sempre più intensi per assuefazione agli stimoli emotivi e sensoriali, appiattimento affettivo ed impoverimento della capacità di relazione. Il vuoto interiore viene riempito da un narcisismo patologico che impedisce la costruzione di relazioni oggettuali stabili e quindi la possibile soluzione del conflitto. È in questi soggetti che dal punto di vista psicodinamico si riscontra spesso lo stereotipo della coppia genitoriale (padre assente e madre dominante) erroneamente ritenuto all'origine dell'omosessualità. Nella fissazione omosessuale, infatti, è frequente l'osservazione clinica di un 'risucchiamento' materno e di un impedimento alla relazione speculare con la figura paterna. In aggiunta ad un'interiorizzazione dell'omofobia sociale che va soprattutto ad alimentare il senso di colpa e, più in fondo, il sentimento di indegnità. Lo stereotipo della 'coppia genitoriale patogenetica' quindi non emerge dalla storia di tutti gli omosessuali ma soprattutto di quelli che presentano un disturbo di personalità. Inoltre non si può mai trascurare in questi soggetti l'importanza del giudizio sociale come concausa del conflitto psichico.

La condizione dell'omosessuale fissato comunque è una condizione che in molti casi può essere modificata. L'integrazione dell'identità omosessuale è un processo che in presenza di una personalità strutturata può essere spontaneo, spesso favorito dalla comunicazione speculare presente in una relazione d'a-

more. In altri casi, nei quali il disturbo ha coinvolto l'intera personalità, l'integrazione è possibile solo ricercando questa comunicazione nel contesto di una relazione psicoterapeutica.

### *Infanzia e identità omosessuale*

Di pomeriggio, rimasto solo, da uno specchio all'altro fissando; interrogando l'enigma del proprio nome: Chi? Chi? Ma gli altri tornando a casa lo dominano.

Rainer Maria Rilke

Se un maschio si riconosce come omosessuale percepisce profondamente che la sua identità sessuale non riguarda semplicemente una genitalità, che si esprime attraverso l'attrazione per gli altri uomini ed il rifiuto della donna come partner sessuale. Egli sente che la 'scelta' omosessuale non ha solo il significato della ricerca di una soddisfazione istintuale, ma che la spinta ad una relazione con un altro uomo mette in gioco tutta la sua personalità ed è un percorso necessario per la realizzazione del Sé, della propria identità globale. Egli sa che la sua sensibilità omosessuale ha a che fare con la sua più vera ed intima personalità. Ecco allora che il desiderio omosessuale, prima di essere un semplice bisogno sessuale, rappresenta la possibilità di realizzare e vivere la propria personalità del Sé maschile. Le relazioni omosessuali quindi non implicano soltanto la percezione dell'altro, ma anche la percezione del Sé in quanto maschio. Queste dinamiche sono presenti anche nelle relazioni eterosessuali, ma il peso è minore, in quanto l'altro/a è meno simile a me e quindi può essere realizzato in modo limitato. La comunicazione con la mascolinità dell'altro non permette semplicemente di esperire la propria mascolinità, ma anche e soprattutto l'intera personalità del Sé. "Nella relazione omosessuale l'uomo non esperisce soltanto la sua identità maschile, ma sé stesso come totalità riflessa (...) l'amico è un'immagine del totale 'essere amati', dell'essere accettati come globalità psicofisica" (Schellenbaum, 1991).

La personalità del Sé è quel nucleo centrale della psiche dove si manifestano i cosiddetti 'disturbi narcisistici'. Il disturbo narcisistico è il più frequente disturbo della personalità rilevabile nelle persone omosessuali e ha origine da una patologia della relazione con le figure genitoriali durante l'infanzia. Esso non è esclusivo di questa popolazione, ma è riscontrabile anche nei maschi eterosessuali e più raramente nelle femmine. Lo strutturarsi di un narcisismo patologico nel bambino omosessuale è alla base dei disturbi del Sé e dei disturbi relazionali riscontrabili nell'omosessuale adulto.

Il disturbo narcisistico è un disturbo della percezione del Sé e, nelle perso-

ne che presentano una fissazione dell'omosessualità, può definirsi come difficoltà nella percezione del nucleo della propria mascolinità. Il vuoto che così si crea viene riempito da un sé grandioso che per essere confermato ha bisogno della 'relazione' con l'altro che diventa surrogato del proprio Sé, strumento di una conferma illusoria che per assumere valore deve anche continuamente cambiare oggetto (es. relazioni brevi ripetute). Ecco perché questa forma di omosessualità si fissa spesso a livello genitale, dove la promiscuità sessuale permette la realizzazione di continue 'conferme' e aiuta a contenere il vuoto interiore e i momenti di depressione. Per Schellenbaum (1991):

L'omosessuale fissato vive la sua personalità maschile centrale all'esterno anziché all'interno (...) è un artificio che nasconde e si sostituisce all'oscurata personalità del Sé, che nell'infanzia non è stata sufficientemente rispecchiata e incoraggiata (...) impedisce così quella 'dinamica dell'introversione' che avvia l'incontro con l'altro uomo: 'In te io vedo il maschio che è in me. Nella tua immagine si riflette la mia stessa mascolinità. Una relazione con te mi fa sentire accettato e mi conferma in tutta la mia personalità.' Al contrario, la fissazione omosessuale porta alla sessualizzazione unilaterale della relazione che maschera il vuoto (...).

E questa potrebbe essere una prima risposta al quesito di partenza sul significato dell'esperienza omosessuale: l'omosessualità è prima di tutto un'esperienza di realizzazione del Sé in alcuni individui, così come l'eterosessualità lo è per altri. Nel contesto di questa esperienza possono prodursi disturbi della personalità come può accadere nel contesto dell'esperienza eterosessuale. All'origine di questi disturbi rileviamo elementi comuni ma soprattutto elementi specifici e peculiari che differenziano sensibilmente la 'psicopatologia dell'omosessualità' dalla 'psicopatologia dell'eterosessualità'.

#### *La relazione con le figure genitoriali: discussione di uno stereotipo*

Se io mi mettevo a fare qualcosa che non Ti piaceva, e Tu mi predicevi l'insuccesso, il rispetto della Tua opinione era tale che l'insuccesso, sia pure rinviato, era però inevitabile. Perdevo così la fiducia nelle mie azioni. Ero incostante, dubbioso. Quanto più crescevo, tanto più vasto era il materiale che potevi produrre a riprova della mia pochezza; a poco a poco, in un certo senso finivi per avere ragione.

Franz Kafka, *Lettera al padre*

Lo studio delle dinamiche relazionali precoci nelle persone omosessuali si è sempre fondato sul rilievo di dinamiche comuni che sono andate a costituire

lo stereotipo della 'coppia genitoriale tipica dell'omosessuale'. In particolare, si è sempre sostenuto che all'origine dell'orientamento omosessuale è possibile ritrovare una figura paterna inaccessibile ad una comunicazione speculare e, conseguentemente, uno sbilanciamento della relazione verso la figura materna, nei confronti della quale l'identificazione è particolarmente intensa (relazione fusionale). Questa costellazione parentale anomala è stata considerata la determinante principale dell'omosessualità ed è stata utilizzata per sostenere la presenza di un substrato psicopatologico originario.

Molte persone omosessuali non si riconoscono in questo modello, anche se generalmente dal racconto della loro infanzia emerge l'immagine di un padre 'lontano' (assente e/o violento) e di una madre 'buona', che spesso resta un punto di riferimento anche nella vita adulta. Lo psicoterapeuta che raccoglie questi ricordi infantili dovrebbe sempre considerare la possibilità di distorsioni difensive, frequenti in tutti i pazienti indipendentemente dall'orientamento sessuale. Questo viene anche confermato dalle differenze spesso presenti nei racconti dei fratelli dei pazienti riguardo agli stessi genitori. Nell'adulto l'alterazione di esperienze infantili riportate è evento naturale e comune ed ha una funzione difensiva nei confronti di ricordi inaccettabili (soprattutto nei confronti di pulsioni sessuali). L'utilizzo di materiale inconscio, attraverso i sogni e le fantasie, ci permette comunque di rilevare, in molte persone omosessuali in psicoterapia, una relazione con le figure genitoriali che non si discosta molto dallo stereotipo descritto.

Per comprendere il peso di queste osservazioni si devono, a mio avviso, considerare due elementi: il primo riguarda il materiale a nostra disposizione che non proviene dalla popolazione gay in generale, ma da persone omosessuali in psicoterapia, dove si presuppone l'esistenza di un conflitto d'identità e spesso di un disturbo della personalità; l'altro riguarda il rilievo di dinamiche relazionali simili a quelle descritte in soggetti eterosessuali che presentano disturbi psicopatologici (disturbi di personalità di tipo narcisistico; strutture nevrotiche di personalità).

Ritengo quindi che lo stereotipo della 'coppia genitoriale dell'omosessuale' non riguardi tutti gli omosessuali e non sia quindi alla base della 'scelta' dell'identità sessuale. Ma piuttosto, come vedremo, che esso sia all'origine dei disturbi narcisistici e della conseguente incapacità di costruire relazione oggettuali mature.

### *L'assenza del rispecchiamento materno*

L'essere umano ha bisogno dell'essere umano come specchio.

*Annali T'ang*

L'identificazione con persone che fungono da immagini-guida è un meccanismo che sta alla base della strutturazione e del consolidamento dell'identità di

ogni individuo a partire dall'infanzia. Il processo di identificazione con le figure genitoriali nel primo periodo dell'esistenza è un fenomeno fondamentale nella nascita e nella strutturazione del Sé. L'identificazione permette di utilizzare il modello parentale nella strutturazione della propria identità e nello sviluppo della capacità di costruire relazioni oggettuali. Nello sviluppo normale non si tratta tanto di un fenomeno imitativo nel contesto del quale il bambino si plasma ad immagine e somiglianza dei genitori, ma è piuttosto uno scambio reciproco nel quale il genitore rispetta l'individualità del figlio rispecchiando continuamente la sua identità in strutturazione.

Il primo specchio che incontriamo nell'infanzia è lo specchio materno, nel quale il bambino ritrova continuamente conferma della propria esistenza e della propria identità. Perché questo possa accadere, la relazione deve lentamente scivolare dalla simbiosi originaria alla separazione da una madre che continua a riflettere l'immagine del figlio per aiutarlo ad individuarsi, a divenire una persona autonoma. Ma rispecchiamento e fusione sono pericolosamente vicini, e se è comprensibile la tentazione del bambino di mantenere la fusione il problema nasce quando questa tentazione coinvolge la madre che inconsciamente la agisce. È questo il caso di donne che compensano vuoti interiori e/o relazionali (spesso con il coniuge) attraverso la relazione con il figlio, o di donne narcisiste che non considerano i bisogni emotivi e la vita interiore del loro bambino, o di madri iperstimolanti che in fondo rifiutano il loro figlio. Quando una madre, oltre a non essere capace di rispondere ai bisogni narcisistici del proprio bambino, presenta essa stessa delle carenze narcisistiche, l'identificazione del bambino con i bisogni della madre è particolarmente intensa. La conseguenza inevitabile è la svalutazione di sé e dei propri desideri e ambizioni, perché in fondo il senso del vivere è dato solo dalla soddisfazione dei bisogni materni. Questi uomini (eterosessuali o omosessuali) tendono ad essere privi di una propria autonomia emotiva e portano con sé, anche dentro le proprie relazioni affettive, una rabbia intensa e una grande paura.

Nei casi che presentano una fissazione dell'omosessualità si rileva spesso una madre con queste caratteristiche, incapace di risolvere la simbiosi originaria e di rispecchiare il Sé del proprio figlio. Nello sviluppo della relazione con il bambino il movimento deve procedere dall'interno all'esterno, dalla fusione al rispecchiamento perché il bambino possa imparare a percepire la propria personalità maschile centrale. Il luogo della fissazione omosessuale è situato appena prima del confine tra fusione e rispecchiamento. Poiché non ha ancora varcato la soglia, l'omosessuale vede tutto ciò che gli appare dalla prospettiva di colui che è nella fusione. Egli vede al tempo stesso, e ne è contemporaneamente attratto, il passato della simbiosi ed il possibile futuro della realizzazione di sé, ma è escluso da entrambi. Dice Schellenbaum (1991):

Egli rimane come isolato tra i due paradisi. A seconda che viva nell'una o nell'altra prospettiva, in quella della fusione oppure della realizzazione del Sé, vede il primo paradiso, la realtà unitaria di madre e figlio, nel suo lato attraente oppure in quello minaccioso. Una tipica forma dell'esperienza sessuale del Sé che deriva da quest'ultima visuale è l'ipocondria". In questi soggetti è infatti frequente una sindrome ipocondriaca. "La fusione viene vissuta come putrefazione del tempo. Il proprio ineshausto potenziale di vita invade l'individuo dall'esterno e gli rammenta in quale stato di dissoluzione egli si trova. L'individuo ne attribuisce erroneamente le cause alle richieste che gli provengono dall'esterno, dalla vita, e non alla resistenza che egli oppone nei confronti di essa.

Il paradosso è che l'omosessuale è inconsciamente attratto dalla nostalgia della fusione, nell'illusorio tentativo di colmare il vuoto narcisistico attraverso la simbiosi. Nello stesso tempo egli vive come minacciose le relazioni d'amore stabili che potrebbero permettergli di giungere alla percezione del suo nucleo maschile. Certamente esiste in lui una dinamica che spinge verso una liberazione del Sé dalla fusione con l'*imago* materna, tuttavia egli sente questa possibilità solo nel contesto di una relazione d'amore fusionale. Il bisogno di rispecchiamento e di realizzazione del Sé viene risolto nella fusione con un maschio, come tentativo ripetuto e continuamente fallito di perpetuare la relazione con la madre nella impossibile ricerca della propria immagine riflessa. In altri casi, e più radicalmente, la fissazione materna determina un'inibizione sessuale che impedisce o riduce al minimo qualunque forma di relazione omosessuale.

La persona, in qualche modo, non perviene mai alla meta perché desidera ed esperisce la sua 'liberazione' sempre nel contesto della fusione, o nei casi più gravi nel contesto dell'evitamento e della rinuncia alla relazione.

La fissazione omosessuale, comunque, si compie non solo per un'assenza di rispecchiamento materno; contemporaneamente agisce una dinamica relazionale patologica con la figura paterna che oltre a sospingere il bambino verso la madre, lo priva di una comunicazione speculare con la figura paterna.

### *Il padre tra oscuramento e abbagliamento*

Come tutte le forme d'amore, l'omosessualità rimane misteriosa ed elude la nostra piena comprensione. Come tutte le forme d'amore è un desiderio intenso per un attaccamento perduto. Questo desiderio, per i gay, è generalmente per il padre.

Isay, *Essere Omosessuali*

Molti omosessuali ricordano le prime fantasie sessuali nei confronti di altri maschi in una età compresa tra gli otto ed i quindici anni, ma non prima. I ricordi precedenti, invece, riguardano un vissuto di diversità nei confronti dei loro

coetanei. Essi si percepivano ipersensibili e poco o nulla aggressivi con una certa avversione per i giochi che prevedevano la competizione, e generalmente erano considerati delle 'femminucce'. Nella mia esperienza clinica ed in quella di molti autori è ipotizzabile che le prime fantasie omoerotiche compaiano molto prima (3-4 anni), in un periodo dello sviluppo che corrisponde alla fase edipica, e che l'oggetto sessuale principale sia rappresentato dal padre, così come nei maschi eterosessuali è rappresentato dalla madre. È altresì ipotizzabile che il senso di diversità riferito dall'omosessuale adulto abbia a che fare con queste fantasie. Da una parte la percezione di queste fantasie da parte di un bambino può spiegare di per sé una maggior riservatezza, un autoisolamento e un'iperemotività. Dall'altra, e soprattutto per certi tratti 'femminili', è possibile considerare un'identificazione intensa con la madre che avrebbe anche lo scopo di attrarre l'attenzione del padre desiderato. In ogni caso il ricordo di una 'diversità' appare come un mascheramento, una difesa nei confronti di fantasie omoerotiche verso la figura paterna che sono state rimosse. Sono propenso a ritenere che nell'omosessuale la rimozione dell'attaccamento erotico al padre sia normale tanto quanto lo è la rimozione delle precoci sensazioni erotiche verso la madre nel maschio eterosessuale.

Abbiamo già detto di come sia comune negli omosessuali il ricordo di un padre emotivamente così distante da rendere impossibile una relazione. In alcuni casi nel racconto prevale l'indifferenza, in altri è presente un rancore fino a un vero e proprio sentimento di odio. Questa percezione, che abbiamo già visto essere in alcuni casi frutto di una distorsione, originerebbe da diversi fattori spesso concomitanti. Il senso di una distorsione difensiva è quello di cancellare il ricordo di fantasie omoerotiche inaccettabili attraverso un distanziamento emotivo dalla figura paterna.

Tuttavia, nella maggior parte dei casi, e soprattutto nei soggetti nei quali è rilevabile una fissazione dell'omosessualità, la percezione corrisponde ad un padre reale che o si è sottratto alla paternità o l'ha interpretata in senso autoritario e prevaricatorio, impedendo in entrambi i casi una relazione ed una comunicazione speculare con il figlio. Questi padri, inoltre, si sono ulteriormente allontanati assumendo un atteggiamento distaccato ed ostile quando hanno cominciato ad accorgersi della 'diversità' del figlio. Essi presentano spesso tratti omofobici spiccati e per essi la scoperta dell'omosessualità del figlio provoca reazioni violente e distruttive che compromettono ulteriormente la relazione. Questi padri sembrano allontanarsi da un figlio maschio che presenta tratti psicologici non corrispondenti con il modello di mascolinità da essi proposto e che li delude nelle loro aspettative di realizzazione e di rivalse attraverso il figlio. È questa una figura paterna che abbaglia ed oscura contemporaneamente. La luce che il bambino cerca nel padre, per imparare a stare nel

mondo, diventa 'abbagliamento' perché è un padre capace solo di proporre sé stesso in modo rigido ed autoritario, oppure perché è un padre irraggiungibile. L'abbagliamento esterno provoca un 'oscuramento' interno perché il bambino non riesce a percepirsi in un padre che non considera i suoi bisogni emotivi, o che si sottrae alla relazione. In alcuni casi, il valore maschile che questi padri riescono a comunicare si cristallizza nel simbolo fallico e in una fissazione genitale che può in parte spiegare la sessualità coatta dell'omosessuale adulto.

È così che nel bambino omosessuale la fissazione narcisistica si realizza attraverso l'assenza del rispecchiamento materno e attraverso l'oscuramento paterno che impedisce al padre di svolgere la funzione di immagine-guida. Il padre deve essere 'raggiungibile' per poter diventare un'immagine-guida per il figlio. Il movimento deve dunque procedere dall'esterno all'interno; se il padre rimane 'fuori', abbagliando il figlio, questo non può percepire come propria la sua personalità maschile centrale. Egli la proietta su un altro uomo, anziché riconoscerla sia nell'altro che in sé stesso. "Se la donna si trova 'dentro' e l'uomo 'fuori', la dinamica omosessuale viene ad essere fissata" (Schellenbaum, 1991).

In uno sviluppo sano inoltre la madre dovrebbe rispecchiare il Sé del figlio proponendo l'immagine-guida del padre come modello. Ma la madre dell'omosessuale fissato può solo risucchiare e trattenere ma non rispecchiare, non solo perché questo corrisponde ad un suo bisogno profondo, ma anche perché presenta spesso un conflitto con la dimensione maschile. Queste coppie genitoriali, infatti, presentano spesso relazioni patologiche a carattere compensatorio, o talora esplicitamente conflittuali, dove il legame non è quasi mai un legame d'amore. Se queste madri avessero dentro di sé l'immagine maschile di un compagno da amare, potrebbero rispecchiare il figlio che sta diventando uomo offrendo l'immagine del padre come modello ed orientandolo verso di lui. Il bisogno della fusione ed il conflitto con il compagno, invece, spingono queste donne ad impossessarsi del figlio sottraendolo ad una comunicazione speculare con il padre e costringendolo in un legame fusionale. La svalutazione ed il disprezzo della madre per il partner, inoltre, può trasformarsi nel bambino in svalutazione del maschile e quindi in svalutazione di sé e degli altri uomini, condizionando pesantemente le relazioni affettive dell'omosessuale adulto.

Ecco perché, come vedremo, ogni forma di omosessualità, che si trovi ancora nello stadio della fissazione del desiderio morboso per il maschio (alla ricerca della fusione) e della fuga dalla donna implica, come possibilità di integrazione, il confronto con il maschio (con il maschile) come immagine-guida di una identità ancora atrofizzata ed il riconoscimento di un femminile finalmente creativo, non paralizzante e divorante.

*Le relazioni omosessuali: dall'evitamento alla fusione.  
La comunicazione speculare*

Percepire il Sé nell'immagine-guida anziché fondersi o scindersi da essa, per l'omosessuale fissato sembrerebbe impossibile. Nella fusione e nella fuga, sono le uniche esperienze in cui si è sentito vivo. Sin dalla primissima infanzia ha provato soddisfazione nello spegnersi sotto l'abbagliante padre fallico. Essere nelle mani di un altro uomo, consegnato al suo potere di vita e di morte, trasmette un sentimento arcaico d'immortale virilità (...) La prospettiva di poter chiudere una porta dietro di me, e davanti a lui (...) negli istanti di fusione più umiliante mi dava un maggior rispetto di me stesso. Respingendolo, fuggendo da lui, egli rimane, come origine del mio movimento, una parte di me stesso, e malgrado tutto sono libero.

Peter Schellenbaum, *Tra Uomini*

Il fenomeno della promiscuità sessuale e della difficoltà di mantenere relazioni stabili sono elementi che caratterizzano il mondo gay, e che sono sempre stati strumentalizzati al fine di affermare 'l'immaturità' e quindi il disturbo dello sviluppo insito nell'omosessualità. È vero che tale fenomeno riguarda solo una parte degli omosessuali, così come è vero che esiste anche nel mondo eterosessuale (soprattutto nel maschio), tuttavia esso è sempre stato un elemento significativo dell'esperienza omosessuale. Al di là dei fattori sociali che, come vedremo, condizionano l'esperienza omosessuale, al di là degli aspetti biologici e culturali che caratterizzano la sessualità maschile indipendentemente dall'orientamento sessuale, 'l'invalidità relazionale' di molti maschi omosessuali rivela le ferite della relazione con le figure genitoriali.

Il disturbo narcisistico, rintracciabile in molti omosessuali, rappresenta una strutturazione difensiva di fronte alla violenza di una relazione dove "non riusciamo a percepire il nostro essere (Sé) perché siamo costretti ad essere solo per l'altro e come l'altro vuole e non come profondamente ci sentiamo". Le ferite psichiche nell'infanzia di questi bambini provocano un dolore che non si può dimenticare e che viene continuamente rinnovato dai continui rifiuti che caratterizzano l'esperienza omosessuale e che seguono alla potenza devastante del rifiuto paterno.

E d'altra parte il bisogno relazionale, in queste persone, è un bisogno disperato che deve essere in qualche modo agito, se non soddisfatto. Non è semplicemente il bisogno di essere amati, anche come tentativo di 'cura', ma è so-

prattutto la ricerca maniacale del maschio come surrogato, come sostituto di un Sé che non si riesce a percepire. È come se queste persone si percepissero e si sentissero vive, solo di fronte ad un maschio che comunica con loro, e non importa se la comunicazione avviene solo con il pene, anche perché il pene, ridotto a feticcio, rappresenta la cristallizzazione del simbolo maschile trasmesso dal padre (depositario di valori maschilisti piuttosto che maschili).

Immaginiamo, allora, il sentimento di ambivalenza, l'esitazione e la paura, il tormento ed il confondimento con il quale queste persone affrontano l'esperienza relazionale. Ed allora la promiscuità sessuale rappresenta, nello stesso tempo, l'espressione del bisogno di conferme e di gratificazioni ininterrotte (surrogati del Sé) ed il segno della necessità di 'mantenere le distanze' per non essere feriti o risucchiati nella fusione. Così come la brevità delle relazioni di coppia ed il bisogno coatto di avere altri partners sessuali rappresenta l'impossibilità di reggere una relazione nella quale l'altro è 'troppo importante' e la necessità di dimostrare che 'si può fare a meno di lui', perché sullo sfondo c'è la paura, mai superata, di essere rifiutati, abbandonati e nuovamente feriti.

È questo l'altro paradosso della fissazione omosessuale: da una parte l'importanza vitale della relazione con l'altro, alla ricerca di un rispecchiamento negato e di un Sé maschile oscurato, dall'altra il terrore infantile di abbandonarsi ad un uomo che come il padre lo abbagli e lo abbandoni o come la madre lo risucchi in una fusione che paralizza ed impoverisce ed ancora, nello stesso tempo, il bisogno di proteggere l'altro dalla propria rabbia incontrollabile e dal desiderio di rivalersi della sofferenza subita. E questo è anche il paradosso dell'intuizione del 'potere terapeutico' di una relazione d'amore alla quale l'omosessuale fissato non è capace di accedere e della quale si deve privare.

Infatti l'omosessuale che ha integrato la propria omosessualità è capace di relazioni estremamente ricche dal punto di vista affettivo ed estremamente fertili nello scambio reciproco e nella comunicazione speculare:

Due uomini che hanno superato le loro ferite, che hanno interrotto i giochi del non amore, di solito di trovano più facilmente e più precocemente della maggior parte delle coppie eterosessuali (...). Poiché appartengono al medesimo sesso, il periodo di rodaggio per entrare in intimità è più breve. Poiché fra di loro non esiste 'differenza di genere' si capiscono al volo e s'immedesimano rapidamente l'uno nell'altro. L'armonia dei primi tempi in molte coppie omosessuali è spesso commovente (...) (Schellenbaum, 1991).

L'identità di genere in una relazione omosessuale, infatti, sortisce l'effetto di un'intesa profonda su ciò che è comune ad entrambi e produce immediatamente un rafforzamento dell'identità maschile attraverso la comunicazione speculare. Questo processo comunicativo consiste nella percezione, al tempo stesso interiore ed esteriore, di un altro uomo come immagine riflessa della per-

sonalità maschile nella sua dinamica volta alla realizzazione del Sé. Esso può aver luogo solo se entrambe le parti comunicano, in modo che nella reciprocità la realtà dell'uno possa rispecchiare la potenzialità espressiva dell'altro, rendendo così possibile la sua realizzazione.

In queste coppie, la fedeltà emotiva assume una particolare importanza in assenza di vincoli legali, sociali o religiosi che possano dare un significato alla relazione, come accade nei rapporti eterosessuali. Molto spesso, inoltre, insieme ad una maggiore flessibilità dei ruoli sessuali, si riscontra una maggior flessibilità psicologica di quella che generalmente si ritrova nelle coppie eterosessuali, dove i ruoli convenzionali relativi al dominio ed alla sottomissione sono di solito ricalcati più rigidamente sulla base di un condizionamento culturale.

In ogni caso assistiamo nel mondo gay ad un'intensificazione del bisogno di relazioni stabili che non è certamente attribuibile solo alla diffusione delle infezioni sessualmente trasmesse, come alcuni vogliono far credere. Il bisogno relazionale della maggior parte degli omosessuali esprime la percezione profonda, anche se non sempre riconosciuta, che la realizzazione del Sé passa attraverso la costruzione di una relazione d'amore. È la percezione profonda che le ferite della propria infanzia e della propria storia possono essere sanate solo nel rapporto di condivisione e di scambio con un altro maschio. Una relazione nella quale non prevalga il bisogno di fuga o la fusione, bensì una comunicazione speculare che permetta ad entrambi di strutturare e di consolidare la propria identità maschile omosessuale, il proprio Sé.

*Dall'omofobia all'interiorizzazione del giudizio familiare e sociale  
(dalla colpa al conflitto)*

(...) così la personalità si edifica in virtù della distinzione di sé e dell'altro e procede verso la sua identità 'metabolizzando' attraverso l'opposizione, le introiezioni dovute ai legami di identificazione. La distruttività fenomenologicamente presente nella struttura delle esperienze psicopatologiche potrebbe, infatti, essere interpretata come l'espressione di un bisogno di opposizione (...) i soggetti più inconsciamente distruttivi dovrebbero essere coloro che, in realtà, hanno il minimo potere di interagire attivamente con gli altri, di opporsi (...).

Luigi Anepeta, *La politica del Super-Io*

Abbiamo già detto di come lo sviluppo contrastato del concetto di omosessualità in ambito scientifico sia stato profondamente influenzato dal contesto

sociale e culturale. Come in altre epoche storiche e per altri soggetti sociali, la comunità scientifica ha accolto il bisogno di affermazione della norma in contrapposizione alla diversità ed alla malattia. Il termine omosessualità nasce segnato dalla necessità di catalogazione e di inquadramento nosologico delle perversioni sessuali nell'ambito delle malattie psichiatriche e come tale porta con sé lo stigma della patologia. A tutt'oggi il potere politico e religioso assegna all'omosessuale il ruolo sociale di 'diverso', confinandolo nell'emarginazione e privandolo dei diritti fondamentali goduti dalla normalità eterosessuale. Nonostante il cambiamento di prospettiva che progressivamente si è fatto strada nella comunità psichiatrica e psicoanalitica, accompagnato dalla maggior visibilità ed accettazione sociale della comunità gay, nell'immaginario collettivo il significato dell'esperienza omosessuale resta associato ai valori negativi della devianza e della malattia.

Viene naturale chiedersi in che modo e con quali conseguenze l'esperienza omosessuale si dispieghi in un contesto sociale che la nega nei suoi valori umani, connotandola come aberrante e 'contronatura'. Ed è certamente paradossale che una società che fa della patologia un alibi per giustificare l'emarginazione, e nella migliore delle ipotesi per sostenere la necessità della cura, non si interroghi su di sé come possibile produttrice di conflitto e di patologia, e quindi di emarginazione.

L'interiorizzazione del giudizio sociale nella persona omosessuale è un processo inconscio, capace di trasformare una potenziale esperienza di realizzazione del Sé in un'esperienza conflittuale nella quale un'identità sessuale contrastata si espande a contaminare l'intera personalità. Attraverso un meccanismo introiettivo l'immagine esterna diventa immagine interna, la colpevolizzazione e la disistima si trasformano in senso di colpa e disistima di sé. Il fattore sociale si trasforma in fattore psichico, ingigantendosi e sommandosi ai fattori psichici preesistenti, derivati dallo sviluppo infantile.

In alcuni casi questa 'omofobia internalizzata' è di per sé sufficiente a spiegare la sofferenza psichica riscontrata, e comunque diventa un elemento sicuramente patogenetico in una identità fragile che faticosamente sta cercando di integrare la scelta sessuale. Nel caso poi di un disturbo di personalità strutturatosi nell'infanzia il fattore sociale esercita inevitabilmente un effetto aggravante e/o scatenante.

L'interiorizzazione del giudizio sociale è l'interiorizzazione di un rifiuto ripetuto che il giovane omosessuale sperimenta quando decide di rivelarsi. È il rifiuto implicito di una 'società omofobica' che si manifesta attraverso i mass-media e negli ambienti che l'adolescente omosessuale inizia a frequentare, oppure è il rifiuto esplicito di un coetaneo che era stato individuato come possibile partner e che si allontana bruscamente, non senza ferire.

Ma spesso è anche l'interiorizzazione di un 'rifiuto primario' che risale alle esperienze dell'infanzia. In qualche modo, infatti, si riattualizza la 'maledizione' del rifiuto paterno che ha segnato l'infanzia del bambino omosessuale, rappresentando il primo attacco (e il più lacerante) ad un'immagine di sé che deve strutturarsi e confermarsi per consentire lo sviluppo di un'identità integrata. È come se il rifiuto paterno lasciasse una ferita, non rimarginata, che rende difficile sottrarsi o difendersi dai rifiuti successivi, che sulla stessa ferita vanno ad agire.

L'adolescenza è in questo senso un periodo cruciale per molti omosessuali, in quanto è il periodo della 'scoperta' e della ricerca dell'accettazione e nello stesso tempo è il periodo dei primi rifiuti e della ricerca del rispecchiamento di sé negli occhi del mondo. L'angoscia dell'adolescente omosessuale è l'angoscia di chi intuisce che le possibilità di realizzazione di sé passano attraverso il dispiegarsi di un'esperienza che non viene riconosciuta a livello sociale ed è spesso rifiutata nell'ambiente familiare. La possibilità di elaborare la scoperta, e quindi il rifiuto, è contenuta nelle risorse di una personalità che non sempre ha potuto strutturarsi adeguatamente. Qui è in gioco il realizzarsi di un'esistenza, e qui il contesto sociale e familiare hanno il potere di aiutare l'integrazione di un'identità naturalmente determinatasi, o all'opposto di costringere al conflitto ed alla disistima di sé e quindi alla fissazione della solitudine e del dolore.

Ritengo, infatti, che se in alcuni casi il disturbo psicopatologico si definisce irrimediabilmente nell'infanzia, in molti altri casi esso si può strutturare nell'adolescenza, favorito dall'interiorizzazione del giudizio sociale (e familiare). Se molti gay avessero la possibilità, contestualmente alla scoperta della propria identità sessuale, di confrontarsi con un contesto che ha integrato la dimensione omosessuale, il rischio psicopatologico si ridurrebbe enormemente. In ogni caso, nell'adolescente omosessuale il consolidamento della sessualità e la sua integrazione come parte costitutiva di un'immagine positiva di sé avvengono tardivamente rispetto all'adolescente eterosessuale, e spesso si fissano in un disturbo. Le esperienze infantili connesse ai sensi di colpa, l'interiorizzazione del giudizio sociale, il desiderio di soddisfare le aspettative culturali eterosessuali e il bisogno dell'approvazione dei coetanei, sviluppano la convinzione che la propria sessualità sia disgustosa ed i propri impulsi sessuali inaccettabili, con la conseguente repressione o negazione di una dimensione fondamentale per la strutturazione di un'identità sana.

La capacità di formare relazioni affettive, la possibilità di vivere serenamente la sessualità e di sentirsi integrato socialmente ed accettato dagli altri, sono costantemente minacciate da sentimenti di colpa e di vergogna, spesso rimossi. Tali sentimenti sono rilevabili anche in persone che presentano un buon livello di adattamento sociale e che possiedono le risorse psichiche necessarie per un'integrazione dell'identità omosessuale nell'identità del Sé. L'analisi e l'elabo-

razione di questo nucleo di omofobia internalizzata rappresenta quindi un passaggio obbligato per l'acquisizione di un'identità armonica e per la capacità di costruire relazioni affettive stabili e gratificanti. Le radici dell'omofobia internalizzata vanno ricercate nelle reazioni del soggetto alla 'scoperta' della propria identità sessuale e della propria 'diversità di genere', nell'esperienza di clandestinità ed occultamento presente nella maggior parte delle storie di persone omosessuali e nella conseguente adozione di un'identità alternativa prima ancora di aver imparato a definire la natura ed il significato della propria diversità.

In questo contesto è facilmente intuibile la forza di impatto dell'evento AIDS che, oltre ad aver ingigantito e drammatizzato i significati negativi associati all'omosessualità, ha in un certo senso permesso di legittimare la stigmatizzazione e l'emarginazione dei gay. Il bisogno di un capro espiatorio, sollecitato dal senso di colpa inconscio di una collettività ossessionata dal 'sesso' e dal peccato ad esso associato, ha reso facile la colpevolizzazione della minoranza gay, effettivamente colpita per prima, e con conseguenze drammatiche, dall'epidemia. Il connubio sessualità-peccato (e condanna), già presente nell'inconscio della maggior parte degli omosessuali, si è facilmente trasformato in una sessualità associata alla malattia e alla morte, con conseguenze psicologiche devastanti anche per molti omosessuali non HIV-positivi.

Nello stesso tempo, comunque, l'evento AIDS ha portato la comunità gay a mostrarsi, a venire allo scoperto, costringendo la comunità sociale ad un incontro ravvicinato con l'esperienza omosessuale (non solo metaforicamente, pensiamo al contesto sociosanitario) e con i valori che essa porta con sé. In questo incontro, per la comunità eterosessuale, è stato inevitabile il confronto con valori e sentimenti che una cultura individualista e maschilista ha trascurato, e che la comunità gay ha invece conservato e sviluppato e che hanno rappresentato la principale risorsa umana e sociale per difendersi dall'AIDS. Mi riferisco ai valori prettamente femminili dell'amore, della protezione, del nutrimento e delle cure reciproche che hanno permesso alla comunità gay, al contrario della comunità eterosessuale, di salvaguardare la dignità della malattia e della morte. Da questo incontro, quindi, è emersa la grande ambivalenza di una collettività e di una cultura che sempre più nega e svaluta la dimensione psichica femminile, e nello stesso tempo ne avverte il vuoto e ne resta affascinata quando è costretta a confrontarsi con essa.

Credo che questo sia uno dei nodi cruciali all'origine della 'omofobia sociale', e certamente ne rappresenta la determinante inconscia. L'ipotesi che l'odio sociale nei confronti degli omosessuali rappresenti in fondo la paura e il rifiuto nel maschio del 'femminile', riconosciuto negli altri uomini e quindi in sé stessi, è un'ipotesi suggestiva. Tutti gli omosessuali sono percepiti come femminili semplicemente perché hanno relazioni con altri uomini, e quanto più ap-

paiono femminili e diversi da ciò che è considerato maschile, tanto più evocano inquietudine e ostilità nei maschi eterosessuali.

La cultura occidentale ha rigidamente delimitato le caratteristiche e i ruoli maschili e femminili, valorizzando soprattutto le qualità tradizionalmente maschili, l'aggressività, la competitività, l'individualismo. Le qualità tradizionalmente femminili, quali la capacità di amore, l'accoglimento e l'accudimento, la sensibilità, se sono apprezzabili in una donna, sono ritenute elementi di debolezza in un uomo. Esiste una sorta di paura di contaminazione nel maschio eterosessuale di fronte al 'femminile', e a maggior ragione se viene percepito in un altro maschio.

Al fattore inibitorio culturale, infatti, si associa un fattore psichico inconscio. La proiezione del rifiuto sulla persona omosessuale è un meccanismo psichico di mascheramento, utilizzato dai maschi eterosessuali di fronte alla difficoltà di accettare la propria componente psichica femminile. L'omofobia nei maschi eterosessuali emerge nell'adolescenza, ed assume in questo periodo toni particolarmente intensi e violenti. Le fantasie omoerotiche nei maschi eterosessuali esprimono spesso l'identificazione (e quindi il legame) con la madre e vengono utilizzate di fronte alla paura della competizione e dell'affermazione di sé. In questi uomini il desiderio di 'essere come una donna' può funzionare come difesa dalla minaccia associata alla necessità maschile di competitività e di aggressività. Nell'adolescente, inoltre, le fantasie omosessuali sono particolarmente vivide a causa del conflitto tra il bisogno dell'autonomia e la dipendenza dai genitori, soprattutto dalla madre. Egli spesso percepisce questo legame e il bisogno di dipendenza come una debolezza femminile inaccettabile. Per sfuggire all'intenso desiderio di essere ancora una volta dipendenti dalle loro madri, molti adolescenti hanno bisogno di affermare la loro mascolinità in una forma esasperata e maschilista.

L'odio per gli omosessuali è infatti una delle forme di negazione dei desideri regressivi di dipendenza dal materno (femminile), attraverso l'espressione di una aggressività che viene fatta coincidere con una dimostrazione di mascolinità. Le valenze omofobiche strutturate nell'adolescenza tendono poi a mantenersi anche nella vita adulta, seppur attenuate nei loro aspetti più violenti. All'odio si sostituiscono la svalutazione, la 'presa di distanza', la derisione. Il maschilismo e l'omofobia nel maschio eterosessuale adulto, infatti, hanno probabilmente lo stesso significato psicologico inconscio, mascherato da una razionalizzazione culturale e religiosa. È interessante in questo senso rilevare che il rifiuto dell'omosessualità è più frequente e più intenso in quelle culture nelle quali è più forte il legame con il materno, ad esempio nei paesi mediterranei dove la cultura cattolica è riuscita anche a fornire un alibi ad un'omofobia sociale diffusa.

## Conclusioni

Un progresso comincia sempre quando un singolo individuo, cosciente del suo isolamento, imbocca una nuova strada passando per luoghi fino a quel momento mai percorsi. (...) nel far ciò deve anzitutto riflettere sulla sua realtà fondamentale – prescindendo completamente da ogni autorità e da ogni tradizione – e far diventare cosciente la sua diversità. Se egli riesce a dare validità collettiva alla sua coscienza ampliata, fornisce mediante la tensione dei contrari quell'impulso di cui la civiltà ha bisogno per i suoi progressi ulteriori.

C.G Jung

La persona che si scopre omosessuale deve sempre confrontarsi e scontrarsi con un'identità estranea e non immediatamente confessabile. Il rifiuto familiare e sociale realizzano il grande paradosso dell'esistenza omosessuale: "io sono come mi sento e mi percepisco, ma così non mi è concesso di essere, e quindi non sono". Il conflitto d'identità determina una sorta di sospensione dell'esistenza, di occultamento e di introversione. È spesso in questo 'iato esistenziale' che vengono messe in gioco le proprie risorse e che l'omosessualità può essere integrata o può fissarsi in un disturbo della personalità o, nei casi estremi, può essere rimossa.

La scoperta della propria omosessualità rappresenta essenzialmente la scoperta e l'individuazione del percorso da seguire per la propria realizzazione affettiva e relazionale. L'esperienza omosessuale, quindi, risulta essere per molte persone l'unico percorso possibile per la realizzazione del Sé. L'eterosessuale non si scopre, l'eterosessuale 'è' e viene confermato ad essere dall'ambiente che lo circonda, l'omosessuale si scopre e già decide di non essere, almeno inizialmente. È innegabile, infatti, come in molti casi questa esperienza si dispieghi nel dolore, ed in fondo, nella solitudine. Ma la scoperta di un dolore profondo e della fuga nell'ombra non è certamente la scoperta di una patologia, o comunque non lo è sempre. Il dolore è parte di un'esperienza che fin dal suo nascere deve confrontarsi con la diffidenza e il rifiuto. Il rifiuto paterno, in particolare, è un rifiuto devastante, è il rifiuto di chi ci deve 'insegnare' ad andare e vivere nel mondo ed invece ci comunica "per me tu non esisti". Il rifiuto del padre è, in fondo, la negazione della dignità di un'esistenza, è il divieto di eserci. E questo divieto viene continuamente rinnovato quando, nell'adolescenza e poi nella vita adulta, la persona omosessuale sceglie la visibilità.

Ecco perché il senso di estraneità ed il rifiuto di sé sono sentimenti con i quali ogni omosessuale deve fare i conti per riuscire ad integrare nel proprio Sé l'identità conflittuale. Nell'esperienza omosessuale esiste quindi uno 'svantaggio iniziale', che deve essere considerato quando si voglia coglierne i significati e le caratteristiche evolutive. Il dolore e la solitudine (o se si vuole la possibilità della patologia) si determinano nell'interagire di un rifiuto familiare e sociale interiorizzato con le risorse psicologiche individuali. È necessario possedere una personalità strutturata ed una consistente stima di sé per poter affrontare ed elaborare adeguatamente i conflitti che si susseguono nell'esistenza dell'omosessuale. E d'altra parte una personalità fragile ed immatura rischia di affondare nella melma di un contesto sociale che nega la dignità della sua esperienza.

È lecito chiedersi allora quanto resterebbe di questo dolore e di questa solitudine se fosse possibile eliminare il peso del rifiuto; quanto resterebbe di questa patologia se non fosse continuamente riattualizzata dal ritorno dell'inibizione paterna interiorizzata e della colpa nelle diverse facce del giudizio sociale.

Dopo aver sostenuto che un'integrazione autentica della minoranza omosessuale nella comunità sociale aiuterebbe l'integrazione dell'identità conflittuale, credo sia possibile tentare di andare oltre gli stessi scopi di questo lavoro. Possiamo infatti domandarci che cosa l'omosessuale con la sua cultura ed il suo sistema di valori potrebbe apportare alla comunità eterosessuale. In particolare, come si potrebbe configurare la comunicazione con il maschio eterosessuale, considerato che il dialogo dell'omosessuale con la donna è un dialogo già esistente e spesso estremamente proficuo per entrambi. Possiamo quindi tentare di chiudere questo lavoro formulando un'ipotesi che deve certamente essere verificata e approfondita ma che appare già estremamente suggestiva.

L'ambivalenza sessuale e psicologica è sempre stata negata dal maschio eterosessuale attraverso il rifiuto dell'attribuzione di una componente omosessuale e, nello stesso tempo, di una dimensione femminile inconscia (l'Anima secondo Jung). Questa rimozione gli ha sempre impedito un dialogo proficuo con il mondo psichico femminile, sia dentro di sé che fuori di sé, quasi nella paura di una contaminazione e di un 'rovesciamento di potere'. L'Anima nel maschio rappresenta l'immagine interna della donna e del femminile ad essa associato, e proprio per la sua dimensione inconscia è in grado di condizionarlo nella sua dinamica psichica e relazionale. Nel maschio eterosessuale, infatti, è spesso rilevabile uno sbilanciamento importante verso la dimensione psichica maschile e il suo mondo di valori, e un distanziamento dalla dimensione psichica femminile (che comunque agisce inconsciamente) con uno sviluppo insufficiente o disturbato della dimensione affettiva e relazionale.

L'omosessuale con la sua peculiare combinazione di forza fallica e sensibilità femminile sembrerebbe rispecchiare un'immagine umana di totalità che renda possibile immaginare l'integrarsi armonico della dimensione maschile con quella femminile. Simbolicamente egli realizza il confronto e l'integrazione degli opposti, come passaggio necessario per giungere all'individuazione e alla realizzazione del Sé indipendentemente dall'orientamento sessuale. L'omosessuale e l'eterosessuale, infatti, presentano una dinamica psichica maschile comune e nello stesso tempo un diverso peso psicologico nell'integrazione della dinamica maschile con quella femminile, derivata dall'identificazione con la figura materna. Rispetto al maschio eterosessuale, nell'omosessuale che ha integrato nel Sé la propria identità sembra possibile un dialogo più proficuo con la dimensione femminile e quindi con la dimensione affettivo-emotiva da essa rappresentata.

Nello stesso tempo l'omosessuale con la sua esistenza incarna lo sforzo di percepire e di fare percepire a chi in lui si rispecchia la mascolinità, che in questo modo si rinforza; l'eterosessuale, invece, trasmette l'esperienza della mascolinità nella differenza, nella tensione polare verso la donna. Entrambe le esperienze sono prospettive complementari di un'unica dinamica psichica maschile.

Possiamo immaginare, allora, l'importanza di una comunicazione speculare tra maschi eterosessuali e omosessuali fondata sull'esistenza di una comune dinamica psichica maschile. La comunicazione ed il confronto tra queste due dimensioni, potrebbe permettere lo sviluppo di aree psichiche fino ad ora trascurate, soprattutto nella sfera affettiva e relazionale. L'eterosessuale, specchiandosi nell'omosessuale, potrebbe sempre più prendere consapevolezza della propria dimensione femminile e la potrebbe più facilmente integrare; l'omosessuale, specchiandosi nell'eterosessuale, potrebbe abbandonare il suo atteggiamento di difesa nei confronti della donna. Il rispecchiamento reciproco tra eterosessuali ed omosessuali può permettere ad entrambi una visione più ampia della dinamica psichica dell'essere maschio:

l'omosessuale può mostrare all'eterosessuale che in base alla comune identità sessuale, alla fin fine solo un uomo sa che cosa significa sentirsi uomini. Solo un uomo può immedesimarsi interamente nell'esistenza fallica di un altro maschio: l'esperienza maschile di sé in quanto psicologicamente segnata dal vissuto dell'erezione e dell'iaculazione. L'eterosessuale può mostrare all'omosessuale che nell'esistenza fallica rientra anche il superamento della paura della madre divorante e la percezione della donna come interlocutore (Schellenbaum, 1991).

Inoltre, da una prospettiva puramente sociopolitica, il riconoscimento di una dinamica psichica comune potrebbe trasformare un sentimento di tolleranza e di comunicazione superficiale, in un'empatia ed in una comprensione reciproca.

ca capace di realizzare un'autentica solidarietà. Il dialogo certamente promuove la tolleranza e il rispetto reciproco, ma un vero avvicinamento si realizza solo a livello psichico individuale.

La ghettizzazione dell'amore omosessuale, quindi, comporta per il maschio eterosessuale un restringimento della percezione di sé e dell'altro da sé, ed il progressivo arroccamento su una posizione di difesa sostanzialmente maschilistica. L'integrazione sociale degli omosessuali e della cultura omosessuale potrebbe invece sviluppare una nuova energia vitale anche nei maschi eterosessuali, attraverso il confronto con una dimensione femminile capace di sviluppare nuovi strumenti affettivi sia nella relazione con la donna che nelle relazioni amicali con gli altri maschi.

## Note

1. "Nel senso della psicanalisi anche l'interesse sessuale esclusivo dell'uomo per la donna è un problema che ha bisogno di essere chiarito e niente affatto una cosa ovvia (...)".
2. In *Pulsioni e loro destini* (1915) afferma che "l'oggetto è elemento più variabile della pulsione, non è originariamente collegato ad essa, ma le è assegnato in forza della sua proprietà di rendere possibile il soddisfacimento (...). Può venir mutato infinite volte durante le vicissitudini che la pulsione subisce nel corso dell'esistenza (...)".
3. Adler invece patologizza l'omosessualità in modo molto più univoco di Freud. Egli individua la sua origine in un complesso di inferiorità profondamente radicato. La scarsa stima di sé spingerebbe l'omosessuale alla compensazione, cioè verso un altrettanto non realistico senso di superiorità. Un rapporto vero con il sesso femminile minaccerebbe di compromettere il suo piano nevrotico: dovrebbe desistere dalle sue ambizioni di potere, rinunciare a tutto ciò che è funzionale al suo scopo e rinunciare quindi alla sua omosessualità. Ma per il senso di debolezza che egli nutre nei confronti della donna non trova il coraggio di stabilire un vero rapporto con lei: rifugge dall'innato senso di unione ed innesta il 'freno automatico'. La terapia dovrebbe portare alla coscienza il ricorso al 'freno automatico' e l'insicurezza del ruolo sessuale insorta nell'infanzia. Adler comunque ritiene scarse le probabilità di successo della psicoterapia con l'omosessuale.
4. Fenichel (1951) nel suo *Trattato di Psicanalisi* inserisce l'omosessualità tra le "perversioni e nevrosi d'impulso" e sostiene "l'intima relazione tra omosessualità e narcisismo patologico (...) requisiti necessari sarebbero una fissazione pregenitale, specialmente anale, e la disposizione a sostituire ad un rapporto con l'oggetto l'identificazione con il medesimo (...)". Anna Freud (1968) sottolinea il valore prognostico negativo dei continui *acting out* sessuali osservati nei pazienti omosessuali: Kernberg (1986) afferma che: "È proprio difficile trovare, eccetto che in rarissimi casi, maschi omosessuali che non abbiano una significativa patologia del carattere".
5. Il primo a criticare Freud fu Sandor Rado (1940) che considerò l'idea di una bisessualità geneticamente determinata incongrua e di nessun valore clinico. Egli sosteneva che l'omosessualità fosse essenzialmente "la risposta fobica di un uomo reso impotente dall'ansia provocatagli dalla figura materna e quindi dalla paura di tutte le donne".
6. "Se l'omosessualità fosse considerata alla stregua di qualunque altro materiale anali-

tico (...) ci renderemmo conto che le fantasie ed i comportamenti omosessuali riflettono una molteplicità di temi e significati, l'analisi dei quali permette un progresso del trattamento e consente al paziente di operare le proprie scelte in modo libero rispetto a fattori di influenza espliciti o impliciti".

7. "Va superata quindi la visione clinica per cui se in un contesto omosessuale è riconosciuta la traccia di una nostalgia simbiotica o una difesa al lavoro contro un'angoscia di castrazione, allora questo riconoscimento basta a giustificare la patologizzazione dell'intero contesto ed anzi diventa il fondamento psicopatologico del caso in esame (...); anche la scoperta di fattori motivazionali o di un'eziologia psicodinamica dell'orientamento omosessuale non implica necessariamente lo stato patologico (...)" (Lingiardi, 1995).

8. Citando queste ricerche uno psichiatra americano, Richard Isay (1995), aggiunge: "Poiché non ho trovato distinzione tra lo stile con cui sono stati cresciuti i miei pazienti gay e i miei pazienti eterosessuali, credo che sia l'aspetto costituzionale dell'omosessualità, piuttosto che quello ambientale, a influire sull'orientamento sessuale (...) l'ambiente circostante ha un'influenza notevole sul modo in cui la sessualità viene espressa, ha invece una minima influenza sull'orientamento sessuale (...) questi risultati indicano che l'omosessualità negli uomini è costituzionale ed ereditaria."

9. Sappiamo infatti che le stesse dinamiche sono riscontrabili nell'infanzia di molti individui con orientamento eterosessuale e che non necessariamente condizionano un disturbo della personalità in questi soggetti. Nello stesso modo dall'osservazione clinica di persone gay possiamo trovare dinamiche relazionali apparentemente comuni in soggetti che presentano un disturbo narcisistico e in soggetti sani che sono capaci di relazioni oggettuali stabili.

## Bibliografia

ABELOVE, Henry

1985 *Freud, l'omosessualità maschile e gli americani*, "Psicoterapia e Scienze umane" 4, pp. 28-47

ADLER, Alfred

1994 *Psicologia dell'omosessualità*, Newton Compton Editori, Roma

ANEPETA, Luigi

1992 *La politica del super-io*, Armando Editore, Roma

BALINT, Michel

[1948] *L'amore genitale*, in *L'amore primario*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1991

BIEBER, Irving

[1962] *Omosessualità*, Il Pensiero Scientifico, Roma 1977

BOLLAS, Christopher

1992 *Essere un carattere*, Borla Editore, Roma

BOSWELL, John

[1980] *Cristianesimo, tolleranza, omosessualità*, Leonardo Editore, Milano 1989

DONINI, Stefano

1993 (et al.) *Analisi delle problematiche psicologiche e relazionali della persona HIV positiva*, in *HIV AIDS Counselling e Screening*, Leonard Edizioni Scientifiche, Verona

1993 (et al.) *Il counselling con la persona sieropositiva: indicazioni pratiche per l'operatore*, in *HIV AIDS Counselling e Screening*, Leonard Edizioni Scientifiche, Verona

- DOVER, Kennet J.  
 [1978] *L'omosessualità nella Grecia antica*, Einaudi, Torino 1985
- DRESCHER, Jack  
 [1993] *Atteggiamenti psicoanalitici verso l'omosessualità*, "Psicoterapia e Scienze Umane" 2 (1996), pp. 5-24
- FENICHEL, Otto  
 1951 *Trattato di psicoanalisi*, Astrolabio, Roma
- FERENCZI, Sandor  
 [1911] *L'omoerotismo: nosologia dell'omosessualità maschile*, in *Opere*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1990, vol. II.
- FOUCAULT, Michel  
 [1984] *Storia della sessualità. L'uso dei piaceri*, Einaudi, Torino 1985
- FREUD, Anna  
 1968 *Acting Out*, "International Journal of Psychoanalysis", 49, pp. 165-70
- FREUD, Sigmund  
 [1905] *Tre saggi sulla teoria sessuale*, in *OSF*, Boringhieri, Torino 1972, vol. 4  
 [1914] *Introduzione al narcisismo*, in *OSF*, Boringhieri, Torino 1972, vol. 4  
 [1915] *Carteggio con J. Putnam*, in *Lettere 1873-1939*, Boringhieri, Torino 1960.  
 [1915] *Pulsioni e loro destini*, in *OSF*, Boringhieri, Torino 1976, vol. 8  
 [1921] *Alcuni meccanismi nevrotici nella gelosia, paranoia e omosessualità*, in *OSF*, Boringhieri, Torino 1977, vol. 9
- FRIEDMAN, Robert  
 1986 *The Psychoanalytic Model of Male Homosexuality: A Historical and Theoretical Critique*, "The Psychoanalytic Review" 73, 4, pp. 483-519
- GOLDSMITH, S  
 1995 *Oedipus or Orestes? Gender Identity Development in Homosexual Men*, "Psychoanalytic Inquiry" 1, 15, pp. 112-24
- HAMER, Dean  
 1993 (et al.) *A Linkage Between DNA Markers on the X Chromosome and Male Sexual Orientation*, "Science" 261, pp. 321-27
- HILLMAN, James  
 [1972] *Il mito dell'analisi*, Adelphi, Milano 1984
- ISAY, Richard A.  
 [1989] *Essere omosessuali*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1996
- JUNG, Carl Gustav  
 [1913] *Saggio di esposizione della teoria psicoanalitica*, in *OGJ*, Boringhieri, Torino 1980, vol. 4  
 [1928] *Energetica psichica*, in *OGJ*, Boringhieri, Torino 1981, vol. 8  
*Opere*, Boringhieri, Torino 1981, vol. 9  
*Opere*, Boringhieri, Torino 1982, vol. 11
- KAFKA, Franz  
 [1919] *Lettera al padre*, Mondadori Editore, Milano 1992
- KATZ, Jonathan  
 1995 *The Invention of Heterosexuality*, Dutton, New York
- KERNBERG, Otto  
 1992 *Aggressività, disturbi della personalità e perversioni*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1993  
 1995 *Relazioni d'amore*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1995

- KINSEY, Alfred  
1948 *Sexual Behaviour in the Human Male*, W.B. Saunders Company, Philadelphia.
- KOHUT, Heinz  
[1971] *Narcisismo e analisi del Sé*, Boringhieri, Torino 1976  
[1977] *La guarigione del Sé*, Boringhieri, Torino 1980  
[1987] *Seminari*, Astrolabio, Roma 1989
- LE VAY, Simon  
1991 *A Difference in the Hypothalamic Structure between Heterosexual and Homosexual Men*, "Science" 253, pp. 1034-37
- LINGIARDI, Vittorio  
1995 *Omosessualità: sintomo, relazione d'oggetto, individuazione*, "La Pratica Analitica" 12, pp. 113-28
- MCDUGALL, John  
1986 *Identification, Neoneeds and Neosexualities*, "International Journal of Psychoanalysis" 67, pp. 19-31
- MITCHELL, Stephen A.  
1978 *Psychodynamics, Homosexuality, and the Question of Pathology*, "Psychiatry" 41  
1981 *The Psychoanalytic Treatment of Homosexuality: Some Technical Considerations*, "International Review of Psychoanalysis" 8  
[1988] *Gli orientamenti relazionali in psicoanalisi*, Bollati Boringhieri, Torino 1993
- MOORE, Paul  
1989 *Omosessualità e psicoanalisi*, "Psicoterapia e Scienze Umane" 4, pp. 48-58
- MORGENTHALER, Fritz  
[1975] *L'omosessualità*, "Psicoterapia e Scienze Umane" 1 (1982), pp. 3-37
- PLATONE  
*Simposio*, Adelphi, Milano 1994
- RADO, Sandor  
1940 *A Critical Examination of the Concept of Bisexuality*, "Psychosomatic Medicine" 2, pp. 459-67
- RILKE, Rainer Maria  
[1951] *Elegie duinesi*, Einaudi, Torino 1988
- SCHELLENBAUM, Peter  
[1991] *Tra uomini*, Red Edizioni, Como 1993
- SERGENT, Bernard  
[1984] *L'omosessualità nella mitologia greca*, Laterza, Roma-Bari, 1986
- SULLIVAN, Andrew  
[1995] *Praticamente normali. Le ragioni dell'omosessualità*, Mondadori, Milano 1996



## Heinz Dörmer: la testimonianza di un triangolo rosa

di Andreas Sternweiler

Heinz Dörmer, Berlino 1912, commerciante di strumenti musicali e attore, entrò a far parte sin da quando aveva dieci anni del movimento scoutistico tedesco, diventandone a vent'anni guida distrettuale. Nel maggio 1935, all'età di ventitré anni, venne arrestato per omosessualità, in applicazione del Paragrafo 175 del Codice Penale del Reich. I dieci anni successivi Dörmer li trascorse in carcere e in campo di concentramento: Columbia Haus, Prinz-Albrecht-Straße, penitenziario di Luckau, campi di concentramento di Emsland e Neuengamme. Anche dopo il 1945 non finì per lui – come per molti altri omosessuali – il tempo dell'isolamento e della persecuzione: dai tribunali della Repubblica Federale Tedesca fu condannato tre volte, l'ultima nel 1959 a quattro anni di reclusione. La depenalizzazione del reato di omosessualità, infatti, sarà attuata in Germania Federale solo nel 1969, mentre la Germania Democratica aveva abolito il Paragrafo 175 già nel 1948. Le origini del Paragrafo, o Articolo, 175 del Codice Penale del Reich trovano origine nella "Constitutio Criminali Carolina" promulgata dall'imperatore Carlo V nel 1532, la quale all'art. 116 recitava: "Quelle persone coinvolte in condotta lasciva, sia uomo con uomo, che donna con donna, o essere umano con animale, perderanno la loro vita bruciando sul rogo". La "Carolina" del 1532 viene successivamente ripresa dalla Prussia nella sezione n. 143 del Nuovo Codice del 1847 "perché tale comportamento dimostra una speciale degenerazione della persona ed è così pericoloso per la moralità". Dopo la proclamazione bismarckiana del Secondo Reich nel 1871, viene promulgata con il numero 175, ed estesa a tutto l'Impero Tedesco, una nuova normativa anti-omosessuale sulla base della vecchia sezione 143. In realtà l'applicazione del Paragrafo 175 è assai modesta e ripetutamente ne viene richiesta da più parti l'abrogazione, al punto che nel 1929 la Commissione Penale del Reichstag esprime parere favorevole alla soppressione della normativa anti-omosessuale, che invero prevede il solo reato di sodomia. Nella primavera del 1935 la medesima Commissione esprime parere contrario alla richiesta fatta dal governo nazista, salito al potere nel 1933, di inasprimento del Paragrafo 175. Ciononostante, il 28 giugno 1935 Hitler promulga l'Articolo 175/A in base al quale tutto diviene perseguibile, persino l'espressione di un desiderio o di uno stato d'animo. Viene così attuata la cosiddetta "repressione delle fantasie sessuali" in base alla quale qualunque accenno verbale, o scritto, o disegno, che evochi un legame o un rapporto omosessuale, comporta l'in-

ternamento in un Lager. I nuovi articoli 174 e 176 contemplano invece la “seduzione”, definita come atti omosessuali con minori d'età compresa tra i 14 e i 20 anni o con una persona affidata alle responsabilità di un adulto. Heinrich Himmler, Reichführer-SS e Capo della Polizia tedesca, il 26 ottobre 1936 istituisce il “Dipartimento della Sicurezza Federale per combattere l'aborto e l'omosessualità”. Nel suo discorso del 10 ottobre 1936 aveva dichiarato la necessità della eliminazione fisica degli omosessuali in ragione del fatto che i loro rapporti sono una sorta di “ibrido razziale” (si veda in proposito *Homocaust. Il nazismo e la persecuzione degli omosessuali*, di M. Consoli, pubblicato da Kaos, Milano 1991). Da ricordare che dal 10 febbraio 1936 in base al Führerprinzip, per cui “quando si agisce per ordine dei capi, si agisce nella legalità”, le azioni della Gestapo non sono più soggette ad alcun tipo di controllo legale.

Andreas Sternweiler ha ricostruito la vita di Heinz Dörmer con interviste, documenti, lettere, foto.

Il saggio che viene presentato in queste pagine è solo una parte del lavoro di indagine condotto dallo studioso tedesco, estratto dal libro: *Und alles wegen der Jungs. Pfadfinderführer und KZ-Häftling: Heinz Dörmer*, Verlag rosa Winkel, Berlin 1994.

(N. d. C.)

### *L'arresto e il processo*

Heinz Dörmer ha ventitré anni quando nel maggio 1935 viene rinchiuso nel carcere berlinese Columbia-Haus, mentre sono in corso le indagini penali sul suo conto. Il 17 luglio 1935 l'Ufficio tedesco del lavoro gli notifica il licenziamento senza preavviso. “Il suo ufficio, l'Ufficio per il turismo e il tempo libero, ci comunica che dal 13 maggio c.a. Lei non si è più presentato al lavoro. Come risulta dalle ricerche effettuate, Lei è stato tratto in arresto per condotta omosessuale, inoltre risulta aver confessato il reato.” Il mandato di arresto viene spiccato solo il 7 agosto 1935, Heinz è già in carcere da quasi tre mesi. La motivazione addotta è la seguente: “È comprovato, risultando dalla sua stessa confessione, che Dörmer ha avuto molteplici relazioni omosessuali con membri della Gioventù Hitleriana. Pertanto è passibile di pena ai sensi dell'art. 176, terzo comma, Codice Penale del Reich. Sussiste, inoltre, nel caso specifico, pericolo di fuga”.

Da questo momento la Procura del Reich si trova impegnata nel complesso compito di istruire il procedimento penale avvalendosi dei verbali di interrogatorio resi davanti alla Gestapo e delle confessioni estorte in parte con il ricatto, in modo tale da arrivare alla formulazione dell'imputazione e al successivo rinvio a giudizio.

Quei tipi (gli agenti della Gestapo, ndr) hanno sempre sezionato ogni cosa, ogni episodio. Ogni volta tentavano di chiudere il cerchio: chi sta insieme a chi? Da un punto di vista strettamente giuridico si può parlare di correttezza e ruffianeria. Poi ci hanno riunito a gruppi: Franz Lippold stava con me, e anche Arthur Kräkel, ma poi quelli puntualmente tornavano a disfare tutto. Hanno messo insieme gruppi di accusati per rendersi più facile il lavoro e mantenere una visione di assieme. All'inizio anche Johannes Dörrast era coinvolto nel processo per presunto lenocinio. In seguito, però non venne più tirato in ballo. La sua posizione venne stralciata; avevano messo insieme un nuovo gruppo di indagati.

Il 6 novembre 1935 viene redatto l'atto di accusa e trasmesso all'arrestato.

"I. Sono accusati di aver avuto rapporti omosessuali tra il 1925 e il 1935 a Berlino e altrove:

a) Lippold, Kräkel, Dörmer, Günther e Zschoge, accusati di aver saltuariamente intrattenuto relazioni omosessuali con persone minori di anni 14;

b) Dörmer, inoltre, risulta aver avuto talora rapporti omosessuali con allievi minorenni, sfruttando la sua posizione di educatore. (...)

III. Kräkel, Dörmer, Günther, Hellbig e Zschoge sono accusati di favoreggiamento a fini personali di relazioni omosessuali, e in particolare Dörmer, avendo abusato della sua autorità di docente per avere rapporti con i suoi allievi.

Si configurano i reati previsti dagli artt. 175, 176, terzo comma, 174, primo comma, 180, 181, secondo comma, 73 e 74 c.p."

Dagli atti l'imputato principale risulta essere Fritz Lippold. In secondo luogo viene citato Heinz Dörmer, poi seguono altre sei persone, tra le quali il sessantunenne segretario generale delle Ferrovie del Reich, Arthur Zschoge, che morirà nel campo di concentramento di Lichtenburg. Tra le persone menzionate nell'atto di accusa, Heinz risulta aver avuto rapporti con Fritz Lippold, il suo amico Arthur Kräkel ed Erwin Taubert. Gli altri – il commerciante Max Günther, l'operaio Erich Hellberg, il funzionario delle ferrovie Arthur Zschoge e il muratore Heinz Böse – Heinz non li conosceva affatto. Risultato delle indagini: "Nel 1925 l'imputato Lippold attraverso delle inserzioni sul giornale iniziò a cercare persone di sesso maschile per fare insieme a loro delle escursioni. In seguito fondò diverse associazioni sportive per escursionisti e per ciclisti. Lo scopo principale di queste iniziative non era, tuttavia, quello di praticare degli sport, ma quello di coltivare delle relazioni omosessuali fra gli aderenti. In questa maniera Lippold conobbe gli imputati sub 2 - 9, con i quali praticò la masturbazione reciproca, rapporti orali e anali. Lippold, inoltre, indusse gli imputati Dörmer, Kräkel, Günther, Hellbig e Zschoge a procurargli, attraverso il loro giro di conoscenze, dei giovani – e tra questi anche minori di 14 anni – per l'appagamento delle proprie voglie. Tra questi ultimi vi sono anche i testimoni (...). Lippold attirava i ragazzi invitandoli a fare delle escursioni con la sua

automobile o con il motoscafo, ospitandoli presso di sé e facendo loro dei regali. Durante queste gite si masturbavano reciprocamente, ma l'imputato non era solo: era in compagnia di Dörmer, Kräkel, Günther e Zschoge, i quali palpeggiavano quei ragazzi e avevano con loro dei rapporti. Alcuni dei fanciulli che Lippold si era procurato erano membri della Gioventù Hitleriana. Alcuni appartenevano al reparto comandato dall'imputato Dörmer. Gli altri indagati talvolta hanno avuto rapporti sessuali tra di loro, e cioè Dörmer con Taubert (all. 37), Kräkel con Böse e Taubert (all. 47 e 48), Hellbig con Taubert (all. 79) e Günther e Zschoge con Böse. Mezzi di prova: 1) Confessione degli indagati; 2) Testimoni."

L'episodio che dette l'avvio al processo, e cioè la passeggiata del marzo 1934 in compagnia dei giovani Heinz Regenberg e Strübing, non risulta dagli atti. I loro nomi non vengono mai menzionati, neppure come testimoni. Potrebbe essersi trattato di un favore reso dalla pubblica accusa ai giovani dimostratisi collaborativi in sede di interrogatorio? Soltanto la Gioventù Hitleriana cita questi fatti nell'atto di espulsione di Heinz Dörmer nel dicembre 1935. A questo documento segue a giro di posta una lettera della compagnia teatrale, dove era impegnato Dörmer, nella quale si dice che Heinz deve consegnare la tessera della Gioventù Hitleriana e la divisa in Dietrich-Eckart-Haus. Questo documento è redatto e sottoscritto da Hellmuth Seidler che Heinz conosceva molto bene grazie al lavoro svolto da entrambi al circolo teatrale. La vigilia di Natale la Procura del Reich decide di aprire il procedimento principale e il primo febbraio 1936 viene notificata la citazione agli indagati. Il processo è fissato per il 28 febbraio alle ore 9.30 nell'aula delle udienze penali n. 21 presso il tribunale di Berlino in Turnstraße. A seguito di questa decisione Heinz Dörmer è posto in stato di custodia cautelare nel carcere di Moabit.

Il processo come tale si risolse in un'indagine molto circostanziata dei fatti, ma chiunque avesse avuto un minimo di conoscenze giuridiche avrebbe riconosciuto che in questo caso la Giustizia perseguiva un altro scopo. Alla Giustizia e al Partito interessava come noi trattavamo il tema dei contatti con i giovani e come la pensavamo a proposito dei rapporti sessuali con minori. Questa deve essere stata una questione molto dibattuta dai giudici. Altrimenti come avrebbe potuto riferire il Pubblico Ministero il fatto che negli ultimi giorni aveva avuto colloqui con persone altolocate che avevano affermato: "E questo tipo non lo ha ancora ucciso nessuno?". In altre parole: VIA, CACCIATELO VIA! E questa frase si ripeté durante tutto il processo. In tal modo era venuto allo scoperto lo scopo a cui tendeva la pubblica accusa. Sul punto ci sono prove sufficienti. È chiaro, quindi, che si celebrava un processo politico, e che tale era la questione sul tappeto. Il mio era il più importante processo politico dell'anno. Senza dirlo apertamente si discuteva sulla pena della castrazione o della esecuzione capitale. Questo lasciava intuire la situazione. Questo era il nuovo corso della Giustizia in Germania.

L'opinione di Heinz, e cioè che il suo processo si fosse svolto con lo scopo di infliggere una punizione esemplare a chi avesse avuto rapporti sessuali con minorenni, appare del tutto plausibile.

Con l'inasprimento della pena prevista dall'art. 175 c.p., avvenuto nella estate del 1935, la giustizia aveva adottato il trattamento, prima illegale, che le organizzazioni nazionalsocialiste riservavano agli omosessuali. Contemporaneamente a Berlino si teneva l'undicesimo congresso di diritto penale e penitenziario promosso dall'Associazione internazionale di diritto penale, e i nazisti non si lasciarono perdere l'occasione per propagandare la loro nuova visione del diritto. "Per lo stato nazista il diritto penale costituisce uno strumento di difesa della comunità popolare e assolve al bisogno di purezza e protezione del popolo."

Questo bisogno di purezza rappresentava una sorta di esigenza morale di espiazione, nel senso che il popolo, attraverso la condotta riprovevole di alcuni suoi membri, considerava se stesso contaminato, per cui il bisogno di difesa altro non era che l'istinto di autoconservazione del popolo stesso. Al diritto penale nazionalsocialista poco importava, perciò, che la norma giuridica fosse chiara e tassativa essendo preminente il concetto di giustizia sostanziale, riassunto nella nozione di 'sano sentimento popolare'<sup>1</sup>.

Il destino personale dell'imputato veniva quindi subordinato al presunto bene comune, tanto che i moventi delle singole azioni non venivano più presi in considerazione. Da questo punto di vista il processo celebrato contro Heinz Dörmer, Lippold e gli altri è senza dubbio politico. Tanto che questo processo viene citato come esempio paradigmatico in un discorso del capo della Gestapo del 5 aprile 1937 sul tema 'Lotta contro l'aborto e l'omosessualità come finalità politica': "Non sarebbe possibile, dato il poco tempo a nostra disposizione, esaminare alcuni casi particolari. Vorrei, tuttavia, menzionare come esempio di reati contro la gioventù, alcuni casi tra i più eclatanti che abbiamo esaminato negli ultimi tempi. Quello dell'ebreo Obermayer<sup>2</sup>, al quale vanno attribuiti 800 episodi di violenza ampiamente provati e le cui vittime furono ragazzi al di sotto dei sedici anni. Il colpevole è stato condannato poche settimane fa alla pena di 10 anni di reclusione, alla perdita dei diritti civili e alla sottoposizione perpetua a una misura di sicurezza (...). E l'altro sempre per delitti contro la moralità pubblica, circa un centinaio, commessi da un tal Lippold, che è stato recentemente condannato a otto anni di reclusione"<sup>3</sup>.

Heinz Dörmer ricorda:

I giudici erano persone comuni. Il giudice relatore sedeva a destra vicino al presidente. Quando furono introdotti alcuni giovani per rendere la loro deposizione, questi erano visibilmente spaventati. Se uno di loro non rispondeva, il giudice gli urlava alzandosi: "Vieni più vicino! Mettiti una buona volta davanti a me!". Il giudice era seduto in posizione più elevata rispetto agli imputati e così aveva un aspetto ancora più minaccioso.

A quel punto voleva sapere dal ragazzo: "Come te lo ha fatto?". "Fatto che cosa?" era l'immediata controd domanda del giovane. E immediatamente si profilava uno scontro frontale fra le parti. "Cosa ha detto?", mentre il ragazzo aveva capito benissimo. "Non essere impertinente!". Poi le domande del giudice incominciavano ad assumere un tono sprezzante. "Come lo avete fatto?". "Te lo ha preso in mano?". "Vuoi parlare una buona volta!". I giudici diventavano nervosi perché i ragazzi non volevano rispondere. E le domande incalzavano. Poi interveniva un altro giudice: "Lo vuoi capire che sei davanti a un tribunale? Non possiamo strapparti una deposizione!". Ma questo non faceva mutare atteggiamento ai testimoni che entravano. Si ripetevano sempre le stesse scene. Il giudice ai miei occhi si stava coprendo di ridicolo quando si alzava e si avvicinava al banco degli imputati in modo da poter parlare più vicino ai ragazzi e chieder loro: "Cosa ti ha fatto? Ha eiaculato?". Pareva che il giudice si stesse eccitando. "Non volete dire niente o vi state vergognando." In segreto io tremavo. La maggior parte dei ragazzi era stata nel mio gruppo almeno tre anni, alcuni anche di più, e mi seguivano dappertutto. Nessuno di noi avrebbe mai pensato che le cose si sarebbero così maledettamente complicate. Ma i ragazzi non fecero il piacere ai giudici di rispondere a queste domande. Nessuno, proprio nessuno, neppure quell'Erwin Taubert, quel ragazzo anche lui messo sotto accusa perché a sua volta aveva avuto rapporti con persone più giovani. Quando i ragazzi entravano, mi guardavano e mi facevano un cenno con il capo. Quando il procuratore si accorgeva di ciò, li rimproverava. Ma i ragazzi con il loro modo di fare così sveglio non si facevano prendere in giro facilmente. Non si riuscì a tirar fuori molto da loro, in ogni caso niente che riuscisse a dare una svolta al processo. Il giudice relatore ammise molto sinceramente nella motivazione della sentenza: "Il processo di per sé avrebbe potuto chiarire molti fatti, ma le prove raccolte non sono sufficienti. Molti particolari rimangono sconosciuti. La corte non è riuscita a sciogliere il nodo". La sentenza fu resa pubblica nella tarda sera alle 23.30 e recava la mia condanna a cinque anni di carcere. Dopo aver fatto ritorno alla mia cella, la guardia carceraria mi chiese come fosse andata. Alla mia risposta, incredulo domandò nuovamente: "Così tanti anni per qualche sega?". Non era affatto vero quel che la pubblica accusa aveva detto nel corso del processo, e cioè che quei giovani per tutta la loro vita sarebbero stati disonorati e sarebbero diventati dei depravati. Nessuno di loro ha realizzato il desiderio dei signori procuratori. Proprio nessuno. Tutti sono diventati delle brave persone che hanno messo al mondo dei bambini. Nessuno di loro ha fatto un piacere a quei corvacci. E nessuno è stato svergognato per tutta la vita.

Su istanza dei parenti l'avvocato propone la revisione del processo. Per questo Heinz viene trasferito a Tegel.

Lì (a Tegel, ndr) rimasi per tutta la durata del processo di appello. A Moabit infatti, venivano rinchiusi solo le persone il cui processo era in corso e i testimoni, per cui in quel carcere c'era sempre bisogno di posto date le continue ondate di arresti. Tegel era organizzata in modo diverso rispetto alle altre prigioni di Stato. Gli altri imputati, per i quali non venne proposta alcuna impugnazione della sentenza, furono rinchiusi altrove. Il mio primo avvocato rinunciò al mandato. Era, infatti, del parere che fosse impossibile opporsi a una sentenza del tribunale in materia di art. 175 c.p. Ma i miei parenti non rinunciarono. L'avvocato degli zii Anni e Willi, che si occupava dell'amministrazione del cinema, aveva accettato l'incarico, ma non aveva le qualità di un buon penalista.

Ahimè era interessato solo al denaro e aveva capito che c'erano molti soldi da guadagnare. Gli zii Anni e Willi promossero l'appello dapprima per conto loro e poi avvalendosi ufficialmente del patrocinio di un legale. La zia Mieke mi fece visita a Tegel una sola volta durante quel periodo. A dir la verità dovevano venire mia madre o la zia Anni, invece venne la mia zia preferita. Io ero molto confuso. Degli altri imputati ho saputo molto poco, né ho rivisto nessuno di loro. Fritz Lippold venne più tardi internato nel campo di concentramento di Buchenwald. Di Arthur Kräkel non so neppure dove sia stato mandato. Anche degli altri che furono trasferiti nel campo di concentramento di Lichtenburg non so nulla, e nulla anche di Erwin Taubert. Heinz Regenbergs affogò nella palude di Beresina, in Russia, con altri soldati. Sua madre disse di aver visto in sogno la morte del figlio. Da quel momento rimase come in stato confusionale. Non aveva saputo nulla di ufficiale, ma quel sogno le aveva detto qual era stata la sorte del figlio. Arthur Fischer non comparve al mio processo. Fu tuttavia arrestato in quello stesso periodo insieme con il suo amico, e divenne un altro caso perché era stato con diversi ragazzi.

Su consiglio dell'avvocato l'istanza di appello venne ritirata dalla famiglia, e così Heinz iniziò a scontare la pena detentiva. All'inizio venne internato nel carcere di Luckau, nella Bassa Lusazia, successivamente fu trasferito nel campo di concentramento di Emsland e quindi in quello di Neuengamme.

### *Kz Neuengamme*

Sorprendentemente pare che tra gli amici più stretti di Heinz a Neuengamme ci fossero solo omosessuali. Infatti al contrario di quanto afferma una teoria formulata in ambito omosessuale – e cioè che nei campi di concentramento non si sarebbe sviluppato tra gli omosessuali alcun sentimento di solidarietà – tutta la permanenza di Heinz a Neuengamme fu caratterizzata da profondi legami. Oggi non sappiamo nulla dei piccoli aiuti reciproci che si scambiavano, delle amicizie, degli sguardi di incoraggiamento e della compassione che nasceva tra di loro, perché troppo pochi sono sopravvissuti e sono stati intervistati sull'argomento. Pare che agli omosessuali mancasse la forza, più che l'attitudine, per realizzare quelle straordinarie iniziative di solidarietà che si registrarono fra i prigionieri politici, per altro molto più numerosi. Si intrecciarono rapporti di amicizia con prigionieri polacchi e russi. Da ogni parte si avvertiva una forte esigenza di calore umano, di compassione, di affetto. Fu così che Heinz coltivò in questo periodo stretti rapporti con il vicino di branda polacco. Anche queste amicizie servivano per sopravvivere e come in tutte le amicizie le motivazioni erano diverse, e si pretendevano reciprocamente requisiti determinati.

Con noi nella nostra baracca c'erano molti polacchi, per lo più ginnasiali e universitari, alcuni dei quali non ancora diciottenni. Io dormivo in un letto a castello. E sotto nella branda vicino alla mia c'era un ragazzo polacco che aveva più o meno diciotto anni. Era un ragazzo simpatico che si chiamava Josef, ma il nome si scriveva in maniera di-

versa dal tedesco. Con lui ho fatto lunghe chiacchierate. Mi raccontò che le SS erano piombate a sorpresa nel cortile della scuola di Varsavia e che i ragazzi erano stati fatti uscire e deportati a Neuengamme. Qui erano stati divisi tra le varie baracche. I nostri letti erano fissati uno all'altro. Il ragazzo veniva nel mio letto, ma a dormire andava nel suo. Una sera abbiamo mangiato insieme quello che c'era nel mio pacco natalizio. Josef, come tutti gli stranieri, non aveva potuto ricevere nulla. Per questo mi ero deciso a dividere il contenuto del mio, anziché mangiarmelo da solo. A tavola io sedevo a capotavola, mentre il ragazzo stava dalla parte opposta vicino alla finestra. Quando il sorvegliante si accorse che ci cercavamo, cambiò la disposizione dei posti. La maggior parte dei ginnasiali polacchi parlava il tedesco. Questo era un fatto positivo, perché nel Lager era trattato meglio chi conosceva la lingua tedesca. Pochi, invece, la parlavano fra gli Ucraini. Stranamente però i più avvenenti, i più prestanti – quelli insomma che non erano stati ancora consumati dalla fame – imparavano velocemente il tedesco e venivano promossi aiutanti dei kapò e degli anziani. C'erano, infatti, molti kapò che avevano giovani amanti russi o polacchi. Questi episodi erano all'ordine del giorno, ma ufficialmente nulla filtrava all'esterno, tutto veniva dissimulato. E di sera, dopo l'appello, si vedeva talvolta qualcuno con le coperte sulle spalle andare in altre baracche. Questi prigionieri di lì a breve vennero trasferiti senza sapere essi stessi il perché. L'ordine fu dato dalla stessa persona che aveva messo gli occhi loro addosso.

Simili comportamenti risultano noti anche ad altri deportati nei Lager. Edgar Kupfer-Koberwitz racconta nelle sue memorie questo episodio:

“Si parlava di capi che si procuravano la compagnia di ragazzini. Se un ragazzo era carino poteva fare carriera. Per lui si trovava un posto sicuro come aiutocuoco, sguattero o qualcosa di simile, e così aveva finito di tribolare e anche se ricoperto di stracci, non doveva più affannarsi. Più di un ragazzo si è salvato così, vivendo meglio, trovando qualche soddisfazione sessuale e un lavoro non pesante, il tutto servito su un piatto d'argento. Nei giovani, se hanno qualcosa di buono da mangiare, aumentano naturalmente anche certi altri appetiti. C'è dunque da stupirsi se uno ne approfittava? La vera cosa strana era come fosse possibile nascondere certe cose. Nel Lager, infatti, niente poteva rimanere segreto. Ma in questi casi ciascuno copriva l'altro e rimaneva muto come una tomba. Ogni tanto qualcosa veniva alla luce quando due litigavano o qualcuno veniva per puro caso scoperto. Molti dei detenuti, che avevano già trascorso un decennio o più in galera, avevano avuto in prigione – chi più, chi meno – esperienze del genere. Era secondo o contro natura tutto ciò? Forse in circostanze normali sarebbe stato contro natura, ma in quella situazione innaturale era forse fin troppo naturale. Il 90% degli internati era così allo stremo delle forze, denutrito e psicologicamente svuotato, che ben pochi avevano delle vere e proprie brame sessuali. Però quel 10% che svolgeva un lavoro leggero e poteva nutrirsi, “i notabili” che non erano minacciati da alcun pericolo, che non erano percossi e che conservavano un certo equilibrio psicologico, avevano naturalmente degli appetiti sessuali. Alcuni di loro si masturbavano reci-

procamente, altri intrecciavano relazioni segrete. Soprattutto “i notabili” potevano approfittare dell’ultima possibilità. Per la maggior parte di loro non si trattava della loro autentica inclinazione, ma di una via di uscita che la natura offriva loro. Gli altri avvertivano molto di rado simili stimoli, anzi molti rimasero sessualmente indifferenti. Per la maggior parte di noi la sfera sessuale era relegata a un piano secondario, era diventata una questione assolutamente priva di significato che non ci toccava più. Così il problema della sessualità non rappresentava certo un problema nel Lager, salvo poche eccezioni”<sup>4</sup>.

(traduzione di Anna Tessitore)

### Note

1. E. Suhr, *Die Emslandlager. Die Politische und wirtschaftliche Bedeutung der emsländischen Konzentrations-und Strafgefangenenlager 1933-1945*, Bremen 1985, p. 56.
2. Della storia dell’avvocato e commerciante di vini dottor Obermayer di Würzburg e della strumentalizzazione fatta allo scopo di diffamare gli ebrei e gli omosessuali come “violentatori di fanciulli del popolo tedesco” si parla nel primo volume della serie *Lebensgeschichten: Fotos sind mein Leben: Albrecht Becker*, Verlag rosa Winkel, Berlin 1983.
3. G. Grau, *Homosexualität in der NS-Zeit – Dokumente einer Diskriminierung und Verfolgung*, Frankfurt a. M. 1993, p. 149.
4. E. Kupfer-Koberwitz, *Die Mächtigen und die Hilflosen*, Stuttgart 1957, p. 388.



## Uscire fuori

di Gianni Rossi Barilli

L'emergere di una identità omosessuale che come categoria dello spirito, o come carattere stabile della commedia sociale, può essere considerata un prodotto originale della nostra cultura, è un processo che matura da lungo tempo – diciamo dal XVIII secolo – e trova le sue ragioni in grandi mutamenti storici, dalla rivoluzione borghese al declino del patriarcato. Ma è soprattutto negli ultimi tre decenni, da quando cioè “uscire fuori” è diventata la parola magica per i gay e le lesbiche di tutto il mondo, che questo processo è divenuto visibile a tutti e sembra avere subito una impressionante accelerazione. Anche l'Italia, che non si può definire particolarmente all'avanguardia su questo terreno, ne è stata profondamente coinvolta. Prendiamo come anno zero il 1968 e le sue immediate conseguenze per misurare il cammino percorso dall'idea che anche gli omosessuali debbano essere cittadini normali, senza virgolette. Cosa è cambiato da allora? Moltissimo, se pensiamo agli abissi di silenzio e vergogna che secondo la tradizione erano il contesto più appropriato per peccatori tanto immondi. Poco, invece, se poniamo l'attenzione alla possibilità di vivere in modo totalmente sereno e naturale la propria omosessualità. Ma questa, oggi, è la conquista che gay e lesbiche sperano di tramandare alle future generazioni.

Il 1968, in Italia, fu anche l'anno del processo Braibanti, un buon punto di partenza per analizzare lo scontro tra la mentalità del vecchio ordine morale e la visione più libertaria che si stava affermando. Aldo Braibanti era un intellettuale disorganico che odiava il potere amando teneramente la filosofia e le forniche. Era un diverso nel senso più completo del termine, ma la diversità che gli spalancò le porte del carcere fu non a caso quella omosessuale, l'anello più debole della catena di rinnovamento che germinava nella società. Nel nostro paese non esistevano leggi per punire l'omosessualità tra adulti consenzienti, ma nelle pieghe del codice si trovò il reato di plagio (mostruosità giuridica oggi non più esistente), che con la stessa serietà con la quale l'inquisizione condannava i sortilegi delle fattucchiere permetteva di perseguire “chiunque sottopone una persona al proprio potere, in modo da ridurla in totale stato di soggezione”. Senza che, come nel caso in oggetto, vi fosse violenza manifesta o dimostrabile in buona fede. Braibanti fu dunque arrestato e condannato a nove anni di reclusione in primo grado per aver “soggiogato” due giovani. Ci interessano qui gli opposti punti di vista dell'accusa e della difesa – quest'ultima rappresentata di fronte all'opinione pubblica da intellettuali come Alberto Moravia, Pierpaolo Pasolini e Umberto Eco – perché restituiscono in modo chiaro i termini di un contrasto che si stava sviluppando in molte forme nella vita rea-

le. Nella sua requisitoria contro Braibanti, il pm Antonino Lojacono parlava di degenerazione, di pervertimento demoniaco, di “bisogno del corrotto di diffondere il vizio, così come il drogato diffonde la droga”. A questo linguaggio replicava così Umberto Eco: “A noi la differenza di Braibanti non fa paura. La differenza di chi non sa accettare la differenza, invece, ci preoccupa”<sup>1</sup>. La sentenza emessa dal tribunale suscitò l’indignazione dell’opinione progressista e trasformò la pena esemplare richiesta dall’accusa in un boomerang. Il braccio di ferro tra le due antitetiche visioni della società si concluse con la vittoria morale di quella nuova. (Braibanti, comunque, scontò due anni di prigione e uscì dalla sentenza di appello con una condanna a sei anni, quattro dei quali condonati).

Nel frattempo esplodevano i movimenti giovanili e operai, con il dichiarato programma di abbattere lo stato borghese e le sue istituzioni, a partire dalla famiglia. Il discorso non poteva non riguardare anche gli omosessuali. Dal 1969, nuovi movimenti di liberazione gay nacquero in tutto l’Occidente. Nel 1971, in Italia, nasceva il Fronte unitario omosessuale rivoluzionario italiano (Fuori!), prima organizzazione di gay e lesbiche decisi ad affermare pubblicamente, e polemicamente, la propria diversità. Il movimento omosessuale è stato da allora un grande stimolo per la trasformazione della mentalità collettiva, ma non è stato certo l’unico protagonista (e forse nemmeno il principale) dei cambiamenti avvenuti nell’ultimo quarto di secolo. Poiché qui si tratta di sintetizzare l’entità di questi ultimi è bene individuare diversi ambiti nei quali tentare un’approssimativa misurazione, onde evitare l’uso di una lente esclusivamente politica. Dividerò quindi il seguito di questo articolo in quattro brevi paragrafi: la vita quotidiana degli omosessuali e il suo rapporto con la politica, la società e la cultura (tenendo ovviamente presente che si tratta di elementi strettamente interconnessi e sconfinanti uno nell’altro). Le osservazioni che seguono riguardano principalmente l’omosessualità maschile e solo per analogia, là dove questo è possibile, quella femminile.

### *La vita quotidiana*

La regola generale, fino agli anni Sessanta, era la doppia vita generata dalla necessità di vivere in clandestinità l’innominabile vizio. La stragrande maggioranza degli omosessuali si sposava, o in ogni caso si costruiva un’esistenza ufficiale totalmente separata dall’espressione del proprio spontaneo orientamento sessuale. Solo pochi, e di solito per motivi di debolezza personale o sociale, erano identificati come omosessuali e fissavano uno stereotipo quanto mai dannato nelle relazioni psichiatriche e nei verbali di questura. Le uniche eccezioni alla regola erano gli ambienti “artistici”, nei quali erano tollerate, ancorché stigmatizzate, più creative manifestazioni dell’eros.

La massa degli omosessuali, perciò, era costretta a nascondere le proprie preferenze. Il che non vuol dire che rinunciassero a esprimerle almeno parzialmente. Si poteva scegliere tra grandi sublimazioni amicali e precari ghetti, come parchi pubblici, toilette di stazioni ferroviarie o cinema di terz'ordine, dove c'era spazio solo per il sesso. Senza contare le occasioni fortunate o tutte le altre possibilità non regolamentari all'interno di comunità monosessuali (dai conventi alle carceri alle forze armate). Si doveva in ogni caso fare molto affidamento alla fantasia. Un anziano omosessuale da me intervistato una quindicina di anni fa, mi raccontò ad esempio di aver sposato la madre del suo giovane amante per poter convivere con lui senza destare sospetti. Il gioco non fu mai scoperto e resse per oltre vent'anni, fino alla morte della moglie<sup>2</sup>. Supponendo che casi come questo non fossero molto comuni, sembra di poter affermare che il dato dominante della condizione omosessuale fosse la separazione coatta tra il sesso e le altre sfere dell'esistenza. L'amore duraturo era impossibile, come sottolineavano tanto la cronaca nera quanto la letteratura, il sesso si faceva ma per nessuna ragione al mondo si diceva e la vita normale era un'altra cosa, oppure un inferno.

Questo equilibrio, per così dire, consolidato fu sconvolto dalla rivoluzione sessuale degli anni Settanta. Anche gli omosessuali, come abbiamo già accennato, fecero la propria parte. Cominciavano a diventare visibili. Si scoprì tra l'altro che il gay della porta accanto poteva fare l'impiegato, lo studente o l'operaio anziché il parrucchiere, l'attore o l'anima persa. Una minore clandestinità, anche se quelli disposti a fare dichiarazioni pubbliche rimanevano (e rimangono) pochissimi, comportò un allargamento del ghetto. Le possibilità di incontro si arricchirono di nuovi luoghi: discoteche, bar, saune, associazioni che nel corso del tempo hanno creato un circuito molto articolato. Si iniziava insomma a vivere con maggiore comodità. Era l'età d'oro dell'erotismo ginnico e polimorfo e i gay vi si dedicarono con impareggiabile entusiasmo. Il modello dominante manteneva la tradizionale scissione tra sessualità e affettività, in una logica che badava più alla quantità che alla qualità dei rapporti e aveva, come ebbe a dire un sociologo, "l'orgasmo come unità di computo"<sup>3</sup>. Si avvertiva però il vuoto di meccanismi puramente di mercato (sessuale): le nuove generazioni, che avevano più coraggio nell'accettarsi e dichiararsi in famiglia, con gli amici, a scuola o al lavoro, rivendicavano il diritto a essere individui completi nella vita di tutti i giorni. Non avevano "paura di essere felici"<sup>4</sup> e inventavano nuovi modelli di comportamento. La coppia omosessuale, considerata scientificamente impossibile dalle dottrine ufficiali, iniziò a diffondersi. Il mutamento di prospettive fu drammaticamente accelerato negli anni Ottanta dall'epidemia di Aids che tante vittime ha fatto tra gli omosessuali. Il flagello che i reazionari più efferati invocavano a spazzar via le moderne sodome e go-

morre si è trasformato in occasione di crescita collettiva, ha creato nuovi legami di solidarietà e ha contribuito a diffondere le relazioni stabili come modello diffuso e legittimo, anche se non unico e tantomeno normativo. Con questa schematizzazione non voglio infatti delineare una teleologia del matrimonio omosessuale, ma solo sottolineare che le evoluzioni degli ultimi quindici anni hanno aperto una possibilità inesistente nel passato. Oggi molti gay e molte lesbiche vivono in coppia senza essere clandestini per i vicini di casa e sono personalmente convinto che questo sia il frutto di una conquista sociale, benché non ancora ratificata dall'ordinamento giuridico.

Quanto detto finora è valido chiaramente per omosessuali adulti e già passati attraverso il coming out. Moltissimi anche a pochi passi dal 2000 sono coloro che preferiscono mantenersi nell'oscurità di fronte a se stessi e agli altri. Accettarsi, del resto, non può essere obbligatorio. Ma anche per chi lo fa, le cose non sono semplici. Per ogni gay e ogni lesbica l'identità è sempre una conquista ardua e traumatica. Si viene sempre educati a essere dei buoni eterosessuali e bisogna trovare da soli la forza di essere se stessi. Dice Martine Rothblatt all'inizio di un saggio intitolato *L'apartheid del sesso*: "In futuro, schedare gli individui alla nascita come 'maschi' o 'femmine' sarà giudicato iniquo quanto l'ormai abolita pratica sudafricana di stampare 'nero' o 'bianco' sui documenti d'identità". A quanto pare non si tratta ancora di un futuro tanto prossimo<sup>5</sup>.

### *La politica*

La consuetudine italiana, caratterizzata dall'ampia delega concessa dall'autorità secolare alla chiesa cattolica su tutte le questioni riguardanti la morale, ha avuto l'effetto di lasciare fuori dal dibattito politico fino a tempi abbastanza recenti il tema della sessualità. È questa, tra le altre cose, la ragione per cui il nostro paese non ha avuto una legislazione penale specificamente antiomosessuale<sup>6</sup>. La relazione tra sessualità e politica ha tuttavia mutato di segno quando sono entrati in scena i movimenti per i diritti di gay e lesbiche. Se prima il problema era quello di tenere alla larga lo stato dalla vita privata dei cittadini per il fondato timore che potesse ulteriormente limitarla, dopo si è potuto pensare alla politica come strumento di legittimazione. Anzi, si è potuto pensare di usarla come grimaldello in un contesto sociale relativamente poco reattivo. In Italia, per varie ragioni storiche che non è il caso di analizzare qui, non si sono create come nel Nordamerica e in alcuni paesi europei forti comunità gay in grado di spingere dal basso i diritti reali prima ancora di quelli legali. Si può dunque comprendere perché sia stata privilegiata la strada della legittimazione politica. Ed è senza dubbio un merito del movimento omosessuale avere introdotto, con grandi fatiche e alterni risultati, le proprie istanze nel menù poli-

tico, meritandosi peraltro un'accusa di politicismo tanto fondata quanto è dubbio che ci fossero vie più fruttuose davvero percorribili.

Il primo compagno di strada politico dei gay italiani fu all'inizio degli anni Settanta il Partito radicale di Marco Pannella, che inserì a pieno titolo l'omosessualità nell'orizzonte delle sue battaglie per i diritti civili. Permeabili al tema si dimostrarono gradualmente anche le organizzazioni della sinistra extraparlamentare nate dai movimenti del 1968-69, che rappresentarono il principale punto di riferimento esterno per i collettivi omosessuali autonomi usciti dal Fuori dopo che questo aveva scelto nel 1974 di federarsi al partito radicale, troppo moderato e borghese dal loro punto di vista<sup>7</sup>. Parlare di diritti degli omosessuali, si noti bene, significava solo riconoscerne l'esistenza e dar loro solidarietà nel denunciare l'oppressione subita. Solo alla fine degli anni Settanta si cominciò a parlare, senza eccessiva convinzione, di leggi antidiscriminatorie, e di informazione sessuale non omofoba nelle scuole. Ma fu negli anni Ottanta che la questione assunse un aspetto più concreto. Tramontate le speranze di un rinnovamento generale, la nuova stagione politica contrassegnata da una grandiosa ricomposizione dell'ordine borghese, ereditava dal recente passato movimenti che portavano avanti istanze "parziali", o almeno come tali recepite dal sistema politico, quali l'ambientalismo, il femminismo e il pacifismo. Possiamo includere tra questi (*si parva licet*) anche il movimento omosessuale, che per consolidare la propria presenza cercava con determinazione uno stabile dialogo con le istituzioni, i partiti e i sindacati. Unici interlocutori possibili, ma tutt'altro che sicuri, erano i partiti di sinistra e soprattutto il Pci, verso il quale si indirizzavano di necessità molte delle istanze di cui dicevamo. Ebbe inizio un confronto che produsse subito qualche risultato di rilievo. Nelle grandi città guidate da amministrazioni rosse i gruppi omosessuali ottennero ascolto e talvolta qualcosa di più tangibile come sedi e qualche finanziamento per le loro attività. Il caso più emblematico fu quello di Bologna, dove nel 1982 il movimento gay ebbe in affitto dal comune dopo una battaglia memorabile un centro culturale polivalente, il primo in Italia, nello storico Caserò di porta Saragozza<sup>8</sup>. Forte di questa conquista Bologna si avviò a diventare la capitale morale del movimento, vocazione ribadita dal fatto che nel 1985 divenne sede permanente dell'Arcigay nazionale, a tutt'oggi la maggiore organizzazione degli omosessuali italiani con circa 50.000 tesserati. Questa nuova sigla, la cui nascita colmava il vuoto creato dalla scomparsa del Fuori (nel 1982) e rispondeva alla necessità di più forti collegamenti tra gli altri gruppi dispersi nella varie città, faceva non a caso parte dell'Archi, cioè la grande associazione culturale e ricreativa della sinistra. Cercare un'alleanza con il Pci e le altre forze progressiste diventava a questo punto quasi un imperativo genetico. Negli ultimi dieci anni si sono consolidati a livello locale i rapporti con le istituzioni,

ma non hanno trovato uno sbocco politico soddisfacente alle richieste qualificanti del programma dell'Arcigay. La principale di queste è il riconoscimento giuridico delle unioni tra persone dello stesso sesso. Nelle ultime legislature sono state presentate proposte di legge sull'argomento, ma nessuna è mai approdata al dibattito parlamentare. La sinistra, e soprattutto il suo maggiore partito, il Pds erede del Pci, ha sempre mantenuto un atteggiamento simpatizzante verso gli omosessuali, ma senza mai prenderli sul serio fino al punto di fare davvero propria la loro battaglia di civiltà. Il più grande riconoscimento politico per gay e lesbiche è arrivato dal parlamento europeo, mentre quello italiano tace: si tratta della celebre risoluzione approvata l'8 febbraio 1994 che con estrema semplicità sancisce il diritto degli omosessuali all'uguaglianza degli affetti e il dovere della legge di proteggerli dalle discriminazioni.

Il terremoto politico-giudiziario cominciato nel 1992 ha introdotto qualche elemento di novità nello scenario. Un fatto non incoraggiante è che il frantumarsi della Democrazia Cristiana ha distribuito in entrambe le coalizioni che si contendono il governo del paese numerosi esponenti del partito cattolico, allineati alle sempre tetragone condanne del Vaticano. Questo produce una sorta di censura preventiva sulla "questione omosessuale", perché nessuno sembra potersi permettere di litigare con i suoi alleati cattolici, e ha di fatto reso ancor più tiepido in proposito il Pds. In opposta direzione sembrano tuttavia andare le aperture che provengono dalla destra dello schieramento politico, provvista di un'anima liberale giunta a lambire persino le coscienze di qualche esponente del postfascismo democratico di Alleanza Nazionale. Ma qui la strada da fare è davvero tanta.

### *Il senso comune*

La nostra società, oggi fortunatamente più di ieri, è luogo di coesistenza di diversi stili di vita e diverse morali. Rischia perciò di risultare impreciso, e soprattutto astratto, cercare di registrarne i cambiamenti facendo riferimento al senso comune. Sembra tuttavia di poter ascrivere alla (supposta) coscienza collettiva il passaggio dal pubblico interdetto a una moderata, e spesso un po' peccolosa, tolleranza nei riguardi dell'omosessualità. Coloro che attualmente invocano la repressione si possono considerare sempre di più una minoranza residuale. Persino la chiesa cattolica ha dovuto trovare un linguaggio più mite, pur senza modificare la sostanza delle proprie posizioni. Specchio e in qualche misura promotori di questo mutamento sono stati i mezzi di comunicazione di massa. Nelle cronache dei giornali, alla radio e alla tivù non si parla (quasi) più dello "squallido ambiente degli omosessuali" e si concede loro una benevola attenzione, sia pure con insopprimibili propensioni per il bozzetto di costume. Anche se qualche battutaccia può sempre scappare (non è poi la fine del mon-

do) dilaga il politicamente corretto, che sarà sempre meglio del politicamente scorretto ma finisce per limitarsi a incipriare la realtà con un velo di convenzione. In pubblico e nei talk show, quindi, si dice gay o omosessuale, mentre al bar si continua a dire finocchio. Non si può davvero affermare che l'omosessualità sia vissuta dai più come un comportamento accettabile in tutta tranquillità. Se è in via di estinzione chi la considera un vizio abominevole, non altrettanto vale per chi pensa che sia una malattia, anche quando ha un certo pudore a dichiararlo esplicitamente: questa interpretazione, di cui la scienza ha in gran parte fatto ammenda, continua a godere di grande popolarità. Quanti aprirebbero le braccia al primo colpo al figlio o figlia che confida di essere omosessuale? Non molti, credo, benché sia impossibile appurarlo con un sondaggio. Le indagini a campione ci vengono però in aiuto su un altro tema: le pochissime effettuate sul tema del riconoscimento legale delle unioni tra persone dello stesso sesso hanno visto prevalere il parere di coloro che sono contrari. Come si vede, la filosofia italiana del vivi e lascia vivere ha dei limiti piuttosto ristretti. La conclamata evoluzione dei costumi, la frantumazione dei generi e dei ruoli sessuali, è molto più paventata che realizzata. Gli stereotipi sociali, nonostante le scosse, hanno una fortissima capacità di autoriprodursi. L'accesso alla norma eterosessuale che l'educazione – lo abbiamo già notato – prescrive passa attraverso la negazione attiva della (propria) omosessualità. Ne sanno qualcosa per esperienza tutti i bambini deboli costretti alla sgradevole funzione del capro espiatorio. Alle bambine viene risparmiata la competizione virile, ma può andare anche peggio perché la lesbica non è prevista neppure come polarità negativa nell'immaginario corrente.

### *La produzione culturale*

In questo ambito gli ultimi trent'anni sembrano pesanti come secoli. Nella letteratura, nel cinema, nel teatro e nelle scienze umane la rappresentazione dell'omosessualità ha subito, in positivo, una completa trasformazione, in buona parte per merito degli stessi omosessuali che hanno dimostrato di aver ben compreso il nesso esistente tra saperi e poteri. Tanto per fare un esempio eclatante, fino agli anni Sessanta (inclusi) le dottrine psichiatriche e psicanalitiche dominanti consideravano un dogma che l'attrazione per persone del proprio sesso fosse un disturbo mentale. Oggi, non solo l'omosessualità è stata depennata dall'elenco ufficiale delle malattie stilato dall'Organizzazione mondiale della sanità e da altri autorevoli organismi, ma ci sono psichiatri e psicanalisti gay che aiutano i loro pazienti a uscire dal tunnel dell'omofobia. E ci sono scienziati gay che cercano strenuamente di dimostrare l'origine biologica – cioè del tutto naturale – dell'orientamento omosessuale allo scopo di conferirgli una definitiva patente di normalità<sup>9</sup>. Al di là della fondatezza di tali teorie, bisogna

riconoscere che gli oppressi hanno imparato a combattere con le stesse armi usate per opprimerli. La moderna categoria di omosessualità è stata creata dalla cultura in funzione delle armi ideologiche elaborate per giustificarne la repressione<sup>10</sup>. Sembra quindi il minimo che proprio da uno speculare utilizzo della cultura siano nati gli strumenti per liberare gli omosessuali.

Trasformazioni macroscopiche sono ben visibili anche nella carriera del personaggio omosessuale in letteratura. Il cliché rimasto inalterato dalla prima metà dell'Ottocento agli anni Settanta di questo secolo lo prevedeva invariabilmente torbido e infelice, e a questa regola non sfuggivano in genere neppure gli scrittori omosessuali. La letteratura italiana maggiore ha cominciato a occuparsene solo dopo la seconda guerra mondiale: rispettando il più delle volte i canoni ha raccontato storie di emarginazione e tormento. Solo negli ultimi due decenni abbiamo incominciato a leggere di gay che non devono per forza finire male per ispirare un po' di simpatia. Si tratta di una tendenza destinata a consolidarsi, se dobbiamo giudicare dal crescente numero di opere e autori che entrano brillantemente in argomento<sup>11</sup>. Decisivo nel proporre modelli positivi, o sempre meno negativi, è stato anche il cinema, all'interno ma soprattutto al di fuori dei circuiti specializzati.

Quel che ancora manca sono le *soap operas*. In Italia, almeno.

## Note

1. "Lambda" 20 (gennaio-febbraio 1979) e *Sotto il nome di plagio*, Bompiani, Milano 1969.
2. L'intervista faceva parte di un'inchiesta, trasmessa da Radio Popolare di Milano nel 1983, sulla vita degli omosessuali nei primi decenni del secolo. Scoprimmo allora che, nonostante la disapprovazione pubblica e la maschia politica del fascismo, nella Milano degli anni Venti e Trenta esisteva un discretissimo ma strutturato "ambiente particolare", fatto di cinema, vespasiani e giardinetti ma anche di sale da ballo e alberghi.
3. Michael Pollak, *L'omosessualità maschile, ovvero: la felicità nel ghetto?*, in *I comportamenti sessuali*, Einaudi, Torino 1983.
4. Prendo a prestito il titolo di un articolo di Giovanni Dall'Orto, studioso e militante gay, pubblicato sulla 'pagina frocia' di "Lotta Continua" nel 1980.
5. Martine Rothblatt, *L'apartheid del sesso*, Il Saggiatore, Milano 1997.
6. Non almeno dal 1889, data di entrata in vigore del codice Zanardelli. Vedi in proposito Giovanni Dall'Orto, *La tolleranza repressiva*, in *Omosessuali e stato*, "Quaderni di critica omosessuale" 3 (novembre 1987), Bologna.
7. Vedi in proposito Angelo Pezzana, *Dentro e Fuori, una autobiografia omosessuale*, Sperling e Kupfer, Milano 1996 e Myriam Cristallo, *Uscir fuori. Dieci anni di lotte omosessuali in Italia: 1971/1981*, Teti editore, Milano 1996.
8. Un'emozionante ricostruzione politico-sentimentale della vicenda si trova in *Ha più diritti Sodoma di Marx? Il Cassero 1977-1982*, a cura di Beppe Ramina, "Quaderni di critica omosessuale" 10 (giugno 1994), Bologna.
9. Il più noto esponente di questo revival teorico è l'americano Simon LeVay, secondo

il quale il cervello degli omosessuali presenta caratteristiche che lo differenziano da quello degli eterosessuali.

10. Prima del secolo scorso non esisteva un'identità omosessuale separata da quella presunta normale. Esistevano atti, comportamenti, propensioni omosessuali, ma non "persone" definite radicalmente e totalmente in base al proprio modo di amare.

11. Tra gli scrittori già consacrati delle ultime generazioni basti citare Pier Vittorio Tondelli e Aldo Busi. Tra gli emergenti sono decisamente consigliabili Mario Fortunato, Tripeleff, Marco Lanzòl e Gianni Farinetti.



# Storia e narrazione

a cura di  
Roberto Cagliero

testi di  
Roberto Cagliero, Sergio Atzeni  
Oliviero Bergamini, Giovanni Bottioli, Stefano Rosso  
Robert Coover, Annalisa Oboe  
Paolo Chiari e Federico Rocca, Frediano Sessi

Desidero ringraziare Chiara Bietoletti, Bruno Cagliari, Raffaella Caputo, Rolf W. Estela, Antonella Furioli, Steve Gutenberg, Paul R. Hyde, Paola Mazzevoli, Alessandro Niero, Nicola Pasqualicchio, Nicoletta Pireddu, Stefano Rosso, Carlo Saletti, Chiara Spallino e Bianca Tarozzi, che mi hanno fornito preziosi suggerimenti riguardo ai saggi, alla traduzione del testo di Coover e alla bibliografia. La trascrizione dei testi e la loro uniformazione è stata curata da Ada Arduini.

# Storia scrittura

di Roberto Cagliero

Nella storia, i vinti sfuggono all'attenzione. La storia è sede di un conflitto darwiniano anche più spietato di quello che governa la vita animale e vegetale. I vinti spariscono. Non sono.

Simone Weil, *La prima radice*

## *Storia vera e silenzio*

Il dibattito sui rapporti tra Storia<sup>1</sup> e scrittura sta diventando vecchio: *Metahistory*, lo studio di Hayden White che affermava il testo storico come artefatto esclusivamente letterario, riservando alla Storia il ruolo di una abitudine o idiosincrasia specifica della lingua, risale al 1973<sup>2</sup>. A partire dalla pubblicazione di quel lavoro i volumi, i saggi e i dibattiti si sono moltiplicati, sia in ambito teorico sia in settori disciplinari specifici<sup>3</sup>. La questione è giunta così a una svolta decisiva, che porterà forse a considerare definitivamente chiuso un dibattito spesso legato a posizioni di egemonia e autoaffermazione istituzionale, della scrittura storica come disciplina scientifica e della scrittura narrativa come progetto cognitivo<sup>4</sup>; nel qual caso sarà sufficiente rilevare che, pur con le dovute distinzioni, gli storici non chiedono di meglio che di *continuare* a fare gli storici sentendosi a pieno titolo tali, mentre tutti gli altri vogliono fare *anche* gli storici.

Se però le cose non stanno semplicemente così il problema andrà ripensato in un'ottica diversa, inglobando altre preoccupazioni che non sono estranee alla coppia Storia/scrittura, non ultima quella etica. La Storia, almeno per chi non se ne occupa professionalmente o per curiosità intellettuale, si manifesta nella sua versione contemporanea in quelle piccole dosi di cattivo umore di cui parla Bottioli nel suo contributo a questa raccolta, e che prendono nei nostri televisori la forma di pulizie etniche, marce di profughi, epidemie e carestie. Tutte queste versioni della realtà sono indubbiamente storiche; esse non arriveranno forse ai libri di testo o ai saggi di Storia contemporanea, ma possiedono uno spessore assolutamente storico. Eppure risultano inevitabilmente contenute, al pari di questioni che sollevano problemi etici non così pressanti, all'interno del giornalismo o di forme di scrittura comunque diverse rispetto a quella storica vera e propria.

Vera e propria: già qui sorge all'orizzonte la questione fondamentale del dibattito, sulla quale continuano a dire la loro scrittori e studiosi al di qua e al di là dell'oceano. Abbandonandoci al cliché<sup>5</sup>, che spesso giunge a sollevarci da questioni irrisolvibili, potremmo continuare ad allontanarci da una visione teo-

rica del problema. E come sappiamo, ogni discorso che si allontani dai suoi strumenti istituzionali si offre inevitabilmente alla melensaggine, all'agiografia o alla mestizia. Eppure la negazione e l'oblio sono peggiori, almeno moralmente, delle rappresentazioni erronee, siano esse fondate sul melodramma, sul sentimentalismo o sui pruriti dei lettori. Cominciamo allora da quella che è per noi la Storia più "vera e propria", e cioè da quei discorsi prodotti in Occidente e che continuano a essere retaggio di noi europei e dei nostri discendenti americani. È infatti soltanto grazie alla finta benevolenza del mercato intellettuale occidentale, che ha fatto di concetti come etnia, multiculturalismo, sessualità, razza, genere e corpo, un nuovo serbatoio di prodotti e di consumatori, che le storie 'altre', la Storia di quelli che non hanno mai avuto voce, hanno cominciato a sbucare qua e là nel discorso critico, suscitando prima stupore e poi il sollievo che ogni nuova forma di conformismo intellettuale rende disponibile.

Come comportarsi, allora? Faremmo forse meglio a non discutere della differenza e dell'alterità? A non averle mai affrontate, a non avere mai trovato qualcuno che, svelandole, ci desse di che pensare? Meglio l'ignoranza? Meglio il silenzio o le distorsioni che albergano nella parola? La risposta a queste domande, purtroppo per noi che scriviamo e leggiamo, è di esclusivo diritto di coloro che la Storia ha ridotto *de facto*, e cioè al di fuori della scrittura, al silenzio. Costoro potranno forse, anzi sicuramente, trarre dei giovamenti dalla scrittura, ma intanto hanno il diritto di dire se il nostro comprendere qualcosa della Storia sia servito loro a viverci meglio dentro. L'impressione è che gli altri, i diversi, continuino ad arrivare alla corte del pensiero occidentale come oggetti esotici su cui esercitare il nostro voyeurismo, al quale diamo il nome più gradito di curiosità intellettuale; è a costoro che affidiamo la nostalgia del nostro passato splendore e le nostre speranze di redenzione. Alcuni ricorderanno il caso dello scrittore statunitense William Styron, un bianco, autore negli anni Sessanta di un meraviglioso romanzo sulla rivolta degli schiavi capeggiata da Nat Turner nella Virginia dell'Ottocento. Ebbene, Styron dovette subire un prolungato ostracismo da parte della comunità nera che lo accusava di essersi appropriato di un evento che apparteneva alla Storia degli afroamericani<sup>6</sup>. I contenuti dell'attacco erano ingiustificabili, ma la questione rimane: quello scrittore bianco avrebbe fatto meglio a non raccontarla, quella storia?

### *Integrità e contaminazione*

Cosa fare allora di fronte alle differenze? Come esercitare l'integrità a cui si è accennato? Si badi bene che dicendo differenze, alterità o etnie, non ci si può esclusivamente riferire alle culture, alle società o alle loro parti definibili come subalterne o emergenti, alla loro politica che la televisione ci mostra come un'automobile acciaccata, alle loro pratiche sociali che a fatica guardiamo sen-

za vederle come atti di megalomania, di crudeltà, o nella migliore delle ipotesi di cattivo gusto; le differenze indicano anche e soprattutto modelli di vita quotidiana, in altre parti del mondo ma anche nella nostra, in cui bisogni e desideri sono piuttosto lontani dai nostri e generalmente più semplici, obbligatoriamente più limitati. Camminando lungo le strade di un qualsiasi Terzo Mondo, anche nostrano, l'ultima cosa che viene da pensare è che lì stia succedendo qualcosa di storicamente rilevante. Noi occidentali, con il nostro occhio eurocentrico, vi intravediamo soltanto la paura, la miseria, il terrore: e contemporaneamente il desiderio di dimenticarli immediatamente.

Eppure questa alterità è davvero così remota dalla nostra Storia? Non soltanto la biologia ma più in generale la natura dell'umanità, come ricorda Sergio Atzeni nel suo intervento, ha un carattere probabilmente universale. E questa universalità non è percepibile se non nei termini di quell'orrore del quale cerchiamo in tutta fretta di disfarcì, e che può nascere anche in condizioni non estreme, dietro l'angolo di casa. Esso è forse l'unica forma di referenzialità storica non illusoria, e la scrittura può registrarla facilmente:

Quando Ettore vide per la prima volta le lunghe file delle donne (...) immerse fino al ginocchio nell'acqua dove si coltiva il riso (...) fece fermare suo zio per chiedergli chi fossero. (...) Il colonnello (...) spiegò al nipote (...): "Devono piantare gli steli del riso, ad uno ad uno, e sradicare le erbacce. È un lavoro duro, ma loro ci sono abituate"<sup>7</sup>.

Dunque la scrittura deve soprattutto interrogarsi su quali siano le forme più adeguate per descrivere l'orrore, al quale dovrà dedicarsi se vorrà vivere nella Storia, e soprattutto avere ben chiaro il fine che il racconto della Storia dovrà porsi. Questo fine, a meno che ci interessi la Storia per semplice curiosità intellettuale o come forma di biologia della cultura<sup>8</sup>, deve contenere una dimensione morale forte: che riesca, ad esempio, a strappare dal quotidiano ciò che in esso vi è di estremo. In termini generali non si tratta tanto di affermare la supremazia dell'etica sull'estetica, o viceversa, ma piuttosto della necessità di assorbire dalla Storia un archetipo del rigore morale, un rigore particolarmente utile proprio a chi non ha vissuto a fondo l'orrore della Storia e che, di conseguenza, non ha diritto di fermarsi a una concezione della scrittura storica come semplice fonte di conoscenza e di apprendimento. Senza contare che imparare dalla Storia, in un romanzo o in un saggio, può rivelarsi pericoloso: i disastri spingono all'imitazione, come aveva ben dovuto ammettere Anthony Burgess rispetto al suo *Arancia meccanica*. Tra i suicidi wertheriani del passato e gli incidenti fatali occorsi ai bambini che giocavano "alle Brigate Rosse" esiste un filo continuo, sul quale poggia il tessuto della Storia. E d'altra parte i personaggi più scaltri del romanzo moderno imparano, di fronte alla Storia, una terapeutica forma di cecità: pensate a cosa riesce a *non* vedere a Waterloo il

protagonista della *Chartreuse de Parme*. La sua spaesatezza è la forma più moderna di appartenenza all'orrore.

Per non soffrire dell'inferno, dice Italo Calvino in un famoso finale, ci sono due modi:

Il primo riesce facile a molti: accettare l'inferno e diventarne parte fino al punto di non vederlo più. Il secondo è rischioso ed esige attenzione e apprendimento continui: cercare e saper riconoscere chi e che cosa, in mezzo all'inferno, non è inferno, e farlo durare, e dargli spazio<sup>9</sup>.

Orrore e Storia non nascono probabilmente appaiati, ma al momento buono diventano ottimi compagni di viaggio. Guardiamo più da vicino alla *nostra* Storia, di noi occidentali. Quando essa è nata, non nel Settecento come il romanzo ma nell'epoca antica, l'orrore non vi compariva che nei termini di un accidente del progresso umano. Di fronte ai massacri perpetrati dai grandi dell'antichità, di fronte alle stragi compiute dagli eserciti romani<sup>10</sup>, le nostre guerre moderne potranno sembrare, se non adesso forse tra un paio di secoli, meno tremende di quello che in effetti sono. Si sono verificati, nell'antichità, genocidi<sup>11</sup> altrettanto simbolici di quello nazista; forse lo sterminio degli ebrei non è soltanto il culmine della modernità, ma di una coazione a ripetere che appartiene a tutto il corso della Storia. Il che va ricordato non per stilare una graduatoria degli orrori o delle vittime più meritevoli di essere chiamate tali<sup>12</sup>, ma piuttosto per riflettere sull'orrore come condizione ontologica dei processi storici. La natura universale dell'umanità ci mostra che Giulio Cesare e Hitler sono figure di uno stesso orrore<sup>13</sup>; il che non significa, d'altro canto, negare la versione capillare e specifica che dell'orrore ha messo in scena il nazismo.

Lo sterminio degli ebrei, che nei saggi seguenti viene più volte evocato, lo si potrà interpretare in molti modi e produrne letture anche contrastanti tra di loro; non si può in ogni caso negarne l'esistenza. Certamente il pericolo del revisionismo negazionista, delle tesi che ne farebbero un'enorme menzogna, la *Auschwitzlüge*, non va sottovalutato. Ma non per una sua rilevanza, e neppure per l'ingegnosità delle argomentazioni<sup>14</sup>. Queste ultime non vanno sottovalutate perché il compiacimento che manifestano nel negare l'orrore si fonda su una indifferenza nei confronti dell'umano che conduce, come nel caso del personaggio di Stendhal e in quello descritto da Calvino, "fino a non vederlo più".

Si potrebbe qui obiettare che la nostra vita non è fatta per la maggior parte di orrori: molti di noi, come precedentemente accennato, non hanno conosciuto guerre mondiali (nessuno, ad esempio, di quelli che danno qui di seguito il loro contributo a questo dibattito) né condizioni di vita insostenibili; molti di noi non hanno forse mai dovuto scegliere come comportarsi in condizioni estreme. Non siamo né testimoni né sopravvissuti. Come contribuirebbe a questo dibat-

tito sulla Storia un senzatetto a cui venisse stranamente dato il permesso di parteciparvi? Cosa scriverebbe l'abitante di un ghetto nero di Memphis se venisse invitato a partecipare a un volume collettivo sulla Storia nelle culture subalterne? Di fronte a simili domande, per quanto grottesche, va fatta un'ammissione: questi due abitanti marginali del mondo occidentale non potrebbero che descrivere il loro mondo in termini di orrore, e senza trovarsi nelle condizioni di operare quelle distinzioni e quel senso di gradualità delle esperienze che ci sono consentiti in un dibattito; non sarebbero in grado, in altre parole, di mescolare il trauma con la teoria e con la Storia. E se anche qualcuno gli insegnasse come fare, difficilmente costoro ne trarrebbero sufficienti motivi di consolazione. Perché potessero capire appieno le gerarchie storiche bisognerebbe dare loro una voce, dunque un'educazione, dunque la capacità di comprendere una qualche teoria della Storia; la possibilità di stare, insomma, dall'altra parte della barricata, dalla parte di chi analizza l'orrore vissuto dagli altri. Chissà se allora la loro visione morale imboccherebbe una strada 'giusta'? L'orrore e la crudeltà, purché non siano esercitati su di noi, hanno sempre qualcosa di affascinante e di giustificabile. Filtrati dall'anestetico dei secoli possono poi quasi diventare oggetto di ammirazione, di un turbamento vicino alla complicità:

È chiaro che non aveva inclinazione morbosa per il sangue, e che, commesse le atrocità, non amava la violenza. Non cedeva all'ebbrezza guerriera: uccideva e faceva uccidere con ordine e metodo, col sangue freddo manifestato in ogni circostanza, con senso acuto dell'organizzazione. Ciò accresce l'orrore che ci ispira, e pare tanto contraddittorio da lasciarci senza parole<sup>15</sup>.

Così Jean-Paul Roux nel suo volume dedicato a Tamerlano. I metodi del condottiero descritti da Roux sono quelli del genocidio (freddezza, metodo, organizzazione), e la complicità dello storico è l'inevitabile affetto che si prova per qualsiasi personaggio, anche il più crudele, al quale ci si riesca ad avvicinare sufficientemente per coglierne un qualche residuo di umanità. Gitta Sereny, che ha intervistato e scritto su personaggi così diversi come Stangl e Speer, ha dovuto in entrambi i casi fare i conti con la fascinazione che l'abisso esercita immancabilmente su di noi quando ci accorgiamo di avere con esso dei tratti in comune<sup>16</sup>.

Ma l'orrore, come si è detto, non accompagna soltanto la Storia come narrazione dei grandi personaggi: dietro di loro si cela spesso, ahimè, una noia poco suggestiva. Da una recente biografia sappiamo che negli ultimi anni il generale Franco riceveva i ministri in pigiama, che teneva il televisore sempre acceso, che girava in pantofole giocando lunghe e noiose partite a carte con i domestici. Più che dimostrare il centro del potere come abitazione di un vuoto, queste immagini evocano la depressione che si alterna alla grandiosità: un'alternanza che

sembrerebbe mimare il ritmo della Storia, presente anche in vicende di personaggi meno famosi, come quella del mugnaio del Cinquecento raccontata in un famoso studio di Carlo Ginzburg. Ma che cosa ha fatto la Storia, nel corso dei secoli, per sottrarsi al compiacimento dell'orrore, quel compiacimento che fa sempre dei cattivi i personaggi più divertenti<sup>17</sup>, e spesso malgrado le comunque bistrattate intenzioni dell'autore? Il *villain*, il personaggio cattivo che incarna l'attrazione del male, non è forse il ceppo comune di Storia e letteratura?

### *Dall'ambiguità alla discarica*

Fin dalla seconda metà del Settecento, e senza troppe interruzioni, l'orrore è diventato un genere letterario: dalle crudeltà più o meno addomesticate del romanzo gotico al mese crudele con cui prende l'avvio *La terra desolata* di T.S. Eliot, il passo non è poi così lungo. Se mai la Storia ha tentato di allontanarsi da una semplice narrazione della crudeltà, lo ha sicuramente fatto con l'intenzione di diventare moderna: ciò che è moderno, nel mondo occidentale, ha sempre buone possibilità di essere considerato positivamente. Hayden White offre in proposito una tesi suggestiva: nel Settecento la Storia viene sottratta alla retorica proprio per distinguerla dal *novel* e dal *romance*. La si fa cioè entrare nel *bello*, eliminando il rapporto privilegiato che deteneva col *sublime* (e dunque con il gotico, con la crudeltà), perché altrimenti non potrebbe diventare una disciplina. La Storia si trasforma insomma da spettacolo sublime in processo comprensibile: e così, una volta tradotto in termini generali, l'orrore perde vigore, ci impedisce di conoscerlo nella sua particolarità; al contempo anche la sua universalità, a causa delle parole con cui lo rappresentiamo, rimane inaccessibile. In questo senso si potrà percepire la Storia come una discarica dell'orrore<sup>18</sup>, il luogo in cui l'avvenimento viene distanziato, depersonalizzato, allontanato dal peso doloroso della memoria, rovesciato dallo spazio tragico del privato in quello pubblico e indolore dell'istituzione. Se Hiroshima non ha insegnato niente a Chirac, forse è perché essa appartiene ormai alla Storia. L'archivio, il feticcio che funziona da surrogato di una Storia inafferrabile nella sua totalità, in questa prospettiva si fa discarica: ai National Archives di Washington i documenti vengono resi disponibili quando il governo decide che essi appartengono ormai alla Storia, e sono dunque meno suscettibili di provocare dolore, risentimento, turbolenza sociale. Questa disponibilità ritardata offre l'idea dell'inutilità di una Storia intesa come fonte di inquinamento, rivelata soltanto nel momento in cui al pari dei rifiuti non è più in grado di sortire se non degli effetti limitatamente nocivi: "se, al limite, si può governare senza delitti, non si può assolutamente governare senza ingiustizie"<sup>19</sup>.

L'ingiustizia che relega la Storia in uno spazio morto, sepolcrale, è anche del linguaggio. Nell'esempio che segue, la lingua inglese sembra puntare nel-

la stessa direzione: "To be history" in slang americano significa "essere morto, finito, appartenente al passato". Alcuni giorni prima del discorso inaugurale, il futuro Presidente George Bush commentava la retorica della sua campagna elettorale dicendo "That's history. That doesn't mean anything anymore" (È roba del passato. Non significa più nulla)<sup>20</sup>. La Storia è in questo caso il luogo di una morte, e il suo cadavere quello di una retorica vuota, potenzialmente votata all'orrore. Un orrore che l'archivio emette tardivamente, facendone un cadavere innocuo. Se ne possono trarre conclusioni ovvie, banali come l'argomentazione che le sostiene: vi è forse una colpa nel preferire la lettura e lo studio di disastri ormai diventati storici, anziché imporsi di reagire di fronte ai disastri annunciati? È sufficiente studiare il passato perché non si ripeta? Quanti intellettuali italiani, tra i numerosi che hanno scritto sui rapporti tra Storia e romanzo, e che probabilmente si saranno formati una qualche idea sulla concezione della Storia nella cultura islamica, hanno avuto il coraggio di esprimere pubblicamente un'opinione in merito alla questione Salman Rushdie, contro o magari *a favore* dell'intolleranza di cui questo scrittore è stato fatto oggetto?

Eccoci ancora una volta nel campo della scrittura. Parlando della desublimazione dell'evento storico White voleva soprattutto riaffermare il principio della sovrapposibilità di interpretazione, narrazione e comprensione degli eventi storici<sup>21</sup>. Ma anche la letteratura offre segnali simili: il romanzo dell'Ottocento, ad esempio, mette in scena la Storia preoccupandosi anzitutto di renderla comprensibile, di de-sublimarla. Tra le eccezioni più lampanti ecco Herman Melville la cui parola, collocandosi all'interno del sublime, tenta di mantenere quella spettacolare ambiguità che la Storia ha perduto, tenta cioè di assegnare all'evento storico un significato che la normalizzazione in chiave anti-retorica le ha sottratto. Benito Cereno o Bartleby acquisiscono dignità rifiutandosi di parlare o di spiegare, collocando il senso dell'esistenza tra il verbale e il non-verbale, e dunque al di là della trasparenza dei significati; il capitano Ahab parla con parole sublimi che nel contesto ottocentesco di *Moby Dick* lo fanno apparire di un altro mondo, un mondo nel quale la Storia vive ancora all'interno della retorica. Emergono così due modelli della Storia: il primo relegato nell'ambiguità, il secondo sepolto in una discarica.

### *Scrittori di Storia e scrittori*

Se accettiamo l'idea che la circolarità sia in fondo un modo di negare la linearità come prospettiva teleologica, potremo forse accettare il fatto che l'argomentazione continui a ributtarci all'indietro, verso quel nodo insolubile tra Storia e scrittura dal quale eravamo partiti. Alla fine del suo splendido saggio sulle responsabilità politiche dello storico, Jacques Rancière afferma che "la storia non deve proteggersi da alcuna invasione straniera. Ha soltanto bisogno di ri-

conciliarsi con il proprio nome”<sup>22</sup>. Resta da chiarire se questa riconciliazione non coincida di fatto col riconoscere, come più volte sottolinea White, che la questione del raccontare la Storia è inevitabilmente legata alla funzione dell’immaginazione nella produzione della verità. Estratta dal suo contesto di appartenenza, questa posizione trova particolare seguito presso gli scrittori, che la leggono come un prologo alla loro versione della verità, secondo la quale la Storia è un ramo del romanzo:

Non è forse la storia un ramo del romanzo, una finzione di ombre nata dalle rovine e dai libri, un fruscio di scritture e di voci del passato, di dubbi indizi, di menzogne che i secoli hanno reso verità e di verità inaccessibili quanto le statue nascoste molti metri sotto terra? (...) Senza rendersene conto, anche lo storico costruisce un’invenzione.<sup>23</sup>

Si tratta di una posizione diffusa, a partire dal presupposto che la Storia sia orfana della verità; e che per arrivare alla Storia sia necessario rincorrere i fatti per poi colpirli come prede in fuga. Lo stesso Schama, storico ‘pentito’ trasformatosi in romanziere, dichiara che “alla fine dobbiamo accontentarci di poche, discontinue linee di comunicazione con il passato”<sup>24</sup>, condannando così la Storia a vittima di una involontaria e interminabile omissione. La differenza tra un saggio storico e uno letterario starebbe allora nel numero di note? Si studia la letteratura chiedendosi meravigliati come sia potuta nascere, si studia la Storia chiedendosi con altrettanta meraviglia se sia possibile evitare che si ripeta. Ma ecco che allora Storia e scrittura non sono che costruzioni narrative, e in quanto tali tendono semplicemente a produrre un’illusione di realtà. Dalla Storia, e dal romanzo, dobbiamo poterci aspettare qualcosa di più, a meno di accettare l’immagine superficiale di un relativismo assoluto nel quale tutto ha un proprio posto. Un errore, questo, ben esemplificato dalle letture irrazionaliste di Borges che andavano di moda in Italia negli anni Settanta, accompagnate dal luogo comune che ‘la realtà non esiste’. La realtà, invece, ha una tendenza ad esistere, e si tratta casomai di sapere chi abbia maggiori capacità e maggiori diritti di evocarla.

Riprendiamo allora la questione da un punto di vista interno all’istituzione-Storia e all’istituzione-scrittura, trattandola come una interrogazione che entrambe le discipline rivolgono segretamente a se stesse, e dunque come una riflessione su quale sia la loro identità e il loro oggetto. Ciò è necessario non appena ci accorgiamo che il romanziere e lo studioso di letteratura, fattisi psicanalisti della Storia, si ritrovano sul lettino di quelli che credono essere i loro pazienti. Transfert e controtransfert sono assicurati: il sogno egemonico della letteratura si dispiega nella critica alle mancanze della Storia; e viceversa. Sono due istituzioni che, innamorate l’una dell’altra, si accusano a vicenda perché affette da una forma acuta di obesità disciplinare: gonfiate per eccesso di categorie che a loro non appartengono, finiscono entrambe per dilagare in campi

del sapere contigui ma rimangono ben decise a difendere il proprio territorio<sup>25</sup>. Questa procedura finisce per assumere un valore di copertura e di affermazione egemonica: copertura poiché la descrizione delle presunte debolezze altrui serve da schermo dietro al quale mascherare le proprie, e affermazione perché consente di sottolineare il carattere discreto della propria disciplina. Nonostante tutto ognuno tira dritto per la sua strada, rimanendo il più delle volte cieco ai suggerimenti che il vicino di casa potrebbe offrirgli. Come ha sottolineato la storica femminista Joan W. Scott,

per alcuni studiosi di letteratura il singolo testo, il problema della lettura, l'atto dello scrivere e l'identità dell'autore, sono diventati così centrali da impedire la formulazione di altri interrogativi sociali o politici. Per molti storici gli archivi sono luoghi sacri nei quali estrarre da documenti 'fatti' che riguardano il passato<sup>26</sup>.

Per superare questa impasse mi sembra troppo facile annullare semplicemente la distinzione tra gli ambiti disciplinari, dicendo ad esempio che la Storia è una forma travestita o un ramo della letteratura; oppure leggere i romanzi come semplici documenti di un'epoca<sup>27</sup>; o ancora, pensare al romanzo sulla Storia come a una sua versione dialettale, in cui il vocabolario del narcisismo individuale si sovrappone a quello gerarchico delle versioni ufficiali, apparentemente impermeabili alle fluttuazioni del punto di vista<sup>28</sup>. Né si può dare la distinzione per scontata, come prerequisito per compiere indagini che posseggano un inconfondibile marchio di scientificità: Ranziere indica chiaramente questo pericolo quando chiede alla Storia di riconciliarsi con il proprio nome al di fuori di qualsiasi pretesa assolutistica.

Come la traduzione interpreta un originale, così il romanzo è in grado di illuminare la Storia, apportando quei tagli necessari non tanto per il raggiungimento di una Verità ma per la comprensione delle discontinuità che costituiscono il procedere della Storia. Ciò è indispensabile se si vuole uscire dall'illusione di potere dire il mondo senza artifici e di raccontare i fatti senza interpretarli, poiché "la scelta di un modello narrativo (...) è anche quella di una forma di conoscenza"<sup>29</sup>. La questione del modello narrativo<sup>30</sup>, come la questione dello stile che provoca l'obsolescenza delle traduzioni, non è priva di conseguenze: la Storia è raccontata da qualcuno a un certo pubblico, è iscritta nel suo tempo, e per essere compresa deve tenere conto degli interessi e delle valutazioni di chi la scrive e di chi la legge. Essa viene costantemente riscritta non perché col passare del tempo ne sappiamo di più, ma perché cambiano le domande alle quali si vuole dare una risposta, allo stesso modo in cui epoche diverse si aspettano da una traduzione interpretazioni diverse. Si potrebbe allora dire che, mentre il romanzo può liberarsi della Storia e funzionare senza di essa, l'operazione inversa non sia altrettanto facile?

### *Liberarsi della Storia?*

La domanda va forse riformulata diversamente: qual è la forma di scrittura che si è liberata, o che ha perlomeno dichiarato la propria intenzione di liberarsi della Storia? E perché liberarsi della Storia? A questo ultimo quesito vi è una sola risposta, ed è quella di Benjamin, secondo il quale ogni documento di civiltà è anche un documento di barbarie<sup>31</sup>. La Storia in questo senso è un racconto di vittime<sup>32</sup>. Ma come Primo Levi ha chiarito in *I sommersi e i salvati*, "l'offeso" non arriva a raccontare la propria sofferenza. Costui, scelto come vittima per via di certe qualità che gli sono intrinseche o perché paladino di una certa idea, nel caso che riesca a sopravvivere al progetto di ucciderlo si ritroverà a oscillare tra il ruolo di sopravvissuto e quello di testimone<sup>33</sup>. Mentre il sommerso è destinato a sedurre con la propria morte, il salvato scampando all'inferno deve scegliere tra il silenzio e il racconto; in quest'ultimo caso racconterà l'orrore della Storia già sapendo che verrà ascoltato con la curiosità, oppure con l'indifferenza, che la parola suscita. In questo senso l'atto della testimonianza dimostra che il romanzo non può staccarsi dalla Storia, e che nel racconto dell'orrore storico sopravvive una forma contemporanea del romanzo gotico<sup>34</sup>. Il sopravvissuto vi si ritrova ancora legato, legato alla maledizione della testimonianza e alla vergogna dell'espone il proprio inferno: "questa ignominia di non essere morto"<sup>35</sup>.

La calamità della Storia come orrore (come *film* dell'orrore e dunque, in definitiva come rappresentazione, come genere, come prodotto culturale) si esplica anche in questa attesa per il ritorno del sopravvissuto nei panni di narratore: perché qualcuno possa testimoniare è necessario che sopravviva a quella macchina di morte che è appunto la Storia. In *Gordon Pym* il protagonista sopravvive all'attrazione dell'abisso, in *Moby Dick* Ishmael sopravvive alla balena, in *Cuore di tenebra* Marlowe sopravvive a Kurtz. Primo Levi ci ha spiegato che l'esistenza della letteratura e della Storia è legata al riemergere dall'inferno di qualcuno che non ne sia stato sommerso. Il che gli impedirà anche di raccontarlo per quello che è: impresa, questa, riuscita soltanto a Dante e soltanto in letteratura.

Si potrebbe obiettare che i romanzi qui citati appartengono a periodi in cui l'influenza della Storia è molto forte, e che ad esempio è sufficiente guardare al Modernismo per incontrare una forma di scrittura che, rinunciando finalmente alle attrazioni del racconto-testimonianza, ha trovato la forza di rinunciare alla Storia come fondamento. Ma più che raggiungere questo affrancamento, il modernismo cade qui nell'errore di credere che la sperimentazione e l'estetica del frammento siano immuni dal fondamento. Cercando di abolire il tempo e di sostituirlo con la frammentazione, il modernismo ha creato un presente assoluto che ha sottoposto la temporalità a una *pulizia* totale. In questo senso si può es-

sere d'accordo con l'immagine di Auschwitz come coronamento della modernità, e cioè leggendovi una soppressione del tempo: l'affermazione modernista che vede nella Storia un incubo al quale sfuggire mostra così la sua faccia meno piacevole evocando, insieme allo spazio mentale del flusso di coscienza, un'immagine di sterminio<sup>36</sup>. Con il modernismo l'orrore travalica il personaggio e più in generale il soggetto, andando a collocarsi nello spazio acefalo dei grandi numeri, dello sterminio, del genocidio: la vaghezza della morte di massa si sostituisce al personaggio del *villain*, fattosi ormai Grande Fratello.

Passiamo ai contemporanei, ed ecco Italo Calvino che nelle *Lezioni americane*, senza odore di barbarie alcuno, ipotizza un testo senza personaggio, senza narratore, un testo acefalo<sup>37</sup> fatto di solo linguaggio ma privo di voci, il cui significato risieda nella grammatica e non nel nome. E ancora Don De Lillo, che in *Libra* si immagina un Lee Oswald proiettato verso una fusione, al di là della propria soggettività, con la Storia stessa. Quello di Calvino è un impossibile narrativo, quello di Oswald un esempio di psicopatologia. In entrambi i casi si coglie però non tanto una reificazione del soggetto quanto il tentativo di liberarsi da una atrofia della coscienza, da quel senso di dissociazione della sensibilità (termine inventato da T.S. Eliot) che ritroveremo nei diari dei dottori di Auschwitz: in una pagina gli esperimenti, nella successiva il menù della cena domenicale. L'alternativa contemporanea sembra dunque ipotizzare un eclissarsi del soggetto, una fuga da quella soggettività che, prima di Freud e di Hitler, consentiva ancora ai poeti di cercare un significato all'interno della propria anima<sup>38</sup>. Il potenziale di orrore che si apre dinanzi a questa prospettiva è qualcosa che, sebbene non sia facilmente valutabile, andrà preso in considerazione. Possiamo tuttavia trarne una conclusione meno allarmante, e cioè che neppure la letteratura contemporanea riesce a immunizzarsi dalla Storia.

Parlando della presunta 'assenza di stile' dei documentari<sup>39</sup>, che segnala il tentativo di sottrarsi al soggetto dell'enunciazione, Genette concludeva *Finzione e dizione* sostenendo che con l'occultamento delle voci del testo si vorrebbe dimostrare di potersi avvicinare alla verità, quasi che certi testi si possano sottrarre alla messinscena, alla costruzione romanzesca. Genette non si chiedeva tuttavia se esistano testi che, con altrettanta ipocrisia, vivono nell'illusione di sottrarsi alla costruzione storica. Si potrebbe allora aggiungere che tutti i testi, così come vivono nel romanzesco, vivono anche nello storico. Eppure, a meno di accontentarsi di un risultato puramente astratto, bisognerà che il testo, storico o romanzesco che sia, funzioni come modo per educarsi ad affrontare l'orrore, elaborando quel lutto profondo e scoperto che deriva dalla messa a nudo di ricordi tragici, di natura privata e pubblica<sup>40</sup>, di fronte ai quali non abbiamo possibilità di fuga più grandi di quante ne abbia un testo di fronte alle costrizioni imposte da un modello (narrativo, storico o di altra natura).

Il dibattito tra Storia e scrittura dovrebbe servire anche a questo, a impedire in fondo che ognuno di noi “preferisca stagnare nella paura piuttosto che affrontare l’angoscia di essere se stesso”<sup>41</sup>. Si tratta insomma di ripristinare una comunicabilità con il passato, come sostiene ad esempio Dominick LaCapra, nell’ambito di una logica non-documentaristica che comprenda e lo storico e il romanzesco<sup>42</sup>. LaCapra prospetta uno studio della storia intellettuale come disciplina da pensare nel punto di incontro tra l’approccio documentaristico e quello dialogico: il passato non va ricostruito, con esso bisogna dialogare. La rappresentazione documentaristica del passato da una parte, e dall’altra il tentativo di liberarsi del peso della Storia attraverso la creazione di finzioni e di mitologie, sono errori ascrivibili all’idea che l’interpretazione possa essere pura. L’interpretazione invece ha un valore locale, ed è soggetta al transfert<sup>43</sup>.

Poco sopra abbiamo accennato a ricordi tragici, pubblici e privati, che la Storia potrebbe forse insegnarci ad affrontare. In realtà stiamo qui entrando nel campo della psicoanalisi, che con il suo “dubbioso futuro come terapia, potrebbe rinascere come strumento storico. I morti non chiedono di essere curati ma soltanto di essere capiti”<sup>44</sup>. Lo stesso Freud, osservando l’evoluzione macrologica della civiltà come una messa in opera di procedure e principi della psicoanalisi, aveva analizzato le nevrosi che affliggono certe epoche storiche<sup>45</sup>: in quell’ottica il complesso di Edipo si delinea come crimine originario all’alba della Storia<sup>46</sup>. Anche in questo campo si delinea dunque un fruttuoso scambio, grazie al quale la Storia sembra inoltre in grado di evitare ancora una volta il pericolo di diventare un sistema di pensiero chiuso. Il saggio di Chiari e Rocca, che mette in rapporto l’analisi con la guerra, dimostra che lo psicoanalista può trarre vantaggio, come sostiene Loewenberg, “dalla conoscenza di conflitti e conciliazioni politiche e internazionali” e che “lavorando a stretto contatto con emozioni conflittuali di grande intensità gli si apre la capacità di comprendere la complessità e le valenze multiple dei conflitti e dei processi di pace”<sup>47</sup>.

### *Scrittura e Storia: un’ipotesi*

Avevamo iniziato pensando a un senso etico della Storia. Concludiamo dunque con una ipotesi che, dopo questa carrellata, tenga ancora presente quella precisazione. Nell’Ottocento, si è detto, la Storia si stacca dal sublime per fondarsi come disciplina; in questa prima fase la scrittura è al suo servizio. Poi si attraversa una negazione in termini romantici di questa supremazia che, se pure non coincide temporalmente con il Romanticismo, subordina la Storia alla scrittura in termini romantici: la scrittura offre una via simbolica in grado di toccare quelle che, per mancanza di una terminologia appropriata, non possiamo che definire verità più profonde. A questa seconda periodizzazione va però aggiunta una postilla: non vi è periodo nel quale la scrittura possa mettersi al ri-

paro dal pericolo di essere utilizzata politicamente, ad esempio per riscrivere la Storia di un gruppo o di un popolo: l'arte totalitaria è l'esempio più ovvio di questo corollario. Infine si giunge a una visione che è quella contemporanea: Storia e scrittura non sono sovrapposte. Semmai si potrà dire, rielaborando un'argomentazione che Todorov applica ai rapporti tra arte e morale<sup>48</sup>, che esistono due punti forti di contatto tra Storia e scrittura. Il primo è che la produzione di un'opera è legata all'orrore poiché chi scrive si deve astrarre dagli esseri umani, e in questo mette in scena una crudeltà simile a quella che abbiamo assegnato alla Storia. Il secondo è che la circolazione di quell'opera è un amuleto contro l'orrore della Storia. Come dire che se scrivere è fare la Storia, leggere è disfarla.

Probabilmente è necessario che chi legge faccia lo sforzo di giungere a una semplificazione, a una sintesi, e che le dia vigore perché non si trasformi in lettera morta, perché non diventi stupida e grandiosa: così da tenere in vita la sentenza di Borges secondo il quale "forse non siamo leali, ma non perdiamo la speranza di esserlo"<sup>49</sup>. A chi scrive invece, spetta un compito moralmente più limitato ma altrettanto difficile: quello di produrre bellezza.

## Note

1. Si è preferito utilizzare "Storia" per indicare i processi storici, e "storia" come sinonimo di racconto.
2. Hayden White, *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973 [*Retorica e storia*, tr.it. P. Vitulano, Guida, Napoli 1978].
3. Non si vuole di certo affermare che il dibattito storiografico sia nato con Hayden White; tuttavia è innegabile che a partire da White la questione della Storia abbia preso una direzione maggiormente interdisciplinare, uscendo dall'ambito ristretto della storiografia (cfr. la bibliografia in calce a questa sezione).
4. In letteratura, oltre agli autori che infarciscono i loro testi di elementi storici, convinti che la loro presenza sia contenibile in un ruolo puramente descrittivo, ve ne sono altri che utilizzano l'elemento storico con una progettualità interpretativa. Lo spazio in cui si muovono i testi di questi ultimi non è semplicemente collocabile nel genere del romanzo storico; essi operano infatti in una zona d'ombra compresa tra il *quasi-storico* e il *semi-romanzesco*. Negli Stati Uniti, ad esempio, si pensi a Faulkner, a Coover o a Pynchon. La manipolazione dell'elemento storico nel romanzo è spesso motivo di scandalo per i critici più legati a una divisione tradizionale tra le due discipline. Parlando di *Libra* di Don De Lillo, un romanzo che racconta l'assassinio di John Kennedy in forma di biografia di Lee Oswald, il critico George Wills ha sostenuto ad esempio che si tratta di un atto di vandalismo letterario e di cattivo comportamento da parte di un cittadino americano. Un altro esempio dell'atteggiamento di difesa istituzionale della scrittura storica è la recensione di Crushing Strout (*Border Crossings: History, Fiction and "Dead Certainties"*, "History and Theory" 31, 1992, pp. 152-62) a *Dead Certainties: Unwarranted Speculations*, Knopf, New York 1991 [*Le molte morti del generale Wolfe. Due casi di*

*ambiguità storica*, tr.it. P. Mazzarelli, Mondadori, Milano 1992], romanzo dello storico Simon Schama che, nel suo contributo alla presente raccolta, Sergio Atzeni utilizza come esempio di sovrapposizione tra scrittura storica e creativa. Strout vi coglie invece il pericolo di uno sradicamento o, peggio, di una deportazione della Storia. Per una panoramica sul romanzo storico come modello di conoscenza cfr. invece Daniel Aaron, *What Can You Learn From A Historical Novel?*, "American Heritage" 43, 6 (October 1992), pp. 55-63.

5. Sulla rilevanza del cliché per affrontare questioni non soltanto linguistiche ma anche storiche cfr. Ruth Amossy e Elisheva Rosen, *Le discours du cliché*, CDU et SEDES, Paris 1982.

6. Su questo punto cfr. William Styron, *Nat Turner Revisited*, "American Heritage" 43, 6 (October 1992), pp. 64-73.

7. Sebastiano Vassalli, *Cuore di pietra*, Einaudi, Torino 1996, p. 85.

8. A partire dalle tesi di Giorgio Agamben in *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino 1995, la Storia andrà piuttosto pensata in rapporto al concetto di biopolitica, che per questioni di spazio non è qui possibile affrontare.

9. Italo Calvino, *Le città invisibili*, Einaudi, Torino 1972, p. 170.

10. Sul rapporto tra civiltà romana e violenza cfr. Michel Serres, *Rome. Le livre des fondations*, Grasset, Paris 1983 [*Roma, il libro delle fondazioni*, tr.it. R. Berardi, Hopefulmonster, Torino 1991].

11. Sull'uso di termini quali olocausto, sterminio ecc. cfr. Giovanni Gozzini, *Insegnare Auschwitz*, "Bollettino della Società Letteraria" 9bis (1995), pp. 15-17.

12. Su questo punto cfr. Tzvetan Todorov, *Les abus de la mémoire*, Arlea, Paris 1995 [*Abusi della memoria*, tr.it. A. Cavicchia Scalamenti, Ipermedium, Napoli 1996, pp. 64-66]; questo testo riprende alcune osservazioni sullo status della vittima da Alain Finkielkraut, *Le juif imaginaire*, Seuil, Paris 1980.

13. Su questo paragone cfr. l'argomentazione di Simone Weil in *Écrits historique et politique*, Gallimard, Paris 1960 [*Sulla Germania totalitaria*, tr.it. G. Gaeta, Adelphi, Milano 1990, pp. 199-279].

14. Jacques Rancière vede nelle tesi revisioniste, che vorrebbero decretare l'assenza dell'orrore riscrivendolo come un non-luogo, un'impresa che si rivelerebbe in realtà suicida per la Storia, poiché le sue "sorti, malgrado tutto, dipendono da questo minimo: dal fatto che succeda talvolta qualcosa" (*Les mots de l'histoire. Essai de poétique du savoir*, Seuil, Paris 1992 [*Le parole della storia*, tr.it. Y. Melaouah, Il Saggiatore, Milano 1994, p. 60]. Per la posizione di Hayden White sulla questione del revisionismo rispetto all'Olocausto cfr. *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1987, pp. 76-80.

15. Jean-Paul Roux, *Tamerlan*, Librairie Arthème Fayard, Paris 1991 [*Tamerlano*, tr.it. S. Atzeni, Garzanti, Milano 1995, p. 139].

16. Cfr. Gitta Sereny, *Speer o l'estinzione della morale. Incontro con M. Marazzi e A. Saibene*, "Linea d'ombra" 113 (marzo 1996), pp. 35-37.

17. Sullo statuto morale dei testi Tzvetan Todorov (*Poetry and Morality*, "Salmagundi" 111, Summer 1996, pp. 68-74) fa notare che "la bellezza delle opere d'arte non assicura né una loro moralità né una loro correttezza politica: pensiamo ad esempio a *Nascita di una nazione* di Griffith, a *Ottobre* di Eisenstein o a *Olimpiade* di Leni Riefenstahl. D'altro canto, numerosi esempi indicano che dei buoni valori etici non sono sufficienti a produrre una buona poesia. L'arte e la bellezza richiedono esaltazione, estasi, estremismo; la vita politica è più a suo agio con la collaborazione, il consenso e il compro-

messo." (p. 71; mia traduz.).

18. In *The Content of the Form...*, cit., p. 78, White parla degli "effetti moralmente adomesticanti che derivano dal consegnare definitivamente un avvenimento alla 'storia'" (mia traduz.).

19. E.M. Cioran, *Historie et utopie*, Gallimard, Paris 1960 [*Storia e utopia*, tr.it. M.A.Rigoni, Adelphi, Milano 1982, p. 61].

20. Jonathan Morse, *Word by Word. The Language of Memory*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1990, p. 68.

21. Su queste problematiche cfr. anche Jorge Lozano, *El discurso histórico*, Alianza, Madrid 1987 [*Il discorso storico*, tr.it. F. Tropea, Sellerio, Palermo 1991] e Pietro Rossi (a cura di), *La teoria della storiografia oggi*, Il Saggiatore, Milano 1983 (contiene, tra gli altri, un importante saggio di Hayden White).

22. Jacques Rancière, *Les mots...*, cit., p. 154.

23. Antonio Muñoz Molina, *Cordoba de los omeyas*, Planeta, Madrid 1994 [*La città dei califfi*, tr.it. G. Guadalupi, Feltrinelli, Milano 1996, p. 14].

24. Simon Schama, *Le molte morti...*, cit., p. 70.

25. Sull'alimentazione come metafora del sociale cfr. Dominick LaCapra, *Soundings in Literary Theory*, Cornell University Press, Ithaca 1989, laddove pone la seguente domanda: "Cosa è bene *ingerire* in un certo gruppo o disciplina, cosa va *espulso* come indigesto, quale metabolismo è considerato *normale* nel ritmo della vita sociale?" (p. 61; mia traduz.). Non si potrebbe forse dire che la letteratura accusa tacitamente la Storia di provocare pesantezza di stomaco?

26. Joan W. Scott, *Gender and the Politics of History*, Columbia University Press, New York 1988, p. 8 (mia traduz.).

27. Per una critica implicita a questa seconda ipotesi cfr. ad esempio Patrick Chamoiseau, *Texaco*, Gallimard, Paris 1992 [*Texaco*, tr.it. S. Atzeni, Einaudi, Torino 1994]: in questo romanzo la storia viene filtrata da una voce al contempo intimistica e politica, che afferma l'elemento storico allontanandosene ripetutamente. Sul rapporto tra storia e intimità cfr. Theodore Zeldin, *An Intimate History of Humanity*, Sinclair-Stevenson, London 1994; sul rapporto tra storia e intimità in letteratura cfr. inoltre Roberto Cagliero, *Panorami del muro*, "Il Piccolo Hans" 38 (1994), pp. 63-80.

28. Frank Kermode sostiene peraltro che una buona poesia celebrativa su un evento storico mette in luce i punti critici di quell'evento. La buona poesia, obbligata a raccontare la Storia con un linguaggio diverso da quello dei documenti e dei miti storici, è costretta a defamiliarizzare la Storia e dunque va intesa come forma di conoscenza (*Poetry, Narrative, History*, Basic Blackwell, Oxford 1990, pp. 66-67).

29. Carlo Ginzburg, *Microstoria: due o tre cose che so di lei*, "Quaderni storici" 86, 2 (agosto 1994), p. 571.

30. A questo proposito cfr. soprattutto Gérard Genette, *Fiction et diction*, Seuil, Paris 1992 [*Finzione e dizione*, tr.it. S. Atzeni, Pratiche, Parma 1994].

31. Michel de Certeau sostiene invece, in *La fable mystique: XVIème-XVIIème siècle*, Gallimard, Paris 1982 [*Il parlare angelico. Figure per una poetica della lingua (secoli XVI e XVII)*, tr. it. C. Ossola, Olschki, Firenze 1989] che lo sforzo del discorso storico consiste piuttosto in un tentativo di emanciparsi dalla barbarie, organizzando il proprio luogo e la propria voce nel momento in cui specifica lo spazio altro. Definendo la barbarie, esso si colloca al centro della civiltà. Se riportiamo questa idea alla questione della contiguità disciplinare tra Storia e romanzo vediamo che una delle forme di barbarie dalla quale il testo storico tenta più accuratamente di emanciparsi è la letteratura, ora oppo-

nendovi una rigida concezione della oggettività, ora aprendosi alla narrazione come a un nemico in fondo non troppo pericoloso. La letteratura, come già si è detto, vive del sogno opposto, sfociando nella Storia per cullare un proprio ideale altrettanto egemonico, vedendo in essa una forma travestita di sé, afflitta dal timore di rivelarsi per quello che è. Indubbiamente questo accanimento nei confronti dello storico mostra a sua volta l'incapacità del letterario di pensarsi come forma specifica di conoscenza, ponendo in cattiva luce le amplificazioni, i vuoti di memoria, le verità parziali che costituiscono il ritmo non solo del procedere storico, ma anche e soprattutto del romanzo e della poesia. Una tale alternanza dialettica nasconde una nevrosi che meriterebbe maggiore attenzione e che la psicostoria non ha adeguatamente affrontato, dato che non si è posta il problema di riconcettualizzare la comprensione della Storia al di là dell'esperienza analitica specifica.

32. Non potendo in questa sede affrontare il concetto di vittima, rimando all'illuminante analisi della coppia uccidibile/insacrificabile in Giorgio Agamben, *Homo sacer...*, cit., pp. 77-127.

33. In *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà* ("Quaderni storici" 80, 2, 1992, p. 536), Carlo Ginzburg riprende un'osservazione di Benveniste, secondo cui la radice comune dei termini sopravvissuto e testimone è documentata nella lingua latina (cfr. Emile Benveniste, *Le vocabulaire des institutions indoeuropéennes*, Editions de Minuit, Paris 1969 [*Vocabolario delle istituzioni indoeuropee*, tr.it. M. Liborio, Einaudi, Torino 1976, Vol. II, pp. 491-96]).

34. Sulla Shoah come genere letterario di successo cfr. Roger Errera, *La déportation comme best-seller*, "Ésprit" (décembre 1969), pp. 918-21.

35. Patrick Chamoiseau, *Texaco*, cit., p. 333.

36. In *Metahistory...*, cit., p. 349, Hayden White sottolinea che il modo in cui si ricorda il passato può essere costruttivo o distruttivo, e che comunque è a partire da lì che veniamo proiettati nel futuro. Secondo White bisogna allora ripulire la capacità del ricordo dal carattere autodistruttivo che può recare in sé. Il fatto che White usi il verbo "to purge" (ripulire) indica come sia difficile per la mente occidentale liberarsi dalla finzione della purezza.

37. In un testo del 1936 Bataille, commentando un disegno di André Masson dal titolo *L'Acefalo*, sostiene che "La vita umana è stremata di servire da testa e da ragione all'universo. Nella misura in cui diventa questa testa e questa ragione, nella misura in cui diventa necessaria all'universo, essa accetta una schiavitù. (...) Al di là di ciò che io sono, io incontro un essere che mi fa ridere perché è senza testa (...)" (Georges Bataille, *Critica dell'occhio*, tr.it. S. Finzi, Guaraldi, Rimini 1972, p. 259 [*La conjuration sacrée*, "Acéphale", 1 (24 juin 1936)]).

38. Morse, *Word by Word...*, cit., applica questa immagine a Emily Dickinson, che viveva in un'epoca "di esplorazione romantica". E aggiunge che noi "o conosciamo ormai troppo bene il gioco, o ci vergogniamo di andare in cerca del nostro io mentre i fantasmi di milioni di persone assassinate stanno muti davanti a noi" (p. 133; mia traduz.). Questa ipotesi si contrappone in modo straziante alla nota di speranza che attraversa il *Diario (1941-1943)* di Etty Hillesum (*Het Verstoorde leven. Dagboek van Etty Hillesum 1941-43*, Haan-Uniboek B.V. Bussum, The Netherlands 1981 [tr. it. C. Passanti, Adelphi, Milano 1985]), tutta imperniata sull'idea che, anche in condizioni estreme, la vitalità vada ricercata all'interno di sé.

39. Su questo punto cfr. anche Paula Rabinowitz, *Wreckage Upon Wreckage: History, Documentary and the Ruins of Memory*, "History and Theory" 32, 2 (1993), pp. 119-37.

40. Uso qui il termine "pubblico" nell'accezione che gli dà Bergamini nel suo contributo a questa raccolta. Sul rapporto tra racconto e lutto cfr. Alice Miller, *Das Drama des begabten Kindes und die Suche nach dem wahren Selbst: eine Um- und Fortschreibung*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1994 [*Il dramma del bambino dotato e la ricerca del vero sé*, tr. it. M.A. Massimello, Bollati Boringhieri, Torino 1966].
41. E.M. Cioran, *Storia e utopia*, cit., p. 71.
42. D. LaCapra, *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*, Cornell University Press, Ithaca (NY) 1983, p. 33.
43. Dominick LaCapra sostiene in proposito che "il transfert offre un modo migliore per capire un rapporto complesso con il passato di quanto non facciano i soliti dibattiti su oggettività o soggettività, verità o relativismo" (*Soundings...*, cit., p. 37; mia traduz.). Attraverso il transfert si può dunque ripensare il concetto di oggettività in modo meno prevedibile. Si può parlare di transfert poiché i problemi che stanno al centro dell'oggetto di indagine (la Storia) ricompaiono nel lavoro dello storico. L'oggettività dovrà allora fare i conti con la resistenza dell'oggetto: lo storico dovrà allargare la propria attenzione in modo da collegare elementi che emergono in fasi lontane e distinte della ricerca. Questa attenzione va rivolta sia agli oggetti del passato, che compaiono inevitabilmente distorti (come nell'inconscio), sia al discorso storico che su di essi viene costruito. Il che sottolinea la presenza della *voce* dello storico nella narrazione e nell'analisi degli eventi. Ci si muove allora verso un testo che conserva al contempo oggettività e carattere aleatorio: metodo e ricerca vengono mescolati dall'inizio alla fine. Non vi è nulla in questo di sostanzialmente diverso dal procedere della letteratura. Per il testo letterario si parlerà di capacità compositiva, di coesione interna, di regole (che anche il testo d'avanguardia applica); per il testo storico, che pure teorizza in forma narrativa, si parlerà invece di oggettività: spogliato delle sue pretese egemoniche, questo termine può forse essere pensato come un atteggiamento consapevole delle procedure mnemoniche e dell'orizzonte di aspettative che lo informano. La forma narrativa aiuta insomma il testo storico a tenere aperti i canali e a interagire con tutto ciò che percepisce come slegato da sé, esterno al suo orizzonte istituzionale e alle verità che tale orizzonte ha la funzione di legittimare (su questo punto cfr. il saggio di Bergamini nella presente raccolta).
44. Frank E. Manuel, *Freedom from History and Other Untimely Essays*, New York University Press, New York 1971, p. 48 (mia traduz.).
45. Sull'utilizzazione della Storia da parte di Freud cfr. Michel de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Gallimard, Paris 1975, pp. 291-358.
46. Dominick LaCapra, *Soundings...*, cit., p. 31 e p. 47 (mia traduz.).
47. Peter Loewenberg, *Fantasy and Reality in History*, Oxford University Press, Oxford 1995, p. 217 (mia traduz.).
48. Tzvetan Todorov, *Poetry and Morality*, cit., pp. 73-74.
49. Jorge Luis Borges, *Historia universal de la infamia*, Megáfono, Buenos Aires 1935 [*Storia universale dell'infamia*, tr.it. D. Porzio, in *Tutte le opere*, Mondadori, Milano 1984, Vol.I, p. 486].



# Storia e romanzo<sup>1</sup>

di Sergio Atzeni<sup>2</sup>

Dico subito che il tema 'storia e romanzo' è un tema di grande difficoltà, è un tema di grande interesse, per cui ritengo di non esserne all'altezza e vi prego in assoluto di perdonarmi se la mia conferenza dovesse sembrarvi un enigma. Considerate che il mio mestiere non è parlare a un pubblico di studenti, bensì stare chiuso in una stanza, con la macchina da scrivere, a scrivere una storia o a tradurre.

Il tema 'storia e romanzo' è di grande complessità e richiederebbe ben altri mezzi [...]. Che cosa sia la Storia è stato detto fin dal principio della civiltà occidentale [...]. Già a partire da Aristotele trovate una definizione complessa di storia. Proseguendo lungo la vicenda dell'uomo occidentale il numero delle definizioni e di ipotesi su cosa sia la storia si moltiplica. Arrivati all'Ottocento [...] si incontra un filosofo tedesco, detto Hegel, che scrisse un'opera, *Fenomenologia dello spirito*, la quale opera è tutta una spiegazione dedicata alla storia. Sono migliaia di pagine, io gli ho dato un'occhiata quando ero all'Università; poi ho conosciuto poche persone che l'avessero analizzata, e non ne ho ancora incontrata una che abbia letto tutto quel libro.

Voi capite che se uno, per dire che cosa è la storia, deve partire dagli storici e leggersi anche la *Fenomenologia dello spirito*, [...] è veramente un'impresa, una faccenda quasi epica, al di sopra di ogni cosa; per cui lascerò da parte tutte le definizioni di storia e vi proporrò una definizione di partenza, che poi modificheremo nel corso di questa breve conversazione: la storia è la narrazione della vicenda dell'uomo su questo pianeta. A questa prima definizione aggiungerei una postilla: la storia è la narrazione 'veridica' della vicenda dell'uomo su questo pianeta; si presume che la storia debba raccontare la verità [...]. Alle superiori avete studiato storia immaginando o credendo che quello che viene definito veridico corrisponda alla verità, a ciò che è accaduto a noi su questo pianeta. Cominciate a studiare la storia dalla preistoria, poi fate gli Assiro-babilonesi, i classici greci, i latini, e tutto quello che imparate lo dovete ripetere come se fosse una cosa che realmente è accaduta. Questo è quello che vi si chiede, questo è quello che tutti quanti conoscono [...]. Per capire meglio il senso del termine 'veridico' leggerò qualche pagina di qualche storico e farò qualche breve osservazione in proposito.

Il primo storico da cui vi leggo si chiama Muhammed ben Garir Tabari (da adesso Tabari), il quale è un grande storico arabo del IX secolo d.C. Il IX secolo è il secolo d'oro della cultura araba perché segna la comparsa degli Arabi nel Mediterraneo. Gli Arabi si espandono e arrivano, fondano colonie in Spa-

gna, hanno una cultura vivacissima, hanno filosofi e hanno grandi matematici. Attraverso gli Arabi si giunge all'alto Medioevo europeo, che è un luogo dove diversi popoli e diverse etnie si mescolano tra loro in forma caotica, confusa: tramite questo momento di prestigio arabo nel Mediterraneo arriva all'Occidente la cultura greca, che l'Occidente aveva dimenticato, e la cultura matematica che viene da Oriente, che l'Occidente ancora poco conosce; per cui gli Arabi hanno svolto quasi sicuramente una funzione essenziale nella storia della civiltà. Quello è il loro momento magico, il momento magico della loro cultura. Ecco, questo signore, Tabari, fu il più grande storico arabo del tempo. Si pose un compito immane: voleva raccontare la storia del mondo dall'apparizione del mondo fino ai tempi suoi; voi capite che non è poco, perché dall'apparizione del mondo ai tempi suoi saranno trascorsi, per i suoi metodi di calcolo, diverse migliaia di anni; vi è un numero di fatti davvero incalcolabile da raccontare. E lui ci si mise con impegno e raccontò tutto dal principio, come fa la Bibbia, e lo raccontò per 30 volumi [...]. Dopodiché questa storia divenne famosa, nota. E tre secoli dopo un traduttore persiano, storico lui pure, decise di tradurre questa storia del mondo e cominciò l'opera, e mentre traduceva tagliava via delle parti perché le giudicava non storiche, bensì fantasiose: invenzioni popolari, leggende, non vera storia; e le tagliava via.

Quello che è rimasto, cioè quello che questo storico persiano tradusse (e che Tabari lascia a noi) sono 13 volumi; dunque i volumi diminuiscono di più della metà: lo storico di tre secoli dopo ritiene che lo storico di tre secoli prima avesse detto molte balle [...], che più di metà della sua opera fossero balle. Dopodiché i 30 volumi di Tabari sparirono in un incendio; a noi sono rimasti i 13 volumi del traduttore persiano. Sono stati tradotti in Europa nella seconda metà dell'Ottocento, e sono stati poi tradotti in parte, soltanto in piccola parte, in Italia in questo secolo<sup>3</sup>. Quindi Tabari è uno dei grandi, grandi storici del mondo della cultura araba, tuttora considerato nel mondo arabo uno storico autentico, vivo.

E ora vorrei leggere dalla sua opera una pagina che racconta la morte di Nimrod. Nimrod è un personaggio che viene dato per storico da tutte le tradizioni, compresa quella biblica [...]. Voi sapete che la Bibbia non è un libro di favole, e quello che la Bibbia dice, e per chi l'ha scritto e per i molti [...] che lo leggono, è una verità: cioè la Bibbia racconta fatti realmente accaduti. E di Nimrod troviamo tracce nella Bibbia; se voi cercate nel Primo Libro delle Cronache o nella Genesi, 10 (mi pare 10: non ho certezza sul versetto, ma sicuramente Genesi), c'è un cenno a Nimrod e Nimrod viene definito "cavaliere valente al cospetto di Dio": questo è quanto dice la Bibbia [...]. Questo Arabo invece racconta tutta la storia di Nimrod, grande re assiro, persecutore degli Ebrei, conquistatore di città e creatore di un grande impero. Ora vediamo co-

me uno storico del IX secolo racconta la morte di Nimrod e come uno storico del XIII secolo ritiene di dovere tradurre quella morte cercando storicamente la verità:

Nimrod, solo e fuggiasco, tornò al suo palazzo. Giuntovi, pensò d'esser scampato alla sorte che lo minacciava. Allora Dio ispirò a un moscerino fra i più deboli, orbo d'un occhio e zoppo, di scendere dall'aere e posarsi sulle ginocchia di Nimrod. Costui tentò di colpire il moscerino, ma quello volò via, gli entrò nella narice, da lì risalì fino al cervello, e cominciò a mangiare. Nimrod si colpì la testa e il viso con le sue proprie mani.

Ogni volta che la testa di Nimrod veniva colpita, il moscerino si fermava e non mangiava il cervello, così che quel principe aveva requie. Perciò, per diminuire i suoi dolori, bisognava dargli continuamente colpi sulla testa; appena si smetteva di colpirlo, il moscerino ricominciava a mangiare il cervello e Nimrod non aveva pace. C'era sempre una persona impegnata a colpire con qualcosa la testa di Nimrod, per procurargli un po' di sollievo.

Quel principe ordinò che venisse forgiato un martello da fabbro, e i principi, i comandanti dell'armata, e i cortigiani più intimi, quei pochi rimasti vivi, prendevano quel martello e picchiavano sulla testa di Nimrod, alternandosi l'un l'altro. Più i colpi erano forti e violenti, più Nimrod era soddisfatto.

Quando cominciò a provare il tormento del moscerino, Nimrod aveva regnato per mille anni; fino a quel giorno non aveva provato alcun male. Si dice che abbia vissuto ancora quattrocento anni, con quel moscerino che gli rodeva in continuazione il cervello; e ogni giorno degli uomini si alternarono per dargli martellate sulla testa.

Dopo aver vissuto mille e quattrocento anni, Nimrod morì<sup>4</sup>.

È difficile credere che questa cosa sia realmente accaduta. È difficile; per un uomo moderno è difficile; è difficile credere ai mille e quattrocento anni, è difficile credere a un moscerino per quattrocento anni, così, nel cervello di Nimrod; è difficile credere a un moscerino zoppo e orbo di un occhio (come ha fatto lo storico a vedere che quel moscerino era orbo è un mistero) che entra nella testa di Nimrod e gli mangia il cervello. Ora, l'osservazione che viene da fare è che 'queste sono cose da arabi'. Gli Arabi, si sa, hanno le *Mille e Una Notte*, un vecchissimo patrimonio di leggende, di favole; tutta la loro cultura è intrisa di meraviglioso, di soprannaturale; il loro libro sacro, il Corano, è pieno di avventure stravaganti e di narrazioni altrettanto stravaganti [...]. È una cosa che appartiene alla cultura dell'Oriente. L'Oriente è sempre, per noi occidentali, misterioso, illogico, privo di senso e privo di razionalità. Siamo portati naturalmente a pensare che invece l'Occidente, quando fa storia, racconti (esso sì!) in maniera veridica ciò che è accaduto realmente.

Adesso prenderò un brano da uno scrittore greco, che è considerato da tutti il padre della storia e il primo grande storico della tradizione occidentale. Si chiama Erodoto, ed è uno storico noto. Tutto quello che voi avete studiato sulle guerre persiane è basato su quello che ha detto lui; non ci sono altre fonti, oltre i poemi [...]. Ma per quanto riguarda la storia, quindi tutta la storia dell'Età

Persiana in sostanza, che racconta la guerra persiana alla Grecia, e quindi i rapporti tra Oriente e Occidente, essa ha come sua sostanza fondante, come fonte, Erodoto. Leggo un brano che riguarda il regno di Cambise.

Dunque rammentandosi di questi fatti [Cambise] avrebbe detto adirato a Pressaspe: 'Tu allora impara se i Persiani dicono il vero o se sono essi che dicendo questo sono fuori di senno: se saettando io colgo in mezzo al cuore tuo figlio che sta ritto sulla soglia sarà chiaro che i Persiani dicono sciocchezze; se invece lo fallisco, di' pure che i Persiani dicono il vero e che io non sono in senno'. Detto ciò e teso l'arco colpì il fanciullo, e quando fu caduto ordinò di squartarlo e di osservare la ferita. E poiché si trovò che la freccia era proprio dentro nel cuore, disse al padre del fanciullo, ridendo e assai compiaciuto: 'Pressaspe, che io non son pazzo e che sono i Persiani che sono fuori di senno t'è ormai manifesto: ordunque dimmi, chi mai vedesti di tutti gli uomini saettare così dritto al segno?'. E Pressaspe vedendolo fuori di senno e temendo per se stesso disse: 'Signore, io per mio conto credo che neppure il dio stesso avrebbe colpito così bene'. Dunque Cambise compì allora questi delitti, e un'altra volta dodici dei più illustri Persiani, catturati senza adeguato motivo, li fece seppellire vivi con la testa in giù<sup>5</sup>.

Ora, una breve meditazione su questo brano ci porterebbe a qualche considerazione: per poter riferire con precisione lo scambio, il dialogo tra Cambise e Pressaspe, Erodoto avrebbe dovuto essere presente. Invece Erodoto non era presente, Erodoto scrisse quando Cambise era già morto. Allora come fa Erodoto a sapere che tra Cambise e Pressaspe è avvenuto il dialogo? Erodoto era un viaggiatore, un vagabondo. Alcuni pensano che facesse il mercante per mantenersi, altri dicono che era [...] un ladro; comunque, il suo compito principale era di scrivere.

Uno storico a noi contemporaneo che presenta Erodoto, ci dice che non conosceva le lingue, e che dunque dipendeva da interpreti, e che per avere le sue notizie andava in giro per il mondo che conosceva e parlava con sacerdoti che gli davano informazioni derivate da notizie loro trasmesse dai vari peccatori; parlava con mercanti, e anche questo è abbastanza plausibile perché i mercanti partono, raccolgono informazioni e riraccontano: i mercanti di quel tempo non avevano l'aereo, ma andavano nelle grandi città di merci, compravano e vendevano. Era un altro modo di fare il mercante.

E poi, dice questo storico moderno, si rivolgeva sicuramente agli eunuchi [...]. Questo storico trae l'informazione che Erodoto chiedesse notizie agli eunuchi dal fatto che nella sua opera ci sono molte osservazioni che riguardano pettegolezzi di corte. Lo storico moderno che dice che per avere notizie dei pettegolezzi reali bisogna chiedere agli eunuchi mi ha sorpreso un po', perché ho la convinzione che la natura umana non cambi, che sia uguale oggi come alcuni anni fa, nella sua sostanza, e che gli uomini sostanzialmente si comportino negli stessi modi nelle diverse società. E penso a noi, cioè penso a voi,

per esempio, a quanti di voi sanno notizie o pettegolezzi che riguardano la vita della famiglia reale inglese. Credo che non ce ne sia uno che possa dire: io non so nulla della famiglia reale inglese. È normale. Agli esseri umani piace spettegolare sulle vite dei regnanti, oggi come duemila anni fa. A Erodoto, quando andava in un paese, erano le stesse donne alla fontana a raccontargli le storie dei re e dei principi; erano i passanti, erano tutti: non aveva nessun bisogno di rivolgersi agli eunuchi.

Continuiamo ancora con Erodoto, un altro brevissimo brano:

Inoltre Aristeia di Proconneso figlio di Castrobio componendo un poema epico disse di esser giunto, invasato da Febo, presso gli Issedoni e che al di là degli Issedoni abitano gli Arimaspi, uomini monocoli, e al di là di questi i grifi custodi dell'oro<sup>6</sup>.

Ora, questa è palesemente una balla. Questa realtà non c'è. È il Circolo Polare Artico, non ci sono grifoni. E non si è avuta mai nessuna notizia seria degli Arimaspi. Per quanto riguarda gli uomini con un occhio solo, l'unica cosa che si può dire è che esistono già i Ciclopi. Per quanto riguarda l'episodio precedente, di Cambise, c'è da dire che il lancio della freccia [...] fa parte di una quantità di leggende in tutti i popoli dell'area mediterranea. Allora possiamo dire che Erodoto non è uno storico veridico poiché riporta un calderone di notizie, all'interno del quale calderone lo storico moderno deve trovare e cercare lui, che non ha vissuto 2400 anni fa ai tempi di Erodoto (ma sono 2700 anni rispetto ai tempi di cui narra Erodoto); cercare di capire che cosa in Erodoto c'è di vero o di falso. Però uno può dire: Erodoto era il primo degli storici, poi hanno mutato questo sistema delirante di andare in giro a chiedere ai mercanti e agli eunuchi per avere svariate notizie; poi la storia si è evoluta.

Lo storico greco successivo è considerato da tutti uno storico assolutamente attendibile, ed è Tucidide. Perché Tucidide è stato considerato più attendibile di Erodoto? Per due motivi. Il primo motivo è che ha vissuto nell'epoca di cui racconta, a differenza di Erodoto che va a chiedere. E ha vissuto nel territorio di cui racconta. Tutto quello che noi sappiamo delle guerre tra Atene e Sparta veniva da Tucidide. Tucidide visse durante le guerre tra Atene e Sparta. Non poté vivere ad Atene perché fu esiliato: voi sapete che ad Atene avevano questo gusto dell'esilio, degli uomini in esilio; appena uno era lievemente più intelligente della media, Atene lo prendeva e lo mandava via. Era un loro modo di intendere la democrazia.

Però Tucidide ha raccontato quel che comunque sapeva per certo, perché ha sempre vissuto nell'area del Peloponneso, di Atene; non si spostava. Era ricchissimo, proveniva da una famiglia ricchissima, non aveva nessun problema di sostentamento e trascorreva la sua vita a raccogliere notizie di primissima mano, nel senso che se c'era uno scontro navale lui subito dopo si spostava

come un avvoltoio, si buttava dentro [...], e cioè raccoglieva notizie certe. Il suo libro è basato su cose certe. Non lo si può accusare di essere partigiano perché è vero che fu mandato via da Atene ma, a differenza di altri famosi ateniesi, non andò mai a combattere con gli Spartani. Mantenne durante tutta la guerra una posizione neutrale e ritenne di essere nel giusto quando, credo un anno dopo, auspicò che il conflitto tra Atene e Sparta non si riaprisse. Poté vedere con i propri occhi uno dei fatti cardine della storia antica, la peste di Atene. Qualunque descrizione della peste voi troviate nei libri successivi, quasi sempre si rifà alla descrizione di Tucidide, come se chi ha visto la peste successiva non avesse notato nient'altro da ricordare oltre quello che, a suo tempo, aveva detto lui. Anche uno scrittore inglese, mi pare si chiami Defoe, ha narrato della peste; le sue pagine sono tutte tratte da Tucidide. Leggerò alcune righe della descrizione che Tucidide fa della peste ad Atene:

E anche in altre cose, nella città, il morbo dette l'inizio a numerose infrazioni delle leggi. Più facilmente uno osava quello che prima si guardava dal fare per suo proprio piacere, ché vedeva avvenire un rapido mutamento tra coloro che erano felici e morivano improvvisamente e coloro che prima non possedevano nulla e avevano poi le ricchezze degli altri. Cosicché consideravano giusto godere quanto prima e con il maggior diletto possibile, giudicando effimere sia la vita che le ricchezze. E ad affaticarsi per ciò che era riconosciuto nobile, più nessuno era disposto, poiché pensava che era incerto se non sarebbe morto prima di raggiungerlo. Quello che per il presente era piacevole e quello che, da qualsiasi parte venisse, era vantaggioso per ottenere quel piacere, tutto ciò era divenuto bello e inutile.

Nessun timore degli dèi o legge degli uomini li tratteneva, ché da un lato consideravano indifferente esser religiosi o no, dato che tutti senza distinzione morivano, e dall'altro, perché nessuno si aspettava di vivere fino a dover rendere conto dei suoi misfatti e pagarne il fio; essi consideravano piuttosto che una pena molto più grande era già stata sentenziata ai loro danni e pendeva sulle loro teste, per cui era naturale godere qualcosa della vita prima che tale punizione piombasse su di loro<sup>7</sup>.

Se rileggete con calma questa descrizione, vi rendete conto che presenta un tratto di una società umana: che cosa succede in una società umana quando arriva una pestilenza, una malattia che colpisce o anche, per esempio, nei momenti durante un assediò, durante una guerra. Queste cose succedono e la società umana, di fronte alla morte collettiva, reagisce così come Tucidide ci dice, non solo ai tempi di Tucidide ma anche ai tempi moderni. Quello che c'è quindi in questo breve passo è una descrizione attenta della vita umana, attenta e precisa. Ma Tucidide non ci dice quanti abitanti aveva Atene né quanti morirono, non ci dice quanti sopravvissuti si ammalarono di peste e sopravvissero, e quanti invece sopravvissero senza ammalarsi di peste, non ci dice assolutamente nulla su quello che fecero i governanti della città del tempo, non ci dice chi morì e perse la fortuna, e chi si impadronì della fortuna di chi: non ci

dà alcuna notizia precisa. Ci dice una cosa che, oserei dire, è vera in genere e per sempre, per qualunque società umana, ma non ci dice nulla che sia specifico della peste in Atene, delle reazioni che i singoli ateniesi hanno conosciuto rispetto alla peste.

Secondo [...] un altro brano di Tucidide [...], alla loro domanda (cioè alla domanda degli Spartani), se dovessero scendere in guerra o no, il Dio aveva risposto che combattendo con tutte le forze avrebbero ottenuto la vittoria [...]. Cosa succede? Gli Spartani vanno a chiedere a Dio: vinceremo la guerra? E Dio gli dice: sì, vincerete la guerra. Ora, nel mondo greco capitava spessissimo di avvicinare all'angolo di strada l'amico Dio in forma di animale, in forma di pesce, e di parlargli tutti contenti! Era così, secondo la descrizione che Tucidide ci dà della realtà del proprio tempo, c'era una presenza continua; erano sempre lì che parlavano, che facevano, che [...] si insinuavano. Tutto il mondo dei Greci è un mondo di partecipazione [...] degli dei alle vicende umane: Giove si innamora di una donna e si trasforma in cigno. Tutto questo per loro era verità. È la verità anche per Tucidide, e lui è convinto che Dio abbia detto agli Spartani "se combatterete vincerete" e loro, siccome gliel'ha detto Dio, la pensano così! Ma... è matto? A noi risulta poco credibile. A me non è mai capitato nella vita di girare l'angolo di strada e trovarmi di fronte Dio.

Pensateci un attimo: questa breve traccia dice molto sul mondo di Tucidide, ma non per volontà di Tucidide. Tucidide non ci stava dicendo, non voleva scrivere, non voleva lasciare a quelli che sarebbero venuti dopo una testimonianza della sua credibilità, voleva lasciare una testimonianza di verità storica. Per lui è verità storica che gli Spartani siano andati a chiedere a Dio, e che Dio gli abbia detto: "vincerete". Tanto che hanno vinto! È proprio indubitabile [...].

Siamo vicini a trarre le conclusioni: finora abbiamo letto tre storici che sono il massimo studioso arabo e i due più grandi storici greci, che sono fondatori di tutta la storiografia universale occidentale, nonché fonti principali di tutto quello che sappiamo sulla Grecia. Tutto quello che voi avete studiato sulla Grecia e sui Greci viene da Erodoto e da Tucidide. Non ci sono altre fonti altrettanto importanti e serie [...]. Nel I secolo d.C. si diffuse nel mondo latino-greco un nuovo genere di letteratura. I Greci lo chiamavano Utopia perché narrava di mondi sconosciuti, misteriosi e fantasiosi, che sarebbero esistiti qua e là negli anni, nel mondo che loro credevano non colonizzato, comunque lontani dalla Grecia, lontani dal mondo latino e sconosciuti. Era tanta la parte del mondo che i Greci e i Latini non conoscevano; e immaginavano che questo mondo fosse abitato. I Greci sapevano che la terra è tonda. È una di quelle cognizioni che poi abbiamo perduto, e che abbiamo riacquisito tramite gli Arabi [...]. Ma i Greci lo sapevano già, c'era stato un filosofo greco che l'aveva detto con chiarezza, aveva fatto una descrizione molto precisa non solo dell'univer-

so nella sua forma (del cosmo) ma anche del minuscolo. Con Democrito avevano già individuato le leggi di gravità e la struttura atomica della materia.

Nel I secolo d.C. si diffonde un genere, l'utopia, che racconta le storie di mondi sconosciuti e immaginari ed è l'antenato del romanzo. I Latini lo chiamavano *fabulae*, e già la parola spiega a cosa si riferisce, bugia (*fabulae* in latino è la bugia) e poi favola. Alcune di queste utopie ci sono giunte in forma integrale (celebre quella di Eliodoro); altre sono scomparse. Alcune avevano un grande successo, però poi si sa come vanno le cose, le vicissitudini: arrivano i barbari che non sanno bene su che scrivere e la maggior parte di questi libri e documenti sparisce. Sparirono anche i libri utili in Occidente [...].

Uno di questi autori di *fabulae* si chiamava Antonio Diogene. Noi non abbiamo la sua opera, però qualche secolo dopo un patriarca bizantino di nome Fozio ebbe modo di leggere una delle ultime opere di Diogene, *Le incredibili avventure al di là di Tule*, un libro che si presenta come una narrazione. Fozio, il patriarca, lo legge e fa un compendio storico (non era una narrazione), fa un'opera di storia della letteratura nel senso che legge, riassume e commenta, fa dei riassunti e commenta. Allora la sua opera ci permette, come moltissima della letteratura dell'antichità [...], di conoscere [...]. I libri di Antonio Diogene li conosciamo soltanto perché Fozio fece in tempo a leggerli e a farne il riassunto. Antonio Diogene, secondo Fozio, si presentava non come uno che avesse vissuto la storia, o che l'avesse lui stesso interpretata, ma come uno che avesse trovato un testo chiaramente scritto molti secoli prima e da cui risulti un certo fatto. Qui dice di aver trovato in una grotta un mucchio di tavole di faggio, sulle quali era scritta questa storia.

In realtà noi sappiamo che un mercante fenicio era arrivato nel Nord Europa ed era tornato raccontando come erano le terre del Nord e dove era stato accolto. Le sue narrazioni venivano utilizzate come base dagli scrittori di poesie o di *fabulae*. Antonio Diogene si rifaceva a molte delle dicerie messe in giro da questo mercante fenicio. Nel suo romanzo dice varie cose. Noi qui abbiamo il riassunto commentato da Fozio. Non abbiamo il testo di Antonio Diogene, bensì i riassunti commentati. Ed eccovene alcuni esempi:

Vigna riferisce a Ciba gli spettacoli incredibili a cui ha assistito nel suo viaggio oltre Tule, dicendo di aver visto quello che gli studiosi di astronomia si limitano a presupporre, cioè come ad alcuni uomini sia possibile vivere all'estremo polo settentrionale.

Già qui si dice che Fozio mette in dubbio come ciò sia possibile.

Come la notte duri un mese, talvolta di più, talvolta di meno e anche sei mesi. E non solo la notte si prolunga a tal punto, ma anche al giorno succede qualcosa di analogo. Narra di aver visto altre cose simili, inventa di aver visto uomini [...] che dice nessuno

ha mai visto né sentito ma nemmeno immaginato con la fantasia. Il fatto più incredibile di tutti gli altri fatti immaginati è che procedendo verso Nord, i viaggiatori giunsero vicini alla luna, come si trattasse di una terra particolarmente luminosa e una volta arrivati là, videro quello che è verosimile vedesse chi sinora ha immaginato una tale quantità di invenzioni fantastiche.

Questo mostra in poche righe che ciò che si dice in questo romanzo è fantasia. Secondo lui è falso. E noi, molti secoli dopo, sappiamo che al di là di Tule veramente la notte dura diversi mesi, che veramente il giorno dura sei mesi. Sappiamo che qualunque essere umano su un ghiacciaio ha anche impressioni di splendore, sappiamo che quegli strani esseri umani coperti di strani pelli erano gli Eskimo che si vestivano con le pelli.

Abbiamo letto tre storici antichi e [...]. Abbiamo letto un narratore antico, che viene accusato addirittura di essere un mentitore ma non lo è. Io trarrei una conclusione generale: quella prima osservazione che facevo, la storia è la narrazione veridica della vita degli uomini su questo pianeta, dopo questa brevissima analisi di alcuni testi la correggerei in questo modo: il romanzo è la narrazione veridica della vita degli uomini su questo pianeta, la storia è una fantasia. E naturalmente mi dite: questi sono gli antichi ed è un gioco di parole.

Vediamo i moderni. Cinquantasette anni fa, in questo continente, dove c'era già la radio, i giornali, e dove c'erano tutti i mezzi di informazione, c'era la società moderna, avevamo già avuto Hegel che ci aveva spiegato in un'infinità di pagine cos'è la storia autentica, e come essa funziona, e aveva detto che finalmente lui sapeva che cosa era la storia; questi uomini che fanno la storia in due paesi d'Europa fanno una legge della purezza razziale, per escludere dai diritti civili tutti gli uomini di stirpe semitica, gli ebrei. Questi ebrei negli anni successivi, da 57 anni fa fino a 50 anni fa, vengono lentamente, a milioni, deportati in questo continente, dove noi viviamo. I treni passano da questa città e passano in tutte le città di Germania e d'Italia, e portano milioni di uomini nei campi di concentramento. Nei campi di concentramento questi uomini vengono bruciati e gassati. Abbiamo il numero delle vittime, secondo alcuni storici preciso, vero. Oggi ci sono una serie di storici, in Germania e in Italia, che dicono che tutto questo è falso. Se voi leggete le opere degli storici cosiddetti revisionisti, vedrete che negano l'esistenza dello sterminio degli ebrei. Gli storici cosiddetti non revisionisti affermano l'esistenza dello sterminio degli ebrei. Se uno vuole conoscere la verità, avendo come suo pallino di sapere che cosa è veramente successo, io gli consiglio di leggere un romanzo che è stato scritto da Primo Levi, e che si intitola *Se questo è un uomo*. Perché i romanzi e non la storia? Nei tempi antichi e in quelli moderni, la maggior parte della storia (ad esempio di questo secolo) è falsa, scritta da potenze vincitrici di guerre per dimostrare la legittimità della guerra.

Vi consiglio, in conclusione (siccome potrebbe apparire una cosa tipo 'Cicero pro domo sua', nel senso che io sono quello là che scrive romanzi e pretende anche di dire la verità sulla storia!), di leggere un libro che è stato fatto da uno dei migliori storici contemporanei, un americano. Adesso potrei per esempio citare Carlo Ginzburg, uno storico italiano che lavora attraverso un sistema indiziario, cioè non documentario; non prende il documento, non basa la sua storia su documenti ma su indizi, ovvero non si comporta come uno storico bensì come un investigatore privato. Ma se citassi Carlo Ginzburg che, come dire, in qualche misura gli è vicino, potrebbe apparire una cosa sempre [...], e allora no! Un grande storico, nato a Londra, considerato negli Stati Uniti uno degli storici maggiori, e tuttora vivo: si chiama Simon Schama. Vi consiglio di leggere uno dei suoi ultimi libri, *Le molte morti del generale Wolfe*<sup>8</sup>: questo signore, uno storico professionista, nega che la storia serva a qualche cosa, e per raccontare la verità scrive romanzi. Leggete quello, e troverete delle spiegazioni molto più acute di quelle che non ho potuto dare io in questa breve conferenza insieme.

#### Note del curatore

1. Trascrizione della conferenza tenuta il 20 aprile 1995 presso l'Università di Parma nell'ambito del corso di Letteratura Angloamericana di Roberto Cagliero. Il segno [...] indica i punti nei quali la cattiva qualità della registrazione ha reso inevitabile l'omissione di alcuni brevi passaggi.

2. Sergio Atzeni (1952-1995) ha pubblicato le seguenti opere di narrativa: *Aray Dimoniu*, Le Volpi, Cagliari 1984; *Apologo del giudice bandito*, Sellerio, Palermo 1986; *Il figlio di Bakunin*, Sellerio, Palermo 1991; *Il quinto passo è l'addio*, Mondadori, Milano 1995; *Passavamo sulla terra leggeri*, Mondadori, Milano 1996; *Bellas mariposas*, Sellerio, Palermo 1996. Ha curato inoltre la versione italiana di: Henriette d'Angeville, *Io in cima al Monte Bianco*, Vivalda, Torino 1989; Gilles Lipovetsky, *L'Impero dell'effimero*, Garzanti, Milano 1989; B. e L. Bennassart, *Cristiani di Allah*, Rizzoli, Milano 1991; Alfonso Bonfioli Malvezzi, *Viaggio in Europa*, Sellerio, Palermo 1991; Maria José di Savoia, *Giovinchezza di una regina*, Mondadori, Milano 1991; Michel Hoáng, *Gengis Khan*, Garzanti, Milano 1992; Michel Onfray, *Cinismo*, Rizzoli, Milano 1992; Stendhal, *I ventitre privilegi*, Mondadori, Milano 1992; Claude Lévi Strauss, *Storia di Lince*, Einaudi, Torino 1993; Jean-Paul Sartre, *L'ultimo turista*, Il Saggiatore, Milano 1993; Tabari, *I profeti e i re*, Guanda, Parma 1993; Patrick Chamoiseau, *Texaco*, Einaudi, Torino 1994; Gérard Genette, *Finzione e dizione*, Pratiche, Parma 1994; Françoise Dolto, *I problemi dei bambini*, Mondadori, Milano 1995; Jean-Paul Roux, *Tamerlano*, Garzanti, Milano 1995; Françoise Dolto, *Solitudine felice*, Mondadori, Milano 1996.

3. Tabari, *I profeti e i re. Una storia del mondo dalla creazione a Gesù* (a cura di Sergio Noja), tr.it. S. Atzeni, Guanda, Parma 1993.

4. Tabari, *op. cit.*, p. 63.

5. Erodoto, *Le Storie*, III, 35. Tr.it. A. Izzo d'Accinni in Giovanni Pugliese Carratelli (a cura di), *Erodoto e Tucidide*, Sansoni, Firenze 1967, pp. 142-43.

6. Erodoto, *op. cit.*, IV, 13, p. 186.

7. Tucidide, *Le Storie*, II, 53. Tr.it. C. Moreschini in Giovanni Pugliese Carratelli (a cura di), *Erodoto e Tucidide*, Sansoni, Firenze 1967, pp. 541-42.

8. Simon Schama, *Le molte morti del generale Wolfe. Due casi di ambiguità storica*, tr.it. P. Mazzei, Mondadori, Milano 1992.



# Fisicità, temporalità e dimensione pubblica: alcuni spunti per un confronto fra storia e letteratura

di Oliviero Bergamini

Da decenni ormai il rapporto tra storia e letteratura è al centro di un vasto dibattito, che partendo dalla riflessione sulla natura del linguaggio e sul rapporto linguaggio-realtà, investe le categorie fondamentali della narrazione, della testualità, dell'interpretazione<sup>1</sup>. Un dibattito di grande raffinatezza teorica che ha fortemente indebolito, se non del tutto cancellato, i criteri tradizionali di distinzione tra testo storiografico e testo letterario. Si ammette oggi che sotto molti profili esiste una continuità tra storia e letteratura, nella misura in cui entrambe consistono di testi di carattere più o meno marcatamente narrativo, accomunati quindi da tutte le problematiche relative alla testualità<sup>2</sup>. A questa assimilazione tra "history" e "fiction" sulla base della loro comune natura testuale, ha corrisposto la crisi dell'unità interna di entrambi i settori. Già parlare di rapporto tra una "storia" e una "letteratura" in senso lato è una forzatura. Così come quella che un tempo era definita letteratura si articola oggi in una quantità infinita di forme, che dissolvono i criteri di letterarietà tradizionali, e quindi in ultima analisi il concetto di letteratura stesso, la storia si presenta oggi più che mai come un coacervo di discipline specialistiche, con linguaggi, metodi e obiettivi difficilmente ricomponibili in un disegno interpretativo organico, in una "storia" comune degli uomini<sup>3</sup>.

Se è vero quindi che il testo storico e quello letterario non si danno come intrinsecamente differenti, e che entrambi i campi appaiono oggi disgregati e di difficile definizione, nondimeno operare una distinzione tra storia e letteratura, tra "history" e "fiction" è possibile, ed indispensabile sul piano sociale ed etico. Non potrà certo trattarsi di una netta distinzione concettuale: in quanto testi, sotto il profilo dell'analisi teorica, storia e letteratura costituiscono i due poli di uno spettro continuo di modulazione del rapporto tra linguaggio e realtà. Tuttavia, non è possibile concludere che "history" e "fiction" collassino l'una nell'altra, ovvero che le loro rispettive identità si sovrappongano e annullino attraverso simultanee esplosioni in frammenti senza senso. Esiste una differenza decisiva, assoluta, tra un Olocausto storico ed un Olocausto fittizio, tra un Olocausto evento reale, e un Olocausto mera invenzione narrativa.

La discussione sulla "verità" della storia è antica quasi quanto la storia stessa, e da quando la storia ha assunto i connotati di disciplina autonoma, nel corso dell'Ottocento, essa si è concentrata sullo statuto scientifico della storia, sul

fatto se essa fosse da considerarsi una scienza o un'arte. L'epoca in cui il mito di una verità storica scientifica ebbe maggiormente credito fu certamente quella positivista, ma anche la storia sociale dell'ultimo dopoguerra, specie nelle sue manifestazioni di storia quantitativa o di storia coniugata alle scienze sociali, si basava su una presunzione di possibile scientificità. In realtà la storia non è una scienza, e non si può distinguerla dalla letteratura facendo appello a una sua ipotetica scientificità. In primo luogo, il concetto di verità scientifica tradizionale è ormai del tutto superato. Se per Borges, religione e filosofia erano semplicemente due forme di letteratura fantastica, per Richard Rorty la scienza stessa è giunta ad essere semplicemente "un genere letterario". Nell'ottica della filosofia del linguaggio e dell'ermeneutica la verità non è qualcosa che "si trova", bensì qualcosa che "si produce" mediante i meccanismi dell'interpretazione<sup>4</sup>.

Ma la storia non è scienza nemmeno nel più modesto e relativo senso attribuito al termine dall'epistemologia di Popper e Kuhn, quello di "ricerca scientifica", basata sulla falsificabilità dei risultati e sulla successione progressiva di conoscenze e modelli interpretativi<sup>5</sup>. Manca infatti alla storia il requisito fondamentale della ricerca scientifica: la riproducibilità degli eventi che studia. L'evento storico è individuale e singolo, non ripetibile; ed è su questo scoglio, ovviamente, che si è infranto in passato il "nobile sogno" di conseguire una verità storica oggettiva<sup>6</sup>.

Né scienza in senso classico, né ricerca scientifica nell'accezione contemporanea del termine, la storia va intesa più modestamente come una disciplina, una particolare pratica, socialmente riconosciuta, definita e codificata. In quest'ottica, essa possiede – o dovrebbe possedere in via di principio – alcune caratteristiche fondamentali: il rapporto con il mondo fisico attraverso le fonti; l'assunzione di una temporalità lineare e del principio di causalità; la dimensione pubblica. Si tratta di caratteristiche molto semplici e generali, la cui identificazione non risolve certo gli innumerevoli quesiti sulla natura della ricerca storica. Tuttavia è la maggiore o minore presenza di questi elementi che consente di classificare un testo come più o meno spostato, nello spettro storia-letteratura, verso il primo o il secondo polo. A una loro breve illustrazione, quindi, da intendersi come successione di spunti di riflessione, senza alcuna pretesa di sistematicità ed esaustività, è dedicato questo scritto.

### *Il rapporto con il mondo fisico attraverso le fonti*

A differenza della letteratura, la storia si riferisce in linea di principio a qualcosa che è fisicamente accaduto. È questa una caratteristica ovvia, ma anche qualificante e fondante, che è bene ricordare nella sua immediatezza e semplicità.

Il rapporto con il "mondo fisico", con la sfera del reale all'interno della quale gli uomini si nutrono, crescono, si feriscono, si ammalano, muoiono, è palese e diretto nel caso in cui lo storico sia personalmente testimone del fatto di cui narra. Se – in un'ipotesi estrema e tragica – uno storico avesse personalmente visto morire i sei milioni di vittime dell'Olocausto, ciò costituirebbe un fondamento saldo del carattere storico del suo racconto (data ovviamente per scontata la sua sincerità). Resterebbe naturalmente aperto il problema della interpretazione di una simile tragedia, della attribuzione ad essa, se possibile, di un senso; un problema decisivo, se si pensa alla posizione paradossale di Primo Levi secondo il quale il significato pieno e vero della Shoah può essere compreso in tutta la sua incommensurabile tragicità solo dai "sommersi", da coloro che sono stati uccisi, e quindi sfugge irrimediabilmente ai "salvati", ai vivi<sup>7</sup>. Ma anche se può essere vana, se può non raggiungere il suo obiettivo, la ricerca del senso storico non può comunque prescindere dal fatto concreto e immutabile che sei milioni di ebrei sono stati effettivamente uccisi; anzi, la vanità stessa scaturisce proprio da tale dato concreto, ne è in un certo senso determinata. Ed è qui che ha origine la distinzione essenziale tra storia e letteratura.

Tuttavia un rapporto tra storico e fatti storici così primario, semplice e diretto come quello ipotizzato è raro, ovvero può non essere sufficiente ad abbracciare eventi così vasti e per loro natura sfuggenti da non essere padroneggiabili per testimonianza personale. In questo caso, il rapporto con il mondo fisico è mediato dalle "fonti"; la storia si caratterizza allora, ed è normalmente così, per il rapporto con il "mondo fisico" attraverso le fonti.

Esplode qui la problematica riguardante raccolta, selezione, verifica e interpretazione delle fonti storiche. Una problematica enorme, e dalle infinite sfaccettature. A seconda dei casi e dei generi di storia, talvolta le fonti sono insufficienti, talaltra sono eccessive, superiori a qualsiasi capacità di raccolta e classificazione. La mole dei documenti emessi in epoca moderna è semplicemente schiacciante, e con le nuove tecnologie di informazione, l'ipertrofica propensione comunicativa delle grandi organizzazioni burocratiche (lo stato, le industrie, le associazioni), questa tendenza rischia di assumere connotati mostruosi. Nel romanzo *Libra* di Don De Lillo, lo storico incaricato di ricostruire la verità definitiva e incontrovertibile su un episodio pur così circoscritto e ben definito come l'assassinio di John F. Kennedy è impossibilitato a farlo, prima ancora che dall'ambiguità dei significati dei documenti, dalla mole dei documenti stessi, che solerti agenti scaricano nei locali dove lavora a un ritmo ben presto insostenibile<sup>8</sup>.

Accanto alla questione quantitativa della raccolta e selezione delle fonti, ancora più problematica è quella della loro interpretazione. Una "critica delle fonti" intesa in senso tradizionale oggi appare insufficiente<sup>9</sup>. L'approccio deco-

struzionista ha consentito di evidenziare anche per i documenti storici – o almeno per certe categorie di documenti storici, di carattere descrittivo e narrativo – come i pervasivi effetti deformanti delle ideologie, le ambiguità del linguaggio, i meccanismi complessi della psiche, interagiscano tra loro nel generare aporie così profonde da rendere impossibili interpretazioni univoche e certe dei testi. È appunto sui problemi di interpretazione delle fonti storiche che si è concentrato il lavoro di smantellamento dei confini tra letteratura e storia<sup>10</sup>. Una lezione importante per accrescere la consapevolezza critica degli storici ma che non annulla il fatto-chiave che, al di là di tutte le deformazioni interpretative possibili, l'evento storico – a differenza di quello letterario – è realmente accaduto. Non interessa aprire qui la discussione su che cosa sia da considerare evento storico, tanto meno nella forma della contrapposizione polemica tra storia “degli eventi” e storia “della lunga durata” (una contrapposizione d'altra parte giustificabile al tempo in cui fu formulata, ma oggi per molti versi datata ed epistemologicamente male orientata)<sup>11</sup>. Si potrà senz'altro discutere su quali tra i moltissimi eventi di ogni giorno siano da elevare al rango di eventi storici, su come si possa spiegarli, su quale sia la loro significatività, e soprattutto si potrà contestare la possibilità di dare una risposta univoca e definitiva a queste domande. Ma non si potrà mai contestare che il nocciolo della specificità del testo storico rispetto a quello letterario sta nel fatto che durante la seconda guerra mondiale ci furono effettivamente sei milioni di vittime ebraiche, mentre al contrario la strage dell'umanità descritta da Shiel nel romanzo *La nube purpurea* non è mai – fortunatamente – avvenuta<sup>12</sup>.

Se questa semplice considerazione costituisce il nocciolo ultimo di ogni distinzione tra storia e letteratura, bisogna ammettere tuttavia che essa lascia aperti molti problemi. La storia non si riduce alla registrazione meccanica di morti o di altri dati fisici: li deve comporre in un disegno interpretativo mirato. Occorre ritornare quindi ai problemi di interpretazione delle fonti, e approfondire l'argomento.

Anche un romanziere può utilizzare fonti, può studiare il fatto di cui parla, ovvero l'epoca in cui colloca l'azione, specie nel caso del romanzo storico, anche nelle sue espressioni postmoderne (si pensi a Tolstoj o a Manzoni, ovvero, in tempi più recenti, a John Barth o allo stesso De Lillo). Ma il suo rapporto con le fonti non sarà regolato da alcuna norma vincolante. Egli potrà liberamente deformare la realtà, e nessuno gliene potrà chiedere conto.

Non così lo storico, il quale – in linea di principio – deve mantenere nel confronto delle fonti un atteggiamento ben preciso. Innanzitutto deve mirare alla consultazione completa delle fonti disponibili; un'utopia, come si è detto, ma ugualmente un obiettivo di tendenza, che determina un approccio il più possibile ricettivo nei confronti di tutte le testimonianze esistenti su un argo-

mento. In secondo luogo, deve sforzarsi di essere “imparziale”, ovvero raccogliere punti di vista diversi, ponderandone l'importanza. In terzo luogo, la sua interpretazione delle fonti deve essere – sempre in linea di tendenza – il più possibile scevra da deformazioni e tendenziosità consapevoli. Per quanto inevitabilmente relativa, l'interpretazione storica non potrà mai essere deliberatamente tale, e troverà sempre nel mondo fisico a cui le fonti si riferiscono un limite invalicabile. Nessuno storico può permettersi di falsare il dato numerico di sei milioni di ebrei uccisi dal regime nazista, ricavabile dal complesso delle fonti disponibili.

Tutto ciò si manifesta nella necessità di “citare le fonti”, un aspetto-chiave del testo storico, che non viene assolutamente richiesto al testo letterario. La citazione puntuale ed esaustiva delle fonti occupa generalmente lo storico per molto più tempo della stesura del testo vero e proprio. Certamente essa non garantisce di per sé la veridicità dei contenuti, ma è la premessa per la elaborazione di una verità “pubblica” che – come si sosterrà più avanti – costituisce la forma possibile della verità storica.

#### *L'assunzione di una temporalità lineare e del principio di causalità*

La storia si caratterizza poi per il suo rapporto con il tempo. Un'affermazione apparentemente innocua, che in realtà fa irrompere nel discorso il fiume immenso della millenaria discussione filosofica e scientifica sulla natura del tempo. Curiosa entità, il tempo; è il fondamento della nostra esistenza: una delle poche cose indiscutibili che ci è dato sapere è che siamo nati, che viviamo, e che morremo, e che questa successione non può essere invertita (se non in forma meramente speculativa). Come sintetizza Elliott Jacques, “senza tempo non c'è vita”<sup>13</sup>. Eppure il tempo è anche materia così sfuggente che persino una persona incline ad avere idee chiare su tutto come Sant'Agostino, in passi della sua opera giustamente divenuti famosi, ammette di non sapere che cosa sia<sup>14</sup>.

Naturalmente, anche la letteratura ha a che fare con il tempo. Tuttavia, mentre lo scrittore può liberamente combinare la successione degli eventi, e mediante un'opportuna costruzione dell'intreccio può intenzionalmente annullarla, privarla di senso, immettendo gli eventi stessi in una circolarità senza principio e senza fine, lo storico, pur a sua volta costretto a selezionare fatti e a creare intrecci, assume sempre una linearità di fondo del tempo. Dopo Nietzsche, Heidegger, Bergson, Einstein, ma anche dopo Braudel e la scuola delle Annales, lo storico sa ovviamente che si può pensare il tempo in vari modi, che ne esistono diverse forme, concezioni e percezioni, dal tempo ciclico degli antichi al tempo dell'interiorità soggettiva analizzato con tanta finezza da Proust, e sa che si può scrivere di storia in chiave sincronica piuttosto che diacronica, descrivendo un certo contesto spazio-temporale come un sistema in sé concluso.

Ma queste varianti non sono sostanziali rispetto alla natura profonda dell'analisi storica. Essa si basa sulla fondamentale e unica condizione della temporalità intesa in senso lato, come successione lineare che non può essere invertita: una condizione riconducibile alla "quarta dimensione" temporale teorizzata da Heidegger, che avvolge passato, presente e futuro riunendoli in sé. Per quanto ci è dato sapere, il ciclo nascita-morte è irreversibile e con esso quello del susseguirsi delle generazioni; è questo il piedestallo saldissimo della nostra natura di esseri storici<sup>15</sup>.

La storia, di conseguenza, colloca sempre ciò di cui si occupa all'interno di un'ottica dinamica. La temporalità è movimento; non necessariamente verso il meglio, ovviamente, e neppure in qualche direzione coerente e ben determinata. Tuttavia, l'interesse storico è sempre rivolto alla trasformazione, al cambiamento; gli eventi interessano allo storico essenzialmente per come sono stati determinati da quanto veniva prima e ancor più per come hanno determinato quanto è venuto dopo. In questo senso la storia non si occupa mai del passato, ma sempre del futuro.

La linearità di successione si collega ovviamente alla assunzione di un principio di causalità. Il dibattito sulla causalità è uno dei filoni fondamentali della filosofia occidentale, ed è impossibile qui anche solo farvi cenno; ciò che conta, tuttavia, è che per lo storico esiste, in generale, una relazione di causalità tra le cose al di là di come essa si espliciti specificamente. Nel momento in cui si giungesse a ritenere che gli eventi avvengono in maniera del tutto casuale, l'indagine storica non avrebbe più alcun senso. L'interpretazione storica ha sempre un orientamento che presuppone una successione logica causa-effetto, per quanto mediata e non rigidamente deterministica. L'assunzione del principio di causalità si correla strettamente a quella di una temporalità lineare. Si può stabilire un nesso tra l'avvento del regime nazista e l'Olocausto solo se si stabilisce che il primo ha preceduto cronologicamente il secondo.

Queste molto semplici considerazioni non esauriscono affatto la problematica dell'indagine storica. È proprio l'interpretazione delle cause che costituisce l'oggetto discusso e conteso della storia. Tuttavia, per quanto apparentemente elementari, linearità temporale e principio di causalità sono i presupposti da cui non si può prescindere per dare alla pratica storica un fondamento. È su tale base che si fonda la possibilità di svolgere il dibattito pubblico da cui la verità storica – con tutta la sua parzialità – può scaturire.

### *La dimensione pubblico-politica*

Il terzo qualificante fattore di caratterizzazione della storia rispetto alla letteratura è la sua dimensione pubblico-politica. Una categoria, quella del pubblico, che va adeguatamente problematizzata; innestandosi sulla denuncia delle dico-

tomie della metafisica occidentale intrapresa da Nietzsche e Heidegger, la critica femminista ha molto contestato la rigida separazione delle due sfere. Negli studi sul "gender", anche una questione tradizionalmente considerata "privata" per eccellenza come il genere sessuale si rivela punto di incrocio di interazioni, sociali e pubbliche. Pubblico e privato non sono quindi più da concepirsi come separati da un confine preciso e rigido (la "soglia di casa" del *pater familias* latino), bensì come polarità di uno spettro lungo il quale continuamente interagiscono<sup>16</sup>.

Ciò detto, considerazioni di carattere pubblico rispetto al testo storico assumono rilevanza molto maggiore rispetto al testo letterario, sotto due profili principali. In primo luogo, la verità storica non può che essere una verità pubblica. Se si esclude l'esistenza di una verità storica oggettiva, l'unico criterio di definizione della verità storica diventa appunto quello dell'esame critico e del riconoscimento pubblico. In linea di principio, il contenuto di un'opera storica può e deve essere considerato "vero" quando l'intera comunità degli storici, o in generale dei lettori che adottano pratiche della disciplina storica, lo riconosce come tale. È la comunità professionale a sancire la verità storica, mediante un esame-dibattito pubblico. Essenziali diventano quindi i criteri di tale esame. Essi riguarderanno i metodi riconosciuti e codificati della disciplina: la quantità e qualità delle fonti esaminate, la correttezza della loro lettura, l'efficacia della loro interpretazione; il tutto, alla luce del sapere storico pregresso, in relazione a quanto sull'argomento è stato prodotto fino a quel momento.

I giudizi che scaturiscono da questo esame non sono a loro volta da considerarsi assoluti; la verità che ne emerge non è oggettiva e definitiva, bensì relativa e parziale, perché frutto dell'incontro e del dialogo di verità parziali: una sorta di sistema a equilibrio in continua ridefinizione, nel quale interagiscono, si integrano e si compensano gli approcci interpretativi, le conoscenze di fonti, le posizioni ideologiche di un vasto numero di individui. Non è un caso che Genette abbia dimostrato che la scrittura storica si distingue da quella letteraria proprio perché in essa la conoscenza degli eventi risulta dagli indicatori narratologici palesemente incompleta, e l'autore non si presenta come onnisciente<sup>17</sup>.

Per quanto dinamico, relativo e parziale, il processo di determinazione della verità storica non sarà mai, tuttavia, puramente arbitrario; la comunità degli storici determinerà infatti regole metodologiche, che per quanto a loro volta in evoluzione creeranno una certa "densità" nella verità storica che via via si viene a determinare; la verità storica consisterà in ultima analisi proprio in questa "densità" dell'interpretazione, pubblicamente determinata, che le garantirà una certa resistenza al cambiamento. Il suo fondamento ultimo è l'ancoraggio alla fisicità degli eventi, che garantisce l'impossibilità di un gioco totalmente libero delle interpretazioni.

Quella ora esposta è con ogni evidenza una concezione di verità storica di matrice pragmatista, che si ispira alla riscoperta operata in questi ultimi anni, specie negli Stati Uniti, del valore in campo storiografico dell'epistemologia del pragmatismo, depurato dalle sue originarie implicazioni ideologiche<sup>18</sup>. Una concezione di verità dinamica, seppure – è bene ripeterlo – non in modo incontrollato, che riguarda il metodo e non l'essenza, e che si presta quindi all'obiezione di non possedere un fondamento ontologico certo, giustificando il timore di un Grande Fratello che possa controllare il futuro mediante la sua autorità nel presente sulla ricostruzione del passato.

Essa va concepita quindi in un'ottica democratica, di ampia partecipazione di storici delle più diverse estrazioni sociali, appartenenze ideologiche, provenienze etniche, identità sessuali. È solo in un'accezione autenticamente pluralistica che una simile concezione di verità storica "funziona"; altrimenti si espone al rischio di diventare semplicemente la verità del potere, ovvero la verità della convenzione universalmente accettata/imposta.

Ma la storia ha una forte dimensione pubblica anche nel senso che ha carattere eminentemente pubblico la sua funzione. Sotto questo profilo la storia è più che meramente pubblica: è essenzialmente politica, in quanto serve in ultima analisi a orientare il comportamento dell'individuo nella collettività e rispetto alla collettività. Leggere i libri di storia per gusto antiquario è possibile, e la componente emotiva della ricostruzione storica può avere una valenza estetica non trascurabile. Tuttavia la storia è nata come storia politico-militare con Erodoto e Tuciddide, e tale – pur con le profonde modifiche di molti secoli – è rimasta nella propria essenza profonda. In ultima analisi, si studia il passato al fine di migliorare la propria capacità di giudizio e di azione sul presente, in funzione del futuro, secondo un'ottica che trascende la dimensione del singolo individuo per investire le sue relazioni con gli altri. Un'ottica politica, appunto, nel senso ampio del termine, che coinvolge – secondo lo slogan degli anni Settanta – anche la dimensione del "personale", visto come luogo dove si svolgono rapporti di potere.

Mi riferisco evidentemente qui a una storiografia di matrice razionale-occidentale, ma non necessariamente di tipo tradizionale. Anche i settori più innovativi di storia sociale, di storia del "gender", di storia della mentalità, pur rifiutando una visione convenzionale della politica come attività d'élite, si pongono in una prospettiva sostanzialmente politica, e l'insufficiente tematizzazione del potere da parte di molte ricerche condotte all'interno di questi campi disciplinari è spesso, a ragione, denunciata come carenza che compromette la loro significatività storiografica.

Senza dubbio, anche la letteratura può avere una funzione pubblica e politica, più o meno conclamata e deliberata, ma mentre nel testo letterario tale

funzione è sempre associata a una componente estetica, in quello storico essa è del tutto primaria, se non sostanzialmente esclusiva.

Al di là di questa formulazione molto generale, definire più nel dettaglio quale sia la funzione della storia non è facile. La domanda, ingenua ma essenziale, “a che serve la storia?”, da cui partiva il grande storico Marc Bloch per riflettere sul suo mestiere, è destinata ancora a lungo a ricevere risposte molteplici, parziali e contraddittorie<sup>19</sup>.

La storia non può essere intesa come *magistra vitae* in senso classico. Non si possono cercare meccanicamente “lezioni” nel passato poiché, come si è detto, la specificità del sapere storico sta proprio nella irriproducibilità e singolarità degli eventi che studia. Tuttavia la storia non è inutile. Innanzitutto essa serve a trasformarci in esseri storici, attraverso la costruzione di una memoria e l’instillazione in noi del senso di temporalità lineare su cui si basa. Se questo sia preferibile o meno a una condizione di inconsapevolezza del passato, di vita “primitiva” in cui il passato è risolto nella forma del mito, della religione e della ciclicità, può essere discusso. Certamente, tuttavia, il mondo di oggi è un mondo storico, in cui gli uomini interagiscono nell’ambito di una dinamica di cambiamento lineare, governata da logiche economico-politiche determinate, per quanto prive di senso possano apparire, e dai ben concreti effetti.

In secondo luogo, la storia può contribuire a orientare il nostro agire sociale, sebbene essenzialmente solo in senso negativo. Non potremo mai trarne un’indicazione di comportamento applicabile esattamente a un altro contesto o evento storico, con il fine di riprodurre in modo sufficientemente approssimato una circostanza del passato. Tuttavia interpretare i fattori che hanno generato un certo evento storico, ci consentirà di tentare di allontanare il più possibile l’eventualità che esso si ripeta, o che se ne ripetano gli aspetti che dal nostro punto di vista sono più negativi. È questa una visione della storia – lo si deve ammettere – incentrata più sul dolore che sul piacere, che vede la conoscenza storica come mezzo non per giungere al millennio, o per ricreare una mitica età dell’oro, quanto piuttosto per ridurre la dose di oppressione, sfruttamento e orrore che caratterizza da sempre le vicende umane, e che presumibilmente continuerà a lungo a caratterizzarle. Nella misura in cui conosciamo l’esistenza dell’Olocausto e i fattori storici che hanno concorso a renderlo possibile, potremo sforzarci per fare in modo che una simile tragedia non avvenga mai più. Chi non conosce la storia, in breve, è esposto più di altri al rischio di ripeterla, in particolar modo per quanto concerne i suoi aspetti più dolorosi. Le conoscenze storiche non pongono al riparo da questo rischio in modo assoluto, ma consentono – per quanto umanamente possibile – di effettuare scelte maggiormente consapevoli. È in questo contributo alla nostra capacità di scegliere tra varie opzioni per orientare il futuro in direzioni diverse dal pas-

sato che la storia svolge il suo compito più significativo. Ed è in questo senso che – per usare un'espressione di Jacques Le Goff – sebbene in modo parziale e relativo, come parziale e relativa è la verità storica di cui noi esseri umani soltanto siamo capaci, la storia può aiutarci a renderci “liberi dal passato”<sup>20</sup>.

## Note

1. Qui e nel resto del testo il termine “storia” sarà inteso essenzialmente nel significato di “insieme di testi di storia”, piuttosto che come “insieme di eventi”.

2. In questo articolo mi riferisco essenzialmente al dibattito filosofico sulla narrativa e sulla storia sviluppatosi nel mondo anglosassone, e in particolare statunitense. Alcuni testi essenziali di questo dibattito sono: Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973; Hayden White, *The Content of Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1987; J.T. Mitchell (ed.), *On Narrative*, University of Chicago Press, Chicago 1981; Wallace Martin, *Recent Theories on Narrative*, Cornell University Press, Ithaca (N.Y.) 1987.

Per una panoramica delle problematiche in questione si vedano il numero speciale della “American Historical Review” 94 (June 1989), con articoli di David Harland, David Hollinger, Allan Megill, Theodore S. Hamerow, Lawrence Levine, ed altri; gli articoli di James T. Kloppenberg, *Objectivity and Historicism: A Century in American Historical Writing*, “American Historical Review” 94 (October 1989) e Dorothy Ross, *Grand Narrative in American Historical Writing: From Romance to Uncertainty*, “American Historical Review” 100 (June 1995). La più importante rivista dedicata alla riflessione critica sulla storia è “History and Theory”, pubblicata a partire dal 1960; numerosi interventi importanti sono comparsi anche su: “Journal of the History of the Ideas”, “Journal of Philosophy”, “Critical Inquiry”, “American Quarterly”, “Annals of Scholarship”, oltre che, naturalmente, su “Journal of American History” e “American Historical Review”. In Italia la pubblicazione di riferimento è “Storia della storiografia”.

3. Si vedano ad esempio le considerazioni di Geoffrey Barraclough, *Atlante della storia 1945-1975*, Laterza, Bari 1977.

4. Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton University Press, Princeton (N.J.) 1979.

5. Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, University of Chicago Press, Chicago 1962.

6. Peter Novick, *That Noble Dream: The “Objectivity Question” and the American Historical Profession*, Harvard University Press, Cambridge 1988.

7. Primo Levi, *I sommersi e i salvati*, Einaudi, Torino 1986.

8. Don De Lillo, *Libra*, Viking, New York 1988.

9. Per la concezione tradizionale della critica delle fonti esemplare è Federico Chabod, *Lezioni di metodo storico*, Einaudi, Torino 1969.

10. Una aggiornata visione d'insieme delle prospettive critiche da cui scaturisce la nuova concezione del testo storico si trova in Donatella Izzo (a cura di), *Teoria della letteratura. Prospettive dagli Stati Uniti*, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996.

11. Ovviamente, ci si riferisce qui al dibattito che ha accompagnato la nascita della rivista “Annales” e della omonima scuola storiografica, e in particolare al celebre articolo del 1958 di Fernand Braudel.

12. M.P. Shiel, *La nube purpurea*, Mondadori, Milano 1967.
13. E. Jacques, *La forma del tempo*, Einaudi, Torino 1988.
14. Sant'Agostino, *Le confessioni*, Mondadori, Milano 1985.
15. Martin Heidegger, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976.
16. Si vedano le considerazioni del saggio di Alice Kessler-Harris in Ester Fano (a cura di), *Una e divisibile*, Ponte alle Grazie, Firenze 1993.
17. Gérard Genette, *Racconto di finzione, racconto fattuale*, in *Finzione e dizione*, Pratiche Editrice, Parma 1994, pp. 55-76.
18. James T. Kloppenberg, *Pragmatism: An Old Name for Some New Ways of Thinking?*, "Journal of American History" 83, 1 (June 1996), pp. 100-38.
19. Marc Bloch, *Apologia della storia o del mestiere di storico*, Einaudi, Torino 1950; Edward H. Carr, *Sei lezioni sulla storia*, Einaudi, Torino 1966.
20. Jacques Le Goff, *Storia*, in *Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1981, Vol. 13, pp. 566-670.



# Memoria e techne

di Giovanni Bottioli

1. “Credo che soffriamo tutti di una febbre storica divorante e che dovremmo almeno riconoscere che ne soffriamo”: così scriveva Nietzsche nella Prefazione alla seconda delle *Considerazioni inattuali* (1874)<sup>1</sup>. Soffriamo a causa di una virtù, ma una virtù divenuta ipertrofica: il senso storico, di cui la nostra epoca va così orgogliosa, ha ormai assunto proporzioni tali da minacciare la nostra stessa civiltà. Nietzsche chiama *malattia storica* questa voracità che ci rende obesi:

...il sapere storico sgorga sempre di nuovo da sorgenti inesauribili, in qua e in là; ciò che è estraneo e sconnesso si affolla, la memoria apre tutte le porte e tuttavia non è aperta abbastanza ampiamente (...). Da ultimo l'uomo moderno si porta in giro un'enorme quantità di indigeribili pietre del sapere, che poi all'occorrenza rumoreggiano dentro di noi, come avviene nella favola<sup>2</sup>.

Il XIX secolo è il secolo della storia, lo si è detto tante volte; ma per Nietzsche il secolo della storia rischiava di perire d'indigestione. Diventando scienza, la storiografia ha iniziato a manifestare un insaziabile appetito di sempre nuove informazioni; tale situazione non si è certo modificata nel secolo successivo: anzi, l'estensione e il perfezionamento delle tecniche di *archivio* e di *registrazione* (in senso ampio) hanno accentuato la patologia descritta da Nietzsche.

L'hanno accentuata ulteriormente, si potrebbe obiettare, ma l'hanno anche modificata. L'angosciata attenzione di molti storici contemporanei sembra volgersi addirittura nella direzione opposta: verso il rischio della Grande Cancellazione. La memoria storica risulta oggi minacciata come mai prima dalla deperibilità dei supporti materiali:

...la carta acida si autodistrugge per la sua stessa natura, le registrazioni audio divengono nel tempo illeggibili per il mutamento delle tecnologie di registrazione e di ascolto, i supporti video – dalla cinematografia ai prodotti televisivi cui è affidata parte cospicua della documentazione contemporanea – sono soggetti a processi di rapida obsolescenza, così come i supporti informatici per i quali, ancora una volta si verifica il paradosso (...): al gigantismo delle memorie corrisponde la perdita rapidissima sia dei sistemi di decodifica, sia degli strumenti tecnici di decodifica, quindi di lettura<sup>3</sup>.

Riteniamo che il termine su cui si dovrebbe porre l'accento, per una comprensione autentica del problema qui enunciato, sia *paradosso* (utilizzato anche in precedenza da Gregory). I discorsi epocali (ad esempio, tutto il dibattito su moderno e postmoderno) sono irresistibilmente attratti, con poche eccezioni, verso la vaghezza della conversazione e nello stesso tempo verso la li-

nearità delle narrazioni: sono affabili (anche quando annunciano apocalissi) e puntano il dito con sorprendente sicurezza verso l'unica direzione che attribuiscono all'avvenire. Si discostano da questo *genere*, e comunque lo rendono più problematico, quei discorsi che descrivono un'epoca non mediante la sua linea di tendenza ma per mezzo dei suoi paradossi. Il postmoderno, per esempio, può essere descritto non come l'epoca del "post" (cioè come una coppia di segmenti giustapposti e divergenti) ma come un'epoca composta da spinte conflittuali: l'epoca della più grande complessità e nello stesso tempo l'epoca che mette in atto con maggior brutalità procedure di semplificazione. O, per venire al fenomeno di cui ci stiamo occupando, come la

compresenza di due dinamiche in opposta tensione: da un lato lo smisurato aumento di documenti prodotti dalle strutture culturali, economiche, industriali, istituzionali, dall'altro il rapido processo di decomposizione e di perdita dei documenti stessi<sup>4</sup>.

Chi sa scorgere la paradossalità dei fenomeni epocali non troverà più alcun contrasto fra la tesi della Grande Indigestione e quella della Grande Cancellazione. Nel testo di Nietzsche si trova d'altronde la risposta che stavamo cercando:

Giacché quale mezzo resta ancora alla natura per dominare ciò che si stipa troppo abbondantemente? Solo il mezzo di riceverlo con la maggior facilità possibile, per subito eliminarlo e espellerlo di nuovo<sup>5</sup>.

Gli ultimi due secoli dell'Occidente sono dunque caratterizzati, schematicamente, da questo processo: fase dell'indigestione (lo stomaco storiografico è insaziabile); incapacità di selezione intelligente (oblio delle "potenze eternizzanti" di cui parla Nietzsche, arte e religione); selezione comunque inevitabile, a causa dei limiti fisici e fisiologici del sistema ricevente/registrante; la cancellazione avviene in modo selvaggio e irrazionale, in quanto non poggia su criteri culturali ma è costretta a *subire* le metamorfosi della tecnologia. È dunque l'evoluzione tecnologica a influire in maniera decisiva sul destino delle memorie (ecco un esempio: esiste tutta una vecchia documentazione sul conflitto in Vietnam che non può più essere consultata in quanto sono scomparsi i programmi elettronici usati per crearla).

Questa descrizione resta tuttavia incompleta: non è soltanto la tecnologia a sbarrare imprevedibilmente le vie d'accesso a ciò che è già accaduto due volte (nella realtà e nella sua duplicazione). L'obesità storiografica non si arresta, non rallenta; ma sembra mutata la direzione in cui essa si espande. L'interesse per il passato viene sopraffatto dall'attenzione verso il presente; è anzitutto il presente che non sappiamo selezionare, è nei confronti del presente che non sappiamo assumere una buona distanza. La malattia storica è diventata sempre

più l'ipertrofia dell'attuale. Sono le energie che dissipiamo nell'attenzione per i segni proliferanti e vacui dell'oggi che ci impediscono di misurarci con l'alterità delle epoche trascorse, di scrutare gli avvenimenti significativi, di stabilire feconde analogie, di utilizzare l'*historia rerum gestarum* come un'euristica, se non proprio come una *magistra*.

2. La scrittura storiografica con cui oggi la maggior parte delle persone ha i contatti più frequenti è quella giornalistica. Hegel diceva che la lettura dei quotidiani è per l'uomo moderno l'equivalente delle preghiere del mattino; ma all'immagine hegeliana, ormai sbiadita, potrebbe subentrare (e avrebbe maggior valore di verità) un'immagine flaubertiana. Il rumore confuso degli stereotipi, la farsesca dilatazione del niente, si fanno strada nella folla delle percezioni distratte che accompagnano questo rito moderno: sfogliare un quodidiano mentre si fa colazione equivale normalmente a trangugiare una dose di cattivo umore. È il nostro incontro mattutino con la *bêtise*, risorgente con l'imperiosità di un astro<sup>6</sup>.

Resta la possibilità di una storiografia aristocratica – il che non significa “specialistica”. “Gli antichi sapevano fare un passo indietro, come il torero” (Ortega y Gasset). Per i moderni, fare un passo indietro è più difficile, ma è anche l'unico modo per non *ammalarsi di senso storico*, per non portarsi in giro le indigeribili pietre del presente. Chi vuole meditare sulla possibilità di scrivere storia in una situazione epocale che *produce passato* con frenesia incontrollata – gli ultimi cinquant'anni hanno forse prodotto più storia (scrittura, documentazione, archivi ecc.) di quanto non abbia fatto l'umanità nei tremila anni che li precedono – troverà stimoli di riflessione ancora una volta nella menzionata opera di Nietzsche, e nella *ermeneutica degli effetti storiografici* che essa delinea.

La salute di un individuo, di un popolo, di una civiltà consiste nella forza plastica (*plastische Kraft*) con cui si diventa capaci di affrontare il tempo, la salute dipende dall'equilibrio tra ciò che è storico e ciò che non è storico<sup>7</sup>: data questa premessa, distingueremo tre atteggiamenti con cui il vivente può guardare alla storia. Da tre punti di vista essa gli è necessaria: in quanto egli “è attivo e ha aspirazioni, in quanto preserva e venera, in quanto soffre e ha bisogno di liberazione. A questi tre rapporti corrispondono tre specie di storia, in quanto sia permesso distinguere una specie di storia *monumentale*, una specie *antiquaria* e una specie *critica*”<sup>8</sup>.

Alla prima specie si rivolge colui che ha bisogno di modelli e di maestri, e non può trovarli nel presente; il nostro tempo è così cattivo, diceva Goethe, che nella vita che ci attornia non troviamo più alcuna natura utilizzabile. I grandi momenti, che la narrazione storica ci restituisce, sono la prova che la grandezza “fu comunque una volta *possibile*, e perciò anche sarà possibile un'altra

volta”<sup>9</sup>. Tuttavia già la prima specie contiene dei pericoli: sia perché la storia monumentale inganna con le analogie, trasformando l’entusiasmo in fanatismo, il coraggio nella temerarietà, sia perché suscita la reazione dei risentiti, dei mediocri. Costoro “non vogliono che la grandezza nasca; il loro strumento sta nel dire: ‘guardate, il grande esiste già!’”<sup>10</sup>.

Il terreno e il clima in cui la seconda specie di storia afferma la sua esistenza è quello della tradizione. La scrittura storica punta allora alla resurrezione di mondi, in cui “si poteva vivere”, e in cui “si potrà vivere, perché siamo tenaci e non ci si può spezzare da un giorno all’altro”<sup>11</sup>. Da questo tipo di memoria dipende il nostro senso di identità: essa ci dà una patria, e ci difende da “un’incessante e cosmopolitica scelta e ricerca di cose nuove e sempre nuove”<sup>12</sup>. Ma la nostalgia antiquaria nasconde dei pericoli: tutto ciò che è antico e passato viene accettato come egualmente venerabile *in quanto* è antico e passato. In tal caso il senso storico non conserva più ma mummifica la vita. La *pietas* si inaridisce: “allora si osserva il ripugnante spettacolo di una cieca furia collezionistica, di una raccolta incessante di tutto ciò che è una volta esistito”<sup>13</sup>.

È chiaro perché l’uomo abbia spesso bisogno di un terzo modo di considerare il passato, quello *critico*: “Egli deve avere, e di tempo in tempo impiegare, la forza di infrangere e di dissolvere un passato per poter vivere”. Nella sua formulazione estrema, l’atteggiamento critico si riconosce in questo principio:

ogni passato merita invero di essere condannato – giacché così vanno appunto le cose umane: sempre la violenza e la debolezza umane sono state potenti. Non è la giustizia che siede qui a giudizio; ancor meno è la clemenza che pronuncia qui il giudizio: ma soltanto la vita, quella forza oscura, impellente, insaziabilmente avida di se stessa. Il suo verdetto è sempre inclemente, sempre ingiusto, poiché esso non è mai scaturito da una pura fonte di conoscenza<sup>14</sup>.

Per la terza volta ci troviamo di fronte a qualcosa di ambiguo: da una lato la vita stessa ha bisogno della dimenticanza, dall’altro è difficile trovare un limite nell’impulso alla distruzione. Che il modo *critico* di pensare alla storia possa allontanarsi dalla sua etimologia, sino a capovolgerne il senso, è dimostrato proprio dal fenomeno della Grande Cancellazione. Non c’è giustizia né clemenza nell’irrazionalità con cui la *techne* rende inaccessibile il passato.

Il problema tecnologico non è forse irrisolvibile, sempre che l’umanità decida di affrontarne i costi. Ma tecnologie di recupero potranno essere approntate solo se la *pietas* saprà manifestarsi con abbastanza forza. Bisogna amare il passato, per selezionarlo con intelligenza. È dunque necessario – ecco il senso del discorso di Nietzsche – saper mescolare le tre specie di storia, saper trovare un equilibrio che le renda compatibili e al tempo stesso ne inibisca le tendenze degenerative: tale equilibrio è la *condizione di possibilità* della scrittura

storica – di una scrittura attiva, e non reattiva – in un'epoca dominata dall'obesità del presente.

La selezione è sempre rischiosa. Lo storico non considera mai i dati sotto l'aspetto puramente quantitativo: "Accrescere l'informazione significa, forzatamente, spostare, rompere i vecchi problemi, poi incontrarne dei nuovi, dalle soluzioni difficili e incerte" (Braudel)<sup>15</sup>. Ma le suggestioni euristiche che provengono dalle fonti non diminuiscono la responsabilità dell'elaborazione: e qui con il termine *elaborazione* non vogliamo riferirci alla pluralità delle prospettive metodologiche (un territorio che compete agli storici di professione) bensì alle prospettive stilistiche. Tra le potenze eternizzanti evocate dalla filosofia di Nietzsche vi è certamente anche lo stile.

Una tipologia molto schematica distinguerà due modi di elaborazione. Vi è la storiografia *cumulativa*, che ha per modello le scienze naturali; il suo obiettivo è l'espansione organizzata delle conoscenze; ogni generazione di storici cumulativi eredita il lavoro delle generazioni precedenti, lo assimila, lo ripropone in forma accresciuta. Si tratta di una storiografia *zerostilistica*, che fa ricorso cioè a una scrittura tutta orientata ai contenuti, alle informazioni, ed è indifferente agli aspetti formali.

Accanto ad essa, o in mezzo ad essa, possiamo incontrare la storiografia che una poetica condizionalista (nel senso di Genette<sup>16</sup>) accoglierebbe nella letteratura. È difficile trovare un nome per questo modo di elaborazione che, al contrario del precedente, non rinuncia a nessuna risorsa dello stile: sta di fatto che se continuiamo a leggere certi testi, ad esempio quelli di Tacito o di Michelet, ciò avviene scavalcando il criterio dell'informazione più attendibile e più aggiornata (da cui dipende il nostro giudizio nei confronti di un testo cumulativo). Nella storiografia del Grande Stile<sup>17</sup> (potremmo chiamarla così) il conflitto fra l'atteggiamento antiquario e quello critico si attenua. Poiché le perdite sul piano dei fatti sono compensate dalla crescita del senso, diminuisce l'ansia paralizzante di fronte alla necessità di una selezione, e viene tenuta a freno la crudeltà esultante di chi aspira ad annientare il passato. Trionfa il monumentale, e insieme ad esso l'ingiustizia (anche se di una specie meno cieca di quella "critica"). Ma i monumenti dell'ideologia sono odiosi, le ingiustizie dello stile sono le uniche che abbiamo il diritto di amare.

## Note

1. F. Nietzsche, *Sull'utilità e il danno della storia per la vita*, Adelphi, Milano 1979, p. 4.
2. Ibid., p. 32. La favola a cui si allude è naturalmente *Il lupo e i sette caprettini*.
3. T. Gregory, *Introduzione*, in *L'eclisse delle memorie* (a cura di Gregory e Morelli), Laterza, Bari 1994, pp. XI-XII.
4. Ibid., p. XI.

5. Nietzsche, *op. cit.*, p. 34.
6. A questo proposito, ci permettiamo di rinviare a G. Bottioli, *Sinistra come bêtise. Il problema degli attriti nel "Dono" di Nabokov*, "Strumenti critici" 80 (1996), pp. 1-21.
7. Nietzsche, *op. cit.*, p. 10.
8. *Ibid.*, p. 16.
9. *Ibid.*, p. 19.
10. *Ibid.*, p. 23.
11. *Ibid.*, p. 24.
12. *Ibid.*, pp. 25-26.
13. *Ibid.*, p. 27.
14. *Ibid.*, pp. 28-29.
15. F. Braudel, Introduzione alla seconda edizione francese di *Civiltà e imperi del mediterraneo nell'età di Filippo II*, [1953], Einaudi, Torino 1976, p. XXIV.
16. Cfr. G. Genette [1991], *Finzione e dizione*, Pratiche, Parma 1994.
17. Per quanto riguarda la nozione di Grande Stile, si rinvia a Heidegger [1961], *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, pp. 130-43.

# Storia ufficiale e storia frammentaria nel giornalismo di guerra: il Vietnam di Michael Herr

di Stefano Rosso

La nostra generazione di reporter aperse in Vietnam un vaso di Pandora. Scegliemmo di scrivere di ciò che vedevamo con i nostri occhi e che ascoltavamo con le nostre orecchie, piuttosto che praticare quel reportage selettivo che aveva entusiasticamente sostenuto gli obiettivi nazionali nelle guerre precedenti.

Peter Arnett<sup>1</sup>

Il giornalismo convenzionale non poteva illuminare questa guerra più di quanto la potenza di fuoco convenzionale potesse vincerla, tutto ciò che poteva fare era scegliere l'evento più denso di significati del decennio americano e trasformarlo in un budino massmediale, prenderne la storia più palese e incontestabile e truccarla da storia segreta.

Michael Herr<sup>2</sup>

Per contestualizzare questo breve intervento<sup>3</sup> è opportuno ricordare, anche se in modo molto schematico, alcuni fenomeni, eventi, situazioni rintracciabili negli Stati Uniti nel periodo che intercorre tra la fine degli anni Cinquanta e i primi anni Settanta.

a) Questa è l'epoca in cui brandelli di narrativa statunitense, definiti poi in modo più o meno felice come "postmoderni", si interrogano sull'esaurimento<sup>4</sup> delle possibilità espressive del romanzo. Cresciuti tra l'altro alla scuola meta-narrativa di Borges e Nabokov e a quella "assurdista" di Beckett, gli scrittori che danno vita a questa letteratura minoritaria (anche se più tardi diventerà molto nota, ma solo nelle università), come John Barth, Donald Barthelme, Robert Coover, Thomas Pynchon, Ishmael Reed ecc., vengono accomunati per un generale rifiuto del modello mimetico dominante nella narrativa dell'Ottocento (ma ancora ampiamente praticato nel Novecento) e al tempo stesso per la critica all'elitismo modernista nelle sue varie forme (per alcuni studiosi il postmoderno sarebbe la semplice prosecuzione dell'avanguardismo modernista privo dello snobismo per il mercato di massa). In genere propongono rivisitazioni ironiche delle tradizioni letterarie e della storia del passato, mostrando al tempo

stesso un interesse (critico) per la diffusione planetaria dell'informazione.

b) Intanto, nel mondo della critica letteraria statunitense (ovviamente questi fenomeni hanno anche appendici o contemporaneità europee, ma sono in prevalenza americani), si registra un terremoto: artefice non è lo strutturalismo, come in certi paesi europei, ma la *critica allo strutturalismo* da parte di quelle "teorie" che poi sono state chiamate appunto "poststrutturaliste"<sup>5</sup>. La diffusione nei dipartimenti di letteratura (e non in quelli di filosofia) della "decostruzione" di Jacques Derrida e di Paul de Man, del pensiero genealogico di Foucault, e di altri studiosi per la maggior parte europei, mette in crisi il *New Criticism*, la scuola critica che aveva dominato la scena americana dalla fine della seconda guerra mondiale, e con esso tutte le forme di approccio al testo letterario con fondamenti positivistici più o meno totalizzanti. Tra le nozioni che entrano in crisi vi è quella di "Storia" nelle sue varie forme (nozione che peraltro era in crisi perlomeno dall'epoca di Nietzsche): dalla storia concepita nel modo più ingenuo, come semplice elencazione "oggettiva" di eventi cronologicamente collegati, ad articolazioni decisamente elaborate come quelle proposte dai vari tipi di storicismo marxista e non. Ci si interroga sul rapporto tra finzione e racconto della Storia, e si rintracciano nel testo storico (come emerge per esempio in alcuni saggi di Hayden White)<sup>6</sup> caratteristiche retoriche analoghe a quelle della *fiction*.

c) Il giornalismo ufficiale americano viene severamente messo sotto accusa in anni caratterizzati da contestazioni a ogni livello (è il periodo delle lotte per i diritti civili, della radicalizzazione del movimento delle donne, delle grandi manifestazioni pacifiste ecc.). Scrittori che poi sono stati raccolti per comodità sotto l'unico termine di *New Journalists*<sup>7</sup> aderiscono con disuguale consapevolezza alla nuova atmosfera culturale e propongono una scrittura giornalistica che rifiuta il carattere "oggettivo" dell'informazione tradizionale (la separazione dicotomica tra i termini *fact* e *fiction*)<sup>8</sup>. Anche il reportage giornalistico – sostengono in vario modo costoro – è un'interpretazione, e non una semplice fotografia (mimesi) della "realtà"; bisogna quindi riconoscere i limiti del suo carattere soggettivo e "interessato".

d) In Vietnam, a fine anni Cinquanta, gli Stati Uniti subentrano ai francesi sconfitti nel 1954 a Dien Bien Phu e si impegnano sempre più in un conflitto mai dichiarato: prima con l'invio di tecnici e istruttori (1961-65), poi con quello di ingenti truppe (*escalation* del periodo 1965-68, in cui i militari americani superano le 500.000 unità e milioni di tonnellate di bombe vengono lanciate sul Vietnam dai loro aerei); intanto l'opposizione al conflitto si diffonde in buona parte dell'America, soprattutto tra i giovani, e sfocia in grandi manifestazioni di protesta. Segue il progressivo ritiro statunitense dopo l'offensiva del Tet (1968) e durante i colloqui di Parigi, ritiro che si conclude nel 1973 (i mor-

ti americani ammontano a più di 58.000) e al quale segue la capitolazione dell'esercito sudvietnamita e la riunificazione del paese nel 1975<sup>9</sup>.

La guerra americana in Vietnam fu una guerra senza precedenti sia per chi la combatté sia per chi la seguì davanti al televisore. Molti sono gli elementi che la fecero percepire come "diversa". Un grave ostacolo alla sua comprensione era costituito dalle caratteristiche geografiche della penisola indocinese – una giungla intricata e un clima insopportabile per un occidentale – e da quelle culturali – una popolazione radicalmente "altra" non solo per motivi linguistici. Altrettanto destabilizzante era la profonda crisi ideologica che attraversò gli Stati Uniti e prese corpo in un'opposizione militante al conflitto tale da indebolire anche lo spirito di combattenti per la maggior parte, data la giovane età<sup>10</sup>, privi di una lettura politica di ciò che quella guerra significava, al tempo stesso sconvolti dalla possibilità e poi dalla realtà della sconfitta del proprio "invincibile" paese<sup>11</sup>. A tali fattori andava aggiunto quello *cruciale* della difficoltà di adattarsi alla guerriglia, di distinguere il nemico dal semplice civile e di comprendere una strategia bellica in cui era assente un fronte riconoscibile, come in qualche modo era stato riconoscibile quello tedesco e giapponese, e successivamente quello coreano. Accadeva che singole vittorie risultassero totalmente prive di significato, o che la strenua difesa di alcune posizioni (si ricorderà la futilità strategica dei combattimenti narrati nel film *Hamburger Hill*)<sup>12</sup> emergesse poi come inutile e incomprensibile. Di fronte alla vana *escalation* statunitense diventava sempre più improbabile credere a narrazioni basate su astratte e idealistiche dicotomie politiche e etiche (democrazia contro comunismo, libertà contro oppressione ecc.) come quelle che emergono invece nel mistificante best-seller *The Green Berets* (1965), da cui venne tratto nel 1968 l'omonimo film di John Wayne<sup>13</sup>.

Il carattere "eccentrico" di questo conflitto ha indotto il noto studioso americano Frederic Jameson a sostenere – in uno dei passi più citati, e più a sproposito, dalla critica che si è occupata di *Vietnam fiction* – che "questa prima, terribile guerra *postmoderna* non può essere raccontata all'interno di uno dei paradigmi tradizionali del romanzo o del film di guerra [...] e si può dire che inauguri lo spazio di un'intera nuova riflessività"<sup>14</sup>. Jameson ha ragione nel sottolineare la diversità di questo conflitto "senza centro" apparente e a stabilire un legame tra le difficoltà di "leggere" questa guerra e certa scrittura (narrativa o giornalistica che sia) che di essa si occupò, ma ha torto nel pensare che si tratti di un rapporto causa-effetto, come la sua frase sembra lasciar intendere. Ma il passo – che tra l'altro fa esplicito riferimento a Michael Herr – è un passo affrettato e forse non si può accusare Jameson di un determinismo che in genere non lo caratterizza. D'altra parte la produzione americana sulla guerra

del Vietnam sembra dargli decisamente torto: nella maggior parte dei casi, anche nelle opere più recenti, questa “terribile guerra” viene proprio raccontata secondo “i paradigmi tradizionali del romanzo o del film di guerra” e *non inaugura affatto* “un’intera nuova riflessività”<sup>15</sup>.

È vero, semmai, che alcuni rari testi sono riusciti a raccontare in modo innovativo e convincente questa guerra proprio perché si sono in vario modo appropriati della nuova atmosfera epistemologica di quegli anni a cui ho fatto accenno all’inizio di questo saggio. Hanno affrontato la difficoltà (o meglio, l’impossibilità) di trasmettere l’esperienza bellica, difficoltà già ampiamente riscontrabile nei racconti dei reduci della prima guerra mondiale<sup>16</sup>, sforzandosi di abbandonare sia l’ancora diffusissima fiducia in un linguaggio realistico di tipo ottocentesco sia lo sterile stile fotografico di tanti narratori (spesso alle prime armi, in senso non solo letterale, ma comunque determinati a raccontare la loro tragica storia) che tentano di risolvere il proprio sconcerto di osservatori frustrati con un accumulo forsennato di immagini, di ricordi, di percezioni, con lunghe pagine di dettagli che dimostrano eloquentemente la mancanza di una prospettiva non puramente visiva. Tutti i testi di Tim O’Brien – e in particolare *Going After Cacciato* e *The Things They Carried*, sicuramente tra le migliori opere narrative sulla guerra del Vietnam – vanno in questa direzione innovativa<sup>17</sup>.

Anche nel campo del giornalismo si registrano sussulti e tentativi di abbandonare modalità ormai logore. Il risultato più notevole è senza dubbio costituito da *Dispatches* di Michael Herr<sup>18</sup>, un oscuro recensore di film per la rivista “New Leader”, che nel 1967, all’età di 27 anni, viene inviato in Vietnam con il “vago incarico” (*D*, 202) della rivista “Esquire” di occuparsi del processo di americanizzazione di Saigon. Herr non riesce o non vuole scrivere con regolarità e i suoi rari pezzi escono più tardi, tra il 1968 e il 1970 sulla stessa “Esquire”, su “Rolling Stone” e sulla “New American Review”. Solo dieci anni dopo la sua esperienza in Vietnam, quattro dopo il disimpegno americano e due dopo la caduta di Saigon, mentre l’America non ha ancora il coraggio di riflettere sulla propria sconfitta<sup>19</sup>, Herr pubblica *Dispatches*, un volume di circa 250 pagine che gli permette di vincere, l’anno successivo, il prestigioso National Book Award.

A differenza di tanti suoi colleghi, Herr rifiuta di lasciarsi sopraffare dalla enorme quantità di informazioni fornite dalle autorità militari e da altre fonti locali ma, come alcuni critici non hanno mancato di osservare<sup>20</sup>, sceglie la via dell’esplorazione approfondita della propria memoria frammentaria e imperfetta. Ne deriva un viaggio all’interno della coscienza che non casualmente ha indotto Francis Ford Coppola a inserire passi di *Dispatches* e ad attribuire a Herr il ruolo di “voce-off” in *Apocalypse Now*<sup>21</sup>.

Herr non è un filosofo, ma il suo discorso fortemente meditativo oltreché brutalmente fattuale evoca problemi concettuali non facilmente risolvibili. Innanzitutto sottolinea ancora una volta che il linguaggio è inadeguato a stabilire un rapporto trasparente, privo di residuo, tra il pensiero e l'emozione di chi racconta e il lettore. Se questo vale per ogni forma di comunicazione, è ancor più evidente nel caso di situazioni-limite come quelle che costantemente si presentano in guerra. L'inadeguatezza non riguarda solo la comunicazione tra individui, ma anche quella tra il proprio sguardo e la propria comprensione: "Il problema era che non sapevi sempre che cosa vedevi, se non *dopo, forse anni dopo*, che buona parte di quello che vedevi non arrivava mai alla coscienza, si limitava a restare immagazzinato nei tuoi occhi. Tempo e informazioni, rock and roll, la vita stessa, non sono le informazioni che sono congelate, sei tu che lo sei" (*D*, 23, mio il corsivo). Herr si trova costretto a recuperare inconsapevolmente il "punto di vista limitato" che aveva caratterizzato tanta narrativa sperimentale di Henry James, con la differenza che in James la finzione rimaneva nascosta: si aveva veramente l'impressione di osservare il "punto di vista limitato" in questione nell'atto fenomenologico di percepire la realtà. In Herr c'è la consapevolezza e l'ammissione che ogni racconto è teleologico, è narrato dalla fine, ma rimane lo sforzo di ricostruire, grazie a una memoria immaginativa, le fasi di quella percezione parzialmente "cieca".

Il linguaggio, oltre a non permettere una comunicazione trasparente, viene anche usato in guerra come "cosmetico" (*D*, 91), come strumento per nascondere l'andamento sfavorevole della guerra. Ecco allora il moltiplicarsi degli eufemismi bellici (un plotone americano perduto viene chiamato "occhio nero", i vietnamiti uccisi vengono detti "credenti", il termine per guerra è "pacificazione", il fuoco proveniente dalle proprie linee è detto "fuoco amico" ecc.) oppure degli acronimi che burocratizzano il linguaggio neutralizzando automaticamente l'impatto perturbante di parole come "mutilazione", "smembramento", "squarcio", "sangue", "intestini", o semplicemente "morte".

Herr dunque rifiuta, insieme agli altri *New Journalists*, l'idea di un reportage oggettivo, ma al tempo stesso quella di un flusso puramente soggettivo. È sempre il ricorso alla memoria imperfetta a permettere una terza via incerta e difficoltosa: la memoria permette di rivivere le situazioni nel modo in cui erano state percepite allora, ma dà anche vita a interpretazioni di più ampio respiro, per quanto sempre basate sull'esperienza individuale: "Nei mesi successivi al mio ritorno le centinaia di elicotteri su cui avevo volato cominciarono a unirsi fino a formare un *metaelicottero collettivo*, e nella mia mente quella era la cosa sessualmente più eccitante che ci fosse; salvatore-distruttore, procacciatore-dissipatore, mano destra-mano sinistra, svelto, scorrevole, abile, umano; acciaio rovente, grasso, cinghie di tela impregnate di giungla, sudore che si raf-

fredda e poi si riscalda di nuovo, il rock and roll delle cassette in un orecchio e il fuoco delle mitragliatrici del portello nell'altro, carburante, calore, vitalità, morte, e la morte stessa, non proprio un'intrusa." (*D*, 12-13, mio il corsivo). È un'eccitazione che Herr riconosce come aberrante ("Forse doveva esserci in te qualcosa di patologico per trovare del fascino in Saigon [...], ma per me Saigon ce l'aveva e il pericolo lo accentuava", (*D*, 42), oppure nelle parole del reporter inglese Tim Page: "Togliere fascino alla guerra! Ti rendi conto, come diavolo si fa?" (*D*, 236). Tuttavia non può fare a meno di riconoscerla in sé e negli altri e di ricollegarla al voyeurismo e all'ebbrezza del combattimento che più volte confessa con grande sincerità. Un voyeurismo che risale all'infanzia, quando guardando le foto di guerra pubblicate sulla rivista "Life", ne veniva affascinato: "all'epoca non avevo un linguaggio per esprimerlo, ma ora ricordo il senso di vergogna che provavo, lo stesso di quando si guardano i primi giornalotti pornografici..." (*D*, 21). Un'ebbrezza da combattimento che gli ricorda un altro momento lontano: "Era quello che avevi sentito quando eri molto, molto più giovane, svestendo per la prima volta una ragazza" (*D*, 131).

Come Giorgio Mariani ha osservato nel caso di *The Red Badge of Courage* di Stephen Crane, buona parte della letteratura bellica, anche quella che pare più critica nei confronti del militarismo e di una glorificazione del guerriero eroico (ed erotico) di ascendenza classica e medievale (il discorso si può estendere anche al giornalismo), lascia trapelare una forte e pericolosa fascinazione per la guerra<sup>22</sup>. Ma se da un lato Herr ammette sinceramente di essere stato irretito, come tanti altri compagni, dalla spettacolarità bellica, sicuramente alimentata dal cinema hollywoodiano (a cui non manca di fare numerosi riferimenti), al tempo stesso non esita a cogliere il nesso di responsabilità tra *vedere* e *agire*, problema oggi centralissimo nel dibattito sulle responsabilità in occasione dell'Olocausto, delle decimazioni nell'Unione Sovietica staliniana, degli eccidi in Bosnia ecc.: "ci volle la guerra per insegnarmelo, che eri responsabile di tutto ciò che *vedevi* proprio come di tutto ciò che *facevi*" (*D*, 23, miei i corsivi)<sup>23</sup>.

Il volume di Herr si divide in sei parti, sei "dispacci" di lunghezza e caratteristiche molto diverse. La prima, intitolata "Breathing in" (Inspirando), è, come ha scritto Thomas Myers, "un saggio sulla scrittura della storia e [al tempo stesso] una completa storia di questa guerra"<sup>24</sup>. Si apre significativamente con una chiara metafora delle difficoltà del linguaggio: è la descrizione di una vecchia mappa che risale al periodo della dominazione francese, una mappa ormai inutilizzabile; ma, prosegue Herr, "Ormai era quasi la fine del '67, persino le carte più particolareggiate non svelavano granché; interpretarle era come cercare di decifrare le facce dei vietnamiti, cioè cercare di decifrare il vento" (*D*, 7). L'esperienza in Vietnam non può essere riportata su una mappa, su un

sistema di segni. L'unica struttura che una mappa del Vietnam potrebbe avere sarebbe quella del frammento: "Sapevamo che l'uso della maggior parte delle informazioni era flessibile, pezzi diversi di territorio raccontavano storie diverse a persone diverse" (*ibidem*). E la narrazione non manca di far ricorso a modalità frammentarie, come aneddoti enigmatici ed esemplari, epigrammi telegrafici, storie di assurdità condite di grottesco e di *black humor*. È il caso del ricordo eccentrico degli orrori di guerra: "Un freddo giorno a Hue la nostra jeep svoltò entrando nello stadio di calcio dov'erano state raccolte centinaia di cadaveri di nordvietnamiti, io li vidi, ma nella mia memoria non hanno la stessa forza di un cane e di un'anatra che morirono insieme in un piccolo attentato terroristico a Saigon" (*D*, 30, miei i corsivi).

Spesso la descrizione viene sostituita da una singola immagine epigrammatica: "Lì c'era una concentrazione così forte di energia americana, americana ed essenzialmente adolescenziale, che se avessero potuto canalizzare quell'energia in qualcosa che non fosse soltanto rumore, devastazione e dolore, avrebbero illuminato l'Indocina per mille anni" (*D*, 45). In altri casi viene scelta la tecnica dell'elencazione (di cui anche O'Brien è maestro), come per spiegare fino a che punto il carattere terrificante della vita nella giungla sviluppasse la superstizione: "Certi si conciarono come feticci di Batman, vidi un'intera squadra combinata in quel modo, gli conferiva un sorta di stolto umorismo. Certi s'infilavano l'asso di picche nella fascia dell'elmetto, strappavano cimeli a un nemico che avevano ucciso, un piccolo trasferimento di poteri; giravano con tre chili di Bibbia che si erano portati da casa, con croci, sancristofori, *mezuzah*, ciocche di capelli, biancheria intima delle loro ragazze, istantanee delle loro famiglie, delle mogli, dei cani, delle mucche, delle macchine, ritratti di John Kennedy, Lyndon Johnson, Martin Luther King, Huey Newton, del papa, di Che Guevara, dei Beatles, di Jimi Hendrix, più suonati dei seguaci del culto dei Cargo" (*D*, 58).

La follia dei vertici militari viene racchiusa in brevissimi aneddoti: "Quella notte stetti ad ascoltare un colonnello che spiegava la guerra in termini di proteine. Noi eravamo una nazione di cacciatori di proteine nobili, di carnivori, mentre quell'altro non mangiava che riso e qualche fetente testa di pesce. Stavamo per ammazzarlo a botte della nostra carne; che altro potevi se non dire: 'Colonnello, ma è pazzo?'" (*D*, 61), oppure: "Una volta conobbi un colonnello che aveva un piano per abbreviare la guerra consistente nel buttare piranha dentro le risaie del Nord" (*ibidem*).

La seconda e la terza sezione – "Hell Sucks" (L'inferno fa schifo) e "Khe Sanh" – sono dedicate a due luoghi di un momento storico circoscritto, l'offensiva del Tet che iniziò il 31 gennaio 1968. Il primo "racconta" la riconquista di Hué, riconquista paradossale visto che la splendida città imperiale venne di-

strutta al settanta per cento. Qui Herr si sofferma a riflettere sulla spaventosa forza devastatrice americana: “La nostra macchina era devastante. E versatile. Poteva fare tutto tranne fermarsi. Come disse un maggiore americano, nel tentativo, riuscito, di passare alla storia: ‘Abbiamo dovuto distruggere Ben Tre per poterla salvare’” (*D*, 71, mio il corsivo). Herr è spesso convinto che il proprio commento sia superfluo: il linguaggio della guerra svela da solo i propri paradossi (in realtà la retorica di Herr riesce abilmente a coinvolgere il lettore facendo frequentemente ricorso, come ha osservato Michael Spindler<sup>25</sup>, alla seconda persona, alla ripetizione e all’iperbole, nonché al vocabolario generazionale degli anni Sessanta).

“Khe Sanh”, di cui una più breve versione uscì nel 1969 su “Esquire” e fu poi inclusa nell’antologia di Tom Wolfe sui *New Journalists*, è dedicata a un terribile “assedio” di una base americana che costò un numero altissimo di vite umane da entrambe le parti. Anche in questo caso non viene narrata la storia degli eventi in base a un ordine cronologico, bensì in base a ricordi (di immagini e impressioni) e riflessioni che si susseguono senza un legame logico apparente.

La sezione intitolata “Illumination rounds” (Salve illuminanti) è forse quella strutturalmente più semplice in quanto costituita da una serie di vignette brevi giustapposte l’una all’altra. La sezione dedicata ai “Colleghi” tematizza il ruolo voyeuristico del cronista di guerra e ne riconosce l’intima natura parassitaria, riflettendo, tra l’altro, sulla massiccia influenza del cinema bellico e western sui combattenti (molti si comportano come stessero recitando in un film, e compiono atti di folle eroismo – “media freaks” li chiama opportunamente Herr (*D*, 199) – in presenza di reporter e di cineoperatori). L’epilogo, “Breathing Out” (Espirare), racconta del più che problematico ritorno del corrispondente in patria.

La violenza del linguaggio di Herr, la sua tendenza a procedere a livello metonimico o apparentemente frammentario, creano un effetto di *resistenza* contro letture totalizzanti e rassicuratorie dell’“avventura del Vietnam”, storie che negli anni reaganiani hanno contribuito alla diffusione della riscrittura revisionista e revanscista di quel conflitto, a livello storico ma soprattutto culturale (nel cinema, nella letteratura, nei fumetti): i film della serie di *Rambo* o dei *Missing in Action* ne sono esempi eloquenti. La maggior parte dei racconti dell’esperienza americana in Vietnam sono infatti composti da situazioni stereotipate e ripetitive che fanno somigliare tutti i testi tra di loro. In genere raccontano *Bildung* prevedibili: un’infanzia con figure paterne autoritarie e qualche divorzio; lo shock della chiamata alle armi e il terribile addestramento; il combattimento in Vietnam vero e proprio; l’inglorioso ritorno in patria e il rancore per un paese in nessun modo riconoscente. In *Dispatches* tutto questo manca, perlomeno manca in questo modo schematico e totalizzante, ma si ripresenta

in varie storie nei modi più perturbanti. Questo rende *Dispatches* una lettura impegnativa, anche per via del tipo di linguaggio di cui Herr si serve: molto *slang* militare e molto gergo tecnico<sup>26</sup>. Ma la vera difficoltà sta nel carattere frammentario a cui ho fatto accenno nelle pagine precedenti e nel ritmo narrativo che ha indotto alcuni critici a paragonarlo al rock and roll<sup>27</sup>. Anche qui, come nel caso di O'Brien, l'attenzione del lettore viene costantemente stimolata dai paradossi narrativi<sup>28</sup>.

La scrittura di Herr, pur celebrata da numerosi critici, non ha mancato di suscitare dure critiche. James Wilson, per esempio, accusa esplicitamente Herr di incoerenza, di cecità storica e in ultima istanza di celebrazione dell'imperialismo americano<sup>29</sup>. Il critico inglese sembra pretendere un atteggiamento predicatorio e razionalista che non rappresenta certo l'unica modalità praticabile per la letteratura di guerra. Wilson vorrebbe trovare nel percorso narrativo di Herr una *Bildung* che metta in luce la precisa presa di coscienza del soldato o del reporter (forse come nel ripetitivo e scontato, per quanto emotivamente coinvolgente, *Born on the 4th of July* di Ron Kovic)<sup>30</sup>.

Ma Wilson non si rende conto che il linguaggio di Herr non è interessato a una ricostruzione dalla fine; sta semplicemente cercando di esprimere un processo di percezione e di cecità derivato da quella particolare contingenza. Egli ritorna più volte in modo autoriflessivo sulla questione: "Si parla di impersonare un'identità, di rinchiudersi in un ruolo, di ironia: *andai là per seguire la guerra e fu la guerra a seguire me*" (*D*, 23, miei i corsivi).

La mancanza di un'identità narrativa monologica, di una posizione cognitivamente e moralmente stabile, è semmai uno degli aspetti più riusciti e attraenti del testo. Se la voce narrante fosse stata quella di uno storico dell'imperialismo si sarebbe probabilmente trattato di un ottimo saggio storico o di un pessimo brano di narrativa. Herr ha invece il coraggio di mettere in scena nei suoi scritti i sentimenti contraddittori provati da chi partecipa alla guerra in prima persona.

Nel "dispaccio" dedicato ai "Colleghi", di fronte alla descrizione dei giovani soldati "così innocenti e violenti, così dolci e brutali, magnifici assassini" (*D*, 223), Wilson dimostra di non comprenderne l'aspetto amaramente parodico. In modo analogo non coglie il significato dell'operazione di collage intertestuale che Herr compie unificando in modo apparentemente ininterrotto riflessioni, aneddoti, spezzoni di dialogo ecc. Ma soprattutto Wilson (come pure altri critici)<sup>31</sup> non si accorge che *Dispatches* compie un'operazione decostruttiva smascherando sul terreno del giornalismo l'idea metafisica per cui esisterebbe una conoscenza immediata (la verità) e una mediata (la finzione). In altre parole Wilson non accetta l'idea che il reportage documentaristico è tanto derivativo, opaco, non trasparente, quanto la *fiction*<sup>32</sup>.

Wilson rimprovera tra l'altro a Herr la lucida sincerità con cui *Dispatches* racconta come "certi trovavano di cattivo gusto o sconcertante se dicevo che, in fin dei conti, anch'io avevo amato quel posto" (*D*, 238)<sup>33</sup>. Egli non si accorge che questa frase, non rara nei racconti di guerra, segue la narrazione del rientro in patria e del penoso incontro con amici che ritengono di essere perfettamente informati su una guerra che hanno conosciuto soltanto attraverso lo schermo televisivo, oppure cercano di rimuovere del tutto l'argomento e dimostrano di non comprendere assolutamente le drammatiche difficoltà del reduce (sia esso militare o giornalista). Inoltre egli scambia l'ammissione sincera del fascino perverso della guerra per una aproblematica giustificazione e approvazione del comportamento americano.

Parte delle difficoltà di critici di questo tipo derivano dalla presunzione di possedere una corretta interpretazione della "Storia" che rende ciechi di fronte alla parodia e al lavoro intertestuale, e da un'idea dell'opera letteraria per cui *Dispatches* deve essere un testo *politically correct* sulla guerra del Vietnam prima ancora di essere un testo. Ma questi critici dimostrano soprattutto di essere ancora schiavi di una teoria estetica organicista (di ascendenza chiaramente neo-critica) che non permette loro di apprezzare la frammentarietà e l'autoriflessività di una narrazione che tenta di mettere in scena, nel suo divenire temporale, la difficoltà di penetrare il significato dell'esperienza.

#### Bibliografia<sup>34</sup>

ARNETT, Peter

1994 *Live from the Battlefield. From Vietnam to Baghdad: 35 Years in the World's War Zones*, Simon & Schuster, New York

BEIDLER, Philip D.,

1982 *American Literature and the Experience of Vietnam*, University of Georgia Press, Athens

1991 *Re-Writing America: Vietnam Authors in Their Generation*, ivi

CARMICHAEL, Thomas

1994 *Postmodernism and American Cultural Difference: Dispatches, Mystery Train, and The Art of Japanese Management*, "boundary 2" 21, 1 (Spring), pp. 220-32

COBLEY, Evelyn

1986 *Narrating the Facts of War: New Journalism in Herr's Dispatches and Documentary Realism in First World War Novels*, "The Journal of Narrative Technique" 16, 2 (Spring), pp. 97-115

GHISLOTTI, Stefano e Rosso, Stefano

1996 (a cura di) *Vietnam e ritorno. La "guerra sporca" nel cinema, nella narrativa, nel teatro, nella musica e nella cultura bellica degli Stati Uniti*, Marcos y Marcos, Milano

GILMAN, Owen and Smith, Lorrie

1990 (eds.), *America Rediscovered: Critical Essays on Literature and Film of the Vietnam War*, Garland, New York

- GRAY, Paul  
 1977 *Secret History*, "Time" 110 (November 7), pp. 119-20
- HELLMANN, John  
 1981 *Fables of Fact: The New Journalism as New Fiction*, University of Illinois Press, Chicago (cfr. soprattutto *Memory, Fragments and 'Clean Information': Michael Herr's Dispatches*, pp. 126-38)  
 1986 *American Myth and the Legacy of Vietnam*, Columbia University Press, New York
- HERR, Michael  
 [1977] *Dispatches*, Random, New York 1991 [*Dispacci*, tr.it. M. Bignardi, Leonardo, Milano 1991]
- JAMES, David E.  
 1990 *Rock and Roll in Representations of the Invasion of Vietnam*, "Representations" 29 (Winter), pp. 78-98
- KAZIN, Alfred  
 1978 *Vietnam: It was Us vs. Us*, "Esquire" 89, 3 (March 1), pp. 120-23
- MELLING, Philip H.  
 1990 *Vietnam in American Literature*, Twayne, Boston
- MYERS, Thomas  
 1988 *Walking Point: American Narratives of Vietnam*, Oxford University Press, New York/Oxford
- PAGE, Tim  
 1995 *Derailed in Uncle Ho's Victory Garden*, Touchstone, London & New York
- RINGNALDA, Donald  
 1995 *Fighting and Writing the Vietnam War*, University Press of Mississippi, Jackson
- ROSSO, Stefano  
 1993 *La mascolinità problematica nella narrativa di guerra di Tim O'Brien*, in M. Corona e G. Lombardo (a cura di), *Methodologies of Gender*, Atti dell'XI convegno biennale dell' AISNA, Herder, Roma, pp. 493-504  
 1994 *Forme di antirealismo nella letteratura americana della guerra del Vietnam*, "Quaderni del Dipartimento di Linguistica e Letterature Comparete" 10 (Guerrini Editore), Università degli Studi di Bergamo, pp. 165-84  
 1995 *Narrativa statunitense e guerra del Vietnam: un canone in formazione*, "Ácoma" 4, pp. 66-75  
 1997 *Notes on the Point of View of the Enemy*, in Bianca Maria Pisapia e Ugo Rubeo (a cura di), *Red Badges of Courage*, Atti del XIII convegno biennale dell' AISNA, Bulzoni, Roma (in corso di stampa)
- SCHROEDER, Eric James  
 1992 *Michael Herr: We've all Been There* (intervista con M. Herr), in *Vietnam. We've all Been There: Interviews with American Writers*, Praeger, Westport (CT), pp. 33-49
- SPANOS, William  
 1995 *Moby-Dick and the Contemporary American Occasion*, in *The Errant Art of Moby-Dick: The Canon, the Cold War, and the Struggle for American Studies*, Duke University Press, Durham and London
- SPINDLER, Michael  
 1991 *Michael Herr's Dispatches and the Cataclysmic View of War*, "Australasian Journal of American Studies" 10, 1 (July), pp. 25-30

STEWART, Matthew C.

1990 *Style in Dispatches. Heteroglossia and Michael Herr's Break with Conventional Journalism*, in Owen Gilman and Lorrie Smith (eds.), *America Rediscovered*, cit., pp. 189-204

VAN DEUSEN, Marshall

1983 *The Unspeakable Language of Life and Death in Michael Herr's Dispatches*, "Critique" XXIV, 2 (Winter), pp. 82-87

WILSON, James C.

1982 *Vietnam in Prose and Film*, McFarland, Jefferson (NC)

## Note

1. Peter Arnett, *The Last Years and the Aftermath*, in Harrison E. Salisbury (ed.), *Vietnam Reconsidered*, Harper & Row, New York 1984, p. 132.
2. Michael Herr, *Dispatches* [1977], Random, New York 1991 (*Dispacci*, tr.it. M. Bignardi, Leonardo, Milano 1991, p. 207); d'ora in avanti le citazioni dalla traduzione italiana di *Dispatches* verranno segnalate all'interno del testo in parentesi con un numero di pagina preceduto da D).
3. Ringrazio il Kennedy-Institut della Freie Universität di Berlino per una borsa di studio che mi ha permesso di consultare materiale non disponibile in Italia, e Heinz Ickstadt.
4. J. Barth, *The Literature of Exhaustion*, "The Atlantic" (August 1967), pp. 29-34; *La letteratura dell'esaurimento*, tr.it. P. Ludovici, in P. Carravetta e P. Spedicato, *Postmoderno e letteratura*, Bompiani, Milano 1984, pp. 49-60.
5. Su questo cfr. il recente *Teoria della letteratura. Prospettive dagli Stati Uniti*, a cura di Donatella Izzo, La Nuova Italia Scientifica, Roma 1996.
6. Cfr. Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1973 (*Retorica e storia*, tr.it. P. Vitulano, Guida, Napoli 1978), e Id., *The Content of the Form: Narrative Discourse and Historical Representation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1987.
7. Cfr. Guido Carboni, *La finzione necessaria. Narrativa americana e postmodernità*, Tirrenia Stampatori, Torino 1984, pp. 21-22 e John Hellmann, *Fables of Fact: The New Journalism as New Fiction*, University of Illinois Press, Urbana, Chicago, London 1981. Nella raccolta antologica curata da Tom Wolfe e E.W. Johnson, *The New Journalism* (Harper & Row, New York 1973) compaiono una ventina di nomi, tra cui Gay Talese, Truman Capote, Hunter S. Thompson, Norman Mailer, lo stesso Tom Wolfe, Joan Didion e Michael Herr.
8. In alcuni casi i due termini *fact* e *fiction* sono stati addirittura fusi nel neologismo *faction*.
9. C'è ancora grande imprecisione sui dati delle perdite vietnamite: le cifre oscillano tra uno e due milioni di morti, oltre a molte centinaia di migliaia di feriti.
10. L'età media dei soldati americani in Vietnam era di diciannove anni.
11. La seconda guerra mondiale, nonostante le esitazioni iniziali, fu sempre percepita dagli statunitensi come un intervento giusto, una lotta contro il sopruso e la barbarie: quando cominciarono a trapelare informazioni sulle deportazioni degli ebrei anche le ultime esitazioni ideologico-morali vennero meno; né vi furono dubbi, al termine del conflitto, sulla bontà e sull'opportunità dell'intervento.
12. *Hamburger Hill*, regia di John Irvin, 1987 (in italiano *Hamburger Hill. Collina 937*).
13. Robin Moore, *The Green Berets* [1965], Ballantine, New York 1985 (*I berretti verdi*

nella giungla del Vietnam, tr.it. G.Cella, Feltrinelli, Milano 1965).

14. Fredric Jameson, *Postmodernism, or The Cultural Logic of Late Capitalism*, "New Left Review" 146 (1984) (*Il postmoderno, o la logica culturale del tardo capitalismo*, tr.it. S. Velotti, Garzanti, Milano 1989, pp. 83-84); mio il corsivo.

15. Per un'introduzione a quanto la cultura americana ha prodotto intorno alla guerra del Vietnam mi permetto di rinviare a Stefano Ghislotti e Stefano Rosso (a cura di), *Vietnam e ritorno. La "guerra sporca" nel cinema, nella narrativa, nel teatro, nella musica e nella cultura bellica degli Stati Uniti*, Marcos y Marcos, Milano 1996. Per quel che riguarda la narrativa cfr. in particolare il mio *Narrativa statunitense e guerra del Vietnam: un'introduzione*, ivi, pp. 107-38.

Per una lettura critica del saggio di Jameson relativamente alla questione della guerra del Vietnam (nonché alle osservazioni su *Dispatches* contenute in Frank Lentricchia, *Ariel and the Police*, University of Wisconsin Press, Madison 1988) si veda William V. Spanos, *Moby-Dick and the Contemporary American Occasion*, in *The Errant Art of Moby-Dick: The Canon, the Cold War, and the Struggle for American Studies*, Duke University Press, Durham and London 1995, pp. 250-78. Tra l'altro, Spanos osserva che Jameson limita le sue osservazioni al lato americano del conflitto, per cui non percepisce il fatto che la postmodernità della guerra del Vietnam sia legata a una logica militare (la guerriglia) assolutamente anomala per un punto di vista "panotticista" occidentale.

16. Cfr. Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory*, Oxford University Press, London 1975 (tr.it. *La grande guerra e la memoria moderna*, Il Mulino, Bologna 1984).

17. Cfr. Tim O'Brien, *Going After Cacciato* [1978], Dell, New York 1992 (*Inseguendo Cacciato*, tr.it. S. Ossola, Leonardo, Milano 1989) e Id., *The Things They Carried* [1990], Penguin, New York 1991 (*Quanto pesano i fantasmi*, tr.it. B. Draghi, Leonardo, Milano 1991).

18. Cfr. la nota 2.

19. Infatti la produzione cinematografica e letteraria sulla guerra del Vietnam cresce in modo rilevante solo dopo il 1978, l'anno della pubblicazione di *Going After Cacciato*, cit., e dell'uscita nelle sale di *Tornando a casa* di Hal Ashby e di *Il cacciatore* di Michael Cimino. *Apocalypse Now* uscirà l'anno dopo, mentre *Taxi Driver* era uscito nel 1976 (ma lì il Vietnam era presente solo con un reduce squinternato).

20. Cfr. Thomas Myers, *Walking Point: American Narratives of Vietnam*, Oxford University Press, New York/Oxford 1988.

21. Herr è anche noto come co-sceneggiatore di *Full Metal Jacket* di Stanley Kubrick (1987) e per i volumi: *Walter Winchell*, Knopf, New York 1990, e (insieme a Guy Peellaert), *The Big Room*, Summit Books, New York 1986. Su *Apocalypse Now* cfr. Giaime Alonge, *Tra Saigon e Bayreuth. Apocalypse Now di Francis Ford Coppola*, Tirrenia Stampatori, Torino 1993.

22. Sulle ambiguità della scrittura di Crane cfr. il saggio di Giorgio Mariani, *Ideologia come spettacolo e spettacolo dell'ideologia in The Red Badge of Courage di Stephen Crane*, "Ácoma" 1 (primavera 1994), pp. 78-89 e Id., *Spectacular Narratives: Representations of Class and War in Stephen Crane and the American 1980s*, Peter Lang, New York 1992.

23. Sul problema della responsabilità collettiva nell'Olocausto si veda il recente *Hitler's Willing Executioners* (Knopf, New York 1996) di Daniel J. Goldhagen, e il dibattito che ne è seguito nella serie di articoli sul tema "Si può riscrivere la storia?" in "Internazionale" 3, 148 (20 settembre 1996) pp. 25-32.

24. Thomas Myers, *Walking Point*, cit., p. 148.

25. Michael Spindler, *Michael Herr's Dispatches and the Cataclysmic View of War*, "Australasian Journal of American Studies" 10, 1 (July 1991), p. 26.

26. Questi elementi hanno reso molto difficile la traduzione italiana (cit.) condotta da Margherita Bignardi. Validi strumenti per affrontare questi problemi sono costituiti da Roberto Cagliero e Chiara Spallino, *Dizionario di slang americano*, Mondadori, Milano 1994; Paul Dickson, *War Slang: Out of the Jungles of Southeast Asia*, in *Slang! Topic-by-Topic Dictionary of American Lingoes*, Pocket Books, New York 1990 e *Vietnam Vocab*, in *War Slang: Fighting Words and Phrases of Americans from the Civil to the Gulf War*, Pocket Books, New York 1994. Alcuni scrittori, consapevoli delle difficoltà incontrate dai lettori, inseriscono brevi glossari al termine delle loro opere (cfr. per esempio John Del Vecchio, *The 13th Valley* [1982], Bantam, New York 1984, pp. 591-98).

27. Cfr. David E. James, *Rock and Roll in Representations of the Invasion of Vietnam*, "Representations" 29 (Winter 1990), pp. 78-98.

28. Su questo cfr. il mio *Forme di antirealismo nella letteratura americana della guerra del Vietnam*, "Quaderni del Dipartimento di Linguistica e Letterature Comparete" 10 (Guerini Editore), Università degli Studi di Bergamo (1994), pp. 165-84.

29. James Wilson, *Vietnam in Prose and Film*, McFarland & Co., Jefferson (NC) and London 1982.

30. Ron Kovic, *Born on the Fourth of July* [1976], Pocket Books, New York 1990 (*Nato il quattro luglio*, tr.it. A. Avenu, Sperling & Kupfer, Milano 1990).

31. Perplessità analoghe a quelle di Wilson, sebbene non prive di interesse per la scrittura di Herr, compaiono, tra l'altro, in: Bruce M. Firestone, Recensione a *Going after Cacciato*, "Library Journal" 15 (December 1977), p. 2513; Pearl K. Bell, *Writing About Vietnam*, "Commentary" (October 1978), pp. 74-77; Philip Melling, *Vietnam in American Literature*, Twayne, Boston 1990; David E. James, *Rock and Roll in Representations of the Invasion of Vietnam*, cit.

32. I casi di giornalismo così antitradizionale sono molto rari: anche i tentativi di non accettare acriticamente la tradizione giornalistica da parte di reporter come Peter Arnett o Tim Page non sono così radicali (cfr. Peter Arnett, *Live from the Battlefield. From Vietnam to Baghdad: 35 Years in the World's War Zones*, Simon & Schuster, New York 1994 e il recente volume di Tim Page, *Derailed in Uncle Ho's Victory Garden*, Touchstone, London & New York 1995).

Scrive tra l'altro Wilson a proposito di *Dispatches*: "[...] questo materiale riesce a eluderlo, a scivolare attraverso la sua coscienza senza neppure venire assemblato in modo coerente. [...] il libro non riesce a trascendere i limiti della sua modalità autoriflessiva e Herr ammette di essere diventato una vittima del 'problema' che il Vietnam rappresenta per tanti americani incapaci di liberarsi dalla propria confusione [...] Il titolo stesso di Herr è significativo, poiché *Dispatches* è un libro di dispacci o di frammenti, pezzi di narrativa che rimangono discontinui. Essendo privo di una struttura globale, addirittura negando la possibilità di una struttura, i frammenti rifiutano di prestarsi all'interpretazione, alla scoperta del significato" (p. 45). In realtà i frammenti di Herr non sono affatto privi di significato, semmai sono privi di *un* significato, quello che Wilson desidererebbe trovare.

33. Traduzione leggermente modificata.

34. Per una bibliografia più ampia della narrativa e della critica sulla narrativa americana e la guerra del Vietnam si veda quella che ho pubblicato in appendice a Stefano Ghisloti e Stefano Rosso (a cura di), *Vietnam e ritorno*, cit., pp. 261-75.

# Lacrime di un pagliaccio

di Robert Coover<sup>1</sup>

La differenza fondamentale tra un eroe tragico e un pagliaccio è che un eroe, una volta finito con il sedere a terra, non si rialza più. Allora, se si prendono le cadute come unità di misura, si spendono meglio i propri soldi con un pagliaccio che con un eroe; ma il conteggio delle cadute non è il modo migliore per misurare la storia e delineare il destino di una nazione.

La capacità di alzarsi e cadere e rialzarsi ancora è tuttavia esemplare: ognuno di noi, benché ammiri l'eroe, l'equilibrista o l'acrobata, finisce per imitare il pagliaccio; sperando, però, di non rivelarsi così imbranato da coprire di ridicolo la propria temporanea sopravvivenza. E probabilmente ognuno di noi teme e detesta quel ridicolo e amorale pagliaccio che finisce per imitare, così come disprezza la propria codardia e stoltezza, così come teme la parte di sé più incivile e oscura.

L'incivile pagliaccio infatti, amorale come amorale è un bambino, e capace di oltraggiare atrocemente ciò che viene fatto oggetto di maggiore venerazione, è sempre un emarginato, una figura solitaria e assorta che balla spasmodica lungo i bordi estremi della nostra visione sociale, un tipo strambo e unico. Il pagliaccio non si fida di nessuno perché in realtà non condivide minimamente le avventure dell'umanità. Può capitare che per un certo periodo, come durante una carnevalesca festa dei folli, si ritrovi a capo di quelle avventure, ma soltanto per tempi brevi; è sempre e soltanto ciò che è, e in realtà a quelle avventure non partecipa mai. E se ci prova, pericolosa aberrazione che altro non è (sinistra creatura, troppo vicina al nulla), dovrà essere bandito.

Ma per quanto vicino al nulla quel pagliaccio la sa a volte più lunga di reo di eroi. La sua conoscenza non è frutto di apprendimento (come nel processo di "civiltà"), ma semplicemente un qualcosa da cui è posseduto. Là dove altri vedono un mondo razionalmente organizzato, lui vede un'atroce beffa. E così quel pagliaccio, quando si ritrova altrettanto vicino al potere che al nulla, è in grado di mostrare cose che altri mai potrebbero mostrare.

All'inizio dell'inverno del 1969 avevo cominciato a lavorare a un testo che sarebbe poi stato pubblicato con il titolo *The Public Burning*<sup>2</sup>. Nata come satira teatrale, la storia collocava le esecuzioni di Julius e Ethel Rosenberg, accusati di spionaggio durante la guerra fredda, sulla pista centrale di un grande circo storico presentato da un supereroe demoniaco di nome Zio Sam. Man mano che il testo, infarcito di svariati numeri di equilibrista, si spostava verso la prosa, mi rendevo conto della necessità di avere un pagliaccio che di tanto in tanto entrasse in scena, si calasse le brache, facesse partire uno o due razzi<sup>3</sup> e

riportasse lo spettacolo con i piedi per terra, così da farmi vedere certi aspetti del circo che tenendo gli occhi sempre rivolti verso l'alto non potevo vedere. Lanciai una buccia di banana per sondare il terreno e quello stesso inverno ecco Richard Nixon, con la sua falcata asincrona alla Buster Keaton e una giacca da Charlie Chaplin, avanzare verso il podio inaugurale per assumere la presidenza, e scivolarci sopra.

Richard Nixon, che non riusciva a smetterla di fare il buffone ("Non ho mai conosciuto nessuno che sia cambiato così poco" aveva detto in quei giorni sua madre), ma che quando lo scelsi (se pure fui io a scegliere) non aveva ancora messo bene a punto il suo numero, sarebbe poi scivolato su qualche altra buccia di banana prima che potessi finire quel libro, ostentando l'inequivocabile potere del pagliaccio di usare il randello come fanno le marionette: colpire e uccidere senza rimorsi, in quella farsa mortale e interminabile che conosciamo con il nome di Realpolitik. Il pessimo numero da avanspettacolo che alla fine lo fece cacciare dal palcoscenico della storia del mondo ebbe luogo circa a metà del mio, di numero, costellando così anche il mio cammino di bucce di banana ma confermando la saggezza intuitiva ("saggezza intuitiva" significa: bisogna esserlo per capirlo) grazie alla quale gli avevo assegnato il ruolo del buffone nella mia storia sulla guerra fredda.

Il fatto che, come ogni pagliaccio, Nixon fosse sempre fedele a se stesso e inconfondibile come Groucho Marx o come Bozo, ne fece in qualche modo un'icona (temibile o accattivante) dei nostri tempi. I pagliacci sono sempre quello che sono e i loro numeri di routine, messinscene del potere e dell'umiliazione, si rivelano semplici veicoli per mostrare la loro intrinseca stoltezza. Nella loro assoluta imprevedibilità i pagliacci sono assolutamente prevedibili, e ci forniscono un'immagine non troppo rassicurante di come si fa a restare sulla cresta dell'onda. Si potrà forse essere d'accordo con Eraclito quando dice che non è possibile entrare due volte nello stesso fiume, eppure si può finire allo stesso modo con il sedere a terra ogni volta che si prova a cadere. In effetti, la sfumatura patetica nel numero di un pagliaccio triste è dovuta alla sua incapacità di smettere, nonostante i tentativi, di essere un pagliaccio.

Ad attirarmi, di Nixon, erano poi altre qualità claudesche, non ultima la sua vicinanza al potere nel ruolo di vicepresidente nel giugno del 1953, quando i Rosenberg vennero giustiziati, vicinanza che paradossalmente lo tenne lontano e isolato come un buffone a corte, tollerato dal Generale ma non ammesso alla corte di Ike. Anelava a quell'ammissione (che non venne mai), e diventò così il modello perfetto di una diligenza inutile, comicamente concentrata su un obiettivo.

Anche il fisico si adattava alla parte, la faccia bianca come il gesso e i movimenti scoordinati, le gote paffute (*fool*, buffone, deriva dal latino *folles*, gote

paffute) e il naso a goccia. Il suo sorriso ufficiale era una specie di problema meccanico mai risolto, quasi che esponesse un cartello con su scritto "SMILE", sorridi, ma essendosi rotto il meccanismo ne veniva fuori un che di artificiale, vagamente strampalato e minaccioso. Quale effettivamente era.

Più di qualsiasi altra cosa, però, ritengo che a qualificare Richard Nixon come pagliaccio fosse la sua assurda visione dell'esistenza come gestione di una crisi, idea da cui presi spunto per il narratore di *The Public Burning* e per il tema centrale di un libro successivo, *Whatever Happened to Gloomy Gus of the Chicago Bears?*<sup>4</sup>. I pagliacci non fanno che mettersi in situazioni critiche, oppure ci si ritrovano dentro impotenti; i loro ridicoli sforzi per uscirne suscitano in noi il riso. Dopotutto finire con il sedere a terra non è che una crisi in due fasi: prima si tenta disperatamente di non cadere, poi si tenta di rialzarsi.

Si potrebbe sostenere che tutti i Presidenti americani sono in un certo senso icone di pagliacci, e che questa loro qualità (come Lear apprese dal suo buffone) è intrinseca al lavoro che fanno: comandanti in capo, certo, ma anche bersagli per torte. È ovvio che il nostro leader attuale, con la sua faccia bianca come il gesso, le gote paffute e il naso a goccia, sembra cosciente degli aspetti claudeschi del suo incarico, e bisogna dire che si veste perfettamente per la parte. Le battute alle feste in cui si offriva per essere preso di mira<sup>5</sup>, le comparse alla MTV, le facezie nel bel mezzo di un discorso, le barzellette dal prato della Casa Bianca e i finti spot televisivi potrebbero davvero essere, almeno fino a ora, i risultati più rilevanti del suo mandato; se non altro ci fanno sentire maggiormente a nostro agio di fronte all'esercizio di un potere che incute terrore.

Il vero buffone, avverte Socrate, è colui che non sa di esserlo: Bill Clinton, che conosce la battuta, è meno pericoloso di Richard Nixon ma anche più ironico, meno iconico. E decisamente meno memorabile. La famosa frase di Richard Nixon ai giornalisti fu di per sé una specie di gag, che venne assolutamente fraintesa (come lui ben sapeva nel momento stesso in cui la pronunciò). Egli verrà bistrattato per sempre<sup>6</sup>.

(traduzione di Roberto Cagliero)

### Note del traduttore

1. Il presente articolo è comparso con il titolo *The Tears of a Clown* in "New York New-  
sday", mercoledì 27 aprile 1994, pp. A31-32. L'ultimo romanzo di Robert Coover è *John's  
Wife: A Novel*, Simon & Schuster, New York 1996.

2. Viking Press, New York 1977 (non tradotto in italiano).

3. Coover mi ha così spiegato questa espressione: "Nei vecchi numeri circensi, un pa-  
gliaccio raggiungeva faticosamente il centro del palco, trascinando un enorme razzo di

quelli che si usano per fare i fuochi artificiali. Un secondo pagliaccio gli gridava: 'Oh no, George! Non vorrai fare partire quel razzo qui dentro!' e poi cominciava a rincorrerlo (l'altro, intanto, aveva già acceso la miccia); con un paio di forbici tentava magari di tagliare la miccia, e invece tagliava le bretelle dell'altro ecc. ecc. Il numero terminava invariabilmente con uno scoppio accompagnato da rumori di scoregge".

4. Linden Press, New York 1987 (*Un campione in tutte le arti*, tr.it. L. Schenoni, Guanda, Parma 1989). Su questo testo e più in generale sull'utilizzazione della Storia in chiave postmoderna nei testi di Coover cfr. R. Cagliero, *Robert Coover e il Watergate del romanzo storico*, "Paragone Letteratura" 20, 482 (aprile 1990), pp. 110-12; H. Ickstadt, *History, Fiction and the Designs of Robert Coover*, "Amerikastudien" 28, 3 (1983), pp. 347-60; R. Kunow, *Without Telos or Subject? Coover's and Doctorow's Presentation of History*, in Günter Lenz (et al., ed.), *Reconstructing American Literature and Historical Studies*, Campus Verlag, Frankfurt a. M. 1990, pp. 372-90; R.A. Mazurek, *Metafiction, the Historical Novel, and Coover's The Public Burning*, "Critique" XXIII, 3 (1982), pp. 29-42; E. Viereck, *The Clown Knew It All Along: The Medium Was the Message*, "Delta" 28 (juin 1989), pp. 63-81.

5. I *roasts* sono occasioni sociali in cui un personaggio consenziente, e generalmente famoso (ad esempio un candidato politico), viene preso di mira da tutti i presenti.

6. A metà degli anni Sessanta, dopo avere perso la corsa alla Casa Bianca contro John F. Kennedy e poi quella per diventare Governatore della California, Nixon decise di "ritirarsi" dalla politica. Quasi in lacrime, sfogò il proprio risentimento contro la stampa dicendo ai giornalisti che "non avrebbero più avuto un Dick Nixon da bistrattare". La frase è poi diventata famosa.

# Storie postcoloniali

di Annalisa Oboe

*History...is a Nightmare from which I am trying to awake<sup>1</sup>.*

La riflessione sul passato è momento centrale del processo di ridefinizione dell'identità culturale e storica delle realtà ibride nate dall'incontro coloniale. Una delle eredità più pesanti di questo incontro è infatti un concetto di storia intesa come proprietà esclusiva del centro dell'impero, che si arroga il privilegio di *produrre* la storia e di relegare i margini, le colonie, a una condizione di astoricità, fatta di popoli senza storia, invisibili e senza voce.

Il recupero della voce e della visibilità, nella situazione postcoloniale, ha comportato ricostruzioni letterarie del passato che, trasformando Calibano in protagonista della sua storia, si sono poste come correzioni delle distorsioni della storiografia europea e hanno ricollocato il margine al centro dell'esperienza storica. Questi ribaltamenti di prospettiva hanno spesso coinciso, soprattutto per scrittori provenienti da tradizioni antiche quale l'indiana o l'africana, con un abbandono del concetto teleologico di storia imposto dall'Occidente a favore di visioni mitiche e cicliche della realtà, e quindi anche del passato. Ma accanto a chi riscrive la storia ridirezionandola c'è anche chi, come Derek Walcott, ritiene che essa sia la vera "Medusa del Nuovo Mondo" e come tale debba essere eliminata. Per liberare Calibano da una pietrificante tradizione storica che per sua natura non può far altro che celebrare gli eroi dell'impero, lo scrittore caraibico converte il tempo in spazio, nella simultaneità della presenza del paesaggio e dei suoi legami ancestrali.

Quale che sia la strategia specifica, l'intento comune degli scrittori postcoloniali sembra essere quello di smontare le pretese di autorevolezza e di esclusività di qualsiasi discorso sul passato, così da creare lo spazio per l'articolazione di nuovi codici di riferimento in cui coloro che sono stati resi invisibili e muti si riconoscano come parte di una tradizione culturale autentica.

Questo progetto di revisione storica ha trovato una conferma e un supporto teorico nel pensiero postmoderno, considerato utile perché ripensa la storia come creazione di pratiche discorsive che ne mettono in luce la natura ideologica e la aprono a infinite possibilità di trasformazione. A partire dagli anni Settanta, molti romanzieri di lingua inglese provenienti dai "margini" dell'ex-impero britannico hanno adattato alla loro scrittura alcuni elementi del pensiero di Michel Foucault e di Hayden White per raccontare un'"altra" storia, o per far esplodere il concetto stesso di storia trasformando i discorsi del/sul passato in

genealogie improbabili, biografie incompletabili, o allegorie infinitamente ripetibili. Sia che assumano come oggetto d'indagine critica pezzi di storia coloniale sia che vadano all'indietro nel tempo per dare spiegazione al presente postcoloniale, le loro ricostruzioni volutamente eccentriche, nel momento stesso in cui dichiarano il desiderio di esistere, restano invischiate e si disperdono nella livellante moltiplicazione delle storie, ma possono almeno confermare, con esultanza e a gran voce, che "il centro" non esiste più.

### *Archeologia e genealogia*

Nel romanzo canadese contemporaneo le voci che setacciano e discutono il passato, abolendolo o reinventandolo, sono spesso voci di donne, come quella della quarantacinquenne Anna Dawe, protagonista del romanzo *Badlands* di Robert Kroetsch<sup>2</sup>. L'ossessione di Anna è suo padre, William Dawe, che nel 1916 organizzò e condusse una spedizione archeologica nelle *badlands* dell'Alberta per recuperare gli enormi scheletri fossili dei dinosauri sepolti nel sottosuolo canadese. L'epica impresa, documentata nelle annotazioni criptiche e poco affidabili di un uomo che "provava disprezzo per le parole"<sup>3</sup>, rappresenta l'eredità ambigua della figlia, che da un lato prova l'impulso viscerale di resistere al coinvolgimento nel racconto di un mondo maschile che non le appartiene, e dall'altra si sente spinta dall'esistenza stessa di quegli scritti a immaginarsi "un passato, un antenato, una leggenda, una visione, un destino"<sup>4</sup>.

La ricerca di una genealogia nel romanzo coincide con il tentativo di Anna di comprendere cosa mai facesse suo padre in quella regione sperduta dell'Ovest mentre in Europa infuriava il primo conflitto mondiale. Ma l'impresa è problematica fin dall'inizio, in quanto il suo accesso al passato avviene attraverso le parole che suo padre disprezzava, e che lei può solamente leggere e riscrivere in modo interlocutorio: i documenti sono un racconto che danno origine ad altri racconti per via di quello che (si sospetta) non dicono.

Il risultato della sua attività speculativa è una narrazione sdoppiata, costituita dalla cornice della voce femminile di Anna che parla in prima persona, e dal resoconto in terza persona della spedizione di Dawe, che permette a Kroetsch di ottenere un doppio effetto parodico: quello di rendere omaggio e al tempo stesso criticare le *quests* narrative di tanta letteratura occidentale, l'avventura di frontiera, le storie mitopoietiche di eroi maschili che intraprendono un viaggio alla ricerca delle origini, delle radici, di una discendenza. È decisivo in questa parodia del romanzo storico e di frontiera l'impatto del femminismo sulla scrittura di Kroetsch, che già programmaticamente rifiuta il controllo totale, il dominio sul presente e sul passato, la verità assoluta.

Lo stesso rifiuto si esprime in *Badlands* nella scelta di una figura di storico che è anche un archeologo. L'atto archeologico, afferma Kroetsch sulle orme

di Michel Foucault, resiste alle generalizzazioni della storia e impedisce la creazione di sistemi di conoscenza ordinati, coerenti, totalitari. E infatti la scelta di Dawe, di andare alla ricerca del passato con piccone, badile e scalpello, è riconosciuta come appropriata dalla figlia, che a posteriori giudica con severità l'operato del padre.

Ma anche l'archeologia viene messa in discussione nel romanzo, in seguito alla problematizzazione del concetto stesso di discorso da parte di Anna. Esiste certamente un passato, sepolto nel sottosuolo canadese, ma sembra sia impossibile conoscerlo attraverso il linguaggio; il tentativo di Dawe di "trovare l'assoluto di ciò che è stato" e di produrre "documenti" che lo dimostrino viene infatti smontato dai commenti ironici della figlia e dallo stesso incontro/scontro dell'archeologo con persone e luoghi che resistono alla sua volontà.

Il suo sogno viene per esempio denunciato come tale, e ridicolizzato, da un fotografo che ogni tanto compare nella zona degli scavi per immortalare la spedizione archeologica. La diatriba fra i due uomini mette in luce l'impossibilità stessa della storia come strumento di conoscenza: Dawe, che dà del ciarlatano al fotografo perché con le sue foto (che sono riduzioni del reale) pretende di raccontare il mondo, viene accusato di essere un imbroglione che spaccia come vero ciò che in realtà sono resti fossili di dinosauri. Il "passato assoluto" di Dawe infatti è soltanto una copia di ciò che è esistito; come una fotografia che, nel suggerire la magia della ricomparsa, la metafisica del tempo fermato, ammette che pur vedendo non possiamo conoscere: la presenza dell'oggetto indica l'assenza, e l'eventuale inconoscibilità, di ciò a cui si riferisce.

Lo stesso suolo canadese è poi fonte primaria di resistenza. Costringere la terra a dare voce alla sua genealogia, riportando alla vita ciò che è morto, può essere fatale. Le *badlands* si oppongono al tentativo di Dawe di scoprire, recuperare, ricostruire, rifiutando di cedere la lunghissima coda dello scheletro di "Daweosaurus" che rimane sepolta per sempre sotto le macerie di un'esplosione. È questa la risposta della terra alla profanazione dei morti, allo stupro dell'archeologo e alla sua maniacale ricerca: lo scheletro rimane mutilato e muto, unico pezzo esistente di un mosaico mai più ricomponibile.

La cornice narrativa che contiene il discorso di autodefinizione di Dawe fornisce dunque la decostruzione parodica dei racconti inaffidabili degli uomini del passato, del loro fallimento nel produrre un'identità credibile. Se le parole non forniscono l'accesso a ciò che è stato, non resta ad Anna che riconoscere l'inutilità, l'inservibilità del documento storico. La potente apertura al non-discorsivo, contenuta nella conclusione della sua personale spedizione nelle *badlands* alla ricerca del padre, traduce questa presa di coscienza. Una volta raggiunto il lago all'imboccatura del canyon, che è stato teatro degli scavi, Anna

getta gli scritti del genitore nell'acqua e volta le spalle al luogo che ha assorbito per sempre l'immagine del padre, libera dalle vestigia del passato.

La conclusione di *Badlands* sembra respingere la volontà di sostituire un discorso con un altro, e invocare la libertà che deriva dalla perdita della storia, la liberazione dalla necessità di raccontare, la pace del silenzio. Ma l'apertura al non-discorsivo ha luogo attraverso il linguaggio, e la libertà dal passato viene sancita proprio quando Anna, alla fine della sua avventura, comincia a scrivere di quel passato che era andata cercando. Il risultato è il racconto ironico di una voce che, cercando la sua storia, giunge a una genealogia che rifiuta l'origine. La 'morte' liberatoria del padre e della storia dà vita a un io canadese che si costruisce nel racconto, nei margini fra discorsi, dove non è possibile acquisire un'identità se non come prodotto fugace di una *fiction*.

### *Storia e autobiografia*

Saleem Sinai, protagonista e narratore di *Midnight's Children* di Salman Rushdie<sup>5</sup>, nasce allo scoccare della mezzanotte del 15 agosto 1947, quando l'India dichiara la propria indipendenza dal dominio britannico e comincia a inventarsi come nazione. La coincidenza delle due nascite determina il legame profondo e inscindibile del protagonista-narratore del romanzo con la storia. Saleem è "ammanettato" al destino del suo paese, viene irrimediabilmente marchiato nel corpo e nello spirito dai fatti tragici che segnano il post-indipendenza, diventa specchio ed emblema di quanto gli succede attorno. E però questo vincolo così pesante da essere quasi insopportabile gli dà paradossalmente anche una grande libertà: quella di creare la storia nel momento stesso in cui scrive la sua autobiografia. Mentre ricostruisce il suo mondo, Saleem inventa la sua India, un'India elefantiaca che è un mare di storie, per cui non c'è evento in *Midnight's Children* che non abbia un significato al contempo personale e storico. La storia fittizia del protagonista coincide con la storia della nazione, e questo permette a Rushdie di esplorare (e cancellare) i confini tra finzione letteraria e verità storica.

Collocandosi al centro di un'enorme ragnatela narrativa Saleem Sinai tesse insieme le storie di più generazioni della sua famiglia, dell'India postcoloniale, della separazione del Pakistan, dello Stato d'emergenza, dei miti indiani di derivazione hindu e musulmana, e dei 1001 bambini magici nati entro la prima ora dell'indipendenza indiana. Questa molteplicità di storie, portatrice ognuna di una propria visione del reale, conferisce al romanzo una sua forza sovversiva e gli permette di porsi come supplemento o revisione della storia ufficiale. Il narratore opera ai margini della referenzialità, introducendo 'altre' storie, inventate e fantastiche e private, che mettono in dubbio o destabilizzano fatti ed eventi dati per certi, rivelando che la verità assoluta sul passato è inevitabilmente ot-

tenuta attraverso la selezione arbitraria di prospettive parziali, un atto politico violento che nasconde, tacita, rimuove ogni resistenza e voce alternativa. Per la sua commistione di retorica e referenzialità la storia dunque non è altro che una finzione, al pari di quelle storie che Saleem usa per mettere insieme il racconto di sé. Una conseguenza di questa posizione è che le storie proliferano incessantemente, essendo ogni versione una ricostruzione provvisoria. Per cui, nonostante l'intenzione dello storico-biografo di fornire un quadro completo di sé e del suo tempo, gli sforzi tendenti all'inclusività e alla comprensività sono continuamente sovvertiti dalla parzialità inevitabile in chi racconta di eventi che lo riguardano da vicino. C'è sempre la consapevolezza che altri racconti e altre letture sono possibili e accettabili, se non auspicabili e necessari.

In quanto racconto deliberatamente autobiografico, *Midnight's Children* rende espliciti i processi interpretativi e le strategie retoriche che servono a leggere e riscrivere la storia. Come "lettore" della storia, Saleem discute la sua collocazione temporale rispetto al passato e le relative questioni di distanza (o vicinanza) prospettica in un commento metanarrativo che si serve efficacemente della metafora dello schermo cinematografico: come l'immagine sullo schermo di un cinema si sgrana e si sfoca se lo spettatore le si avvicina troppo, così il valore nonché il potere dello sguardo retrospettivo diminuisce mano a mano che il narratore si avvicina al presente. La prospettiva parziale e selettiva dello storico è dunque ulteriormente complicata dalla sua stessa temporalità.

Il narratore è poi ossessionato dall'atto stesso della narrazione e richiama insistentemente l'attenzione del lettore sull'analogia fra il processo di ricreazione storica e la sua attività domestico-lavorativa di produttore di conserve. Saleem di notte fa lo storico, cioè scrive la sua biografia, e di giorno prepara *chutney* e marmellate – sia di giorno sia di notte si dedica perciò a preservare e conservare. Pur sapendo di essere imprigionato in un sistema di riferimento egocentrico, Saleem non ha altra scelta che quella di affidarsi alla sua memoria, così come si fida del suo palato per le conserve. La memoria infatti "seleziona, elimina, altera, esagera, minimizza, glorifica e al tempo stesso calunnia; ma alla fine crea una propria realtà, una sua versione degli eventi eterogenea ma di solito coerente; e nessuno che abbia un po' di senno si fida più della versione di qualcun altro che della propria"<sup>6</sup>.

Il racconto drammatizza efficacemente la tensione fra il desiderio di coerenza e significato, e la possibilità che niente abbia significato e tutto avvenga per caso. A contrastare i percorsi apparentemente coerenti della memoria vi sono infatti nel romanzo immagini, come quella del "lenzuolo bucato", che impediscono drasticamente al testo di guadagnare lucidità e comprensività. In quanto segno di frammentazione, il lenzuolo con un buco al centro che percorre la storia familiare di Saleem mette in guardia contro il desiderio con-

giunto, e del narratore e del lettore, di scoprire un'unica verità laddove tutto è inevitabilmente molteplice, discontinuo, frammentato. L'attenzione deve quindi privilegiare i buchi, le assenze: "il trucco è riempire i vuoti, guidati dai pochi indizi che ci vengono forniti. Gran parte di ciò che è importante nelle nostre vite avviene in nostra assenza"<sup>7</sup>.

Saleem rimane ammanettato alla storia fino alla fine del racconto, che si conclude (provvisoriamente) con una visione profetica della sua stessa morte durante le celebrazioni dell'anniversario dell'Indipendenza – un tipo di morte che è immagine per eccellenza di smembramento e frammentazione: Saleem infatti esplose come una bomba in uno scoppio finale di energia. L'esplosione (non la fine) del narratore, padrone e vittima del suo tempo e della moltiplicazione delle storie, cancella i confini costrittivi del sé e crea la leggenda. E, come dice Rushdie, "a volte le leggende creano la realtà e diventano più utili dei fatti stessi"<sup>8</sup>.

### *Cronaca e allegoria*

L'allegoria è il risultato di un'identificazione fra cose e testi, e dipende da un atto di lettura che riconosce eventi e personaggi come analoghi a qualcosa di già dato, di inerente alla tradizione e in grado di diventare punto di riferimento comune per scrittore e lettore. In *Dusklands*<sup>9</sup>, J.M. Coetzee si appropria del procedimento allegorico, della possibilità del "parlare altrimenti", per denunciare i meccanismi attraverso cui il passato viene asservito al testo coloniale, e per offrire una revisione del concetto di storia che prende atto delle riflessioni filosofico-epistemologiche post-strutturaliste.

Il romanzo sceglie come punto di riferimento uno dei modelli tipici del contesto storico-letterario sudafricano, cioè la cronaca scarna e fattuale di un'esperienza di frontiera, prototipo del racconto di esplorazione-scoperta-conquista di tanta letteratura coloniale. La deposizione rilasciata nel 1760 al Governatore del Capo di Buona Speranza da un colono di origine boera, tale Jacobus Coetsé, concernente una sua spedizione a caccia di elefanti nella regione dei Namaqua, diventa così il punto di partenza per una serie di "traduzioni" del passato che, invece di rendere più avvicicabile il dato storico oggettivo, producono un'allegoria della ricerca di sé dell'uomo bianco in Africa. Il testo è infatti strutturato attorno a una sequenza di ripetizioni sovversive del prototipo che esemplifica il senso della citazione posta all'inizio della "Narrative of Jacobus Coetzee" – "what is important is the philosophy of history", e al contempo denuncia la natura ideologica e retorica del documento stesso.

Oltre alla deposizione originale di Jacobus Coetsé (tradotta dall'olandese), *Dusklands* offre una postfazione di S.J. Coetzee (tradotta dall'afrikaans) alla prima pubblicazione della relazione nel 1951, che è essenzialmente una parodia

del revisionismo storico di stampo afrikaner. Segue una 'traduzione', ad opera di J.M. Coetzee, della cronaca di Jacobus Coetsé in un diario di viaggio, "The Narrative of Jacobus Coetzee", che rende esplicita la coincidenza fra viaggio di esplorazione e ricerca interiore; e infine una 'versione' contemporanea del racconto di frontiera nel delirante monologo del mitografo americano di "The Vietnam Project", che si colloca nel continuum dell'attività colonizzatrice dell'Occidente.

Che queste versioni siano date nel testo esattamente in ordine inverso rispetto a quello appena fornito è segno della possibilità di leggerle in entrambe le direzioni: con una ricerca di origini che si muove dal presente verso il passato e che vede il passato come causa del presente, o attraverso una serie di riletture che *producono* nel presente ciò che è stato e implicano l'impossibilità di ottenere un significato unico a partire da un documento (quale la deposizione di Coetsé, peraltro unico documento autentico nel romanzo), che dopo tutto non è che un altro testo, un altro racconto. In questo modo Coetzee, che nel romanzo assume dichiaratamente il ruolo del traduttore per indicare la problematicità del lavoro di ricostruzione e interpretazione del passato come testo, indica che il suo interesse non riguarda tanto la rappresentazione storica quanto i discorsi della storia, o i discorsi di individui posizionati nella storia, il cui intento è di realizzare l'identità del soggetto attraverso il linguaggio e in rapporto all'altro da sé.

È così che la "Narrative of Jacobus Coetzee" si trasforma in un diario intimo che dà voce al desiderio del protagonista di mettersi in parole e di definirsi attraverso il contatto con un territorio ignoto e, soprattutto, con l'indigeno nero. Oltre il confine del conosciuto, Coetzee vorrebbe vivere una tipica avventura coloniale in cui l'uomo bianco, accompagnato dal suo fucile, si impone sull'Africa affinché questa gli rimandi, in un egotistico gioco di specchi, la sua immagine. Ma il Coetsé di Coetzee non incontra mai la mitica frontiera, e ciò che comincia come il racconto di un viaggio si trasforma dapprima nelle meditazioni di un malato ridotto all'impotenza (anche sessuale) e relegato in una baracca per donne mestruali in un villaggio ottentotto, e poi nella storia di una rinuncia e di un ritorno. Il Namaqualand è per l'avventuriero un'iniziazione alla sua mancanza di significato all'interno del sistema culturale dell'Altro, che destabilizza il suo mondo e la sua integrità personale. L'incontro con il diverso diventa una decostruzione del grande mito maschile (in particolar modo afrikaner) del cacciatore-esploratore che si definisce come tale in rapporto all'oggetto delle sue attività di caccia e di esplorazione.

Nell'impossibilità di proiettare se stesso sull'altro, Coetzee proclama la sua dorata solitudine, ma il ritornello "*Ottentotto, Ottentotto, / Io non sono un Ottentotto*"<sup>10</sup>, che Coetsé canta durante il suo rito solitario di auto-identificazione

nel deserto, rivela che il processo di costruzione del sé coloniale avviene attraverso la negazione, in riferimento a ciò che ritiene di non essere; e nonostante il rifiuto di Jacobus di complicità col mondo esterno, denuncia il fatto che il sé è necessariamente costituito in rapporto all'altro, e che è un'illusione ottenere un'identità autonoma al di fuori del contesto delle relazioni sociali e razziali. Nel discorso allegorico di J.M. Coetzee il manicheismo tipico della storia sudafricana trova la sua espressione e contemporaneamente la sua disfatta.

### Note

1. Stephen Daedalus nell'*Ulysses* di James Joyce (1922).
2. Robert Kroetsch, *Badlands*, New Press, Toronto 1975; poi General 1991.
3. "[a man] who held the words themselves in contempt", *ibid.*, p. 2.
4. "a past, an ancestor, a legend, a vision, a fate", *ibid.*, p. 39.
5. Salman Rushdie, *Midnight's Children*, Jonathan Cape, London 1981; poi Picador 1982 [*I figli della mezzanotte*, tr.it. E. Capriolo, Garzanti, Milano 1984].
6. "[Memory] selects, eliminates, alters, exaggerates, minimizes, glorifies, and vilifies also; but in the end it creates its own reality, its heterogenous but usually coherent version of events; and no sane human being ever trusts someone else's version more than his own", *ibid.*, p. 221.
7. "the trick is to fill in the gaps, guided by the few clues one is given. Most of what matters in our lives takes place in our absence", *ibid.*, p. 427.
8. "Sometimes legends make reality, and become more useful than the facts", *ibid.*, p. 47.
9. J.M. Coetzee, *Dusklands*, Ravan Press, Johannesburg 1974; poi Hammondsworth Penguin 1983.
10. "*Hottentot, Hottentot, / I am not a Hottentot*", *ibid.*, p. 95.

## Romanzo analitico e storia: un nodo inestricabile

di Paolo Chiari e Federico Rocca

I telegiornali trasmettevano notizie sul lancio dei missili dall'Irak verso lo stato di Israele. Una parte del mondo inneggiava alla sua distruzione. La guerra del Golfo era nel suo pieno svolgimento.

A. aveva seguito come altri milioni di persone l'inizio del conflitto in tv, un po' come si segue il primo calcio di una partita della nazionale italiana. Per altri si era sull'orlo di una terza guerra mondiale. Per lui la seconda era esistita solo nei racconti del padre. Era stato molto critico verso quanto stava avvenendo, aveva sentito gli avvenimenti vicini a sé perché il video nel suo salotto ne parlava, ma nello stesso tempo tutto era molto lontano, come può esserlo una storia, un romanzo, un film, uno dei tanti di cui si era cibato nel cinema dove andava da bambino.

Dal salotto alla stanza d'analisi: e la guerra gli parve all'improvviso più vicina, l'odio verso gli ebrei pericoloso e reale. Ad un tratto capì che quella guerra aveva a che fare anche con lui. Il suo analista era ebreo.

E se il conflitto si fosse esteso, come sosteneva Saddam Hussein? Se tutti gli ebrei avessero dovuto affrontare grandi difficoltà?

Fu così che durante la seduta il problema razziale, la discriminazione, cominciò a farsi strada nella sua mente, concretizzandosi in reale possibilità.

Da tempo il suo analista si prendeva cura di lui: A. gli aveva portato ciò che di scomodo c'era in lui, lasciandoglielo per tentare di alleggerirlo, per poterlo poi riprendere. Nella tarda adolescenza A. era stato pacifista, obiettore di coscienza. Aveva spesso pensato a come avrebbe difeso i più deboli. Tanti erano gli ideali che lo avevano alimentato. Ma quella sera il suo problema era stato: se l'analista avesse dovuto abbandonare l'Italia che ne sarebbe stato di lui? Chi l'avrebbe sostituito? La fantasia correva veloce: Saddam aveva esteso il suo potere sul mondo e gli ebrei avrebbero dovuto prendere la via dell'esilio, dei campi di concentramento, dell'eliminazione.

Di tutto questo sconquasso del mondo l'unica preoccupazione che si fece strada nella mente di A. fu: chi si sarebbe occupato di lui? Di tutto il suo giovanile interesse per gli altri, di tutte le motivazioni altruistiche che riteneva lo costituissero, non era rimasto niente. C'era lui e i suoi bisogni. Gli ALTRI potevano arrangiarsi.

La stanza di analisi era diventata il luogo dei missili e dei contromissili Patriot. Hussein aveva preso il posto di Gandhi. La storia esterna premeva sulla sua storia personale riaccendendo il pericolo della separazione, dell'abbandono. Non avrebbe subito ancora una volta, si stava già organizzando. Solo col

tempo si rese conto che in quella occasione aveva rimesso in scena la reazione avuta anni prima alla morte della madre: colei che aveva commesso la colpa di lasciarlo troppo presto, senza neppure chiedergli il permesso.

Fatte queste premesse, come stava cambiando la relazione tra A. e il suo analista? Che tipo di paure la nuova guerra immetteva nella stanza di analisi? Erano paure esterne introdotte con potenza dalla storia o erano invece paure presenti già prima nella loro menti? La storia era solo uno spunto, un'occasione perchè si disvelassero?

Ci sembra che attraverso l'evento guerra la storia entri nell'apparente tranquillità della stanza di analisi proiettando la sua ombra sul passato, sul presente e sul futuro della coppia. Così riattiva con violenza il ricordo del passato, trasformando l'anziano analista nel giovane deportato. Un passato lontano che sembrava sepolto per sempre nella memoria, schiacciato dalla certezza di un "mai più", riprende vigore. Cambia il presente, trasformando l'inquieto paziente in un soldato iracheno pronto a compiere la sua razzia, a cercare il bottino frugando dentro l'analista e i suoi ricordi. Un analista divenuto ora inerme vittima kuwaitiana. E si allunga nel futuro con l'angosciosa ipotesi di una nuova deportazione, di una nuova persecuzione, di un nuovo lutto, di una nuova madre che scompare nel nulla.

Pensiamo all'analisi del piccolo Richard in *Analisi di un bambino* di Melanie Klein<sup>1</sup>, ai suoi disegni fitti di cacciabombardieri: un precipitato della storia, della guerra che in quel momento imperversava in Europa. Il nemico reale, i bombardieri che sfrecciavano in cielo, ben si prestavano a rappresentare ciò che per la Klein era persecutorietà immaginaria, distruttività inconscia agevolmente impersonata dai cattivi nemici. L'ostilità distruttiva che il piccolo paziente sentiva dentro di sé veniva scaricata all'esterno, attraverso un processo di scissione e proiezione della propria vita pulsionale.

È inevitabile che la storia o il destino possano modificare la vicenda analitica, stravolgendone completamente ogni regola elementare: difficile immaginare una tranquilla seduta sotto un bombardamento o l'interpretazione di un ritardo quando da fuori, dalla strada, echeggiano i colpi di pistola o di mitragliatrice. Per non pensare al pagamento degli onorari in momenti storici in cui si fatica a trovare di che vivere. Se una guerra può sconvolgere o addirittura minacciare l'esistenza di un intero popolo, come può non turbare la "piccola" vicenda dell'analisi?

L'analisi di *quella* coppia analitica è essa stessa parte della storia e non può non esserne toccata. Ma quale storia diviene evento narrato, testo dell'analisi o della singola seduta? Come traspare dalla vicenda di A. il possibile massacro degli ebrei diviene cassa di risonanza per specifici suoni, voci, eventi. C'è un intreccio sottile tra mondo interno del paziente (abbandono alla morte della

madre), la realtà dell'analista (il suo essere ebreo) e la Storia (la guerra del Golfo). Da questo intreccio prende vita il romanzo analitico, una nuova storia, una nuova partitura.

La storia personale del paziente, quella dell'analista, la storia della vicenda terapeutica, del rapporto tra i due, la storia di quella singola seduta, la storia di fuori e la storia con la S maiuscola sono alcuni dei piani che vi si intersecano contribuendo a tesserne la trama, irripetibile e imprevedibile. Nuovi significati prendono forma dal magma di emozioni senza nome. I personaggi della coppia, immersi in quello specifico clima affettivo cercano, attraverso un incessante gioco di scambio dei ruoli, un senso per la loro storia, dove l'interpretazione analitica non ha solo la funzione cognitiva di svelare i contenuti rimossi, ma quella di tentare di fornire una risposta al paziente e di innescare un processo di pensiero nel paziente e nell'analista stesso, in un dialogo a spirale che coinvolge entrambi. Così A. rivive la prematura morte della madre e lo sconfinato dolore provato allora diviene improvvisamente un "adesso". Sente riemergere dentro di sé un insaziabile bisogno di protezione e di affetto ma anche la rabbia per questo analista che potrebbe abbandonarlo, lasciarlo ancora una volta orfano. L'analista, sull'onda dell'identificazione proiettiva del paziente, compie un viaggio da deportato e subisce una persecuzione. Ma diviene anche un potenziale genitore snaturato che potrebbe fuggire via, incurante della sorte di suo figlio. L'evento storico guerra del Golfo rappresenta dunque un *après-coup* che permette la messa in scena del nuovo dramma, una rinarrazione ove la storia può essere raccontata in modo differente; in cui può cambiare il vertice di osservazione, in cui i personaggi possono apparire in una luce diversa o addirittura cambiare più volte la loro parte.

Un secondo frammento analitico ci può permettere di allargare a questo punto la riflessione.

C. è un ragazzino affetto da un grave narcisismo. Durante una seduta, dopo un tentativo di aggressione fisica sul terapeuta, C. trasforma il suo delirante desiderio di far male e di far soffrire nel seguente gioco. Su un foglio scrive Sig. Coglione. Ritaglia la scritta e vi aggiunge varie svastiche. Ogni qualvolta il terapeuta non riesce a raccogliere una palla che il bambino lancia in aria, deve apporre al taschino della sua giacca la scritta Sig. Coglione. Dopo qualche minuto C. scrive su un altro foglio Scemo e con lo scotch lo fissa al braccio del terapeuta, dando alla scritta il significato di una fascia di riconoscimento stabile. Poco dopo affigge sul polso del terapeuta un nuovo pezzo di carta con la scritta Coglione. A questo punto vorrebbe coprire la testa del terapeuta con un sacchetto e legargli i polsi per poterlo colpire a suo piacimento. Il terapeuta prova dei forti sentimenti di umiliazione, si sente relegato a oggetto-contenitore dei rifiuti, di quei particolari aspetti che C. non può tenere dentro di sé e

che devono trovare qualcuno, o più precisamente qualcosa, che li ospiti. Nella stanza, in quel momento, si è attuata una netta divisione di razze: una superiore e una inferiore, la razza ariana e quella ebrea.

In quella stanza, in quell'istante, la storia nasceva o si ripeteva?

La storia entra nella stanza di analisi nella forma reale (es. Klein), oppure in forma simbolica. Anche il protagonista di *Dead Man Walking* (film di T. Robbins) a un certo punto aggrappa la sua rabbia e la sua disperazione all'immagine dell'Olocausto. Lo sterminio degli ebrei è diventato simbolo nell'immaginario collettivo (così come lo è per altri aspetti il Cristo in croce), e ben lo evidenzia il caso di C.

Come i sei personaggi di Pirandello si muovono sulla scena in cerca di un Autore, le fantasie di C. si muovono come rigurgiti, conati di vomito, elementi indigeriti (non trasformati) sulla scena analitica, tutti alla ricerca, attraverso un lungo percorso, della loro riassunzione. Come illustra l'episodio di C., nella stanza di analisi non c'era spazio per due individui. Quanta strada, quanta storia sarà necessaria prima che si possa aprire questa possibilità? Quanta, prima che C. possa sperimentare, sentir nascere dentro di sé la possibilità di un nuovo oggetto (analista) che non sia più un semplice contenitore degli elementi indigeriti ma parte di sé? Come diceva Simone Weil<sup>2</sup>, la trasformazione avviene quando si è capaci di abbandonare la strada per cui la sofferenza viene trasformata in violenza, e quindi espulsa, per imboccare la strada nella quale la violenza può trasformarsi in sofferenza (psichica), e quindi reintegrata. Nasce qui il desiderio di riparare.

Nel momento in cui l'autore viene riconosciuto, il rigurgito si trasforma nel pensato (la violenza in sofferenza, la sostituibilità in insostituibilità) e la interazione fra storia e soggetto si articola a favore di una assunzione di responsabilità di quest'ultimo. Nasce veramente una storia nuova.

Ma i protagonisti del romanzo analitico sono persone in carne e ossa che alla Storia inesorabilmente ritornano. La porta della stanza si riapre. C'è il mondo di fuori e in fondo c'è sempre stato, ha fatto sentire la sua voce attraverso lo sferragliare di un tram che passa, gli schiamazzi o semplicemente i colpi del vicino di casa che appende un chiodo. Del resto si fa l'analisi – come diceva Winnicott<sup>3</sup> – per vivere un po' meglio. L'analisi non può e non deve coincidere con l'intera esistenza. Sin dal primo incontro è sullo sfondo la fine, l'ultima seduta, l'inevitabile definitiva separazione. E proprio qui ci pare, forse un po' presuntuosamente, che emerga anche la magia dell'analisi. Paziente e analista cambiano, non solo per l'effetto del tempo ma anche in risposta a quanto avvenuto nelle sedute. Emozioni prima senza un autentico oggetto hanno acquisito ora una possibile appartenenza. Forse non l'unica. Non si giunge infatti a una storia assolutamente vera, definitivamente compiuta e consegnata a chi l'a-

scolta, alla "verità" sostituita alla "menzogna". L'analisi offre semplicemente altre possibilità narrative. Analista e paziente attraverso la storia che hanno insieme costruito e rivissuto nel dramma della seduta, dove l'evento scelto acquista la stessa risonanza che ha la caduta della monetina nel teatro vuoto, escono dalla stanza d'analisi ogni volta impercettibilmente cambiati, in grado di fornire alle microstorie quotidiane piccole ma inevitabili modifiche. Così l'analisi cambia un po' la Storia. Se non quella dei grandi eventi, quella piccola degli affetti e delle azioni quotidiane: i rapporti, in fondo lo svolgimento dei fatti. Come scrive Ety Hillesum nel suo *Diario*:

Dobbiamo cominciare a prendere sul serio il nostro lato serio, il resto verrà allora da sé: e "lavorare a se stessi" non è proprio una forma di individualismo malaticcio. Una pace futura potrà essere veramente tale solo se prima sarà stata trovata da ciascuno in se stesso, se ogni uomo si sarà liberato dall'odio contro il prossimo, di qualunque razza o popolo, se avrà superato quest'odio e lo avrà trasformato in qualcosa di diverso, forse alla lunga in amore se non è chiedere troppo<sup>4</sup>.

Ciò che è entrato nell'analisi fatalmente si riimmette nella temporalità storica. Un'analisi restituisce ciò che le si è messo dentro. O ciò che il destino, nella sua impersonalità, ha voluto riporvi.

#### Note

1. Melanie Klein, *Analisi di un bambino*, Boringhieri, Torino 1971.
2. Simone Weil, *Quaderni*, Adelphi, Milano 1982-93, vol. III, p. 207.
3. D.W. Winnicott, *Gioco e realtà*, Armando, Roma 1974.
4. Ety Hillesum, *Diario (1941-43)*, Adelphi, Milano 1985, p. 127.



## Sporcarsi le mani con la storia

di Frediano Sessi

*Che cos'è la letteratura? Qual è la funzione dello scrittore nella società contemporanea?*

Jean-Paul Sartre, e insieme a lui Albert Camus e Paul Nizan, negli anni Cinquanta, si sono interrogati a lungo per dare una risposta credibile e forte a queste domande impellenti, tanto più a pochi anni dalla fine del secondo conflitto mondiale. In seguito, la *quest* sulla funzione della letteratura e dell'arte nella società, nell'Occidente industrializzato, ha assunto l'aspetto di uno snodo senza più interrogativi: la risposta era *già* data e forse, potremmo dire oggi, *predeterminata*, come lo erano certe analisi teorico-meccanicistiche della realtà (marxismo, strutturalismo ecc.), che cercavano di focalizzare il loro sguardo sulle *cose* del mondo, non tanto traendone un'idea di *complessità* ma, piuttosto, preoccupandosi di fare in modo che i meccanismi di analisi venissero applicati giustamente, quasi come scatole vuote, per garantirsi un'interpretazione sicura ed estesa delle ragioni dell'agire umano.

Così, nei trent'anni che si sono susseguiti al dopoguerra, anche la domanda sul senso della letteratura nella società ha ricevuto *una* sola risposta valida, fortemente pregiudiziale e ideologica, spesso usata come prova di verità per dare la parola a critici, scrittori, artisti e poeti: l'arte, la letteratura, valgono di per sé. Più che *dire* qualcosa agli esseri umani, le parole, perché abbiano il diritto e l'autorizzazione a stare dentro la Grande Biblioteca del Mondo, debbono *dirsi* qualcosa tra loro. La letteratura, dunque, è pura forma, e il senso, semmai è esistito qualche volta nel mondo, non è che un regalo, mero prodotto del caso, ascrivibile ancora al *nonsense* (se ne evidenziava, al proposito, la sua *non* necessarietà).

Su questa sponda, allora, tutto si gioca sul versante del significante, inteso come unico *testimone* del valore del testo, autorizzato a condurre verso il lettore la significazione.

Eccoci immersi nell'imperialismo del significante che, oggi lo sappiamo, può essere visto come eco (vale a dire il riprodursi vocale e simbolico) di un altro ben più concreto imperialismo: quello del denaro e del capitale monopolistico.

Ne deriva che la *posizione* del letterato (scrittore o poeta che sia) e dell'artista in genere, *dentro* la storia, non conta: anche un mostro può produrre pura forma, arte capace di toccare ed elevare gli animi.

Lo stare *dentro* le parole (o il segno) e *dentro* la storia vengono così visti come antitetici. L'uno renderebbe impossibile l'altro e viceversa. L'arte insomma non si contamina con la vita.

In questa direzione di pensiero, dominante, e diffusa a reticolo fin nei *semplici* testi scolastici, le domande da cui siamo partiti all'inizio, conducono per necessità a una risposta che con il tempo diviene categorica e risolutiva: l'arte e la letteratura trovano giustificazione soltanto nel supporto simbolico del segno. La biografia dell'auctor non c'entra, le sue scelte e la sua vita sono un *fuori* assoluto (o quasi assoluto) rispetto all'opera. Anzi, potrò leggere Sade (*La filosofia nel boudoir*, o la *Nouvelle Justine*, o ancora *Le 120 giornate di Sodoma*) trovando il suo testo sublime ed elevato; oppure Céline per scoprire che anche *Bagatelle per un massacro* è un racconto d'una purezza senza macchia (si insiste a tal proposito sulla godibilità del testo, come *macchina del piacere*).

Dunque è il linguaggio (o il segno nell'arte) che fa la differenza, non il senso, non ciò che esso comunica al lettore che, così, può sentirsi elevato alla stregua dell'artista se nella vita d'ogni giorno smette di cercare la difficile strada della coerenza tra l'essere e l'agire (l'*apparire*, direbbe Hannah Arendt).

In tal modo, ogni sorta di anatemi e scomuniche (in Italia ancora oggi) colpiscono chi annuncia sottovoce che pur esiste una funzione civile e sociale del fare artistico, ma soprattutto che qualcosa anche nella scrittura (o nell'universo dei segni) fa la differenza, e non si tratta soltanto della *forma* e del suo grado di purezza, ma di quella che potremmo chiamare più semplicemente la conseguente *posizione* dell'autore rispetto alla storia e ai destini dell'umanità.

Eccoci allora di fronte a un'altra interrogazione, capace di sovvertire ogni certezza se colta nel profondo. Essa proviene dalla stessa sponda che afferma l'arte come pura forma indipendente e muove contro coloro che pensano e giustificano l'operare artistico soltanto come attraversamento della e delle storie.

Se lo stare dell'auctor dentro la storia fa la differenza, anche a livello dell'opera, ciò che conta non è forse la *parte* in cui si colloca l'artista?

Sappiamo bene come sia difficile, nell'epoca postmoderna, fare ricorso a un'etica forte, normativa e universalistica, capace di dare luogo a una *parte* che non sia potenzialmente maledetta per l'Altro diverso da me.

Davanti a questa nuova domanda, poiché la ricerca di una o più risposte possibili chiama in gioco l'essere e la forma insieme, in una sorta di simbiosi di cui nessuno può definire la formula magica, allora è facile tornare alla prima risposta che sceglie la forma, innanzitutto (dove l'*innanzitutto* potrebbe essere anche una modesta concessione all'essere e all'agire dell'auctor).

Non c'è dunque possibilità per l'autore di apparire tra le righe del testo come essere umano e come comunicatore di valori e significati? Siamo destinati a morire di significante? A visitare gallerie e biblioteche per scoprire che i classici sono edificanti per tutti (anche Hitler ascoltava entusiasta Beethoven!) e sono tutti classici allo stesso modo? Kant con Sade, Céline con Beckett ecc.?

Ad assecondare questa posizione monolitica e indiscussa, pur nelle sue di-

verse articolazioni, c'è poi quella che i linguisti e i semiologi ci hanno abituato a chiamare *diacronia*. Sulla linea del tempo, l'auctor scompare per lasciare spazio soltanto all'opera (divenuta, lo dicevamo, ormai un classico). Proprio i classici di tutti i tempi e di tutti i paesi ci spingono nelle braccia del segno, in quanto significante formale e unico dominatore della pagina e della tela.

Qui, riguardo alla letteratura in particolare, basterebbe insinuare l'idea che la traduzione (*tradurre/tradire*) non restituisce mai al segno la sua purezza di significante, limitandosi a trasferire significato da un codice all'altro... ma non sarà questa l'argomentazione forte per riportare l'attenzione sul ruolo e sulla funzione civile dell'artista e della sua opera.

Proviamo a riassumere: che cosa è dunque arte? (la domanda integra quelle poste all'inizio). Pura forma, si tuona, senza contaminazioni, significante, non-senso lasciato al caso, astrazione della figura dell'artista come *funzione* dell'opera, risparmiato dal ruolo di testimone, non chiamato in causa come uomo tra gli uomini, assolto dalle colpe; se l'opera è sublime, anche quando il contenuto è immorale (o, come suggerisce qualche critico come Maurice Blanchot, *a-morale*), essa resta sublime.

Tragico finale d'una vita: ricorderemo il grande poeta del ghetto di Varsavia, o il suo storico morto a Treblinka, allo stesso modo dei loro carnefici? Sapevano i nazisti che con le opere d'arte e con la letteratura avrebbero ottenuto una sorta di *parità di valore* davanti alla Storia, che così li avrebbe accomunati alle loro vittime? Chi oggi sarebbe disposto ad accusare seriamente Heidegger, Konrad Lorenz, Furtwängler?

Un orrore simile a quello che ha nome e simbolo in Auschwitz non si era mai verificato prima d'ora, e mai si era pensato che si potessero confondere le parti fino a questo punto. Lo capisce con anni di anticipo (e in altri contesti) Cechov quando visita il penitenziario dell'isola di Sachalin; c'è un punto oltre il quale non è possibile il ritorno.

Il secondo Novecento lo ha conosciuto ed esso ha nome sterminio, *distruzione* del popolo ebraico (al quale faceva da corollario un progetto ambizioso di distruzione di tutti i popoli di razza inferiore, da attuarsi una volta vinta la guerra!).

Questo punto di non ritorno segna una rottura insanabile, muta la nostra concezione della storia e della continuità con la tradizione; ci trasforma tutti in *figli del giorno dopo*. Pone una lacuna tra l'oggi e l'inizio dell'inizio, come direbbe Agostino, che scinde il *continuum* temporale: da una parte il mondo di ieri, dall'altra il mondo di oggi.

Si attua così un arditissimo capovolgimento del rapporto universalmente conosciuto tra il pensiero (arte, letteratura) e l'esperienza. Anche l'arte viene chiamata a essere *testimone*. La nostra eredità, ci incalza il poeta René Char,

non è preceduta da alcun testamento. Come fare allora a credere che si possa, oggi, annullare il senso a tutto vantaggio del significante?

Questa rottura definitiva che segna l'origine del moderno e del postmoderno non può avere tradizione, anche perché non era stata prevista e preannunciata da una tradizione. Hilberg, il maggiore storico della distruzione degli Ebrei d'Europa sotto il nazismo, parla di *precedenti* e di *antecedenti* al comportamento nazista, ma il passo che dice agli Ebrei: *voi non potete più vivere* è originario e unico, si allontana dai duemila anni di persecuzione religiosa e politica.

Unicità, dunque, che rompe radicalmente con la tradizione, e ci trasforma tutti in testimoni (*anche se involontari*).

Resta da dibattere ancora che cosa significhi mai attraversare la storia con l'opera, che cosa voglia dire assumere su di sé questa rottura.

L'esempio di Vercors indica una direzione. Nel suo piccolo racconto dal titolo *Le Parole* (Il Melangolo, Genova 1995) egli contesta la possibilità di un'arte neutrale, che possa prescindere dai rapporti tra gli uomini.

Se così fosse, allora, saremmo obbligati (*chiamati*) a fare i conti ogni giorno con la possibilità sempre attuale che l'orrore estremo dei campi di sterminio possa ripetersi, sebbene non identico; saremmo chiamati a rispondere alla domanda che ossessiona la ricerca di Lévinas, sulla possibilità di costruire una morale fondata a partire dall'Alterità; saremmo vincolati, scrittori e poeti, artisti in genere e intellettuali, a cercare un senso dentro la purezza formale, a renderlo manifesto senza drammi, a sporcarci le mani con la storia, con il grido della vittima.

# Una selezione bibliografica

a cura di Roberto Cagliero

AGAMBEN, Giorgio

1995 *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*, Einaudi, Torino

ANKERSMITH, F.R.

1989 *Historiography and Postmodernism*, "History and Theory" 28, 2, pp. 137-53

1990 *Historiography and Postmodernism, a Reply*, "History and Theory" 29, 3, pp. 275-96

1994 *History and Topology: the Rise and Fall of Metaphor*, University of California Press, Berkeley

ATTRIDGE, Derek

1987 (et al., eds.) *Post-Structuralism and the Question of History*, Cambridge University Press, Cambridge

BAUMAN, Zygmunt

1989 *Modernity and the Holocaust*, Cornell University Press, Ithaca (NY) [*Modernità e olocausto*, tr.it. M. Baldini, Il Mulino, Bologna 1992]

BRENNAN, Teresa

1993 *History After Lacan*, Routledge, London

BULHOF, Ilse N.

1983 *Imagination and Interpretation in History*, in SCHULZE, L. e Wetzels, W. (eds.), pp. 3-25

CALABRESE, Elisa T.

1994 (comp.) *Itinerarios entre la Ficción Y La Historia*, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires

CARR, David

1986 *Time, Narrative, and History*, Indiana University Press, Bloomington

CASCARDI, Anthony J.

1990 *History, Theory, (Post) Modernity*, in SHAPIRO, G. (ed.), pp. 1-16

COIRA, María

1994 *Referencia y comunicación en textos narrativos de ficción*, in CALABRESE (comp.), pp. 137-70

DAL LAGO, Alessandro

1996 (a cura di) *Dentro/fuori. Scenari dell'esclusione*, "aut aut" 275 (settembre-ottobre)

DE BOLLA, Peter

1986 *Disfiguring History*, "Diacritics" 16, 4, pp. 49-58

DE CERTEAU, Michel

1975 *L'écriture de l'histoire*, NRF Gallimard, Paris [*La scrittura della storia*, tr.it. A. Jeronimidis, Il Pensiero Scientifico, Roma 1977]

1987 *Histoire et psychanalyse entre science et fiction*, Gallimard, Paris

DERRIDA, Jacques

1984 *No Apocalypse, Not Now (full speed ahead, seven missiles, seven missives)*, "Diacritics" (Summer), pp. 20-31

1995 *Mal d'archive*, Galilée, Paris

DOMANSKA, Eva e Kellner, Hans

1994 *The Image of Self-Presentation. Interview. Hayden White*, "Diacritics" (Spring), pp. 91-100

- FINDLAY, Len  
 1988 *Otherwise Engaged: Postmodernism and the Resistance to History*, "English Studies in Canada" 14, 4 (December), pp. 383-99
- FISHER, David J.  
 1982 *Reading Freud's Civilization and its Discontents*, in LACAPRA, D. (et al., eds.), pp. 251-79
- FLUCK, Winfried  
 1983 (ed.) *History as Fiction*, "Amerikastudien/American Studies" 28, 3, pp. 264-371
- FRACASSI, Claudio  
 1994 *Sotto la notizia niente*, Libera Informazione, Roma
- FRIEDLANDER, Saul  
 1992 (ed.) *Probing the limits of Representation. Nazism and the "Final Solution"*, Harvard University Press, Cambridge  
 1993 *Memory, History, and the Extermination of the Jews of Europe*, Indiana University Press, Bloomington
- FUNKENSTEIN, AMOS  
 1992 *History, Counterhistory, and Narrative*, in FRIEDLANDER, S. (ed.), pp. 66-81
- GAY, Peter  
 1974 *Style in History*, Basic Books, New York  
 1985 *Freud for Historians*, Oxford University Press, Oxford [*Storia e Psicoanalisi*, tr.it. G. Scatista, Il Mulino, Bologna 1989]
- GEARHART, Suzanne  
 1987 *History as Criticism: the Dialogue of History and Literature*, "Diacritics" 17, 3, pp. 56-65
- GENETTE, Gérard  
 1992 *Fiction et diction*, Seuil, Paris [*Finzione e dizione*, tr.it. S. Atzeni, Pratiche, Parma 1994]
- GINZBURG, Carlo  
 1992 *Unus testis. Lo sterminio degli ebrei e il principio di realtà*, "Quaderni Storici" 80, 2, pp. 5-17  
 1994 *Aristotele, la storia, la prova*, "Quaderni storici" 85, 1, pp. 5-17  
 1994 *Microstoria: due o tre cose che so di lei*, "Quaderni storici" 86, 2, pp. 511-39
- GRAHAM, Otis L. Jr.  
 1994 *History + Fiction = Faction/Miction*, "Public Historian" 16, 1, pp. 10-13
- GREENBLATT, Stephen  
 1995 (et al., eds.) *Identifying Histories: Eastern Europe Before and After 1989*, "Representations" 49 (Winter)
- GRENDI, Edoardo  
 1994 *Ripensare la microstoria*, "Quaderni storici" 86, 2, pp. 539-49
- HARTMAN, Geoffrey H.  
 1994 *The Book of Destruction*, in FRIEDLANDER, S. (ed.), pp. 318-34
- HOBBSAWM, Eric  
 1993 *The New Threat To History*, "The New York Review of Books" 21 (December 16), pp. 62-64
- HOLTON, Robert  
 1994 *Jarring Witnesses. Modern Fiction and the Representation of History*, Harvester Wheatsheaf, New York

- HUGHSON, Lois  
 1988 *From Biography to History. The Historical Imagination and American Fiction*, University Press of Virginia, Charlottesville
- HUTCHEON, Linda  
 1988 *The Postmodern Problematizing of History*, "English Studies in Canada" 14, 4 (December), pp. 365-82  
 1989 *The Pastime of Past Time: Fiction, History, Historiographic Metafiction*, in PERLOFF, M. (ed.), pp. 54-74
- JEHLEN, Myra  
 1990 *The Story of History Told by the New Historicism*, in LENZ, G. (et al., eds.), pp. 308-23
- KAMMEN, Michael  
 1980 (ed.) *The Past Before Us. Contemporary Historical Writing in the United States*, Cornell University Press, Ithaca (NY)
- KELLNER, Hans  
 1987 *Narrativity in History: Post-structuralism and Since*, "History and Theory" 26, pp. 1-29
- KERMODE, Frank  
 1990 *Poetry and History*, in *Poetry, Narrative, History*, Basil Blackwell, Oxford, pp. 49-67
- KONSTAN, David  
 1981 *The Function of Narrative in Hayden White's Metahistory*, "Clio" 11, 1, pp. 65-78
- KYNDRUP, M.  
 1992 *Framing And Fiction. Studies In The Rhetoric Of Novel, Interpretation, And History*, Aarhus University Press, Aarhus (Danimarca)
- LACAPRA, Dominick  
 1982 (et al., eds.) *Modern European Intellectual History: Reappraisals and New Perspectives*, Cornell University Press, Ithaca (NY)  
 1983 *Rethinking Intellectual History. Texts, Contexts, Language*, Cornell University Press, Ithaca (NY)  
 1987 *History, Politics and the Novel*, Cornell University Press, Ithaca (NY)  
 1989 *History and Psychoanalysis*, in *Soundings in Critical Theory*, Cornell University Press, Ithaca (NY), pp. 30-66  
 1994 *Representing the Holocaust. History, Theory, Trauma*, Cornell University Press, Ithaca (NY)  
 1995 *History, Language, and Reading: Waiting for Crillon*, "American Historical Review" 100, 3, pp. 799-828
- LANG, Berel  
 1994 *The Representation of Limits*, in FRIEDLANDER, S. (ed.), pp. 300-17
- LE GOFF, Jacques,  
 1981 *Storia in Enciclopedia*, Einaudi, Torino 1981, vol. 13, pp. 566-670
- LEHMANN, Helmut e Sheehan, James A.  
 1991 (eds.) *An Interrupted Past. German-Speaking Refugee Historians in the United States After 1933*, Cambridge University Press, Cambridge
- LENZ, Günter  
 1990 (et al., eds.) *Reconstructing American Literature and Historical Studies*, Campus Verlag, Frankfurt a.M.

- LEVI, Jean  
 1984 *Histoire, massacres, vérité, convenances*, "Communications" 58, pp. 75-85
- LOEWENBERG, Peter  
 1980 *Psychohistory*, in KAMMEN, M. (ed.), pp. 408-32  
 1983 *Decoding the Past. The Psychohistorical Approach*, Knopf, New York  
 1995 *Fantasy and Reality in History*, Oxford University Press, New York, Oxford
- LOZANO, Jorge  
 1987 *El Discurso Historico*, Alianza, Madrid [*Il Discorso Storico*, tr.it. F. Tropea, Sellerio, Palermo 1991]
- MARTIN, Richard  
 1980 *Clio Bemused: The Uses of History in Contemporary American Fiction*, "Substance" 27, pp. 13-24
- MARTIN, Wallace  
 1987 *Recent Theories on Narrative*, Cornell University Press, Ithaca (NY)
- MARTINEZ, Purificacion  
 1991 *Retorica como practica social: hacia una analisis de la historiografia*, "Romance Languages Annual" 3, pp. 505-08
- MITCHELL, J.T.  
 1981 (ed.) *On Narrative*, University of Chicago Press, Chicago
- MORSE, Jonathan  
 1990 *Word by Word. The Language of Memory*, Cornell University Press, Ithaca (NY)
- NEHAMAS, Alexander  
 1996 (et al., eds.) *Art and Ethics. A Symposium*, "Salmagundi" 111 (Summer)
- NORMAN, Andrew P.,  
 1991 *Telling It Like It Was: Historical Narratives on Their Own Terms*, "History and Theory" 30, pp. 119-35
- O'DONNOLL, Patrick  
 1996 *Editor's Preface, Narrative and History*, "Modern Fiction Studies" 42, 2 (Summer), pp. 255-57
- PEPER, J.  
 1991 *Forms and Functions of History*, Schmidt, Berlin
- PERLOFF, Marjorie  
 1989 (ed.) *Postmodern Genres*, University of Oklahoma Press, Norman (Oklahoma)
- RABINOWITZ, Paula  
 1993 *Wreckage Upon Wreckage: History, Documentary and the Ruins of Memory*, "History and Theory" 32, 2, pp. 119-37
- RANCIÈRE, Jacques  
 1992 *Les mots de l'histoire*, Seuil, Paris [*Le parole della storia*, tr.it. Y. Melaouah, Il Saggiatore, Milano 1994]
- REVEL, Jacques  
 1994 *Microanalisi e costruzione del sociale*, "Quaderni storici" 86, 2, pp. 549-75
- ROSENBERG, Brian  
 1989 *Historicizing The New Historicism. Understanding The Past in Criticism and Fiction*, "Modern Language Quarterly" 50, 4 (December), pp. 375-94
- ROSSI, Pietro  
 1983 (a cura di) *La teoria della storiografia oggi*, Il Saggiatore, Milano

- SANTNER, Eric L.  
 1994 *History Beyond the Pleasure Principle: Some Thoughts on the Representation of Trauma*, in FRIEDLANDER, S. (ed.), pp. 143-54
- SCHULZE, Leonard e Wetzels, Walter  
 1983 (eds.) *Literature and History*, University Press of America, Lanham
- SCOTT, Joan W.  
 1988 *Gender And The Politics Of History*, Columbia University Press, New York
- SERRES, Michel  
 1983 *Rome. Le livre des fondations*, Grasset, Paris [*Roma, il libro delle fondazioni*, tr.it. R. Berardi, Hopefulmonster, Torino 1991]
- SHAPIRO, Gary  
 1990 (ed.) *After the Future. Postmodern Times and Places*, State University of New York Press, Albany (NY)
- SHERMER, Michael  
 1995 *Exorcising Laplace's Demon: Chaos and Antichaos, History and Metahistory*, "History and Theory" 34, pp. 59-83
- SIMPSON, David  
 1988 *Literary Critics and the Return to 'History'*, "Critical Inquiry" 14, pp. 721-47
- SMITH, Joseph H. e Morris, Humphrey  
 1992 *Telling Facts: History and Narration in Psychoanalysis*, Johns Hopkins University Press, Baltimore
- STROUT, Crushing  
 1992 *Border Crossings: History, Fiction and "Dead Certainties"*, "History and Theory" 31, pp. 152-62
- TERNON, Yves  
 1989 *Enquête sur la négation d'un génocide*, Parenthèses, Marseille
- TODOROV, Tzvetan  
 1991 *Face à l'extrême*, Seuil, Paris [*Di fronte all'estremo*, tr.it. E. Klersy Imberciadori, Garzanti, Milano 1992]  
 1995 *Les abus de la mémoire*, Arlea, Paris [*Abusi della memoria*, tr.it. A. Cavicchia Scalamenti, Ipermedium, Napoli 1996]  
 1996 *Poetry and Morality*, in NEHAMAS, A. (et al., eds.), pp. 69-74
- WEIL, Simone  
 1944 *Morale et Littérature*, "Cahiers Du Sud" 263 (Janvier), pp. 40-45 [*Morale e Letteratura*, tr.it. N. Maroger, Ets, Pisa 1990, pp. 22-29]  
 1949 *L'enracinement. Prélude à un déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris [*La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*, tr.it. F. Fortini, SE, Milano 1990]  
 1960 *Écrits historiques et politiques*, Gallimard, Paris (poi in *Oeuvres Complètes*, I, Gallimard, Paris 1988; III, Gallimard, Paris 1989) [tr. parziale in *Sulla Germania totalitaria*, tr.it. G. Gaeta, Adelphi, Milano 1990]
- WHITE, Hayden  
 1973 *Metahistory. The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*, Johns Hopkins University Press, Baltimore [*Retorica e storia*, tr.it. P. Vitulano, Guida, Napoli 1978]  
 1978 *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, Johns Hopkins University Press, Baltimore

- 1987 *The Content of the Form. Narrative Discourse and Historical Representation*, Johns Hopkins University Press, Baltimore
- 1992 *Historical Emplotment and the Problem of Truth*, in FRIEDLANDER, S. (ed.), pp. 37-53
- 1992b *Historiography as Narration*, in SMITH, J.H. e MORRIS, H. (eds.), pp. 284-99
- WILLIAMS, Anne
- 1995 *The Nightmare of History*, in *Art of Darkness. A Poetics of the Gothic*, Chicago University Press, Chicago, pp. 27-37
- WILLIAMS, Gerhild Scholz
- 1989 *Geschichte und die Literarische Dimension: Narrativik und Historiographie in der Anglo-Amerikanischen Forschung der Letzten Jahrzehnte. Ein Bericht*, "Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" 63, 2, pp. 315-92
- ZAGORIN, Perez
- 1990 *Historiography and Postmodernism: Reconsiderations*, "History and Theory" 29, 3, pp. 263-74
- ZELDIN, Theodore
- 1994 *An Intimate History of Humanity*, Sinclair-Stevenson, London

# Interpretare la musica

a cura di  
Albertina Dalla Chiara

testi di  
Albertina Dalla Chiara, Guido Salvetti  
Paolo Rossini, Paolo Fenoglio



## Nota del curatore

di Albertina Dalla Chiara

La Società Letteraria di Verona e la Società Musicale di Verona organizzano, ormai da cinque anni, un corso annuale per imparare ad ascoltare e capire la musica classica. Grazie alla disponibilità di docenti fra i più noti musicologi italiani, quali Piero Rattalino, Guido Salvetti, Quirino Principe, Paolo Rossini, il corso, intitolato "Guida all'Ascolto della Musica", si è rivelato nel tempo uno strumento prezioso per l'ascoltatore melomane dei concerti, per gli addetti ai lavori ed anche per chi si avvicini per la prima volta alla musica.

Centinaia di persone hanno seguito il corso ogni anno, confermando un'esigenza le cui cause, come forse non tutti sanno, risalgono al lontano 1861 quando l'allora Ministro della Pubblica Istruzione Francesco de Sanctis decise di non inserire l'insegnamento della musica nelle scuole secondarie statali, determinando così una grave lacuna nell'educazione scolastica in Italia alla quale in seguito nessuna legislatura ha più posto rimedio.

I testi di Guido Salvetti e Paolo Rossini che qui presentiamo sono legati all'esperienza del corso e precisamente alla sua quarta edizione (1995-96) dedicata all'interpretazione musicale. Dopo tre anni di indagine storica, biografica e di lezioni di grammatica musicale, si è sentito il bisogno di conoscere la storia e le caratteristiche di un'attività essenziale del mondo della musica, quella dell'esecuzione musicale; si sono quindi analizzati a fondo i diversi aspetti del ruolo dell'interprete, sia come solista-concertista che come direttore d'orchestra.

Il testo di Guido Salvetti costituisce una riflessione in forma di appunti per una teoria dell'interpretazione. Uno scritto breve, che dà al lettore contemporaneamente dei riferimenti storici e una traccia ricca di stimoli per la comprensione della funzione dell'interprete nel ventesimo secolo.

*Mestiere e arte del direttore d'orchestra* sono invece le dispense delle lezioni di Paolo Rossini dedicate alla figura dell'interprete-direttore d'orchestra. Si tratta di uno scritto molto utile e chiaro per individuare le caratteristiche della figura del direttore, contenente anche dei paragrafi tecnici sul gesto e sull'arte del fraseggio e la descrizione delle varie fasi del lavoro di concertazione.

Il terzo scritto, gentilmente offerto alla Società Letteraria da Paolo Fenoglio, è il resoconto di una conferenza, rivolta anche ai non addetti ai lavori, svolta presso l'Associazione Culturale Italo-tedesca di La Spezia. Si accomuna agli altri due testi per il suo intento didattico e percorre una interessante riflessione storico-sociologica del Romanticismo musicale tedesco.



# Una possibile introduzione, per appunti, alla teoria e alla storia dell'interpretazione musicale

di Guido Salvetti

1. Nell'essenza stessa dell'esperienza musicale, si tende a dare come necessaria la presenza dell' "esecuzione", *medium* tra composizione e ascolto. Questa necessità riguarda la funzione, non l'esistenza di una persona comunque e sempre distinta dalla persona del compositore o dell'ascoltatore: è infatti vastissima la casistica di una coincidenza – maggiore o minore – tra compositore ed esecutore, e persino tra esecutore e ascoltatore. È il caso, ad esempio, di quando il "pubblico" prende parte direttamente all'esecuzione, come avviene in tante parti della liturgia cattolica e luterana. È anche il caso frequentissimo dei compositori-esecutori: una vera e propria regola per la lirica cortese del tardo Medioevo; per i virtuosi di liuto, di organo e di violino nei secoli successivi; per i pianisti tra Sette e Ottocento. Anche nel jazz la traccia "compositiva" è troppo sommaria, perché non si debba pensare che l'esecutore è parte essenziale e primaria nell'edificazione della struttura sonora.

2. Ciò che occorre mettere in discussione è il tipo di funzione che l'esecutore può o deve svolgere nella musica colta occidentale, costituita nella stragrande maggioranza dei casi da testi scritti (composti) e da ascoltatori passivi. È in questa discussione che si colloca – come una delle funzioni possibili – l' "interpretazione", il cui statuto consiste in una funzione conoscitiva privilegiata del testo musicale. Ciò significa almeno due cose:

- il testo musicale, mentre viene tradotto in esperienza sonora, viene integrato di tutto ciò che la scrittura non riesce o non vuole indicare;
- l'esperienza musicale sonora, che viene resa possibile dall'interpretazione, si pone in modi imperativi nei confronti dell'ascoltatore.

Non meravigli quindi che, nella discussione sul ruolo dell'esecuzione e dell'esecutore, si trovino anche recise negazioni della legittimità dell'interpretazione, la cui base teoretica fa riferimento alla possibilità (in realtà astratta prima dell'avvento dei mezzi elettronici e informatici di scrittura) che il testo scritto possa contenere tutte le possibili indicazioni per la traduzione in suoni.

3. La negazione della legittimità dell'interpretazione ha avuto il suo più famoso campione in Igor Stravinskij (*Ma poétique musicale, Colloqui con Craft*). Per quanto sembri paradossale, questa posizione ha generato una vera e propria scuola di interpreti, tra cui indicherei – oltre forse allo stesso Stravinskij – come caso emblematico ed estremo Pierre Boulez, in quanto direttore di orche-

stre sinfoniche e del suo Ensemble. Una conoscenza del lavoro "esecutivo" svolto, per esempio, proprio da Pierre Boulez, ci permette di evitare un pur possibile, ma grave, abbaglio. Il rifiuto della categoria stessa dell'interpretazione non ha portato storicamente ad esecuzioni banalizzanti di testi musicali presi "per quello che sono". Al contrario: ha comportato uno sforzo inedito di conoscenza delle strutture profonde del pezzo da eseguire: e qui il concetto di struttura si connota di valenze geometrico-matematiche, di formalismi logici, di calcoli combinatori applicati tanto alle singole componenti della musica (compreso il timbro, la dinamica, il registro, ecc.), quanto al loro incontrarsi. Solo l'acquisizione di quanto e come è strutturato il pezzo da eseguire rende quindi inutile "l'interpretazione": la composizione acquista, cioè, rilevanza ontologica (oggettuale) solo se ne viene rilevata la consistenza come oggetto.

È pur vero, però, che questa negazione dell'interpretazione può essere diventata, per altri e in altri casi, uno slogan con implicazioni molto diverse. Un caso notevole è sicuramente quello di Glenn Gould, il quale, nel negare "l'interpretazione", tende a considerare il testo scritto come un' "occasione" che si pone alla propria ricerca sul suono, sul ritmo, sullo strumento. Non si tratta di fedeltà al testo scritto. Si tratta di uno sfruttamento ultra-soggettivo delle aree di indeterminazione che caratterizzano i testi scritti delle opere musicali del passato. È sostanzialmente una negazione della storicità del "reperto": nel momento in cui lo acquisiamo, appartiene a pieno titolo al presente. Gould ha lucidamente testimoniato, anche per iscritto, questa sua scelta (cfr. ad es. *Il turbine dell'ala intelligente*). Ma è innegabile che è in buona e talvolta in pessima compagnia: si va cioè dal pianismo assoluto di Arturo Benedetti Michelangeli (un caso estremo di ricerca della perfezione pianistica che tende a prescindere da prospettive storiche e da analisi sulla struttura compositiva), al puro e semplice arbitrio dello strumentista o del cantante che vuol piegare qualsiasi testo all'esibizione della propria bravura.

4. Altrettanto forti sono, anche nel nostro secolo, le ragioni che rivendicano la necessità della funzione interpretativa. È naturalmente possibile rilevare che in questa rivendicazione possono riflettersi ragioni di mercato (di star-system, di cataloghi discografici preoccupati dalla saturazione dei titoli, e simili): ma non è certo questa la ragione primaria della sopravvivenza vivace della categoria dell'interpretazione musicale nella cultura contemporanea. Del resto, i negatori dell'interpretazione non hanno certo disdegnato tutti i vantaggi che il mercato offriva alle loro esecuzioni (Stravinskij! Boulez! Benedetti Michelangeli! Glenn Gould!).

È ben lungi, infatti, dall'esaurirsi quel tipo di approccio all'esperienza musicale che ha avuto nell'epoca classico-romantica il suo clamoroso esordio. Si

vedano, tra mille altre, le pagine di Hoffmann sulla *Quinta* di Beethoven, o il pensiero di Schumann o di Wagner. Secondo questa ormai lunghissima tradizione, ben lungi – ripeto – dall'esaurirsi, l'interpretazione svolge un compito di "seconda creazione". In questo senso, l'opera musicale, così come è stata concepita dal compositore, è viva e valida solo se è riuscita a costituirsi in "forma", cioè se è divenuta organismo unitario dove ogni parte svolge una funzione rispetto al tutto; e se il tutto agisce come finalità significativa per ogni parte. L'interprete deve quindi dare alla pagina scritta questa dignità "formale": nel renderla esperienza sonora deve riuscire a ricreare questa organicità; e deve darne il senso agli ascoltatori. Ogni segno (parziale) va quindi tradotto in significato (complessivo). I mezzi possono variare – e di molto – nei diversi tempi e con le diverse personalità dell'interprete. Ma è importante riuscire a comprendere come nella cultura occidentale degli ultimi due secoli è questo l'ideale musicale dominante; e che in questo ideale l'interprete svolge un ruolo essenziale e di grande livello culturale.

Rimane, comunque, da rilevare l'enorme casistica in cui tende ad articolarsi questo ideale, individuando la multiformità dei mezzi e la diversità dei riferimenti culturali. Su questa base teorica, infatti, la creazione e la ri-creazione portano alla nascita di individualità artistiche: aree stilistiche ben distinte le une dalle altre; stili personali di ogni singolo autore e di ogni singolo interprete; carattere personale di ogni singola opera e, al limite, di ogni singola interpretazione.

5. Il concetto di "interpretazione" come attribuzione di senso si è evoluto, negli ultimi decenni, in una direzione particolare, generando una vera e propria area con spiccati caratteri di omogeneità: è quel tipo particolare di interpretazione che viene denominato, a seconda dei casi, "filologico" o "storico". I fondamenti di questo ripensamento della funzione dell'interprete possono essere ben reperiti fin dalla raccolta dei saggi di Harnoncourt, in *Il discorso musicale*. Il recupero degli strumenti appartenenti all'epoca a cui appartiene la composizione che va eseguita; la conoscenza e l'applicazione dei modi relativi di suonare o di cantare; l'introduzione, soprattutto, di tutte quelle integrazioni al testo scritto che discendono dalla conoscenza dell'uso del tempo: sono queste le prospettive con cui si è cercato di rompere il monopolio di un'interpretazione "organicistica" e tensiva, storicamente legittima solo per un periodo limitato (1800-1914) e solo per alcune particolari opere musicali.

Questa impostazione può aver comportato, e può comportare, scivolamenti verso il feticismo, come a suo tempo denunciato da Adorno. Il feticismo consisterebbe nell'attribuire alle scelte arcaiche, automaticamente, una funzione di garanzia della buona interpretazione. È proprio su questa propensione feticistica che, come da manuale, si sono innescate logiche di mercato molto distanti

da qualsiasi preoccupazione culturale. Ma è altrettanto vero che si tratta, qui, di una più avvertita tensione verso la pertinenza dei mezzi esecutivi rispetto alle idee interpretative: mezzi appropriati (per la riproduzione di musiche appartenenti ad epoche o ad aree sociali così diverse da quelle della musica colta classico-romantica europea) sono la condizione perché si capiscano le diverse condizioni estetiche a cui quelle musiche appartengono.

Sulla base di tutte queste considerazioni, risulta chiaramente che l'interpretazione musicale non appartiene all'ambito della precettistica o della teoria assoluta. Appartiene, piuttosto, all'incessante lavoro intellettuale per capire – e godere – delle differenze specifiche, in un più generale sforzo per la loro riconduzione ai rapporti funzionali con il complesso della nostra esperienza.

# Mestiere e arte del direttore d'orchestra

di Paolo Rossini

## 1. Il direttore d'orchestra

### 1.1 Cenni storici

La figura del direttore d'orchestra che noi siamo abituati a osservare, sul podio e con la bacchetta in mano, nasce storicamente intorno al 1800. Nelle epoche precedenti i compiti di coordinare un complesso strumentale (e vocale, quando necessario) erano affidati alla figura del primo violino e "maestro di concerto" – una definizione oggi ancora viva nel termine tedesco *Konzertmeister*, che indica appunto il primo violino di un'orchestra – o di colui che sedeva al cembalo, o ad un altro strumento a tastiera, per la realizzazione del basso continuo.

Diverse sono le ragioni che determinarono la nascita di un'autonoma figura di direttore. Innanzitutto, il progressivo, costante allargamento degli organici orchestrali, che rendeva sempre più difficile un coordinamento efficace da parte del primo violino. Tale allargamento è strettamente connesso con un altro fattore determinante nella nascita e nell'affermazione del direttore d'orchestra, e cioè la crescente complessità della scrittura orchestrale.

Ascolti:

a) W. A. Mozart, *Sinfonia n° 39*, I movimento; Introduzione.

Caratteristiche principali:

- metro costante e scansione (o pulsazione) regolare;
- modello stilistico riconoscibile (ouverture francese);
- elementi tematici facilmente individuabili (e memorizzabili);
- presentazione immediata di tutti gli strumenti previsti dalla partitura.

b) L. van Beethoven, *Sinfonia n°4*, I movimento; Introduzione.

Caratteristiche principali:

- assenza di modelli;
- presentazione dell'organico a fini di intensificazione (soltanto al primo *fortissimo* suona l'intera orchestra).

c) H. Berlioz, *Symphonie Fantastique*, I; Introduzione.

Caratteristiche principali:

- metro regolare, ma suddivisioni diverse (binaria, ternaria);
- scansione irregolare, con cambi di tempo;
- enorme ampliamento delle dimensioni (durata più che doppia rispetto ai brani precedenti);
- frammentazione del materiale tematico e dell'organico (quasi mai completo).

### 1.2 Cronologia minima

1807 Gottfried Weber sulla "Allgemeine Musikzeitung" sostiene la necessità di un direttore "non occupato dall'esercizio di alcuno strumento", che "possa dedicarsi alla cura dell'insieme col mezzo esclusivo della battuta".

1812 Ignaz Franz Mosel, direttore del "Musikfest" a Vienna, utilizza una bacchetta di legno.

1817 A Dresda, Carl Maria von Weber adotta la bacchetta, così come Spohr a Francoforte. Lo stesso faranno Spontini a Berlino nel 1820 e Mendelssohn a Lipsia nel 1835.

1844 Berlioz pubblica, in appendice al celeberrimo trattato di orchestrazione, *l'Art du chef d'orchestre* ("L'arte del direttore d'orchestra").

1869 Wagner pubblica *Über das Dirigieren* ("Sulla direzione d'orchestra").

### 1.3 Specificità della figura del direttore

La figura del direttore d'orchestra presenta alcuni tratti peculiari che ne fanno qualcosa di sostanzialmente diverso dalle altre figure professionali in campo musicale. Il fattore più evidente è la mancanza di quel rapporto materiale, fisico con lo strumento che è un elemento fondamentale per "il mestiere e l'arte" di qualsiasi strumentista.

Non si tratta soltanto di fisicità. Facciamo un esempio. Il pubblico moderno è abituato a vedere un concertista, qualunque sia il suo strumento, suonare a memoria. Ma se, dopo una esecuzione magari riuscitissima, noi chiedessimo al solista di "riscrivere" tutta la musica che ha eseguito, non è detto che egli ci riesca. Perché? Il fatto è che la memoria di uno strumentista non è data soltanto dal ricordare tutte le note e le indicazioni dinamiche espressive della musica che suona, ma anche da un complesso di fattori neuromuscolari che portano il braccio, o il dito, a fare un determinato movimento, appreso e assorbito in decine, e spesso centinaia, di ripetizioni nel corso dello studio preparatorio. C'è insomma in azione una "memoria del movimento", la stessa che porta, nella vita di tutti i giorni, a fare istintivamente un movimento ripetuto molte volte in precedenza.

A questo diverso rapporto con l'elemento "memoria", che fa sì che un direttore d'orchestra (se è una persona seria...) debba sapere davvero a memoria una partitura se la vuole eseguire senza tenercela davanti, si aggiunge una peculiarità altrettanto importante e certo macroscopicamente più evidente: il diverso rapporto con lo strumento. Nel caso del direttore d'orchestra, lo "strumento" è un gruppo di persone – più di cento nel caso delle grandi orchestre sinfoniche – che hanno non solo ciascuna un proprio cervello e una propria personalità, ma anche una propria sensibilità artistica ed estetica e quindi una propria concezione della musica che stanno suonando. Al direttore d'orchestra tocca il non facile compito di unire le loro energie positive nel miglior modo possibile.

## 2. La concertazione

“Maestro concertatore e direttore d’orchestra”: questa la forma tradizionale degli annunci radiofonici riguardanti, ad esempio, i collegamenti diretti con qualche grande teatro per una serata operistica. Riassumere in breve tutti gli aspetti di un’attività complessa come la concertazione è impresa che va al di là dei tempi e degli scopi che ci siamo proposti. Mi limiterò quindi a tracciare una breve rassegna di alcuni fra i più importanti di tali aspetti.

### 2.1 *L’assieme*

Il coordinamento di un insieme di strumentisti è tanto più problematico quanto più alto è il numero degli strumentisti stessi e quanto più complessa è la partitura. Naturalmente un’elevata qualità del complesso orchestrale è elemento determinante per ridurre i problemi, anche se non sempre è sufficiente per eliminarli completamente. Del tutto normale è, ad esempio, lavorare separatamente con le diverse sezioni dell’orchestra (in prove diverse o nell’ambito della stessa prova) e solo in un secondo tempo riunire l’intero organico. Altro tipo di lavoro tutt’altro che infrequente è quello di eseguire i passi più scabrosi a un tempo decisamente più lento di quello prescritto, raggiungendo poi progressivamente, nel corso di diverse ripetizioni, la velocità ottimale.

### 2.2 *La produzione del suono*

L’alone mitico che circonda la figura del direttore d’orchestra induce non poche persone a pensare che il direttore debba saper suonare tutti gli strumenti. Ovviamente, ciò non è necessario. Necessaria è invece una conoscenza che sia il più possibile approfondita dei diversi strumenti, onde poter dare agli esecutori indicazioni chiare, coerenti e tecnicamente ineccepibili su quanto si richiede loro.

Per fare alcuni esempi ci serviremo della famiglia degli archi. La maniera con la quale viene utilizzato l’arco, con la mano destra che impugna una delle due estremità, determina non pochi problemi nella conduzione dell’arco stesso: detto in parole povere, sarà più facile conferire “peso” (e quindi quantità di suono) all’arco sulle corde con l’estremità impugnata (detta *tallone*) che non con l’altra estremità (detta *punta*). Pur se l’esecutore si sforza di rendere il più possibile omogenea la condotta dell’arco (e anzi proprio questa omogeneità è una delle più importanti qualità di un buono strumentista), alcune caratteristiche di fondo, “naturali”, rimangono e vengono anzi sfruttate a fini interpretativi. Il maggior “peso” dell’arco al tallone farà sì, ad esempio, che un’arcata che vada dal tallone stesso verso la punta sia maggiormente indicata per un *diminuendo* (e ovviamente viceversa).

Un altro elemento decisivo è la tipologia di articolazione. Non vi è solo la differenza tra legato (arco tirato senza soluzione di continuità) e staccato (un colpo d'arco per ogni nota). Tanto per fare un esempio, lo staccato può essere “alla corda”, cioè senza sollevare l'arco dopo ogni nota, ma lasciandolo aderente alle corde dello strumento; oppure può essere “balzato”, facendo saltare l'arco sulle corde dopo ogni nota e quindi separando molto di più i suoni, con un effetto di maggiore brillantezza.

Per concludere, una precisazione. Fino all'epoca romantica e tardo-romantica nelle partiture non compaiono precise prescrizioni riguardo alle arcate: i compositori si limitavano a indicare i fraseggi e le articolazioni, lasciando la scelta delle arcate agli esecutori. Nel Novecento la ricerca di una sempre maggiore precisione notazionale ha indotto moltissimi compositori a indicare con sempre maggiore esattezza anche i colpi d'arco.

### 2.3 Le scelte interpretative

Gli aspetti tecnici della concertazione sono ovviamente sempre legati a una concezione interpretativa, che è allo stesso tempo punto di partenza e scopo finale delle scelte del direttore. Vediamo un esempio significativo.

Ascolti:

Debussy, *Prélude à l'après-midi d'un faune*, bb.1-20.

a) Ernest Ansermet, Orchestre de la Suisse Romande:

- rapporto figura/sfondo poco delineato;
- orchestra come fattore coloristico;
- scarsa definizione dei particolari (3° corno, violini).

Esito espressivo: “macchia” sonora (paragone con le arti figurative: Cézanne).

b) Claudio Abbado, London Symphony Orchestra:

- suono più trasparente;
- maggiore importanza delle singole linee, dei singoli strumenti.

Esito espressivo: attenzione “polifonica”, atteggiamento “analitico”, contorni timbrici più netti (paragone con le arti figurative: Matisse).

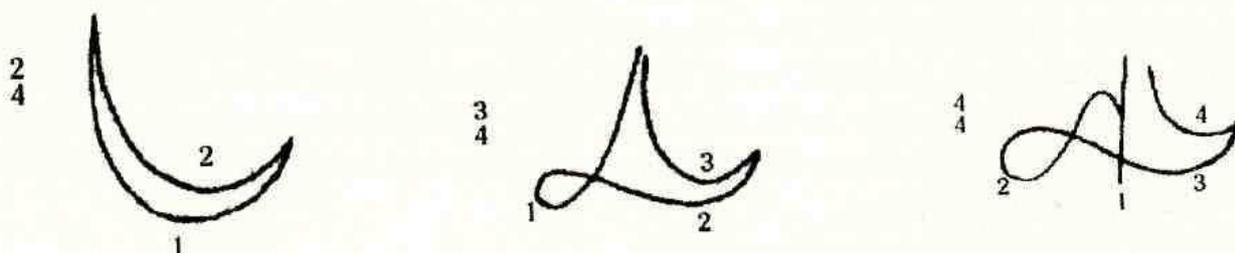
## 3. Il gesto

Esiste un rapporto diretto e inverso tra danza e direzione: in entrambe vi è uno strettissimo collegamento tra gesto e ritmo, ma mentre nella danza sono il tempo e il ritmo della musica a determinare il gesto del danzatore, nella direzione è il gesto del direttore a determinare il tempo di esecuzione e anche alcune peculiarità ritmiche.

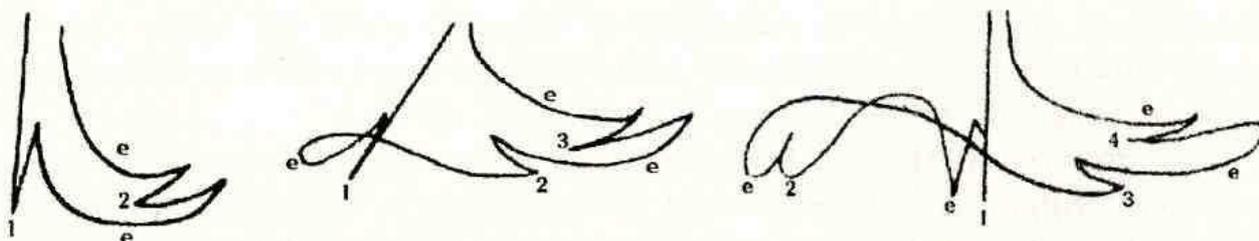
Il gesto del direttore serve a due scopi fondamentali:

- la determinazione della pulsazione ritmica e quindi della velocità;
- il coordinamento delle varie componenti del complesso orchestrale.

Esaminiamo le tipologie fondamentali in rapporto al numero di movimenti contenuti in ciascuna battuta.



Vediamo che gli elementi comuni sono la posizione del battere e quella del levare (rispettivamente il primo e l'ultimo movimento di ciascuna battuta). Un altro aspetto fondamentale è la possibilità di scomporre ciascun movimento (concetto di suddivisione, cioè di divisione di uno o più movimenti della battuta)



e di raggrupparne diversi in uno solo; in quest'ultimo caso a ogni gesto corrisponde una battuta: una semifrase di quattro battute viene battuta come una misura in 4/4. Esempio tipico: gli scherzi delle Sinfonie di Beethoven.

Le variazioni del gesto sono legate a:

- ampiezza dei movimenti, finalizzata a ottenere le gradazioni dinamiche (gesto piccolo = *piano*, gesto grande = *forte*);
- modalità di percorso del gesto, utili a evidenziare le scelte di fraseggio e di articolazione (un esempio, sia pure eccessivamente semplificato: gesto continuo = *legato*, gesto a rapidi impulsi = *staccato*).

Esame particolareggiato della gestualità: J. Strauss, *Die Fledermaus*, Overture; Carlos Kleiber, Orchestra dell'Opera di Stato Bavarese.

#### 4. Il fraseggio

Il termine “fraseggio” viene utilizzato con una duplice accezione:

- struttura interna della musica (“il fraseggio di Beethoven, di Schubert”, ecc.)
- modo di mettere in rilievo tale struttura mediante scelte interpretative (“il fraseggio di Furtwängler, di Karajan” ecc.).

Esaminiamo ora alcune fra le prime testimonianze storiche sul concetto di fraseggio, iniziando da Johann Georg Sulzer, *Allgemeine Theorie der Schönen Künste* (“Teoria generale delle belle arti”), 1771-74. Questi i fondamenti concettuali:

- suoni come espressione diretta dei sentimenti (da cui deriva la loro natura instabile e sfuggente);
- ritmo come elemento regolatore.

Sulzer parte dalla constatazione che la simmetria attira l'uomo in misura maggiore rispetto alla casualità, anche in ambito extra-estetico (si riesce più o meno facilmente ad addormentarsi quando si sente il rumore della pioggia fuori dalla finestra, ma è difficilissimo farlo con la goccia che scende da un rubinetto che perde, perché la sua periodicità attira la nostra attenzione). Un ascoltatore tende in effetti a raggruppare eventi regolari indivisi; un caso tipico è quello della battuta. Ma se si correlano le battute fra loro tramite il contenuto musicale, la successione di pulsazioni dà origine a unità più ampie che possiamo chiamare frasi e periodi, che a loro volta possono essere modificati (suddivisioni, interruzioni, dilatazioni, intersezioni, ecc.).

Passiamo ora a Heinrich Christoph Koch, *Versuch einer Anleitung zur Composition* (“Saggio di una teoria della composizione”), 1783-92. Koch dà veste “tecnica” alla teoria di Sulzer, applicandola alla didattica della composizione. Definisce “frasi” i segmenti del discorso percepiti istintivamente come autonomi e “periodi” i segmenti corrispondenti a due frasi in rapporto reciproco.

Fondamentalmente, le unità ritmiche si costruiscono per contrapposizione di due eventi equivalenti, ma ciò non implica che i due eventi siano della stessa grandezza: spesso frasi di lunghezza diversa risultano equiparate dal punto di vista della percezione. Fondamentale è poi la differenziazione tra unità melodiche e unità ritmiche: le prime possono coincidere con le seconde, ma anche intersecarle.

Principio basilare del fraseggio musicale (nel senso esecutivo) è che ogni frase sia chiaramente *articolata*, in maniera sostanzialmente non diversa da quanto si richiede nel linguaggio parlato.

Esempi di costruzione di frase:

- assoluta simmetria (Mozart, *Sonata in la maggiore* K.331, I movimento): 4+4 battute;

- simmetria nascosta (Mozart, *Concerto in la maggiore* K. 488, II movimento): 4+2+2+4 battute;
  - asimmetria (Mozart, *Le nozze di Figaro*, Overture): 1+2+4 battute.
- In tutti e tre i casi, indiscutibile sensazione di equilibrio.

#### *4.1 Fraseggio e interpretazione*

L. van Beethoven, *Sinfonia n° 5*.

Rapporto tra scelte fraseologiche ed esiti interpretativi; esempi tratti dalle seguenti incisioni discografiche:

- Hermann Scherchen, Orchestra della RSI;
- Herbert von Karajan, Orchestra Filarmonica di Berlino;
- Karlos Kleiber, Orchestra Filarmonica di Vienna;
- John Eliot Gardiner, Orchestre Révolutionnaire et Romantique.



# L'anelito all'infinito e il ripensamento della forma classica: le due anime del Romanticismo musicale tedesco\*

di Paolo Fenoglio

(Ascolto introduttivo: incipit del *Trio op. 100* di Franz Schubert)

Questo che abbiamo appena ascoltato era l'incipit del *Trio op. 100* di Franz Schubert: l'ho sfumato prima che Schubert riprendesse l'ennesima esposizione del tema. Il Trio è una forma di ascendenza classica, basti pensare al *Trio dell'Arciduca* di Beethoven, ma Schubert e gli autori romantici praticano le forme classiche in un modo elusivo, dilatandone le dimensioni e eludendo quello che è l'aspetto precipuo della componente classica in queste forme – l'elaborazione strutturale, la problematica concettuale, l'elaborazione armonica e contrappuntistica – a favore dell'esposizione di carattere melodico. Per cui esse diventano delle forme prevalentemente rapsodiche in cui la melodia, che è il portato della componente emozionale e soggettiva, ha la prevalenza su tutto.

Ricordiamoci che Schubert ha vissuto contemporaneamente alla seconda metà della vita di Beethoven ed è morto solo un anno dopo di lui, ma vi è uno spartiacque che li separa in modo drastico: infatti i Romantici porteranno l'attenzione, oltre che sulla melodia, sul timbro, cioè l'aspetto materico del suono, la concretezza percettiva, tattile, rispetto al lato invece più astratto e concettuale, che era quello proprio dell'epoca classica, di Beethoven, di Mozart e anche, più indietro, di Bach, ovvero l'elaborazione armonica e contrappuntistica.

Perché il Romanticismo elude la dimensione concettuale e costruttiva di queste forme pur sentendone il carisma, il fascino? (La sinfonia sarà un'ossessione per i Romantici, proprio come modello archetipale beethoveniano). Perché il pubblico dell'età romantica è un pubblico completamente diverso dal pubblico degli autori classici, è un pubblico borghese.

Schubert aveva per Beethoven una venerazione quasi feticistica: andava a spiarlo nelle passeggiate al Prater quando Beethoven ormai anziano, in preda alla cirrosi epatica, al disadattamento, alla sordità, si isolava dalla società. Però, cosa molto interessante e indicativa, Schubert in nulla imita Beethoven; vi è sì un ripensamento di stampo più classicamente elaborativo nelle ultimissime sonate, ma in genere Schubert non ha assolutamente nulla in comune con Beethoven: per onestà intellettuale e spirituale Schubert sa di appartenere a un altro mondo, il mondo romantico, mentre Beethoven era l'ultimo grande baluardo dell'epoca classica, certo ormai intriso di componenti emozionali, di in-

temperanze, di una tensione preromantica, ma mentalmente era ancora un uomo classico. La costruzione, l'elaborazione, l'adesione alla forma sonata, il recupero della fuga nelle ultime sonate sono una polemica contro il nascente Romanticismo inteso come arte consolatoria e sentimentale. Beethoven ha nei confronti del nascente Romanticismo un atteggiamento molto simile (mutatis mutandis: molto più virulento, secondo il suo carattere e la sua epoca) a quello che ha avuto Bach nei confronti della nascita dello stile galante, cioè di quello stile disimpegnato e imbellettato che Bach respinge con il ritorno al contrappunto più austero e mistico delle ultime opere, dai *Corali di Lipsia*, all'*Arte della fuga*, all'*Offerta musicale*.

Ma perché il Romanticismo quando pratica forme di ascendenza classica – ci sono poi anche le forme autoctone del Romanticismo, le forme brevi, i pezzi che vedremo più avanti – perché elude l'aspetto elaborativo? Perché il pubblico borghese è un pubblico che è emerso dalla Restaurazione.

La Restaurazione è stato quel grande fenomeno storico con cui, dopo il ciclone napoleonico, sono state restaurate sul trono le dinastie precedenti alla Rivoluzione Francese, ma non restaurate *tout court*; in realtà si ebbe un patto sociale tra la borghesia, il ceto medio che aveva acquisito il potere economico, e le dinastie dell'*ancien régime*. Per cui si trattò in pratica di una restaurazione di facciata, in cui si accoppiò, come si dice per le automobili, un motore nuovo alla stessa carrozzeria, essendo il motore nuovo quello economico, capitalistico, borghese, che venne a sostituire quello latifondistico e immobilistico dell'aristocrazia. Ora il mondo borghese, in quanto basato sul plusvalore e sul capitalismo, non vede più nell'arte una componente strutturale del potere. L'aristocratico, il signore, che viveva ancora secondo criteri assolutistici non molto lontani da un presupposto feudale, era signore per grazia di Dio, non doveva preoccuparsi di giustificare il proprio status.

L'aristocrazia vedeva nell'arte un modo per legittimare e magnificare la struttura portante del proprio potere: mausolei, palazzi, dipinti, musica, poiché non doveva ricorrere né a elezioni (avere cioè il consenso degli elettori) né a una qualsiasi forma di imprenditoria; infatti il latifondo lasciava marcire ricchezze e non distribuiva lavoro. La borghesia invece, siccome nasce come ceto basato sulla plusvalenza, sul profitto, sul pragmatismo dell'applicazione, vede come presupposto del suo status sociale il guadagno, il profitto, per cui l'arte resta un bellissimo corollario, una cosa anche raccomandabile in società, fruibile, ma diventa una entità sovrastrutturale, non è più un elemento costitutivo della società. Gli artisti nell'epoca aristocratica venivano talvolta anche vilipesi dal potere, però erano e si sentivano parte strutturante della società. L'artista invece nell'epoca borghese viene vezzeggiato (comincia a nascere il divismo) però è sostanzialmente ridotto a un mero spettacolo, una realtà a latere della società.

All'artista viene dato dal mondo borghese, pragmatico, laborioso, il compito di esprimere l'irrazionale, l'inconscio, che il pragmatismo borghese, votato all'imprenditoria economica, e anche venato da un puritanesimo morale, rimuoveva. L'elemento irrazionale, il pathos, il borghese era solo disposto a osservarlo rappresentato in musica o in letteratura come momento contemplativo o di evocazione o di commozione sentimentale. L'arte non era più, come funzione e dunque come codici, un elemento strutturale del potere.

Per i motivi suddetti la borghesia rifiutò, non capì l'ultimo Beethoven, gli ultimi dieci anni della vita del quale si svolgono nell'epoca restaurativa dell'avvento del gusto borghese-romantico. Beethoven viene probabilmente visto come uno squilibrato, rispettato perché ormai aveva un carisma acquisito per precedenti meriti, ma le sue ultime composizioni, la *Sonata op. 106* detta "*Hammerklavier*", l'*op. 111*, le *Diabelli Variationen* sono viste come il delirio di un eccentrico dotatissimo, intoccabile, ma sostanzialmente isolato. Ed è questo uno dei motivi di sofferenza, morale oltre che fisica, dell'ultimo Beethoven. Per l'aristocratico – non dovendo egli giustificare il suo status, perché viveva in una dimensione che oggi potremmo definire, con una battuta, quasi divina (non doveva giustificare nulla perché era nato così e viveva in mezzo a corti, a ricchezze e a lussi straordinari) – l'arte non doveva in qualche modo esprimere valori personali, soggettivi, bensì valori universali. Doveva essere la raffigurazione metaforica di valori universali, cosmici, metafisici, strutturali in base ai quali, fra l'altro, l'aristocratico aveva la legittimazione del proprio potere. Invece per il borghese operoso, pragmatico – pensiamo ai *Buddenbrook* di Thomas Mann, alla borghesia dei primi del Novecento, un po' calvinista, puritana, laboriosa – per il borghese dunque che si identificava nel lavoro e nella famiglia, l'arte doveva consolare dalla "prosa del mondo", riportarlo in una dimensione di evasione, di sogno, di consolazione emotiva, ed esprimere stati d'animo, emozioni soggettive, non valori universali come quelli impliciti nella fuga o nella forma-sonata, valori che si rapportavano a concetti di carattere trascendente o comunque astratto.

L'esigenza psicologica del pubblico borghese è quella di un'arte estremamente realistica. Molte volte si dimentica che il Romanticismo – spesso si dice "romantico" per indicare un temperamento di sognatore – era molto realistico e concreto, mentre ben più astratta era l'epoca classica come moduli di linguaggio. Proprio per questa tendenza realistico-psicologica e soggettiva del pubblico borghese, che poi fu il pubblico del Romanticismo, il meglio nell'arte dell'Ottocento, molto più che la musica, che pure fu amatissima e praticata, lo diede la letteratura. Senza ombra di dubbio il massimo della cifra romantico-borghese è costituito dalla letteratura. Perché la letteratura, essendo un'arte semantica, può rapportarsi meglio, descrivere, entrare nel tumulto, nel groviglio del-

l'animo umano, e dunque soddisfare quelle esigenze di approfondimento psicologico, di drammaturgia esistenziale che il pubblico borghese, e il Romanticismo con esso, voleva.

Malgrado i suoi fasti emozionali celebrati nell'epoca romantica, essendo la musica un linguaggio asemantico, per sua natura non correlato ad una realtà ad esso esterna, un linguaggio cioè non descrittivo, si trova meglio in un orizzonte culturale di carattere simbolico-concettuale dove aleggiavano valori astratti di tipo universale che la musica riesce a riflettere, a suggerire, a fare propri in chiave metaforica. Per questo la musica nell'epoca classica, dal primo Settecento barocco e fino a Beethoven, ha prodotto il suo massimo culmine come densità e qualità, perché in quell'epoca esistevano modelli concettuali simbolico-universali (la fuga, modello di teocentrismo; la forma sonata, modello dialettico di stampo illuministico e poi hegeliano) che erano modelli assoluti, contenitori garantiti, cui la musica si ispirava e in cui l'individuo si riconosceva. Nel mondo borghese, invece, viene richiesto un maggiore realismo psichico e dunque la letteratura vi celebra i suoi fasti; non tanto per il talento dei letterati, che pure fu grande, quanto perché lo strumento semantico era più adatto della musica a tale scopo. Infatti la musica romantica, laddove ha ceduto al desiderio di un eccessivo realismo raffigurativo (l'oleografia, la descrizione paesistica), è caduta spesso nella ridondanza retorica, perché quando il sentimento dell'immenso, dell'infinito, invece che folgorazione puramente psichica – come nel caso di Schumann – ha voluto diventare una sorta di sistema esplicito di valori, la musica romantica è spesso caduta nell'enfasi, talvolta nel kitsch.

Questo addotto sin qui era un discorso di carattere sociale che ritengo fondamentale per capire il ruolo dell'arte nel Romanticismo. Nel Romanticismo c'è un rifiuto delle forme concettuali e delle forme razionalmente precostituite perché vengono viste e sentite come falsificanti. L'autenticità della vita, l'assoluto, sta nell'immediatezza dell'adesione alla realtà psichica, mentre le forme precostituite dalla concettualità razionale, le grandi forme classiche, sono ritenute falsificanti come una gabbia snaturante. Per questo gli autori romantici, che praticano le forme di ascendenza classica – Trio, Sonata, Quartetto, Sinfonia – tranne rarissimi casi che ora vedremo, eludono della forma sonata l'aspetto elaborativo: dopo l'esposizione del tema, lo sviluppo è accademico e talvolta eluso, mentre viene enfatizzata la ripresa della melodia tematica, che è l'espressione del sentimento. Schubert in questo è quasi candidamente spudorato, con una ripresa incredibile delle melodie tematiche che vengono variate minimamente con delle semplici ornamentazioni.

Questa adesione al momento, all'istante, all'immediatezza, questo rifiuto della visione del mondo fatta di valori concettuali, di contenitori deduttivi all'interno dei quali l'individuo si deve riconoscere, ha in musica la sua espres-

sione ideale nel pezzo breve: Notturmo, Lied, Improvviso, pezzo pianistico anche senza titolo, raccolte di brani come quelle straordinarie di Schumann, le *Waldszenen* (Scene del bosco), le *Kinderszenen* (Scene infantili), ovvero la folgorazione dell'istante, tutto e subito. Il pezzo breve non ha struttura o ha una struttura elementare, in cui la molecola emozionale può essere espressa al meglio e senza condizionamenti.

Il romantico che al meglio ha espresso questa capacità di vivere la folgorazione dell'istante è stato, dal punto di vista artistico e umano, Schumann. Schumann è veramente il profeta e il martire del Romanticismo.

Bisogna tuttavia ricordare, prima di parlare di Schumann, che il prisma romantico, la dimensione romantica, ha avuto più facce in musica. Il ruolo dell'artista estraniato dal farsi e dalle strutture della società, visto come realtà sovrastrutturale della società, alla fine ha dato luogo al fatto che ogni artista, secondo la sua soggettiva personalità, desse un certo rilievo a un aspetto di quello che era l'agone romantico. Abbiamo la componente elegiaca di Schubert, la sua lunga rapsodicità sognante; abbiamo la componente intimistica di Chopin nei *Notturmi*; abbiamo la componente titanico-virtuosistica piuttosto retorica di Liszt e di Berlioz; e abbiamo anche l'attimo faustiano, la ricerca dell'attimo fuggente di Schumann. Il quale è l'unico autore – e in questo Schumann è stato il più puro testimone del Romanticismo – che ha osato fare ciò che gli altri non avevano osato, fino al sacrificio della propria salute mentale. Non avendo il distacco artigianale del fare che è tipico degli autori classici, coinvolti nel contenuto poetico ma salvati dalla misura della razionalità, Schumann ha vissuto in prima persona quello che ha scritto, come tutti i Romantici degni di questo nome, ma più di tutti loro. Wagner, ad esempio, si coinvolgeva nei temi delle sue opere, ma con un certo *savoir-faire* da grande manager di se stesso. Schumann invece era un uomo di grande candore, un Parsifal (per usare un termine wagneriano), un'anima pura, un'anima bella romantica, e per questa sua autenticità si è giocato sino in fondo la salute psichica: tentò il suicidio buttandosi nel Reno e poi morì in manicomio, amatissimo dalla moglie che lo assistette sino alla fine.

Schumann è stato autore di forme di ascendenza sia classica che romantica, ma adesso ascoltiamo e parliamo dei pezzi brevi; la componente che in Schumann è più straordinaria è la capacità di sostare su quel diaframma ineffabile che separa il sogno dalla consapevolezza, cioè su quel palpito di sgomento (che talvolta colpisce noi tutti al risveglio da un sogno significativo subito seguito dalla presa di coscienza), quel momento di transizione che se vissuto e tenuto come componente continua della vita può diventare fatale per l'equilibrio psicologico, poiché è uno sfalsamento doloroso di prospettive mentali.

Schumann ha dato una prova straordinaria, non retorica e di grande modernità, che io ritengo la sezione aurea del Romanticismo, nei pezzi brevi: le

*Waldszenen* (Scene del bosco) o le *Kinderszenen* (Scene infantili) oppure *Karneval, Papillon*. Brani in cui l'atteggiamento di coscienza è già di carattere impressionistico (non lo stile, niente a che vedere con Debussy) dove l'impressione, la folgorazione dell'istante, è la ricerca dell'attimo di grazia che redima il tormento di vivere. Qui Schumann è stato grandissimo e ha preceduto con accenti diversi e in altra disciplina ciò che ha cercato di fare Nietzsche in un territorio già predecadente e che anche a Nietzsche è costato l'equilibrio psicologico: vivere il momento dionisiaco come dimensione in cui l'assoluto non viene solo raffigurato e testimoniato, ma vissuto come categoria della vita. È questo un cimento faustiano, insostenibile per l'uomo. Faust, creatura di Goethe (per cui ancora creatura del mondo classico) aveva una mediazione concettuale, c'era un patto con Mefistofele, c'era la dialettica della coscienza che gli consentiva questo, per cui alla fine si salva. Invece, senza mediazioni concettuali o valori garanti di ordine trascendente, l'uomo non riesce a conservare l'equilibrio psicologico di fronte alle prove estreme dell'esistenza.

Ascoltiamo adesso di Schumann, dalle *Waldszenen*, "*Einsame Blumen*" (Fiori solitari): è un brano cullante, brevissimo, dura due minuti, apparentemente molto semplice, e in effetti è tecnicamente semplice (nei programmi di pianoforte lo fanno i ragazzi al quinto anno), però interpretativamente molto difficile perché vi sono dei ritardi armonici che sembrano dissonanze, che vogliono dare la sensazione dello sgomento di questi fiori solitari che crescono forse in una commessura della roccia; tale sgomento è quello che si vive di fronte alle prove della vita, la fragilità dell'epifania della coscienza, vulnerabile di fronte all'immensità del mistero dell'esistenza. Momento di grandissima autenticità, espresso senza mai incorrere nel difetto più ricorrente dei Romantici, la retorica, "il gonfiare le gote", come si usava dire. Schumann non lo fa mai.

(Ascolto: *Einsame Blumen*)

È questo un brano semplice, che come molti brani di Schumann non ha nulla del virtuosismo chopiniano.

Il fascino, la profondità di Schumann sta proprio in questa capacità di sondare le commessure, le fratture dell'inconscio, che invece in Chopin non si avverte; al contrario c'è la componente eroica o salottiera o intimistica, però sempre ben confezionata, al punto da diventare talvolta prevedibile. Schumann invece riesce sempre a darci attraverso la musica una sorta di esplorazione dell'inconscio. Schumann è il martire, il testimone romantico che collega Beethoven, il preromantico d'animo ma classicissimo di concezione intellettuale, a Brahms che, come vedremo alla conclusione del nostro incontro, è il romantico che ripensa tutta la classicità.

Schumann è stato in effetti l'unico a cercare di proseguire il discorso di Beethoven, non tanto come visione del ruolo della musica quanto come tentativo di congiungere la tensione emozionale con il rigore concettuale dell'impegno costruttivo (infatti Schumann ha scritto anche ragguardevoli forme di ascendenza classica). Mendelssohn, che era molto più semplice e salottiero di lui, era un grande orchestratore e un affrescatore felice (la *Grotta di Fingal* è un'opera di alta godibilità), ebbe – per questa ragione – più successo ovviamente di Schumann, perché rappresentava il modo di essere del gusto borghese non problematico, accademicamente gradevole, tale da dare emozioni ma non in eccesso.

Schumann ha cercato di proseguire il discorso di Beethoven però con una differenza interessante, che riflette la diversità dei due mondi culturali di appartenenza: Beethoven, cittadino della classicità come formazione culturale, espressione dell'idealismo tedesco formatosi alla luce dell'Illuminismo, riesce a fondere perfettamente in arcate di lungo respiro (le sinfonie, i concerti, le sonate e i quartetti) la componente costruttivo-intellettuale e la componente lirico-emotiva; al contrario Schumann, proprio perché romantico, alterna momenti emotivamente straordinari (il tema, il pathos melodico) a momenti di elaborazione costruttiva molto interessanti ma talvolta forse un po' troppo intellettuali.

È la tipica scissione tra razionalità e ispirazione – malattia romantica di cui noi siamo gli eredi – viste come mondi contrapposti. Per l'epoca classica questa contrapposizione non esisteva, la razionalità era un modo d'essere d'ordine trascendente che corredeva e implicava un'estrinsecazione logica del momento emotivo dell'ispirazione. Schumann in questo paga il pedaggio di appartenenza al Romanticismo e infatti egli amava bipartire la propria personalità in due personaggi simbolici: Eusebio e Florestano. Eusebio era intimista, malinconico, umbratile, tenero, Florestano esuberante, aggressivo, impulsivo. Addirittura egli arrivava in certe composizioni, come nelle *Danze per la lega della fratellanza di Davide* (che erano una sorta di piccolo manifesto contro i filistei conservatori) a segnare la partitura con una E. o con una F. a seconda che il brano appartenesse all'uno o all'altro temperamento, che poi erano due modi di essere della sua persona. Un altro tema tanto caro a Schumann è quello dell'infanzia, ovviamente una rievocazione dell'infanzia secondo la consapevolezza più struggente dell'uomo maturo. Sono brani che vanno a scandagliare quelle che Proust chiamava le intermittenze del cuore, che sono i ricordi dell'infanzia.

Ascoltiamo due brani di seguito dalle *Kinderszenen : Träumerei* – che è una parola magica (in tedesco non è solo sogno, è fantasticheria) che ci riporta al concetto del *Wanderer* romantico – e poi di seguito *Kind im Einschlummern* – che vuol dire il bimbo si addormenta –, due gemme di grande incantesimo, nell'esecuzione di Claudio Arrau, grande interprete schumanniano.

(Ascolto: *Träumerei* e *Kind im Einschlummern*)

*Träumerei*, la fantasticheria, riporta subito alla mente – come si è detto – il concetto del *Wanderer* romantico, il viandante, che fra l'altro è ben illustrato da un quadro di Friedrich, *Il viandante sul mare di nebbia*. Il *Wanderer*, che ha dato fra l'altro il titolo a una Fantasia per pianoforte di Schubert, è il viandante che vaga senza una meta precisa alla ricerca dell'attimo sublime che redima l'anima dal dolore di vivere, è l'espressione dell'*evagatio mentis*, di una sorta di spaesamento e di fuga dal reale. Vi è un contrasto profondo con il concetto di viaggio concepito nell'epoca classica, fin dall'antichità (si pensi solo all'*Odissea*) dove il punto di arrivo, la meta, è già implicita nel punto di partenza. Il *Wanderer* invece non sa dove arriverà, parte senza meta. C'è una sorta di collasso delle strutture e di crollo della fiducia in quella rete concettuale, che, gettata sul mondo, lo coglie e ne sa afferrare il significato, come riusciva ancora a fare la dialettica hegeliana.

Dall'*Odissea* di Omero fino alle *Variazioni Goldberg* di Bach – che ritornano all'aria originale in un circolo perfetto – o alle *Diabelli* di Beethoven – che partono da un valzer e finiscono con una fuga e con un minuetto per ribadire il ritorno al mondo classico (cioè all'origine) – la conclusione del viaggio nel contesto classico è sempre implicita nelle premesse della partenza perché vi è la fiducia e la convinzione che il mondo sia coglibile, circoscrivibile da un percorso intellettuale. Il Romantico invece comincia a mostrare il debordare della componente inconscia, emozionale, che non si lascia più circoscrivere in un contesto concettuale.

L'artista nell'epoca romantica si sente per motivi sociali estraniato dalle strutture, dal farsi della società e di conseguenza la coscienza sente di vivere nei confronti del mondo esterno, della società, un rapporto di conflittualità agonica; l'epica romantica sottintende il conflitto soggetto-mondo in una sorta di agone in cui la coscienza deve battersi per far valere le proprie ragioni di fronte alla prosa del mondo, al disincanto della realtà. Per meglio capire cosa accadrà col secondo Romanticismo è necessario ricordare che nell'epoca classica, fino a Beethoven e a Hegel, il rapporto coscienza-mondo era perfettamente suturato da un ponte di relazione che integrava tesi e antitesi e questo ponte era il linguaggio con le sue forme concettuali costruttive. Il linguaggio riusciva a rendere ragione di questo apparente conflitto tra individuo e mondo e a trovare una via di risoluzione che era costituita dai grandi sistemi della metafisica, dalle grandi forme concettuali in cui l'individuo si trovava come parte di un tutto.

Nel primo Romanticismo, che è la generazione cosiddetta del '10 (cioè di autori come Schumann, Chopin, Mendelssohn, tutti nati intorno al 1810), si vie-

ne invece a proporre un tipo di conflitto tra coscienza e mondo non più mediabile, non c'è ponte tra le due sponde del fiume. C'è il soggetto, cacciato fuori dal mondo, venerato come artista, però tutto sommato estraniato, e c'è il mondo con le sue ragioni capitalistico-borghesi, con il feticismo delle merci e tutto quello che Marx ne ha detto, come critica non solo politica, ma anche e soprattutto psicologico-esistenziale.

L'artista romantico si batte contro il mondo cercando di far prevalere le ragioni del cuore e del suo mondo interiore di fronte alla collettività, la quale lo applaude e lo venera come colui che porta la croce di quel tormento che il mondo borghese, dedicato al pragmatismo commerciale e capitalistico, ha rimosso e abbandonato. Egli diventa quindi una sorta di Cristo che porta una croce e redime, soffrendo e rappresentando questa sofferenza, la rinuncia del pubblico borghese ormai pragmaticamente inserito in un mondo produttivo di cui noi oggi vediamo le conseguenze estreme.

Di questa visione dell'eroe romantico che vince la sua partita col mondo esterno a costo anche della morte o della estraniamento dal mondo, il campione sistematico è stato Wagner, perché tutti gli eroi wagneriani, Sigfrido, Tristano e Parsifal, vincono la loro battaglia col mondo, pagando – però – un prezzo estremo. L'amore di Tristano e Isotta vince al di là dei limiti della morte, Sigfrido muore, Parsifal non muore ma resta estraniato dal mondo, vince la sua battaglia ideale di "anima bella", recupera le sacre reliquie, esperisce l'antitesi con il tentativo di seduzione operato da Kundry ma resta incontaminato. Per questa ragione Wagner viene ritenuto il punto estremo del Romanticismo musicale (forse non solo musicale), perché la sua visione del mondo è basata su una contrapposizione eroica fra soggetto e mondo con la vittoria conclusiva, pur nella tragedia e nell'apocalisse, dell'anima bella romantica, e questo orizzonte poetico costituisce forse la quintessenza del Romanticismo.

Essendo nato nel 1813 e morto nel 1883, ma avendo vissuto la sua maturazione e affermazione artistica nella seconda parte della sua vita, soprattutto a partire dai secondi anni Quaranta, Wagner può essere prevalentemente considerato come un autore del secondo Romanticismo e viene infatti spesso contrapposto a Brahms. L'operazione fondamentale che Wagner riuscì a portare a termine fu innanzi tutto il far rientrare dalla finestra quello che la borghesia aveva cacciato dalla porta con l'ultimo Beethoven, ovvero la metafisica. Tutti i suoi grandi drammi, soprattutto *Parsifal* e la *Tetralogia* sono ispirati ad una componente di carattere metafisico-mitica. Con la differenza che la metafisica di Wagner è tale da poter essere fruita comodamente in palco dal pubblico borghese-guglielmino di Bayreuth, essendo uno spettacolo, un feuilleton, straordinariamente ricco dal punto di vista simbolico e musicale, mentre la metafisica di Beethoven era un orizzonte di concettualità pura, per la quale il mondo bor-

ghese, come già s'è detto all'inizio, non aveva una particolare propensione. Al contrario sedersi in poltrona nel mondo "mistico" di Bayreuth e assistere a una rappresentazione mitico-nibelungica era appagante anche perché faceva leva su contenuti ancestrali del pubblico tedesco e del nazionalismo pangermanico.

Per comprendere Wagner importante è anche cogliere il significato del cromatismo, insito nel suo linguaggio, che si afferma da *Lobengrin* in poi, nel *Tristano* soprattutto: esso è costituito da una sorta di modulazione infinita. La dialettica tonica-dominante (ovvero tensione-distensione) che domina tutta la musica sino a Wagner, ed è soprattutto l'architrave dell'epoca classica, viene alterata e sostituita da una sorta di pantatonalità, come se si trattasse di una iridescenza cromatica, per cui si ha la sensazione di avvertire una tonalità nuova ogni due note. Questa modulazione infinita altro non è che il modo d'essere musicale e lessicale per esprimere la dialettica psicologica fondamentale dal punto di vista drammaturgico di tutto Wagner, ovvero la dialettica colpa-redenzione.

Di tale dialettica Wagner era ben consapevole, avendo capito che presso il pubblico borghese, pervaso da inibizioni puritane e da aneliti passionali repressi, questa dialettica colpa-redenzione avrebbe attecchito bene. Essa sostituisce non a caso la dialettica tonica-dominante, che è la chiave del sistema tonale, cioè di un contesto lessicale di ascendenza classica, apollinea, razionale perché non basato su contenuti psichici, ma, al contrario, sulla dialettica tensione-distensione, che è poi un fatto antropologico presente nell'organismo umano (si pensi solo a sistole-diastole, inspirazione-espiazione). La tonalità infatti non è una legge di natura, ma tutto sommato obbedisce a una legge di natura. Così la musica atonale, per quanto interessantissima dal punto di vista intellettuale, non verrà mai metabolizzata emotivamente dall'uomo, perché non risponde all'economia psichica e antropologica dell'uomo (tensione e distensione, andata e ritorno, che invece troviamo nel mondo tonale). Wagner sostituisce a questa dialettica di andata e ritorno (nel mondo classico il modello è l'*Odissea*) la dialettica colpa-redenzione, una dialettica molto più tormentata e ambigua, insinuante, in cui il pubblico borghese si identifica bene. Va poi ricordato che, paradossalmente, un integralista germanico come Wagner ha dato, senza saperlo, il presupposto a Schoenberg, un ebreo, per rompere la tonalità: Schoenberg infatti è partito, nel suo cammino verso la rottura della tonalità, proprio dal cromatismo esasperato del *Tristano*. Se infatti si parte dal cromatismo estremo di Wagner e si allarga ancora di più la relazione tonica-dominante, che già in Wagner è praticamente inesistente, salta ogni legame fra le singole note e viene fuori l'emancipazione della dissonanza.

In questo contesto, come ora vediamo, Wagner unisce perfettamente il realismo psicologico, caro a tutti i Romantici, con i simboli dell'inconscio colletti-

vo, perché fa leva sui simboli della tradizione germanica e nibelungica. Wagner persegue il realismo psicologico, più ancora che con la dialettica colpa-redenzione, col fatto che nella sua riforma del melodramma abolisce tutte le forme chiuse dell'opera, che diventa una sorta di continuum sinfonico declamato in cui non sono più presenti le suddivisioni in Aria, Duetto, Terzetto, Recitativo, ecc. La ragione per cui lo fa è la coerente considerazione che la nostra vita non è divisa in momenti di decantazione lirica, di ragionamento, di colloquio, ecc., bensì è un continuum, per cui l'opera d'arte deve aderire a questo continuum psichico e il melodramma uniformarsi ai tempi reali della coscienza. E noi sappiamo che l'adesione alla realtà della coscienza è un elemento fondante di tutto il Romanticismo. Mescolare però questo realismo psichico ai simboli dell'inconscio collettivo di una nazione e proporli come parametri oggettivi assoluti dà luogo a una miscela molto pericolosa (e sappiamo infatti cosa poi è avvenuto in Germania, non certo per colpa di Wagner, anche se è ben noto che il nazismo ebbe un cospicuo background culturale romantico).

L'inversione di tendenza del secondo Romanticismo rispetto al primo è data dal fatto che mentre i primi Romantici (essendo Wagner un caso a parte) hanno espresso il meglio di sé nel pezzo breve (hanno praticato sì le forme di stampo classico, però snaturandole soprattutto in chiave rapsodica), i tardoromantici, Bruckner e Brahms, scrivono invece opere di ragguardevoli dimensioni: Bruckner soprattutto Sinfonie in cui cerca di fondere l'ascendenza rapsodica schubertiana con un cromatismo di derivazione wagneriana, mentre Brahms accoppia la componente di stampo classico (Sinfonie, Concerti, Variazioni, Musica da camera di grandissimo livello) a pezzi brevi di straordinaria intensità, in cui si può cogliere la discendenza da Schumann.

Nel secondo Romanticismo si ritorna a pensare alla forma classica come a un ombrello garante e protettivo, sotto la cui tutela far vivere sia l'inquietudine che l'intimismo romantico. Questo avviene poiché la spinta "eversiva" – in senso traslato – che animava il primo Romanticismo è finita, anche perché la borghesia, ormai assoluta dominatrice dello scenario sociale, ha mostrato con il '48 il suo lato più reazionario, più codino, più regressivo, in modo tale da deludere ogni speranza di riscatto dell'umanità. Accade allora che la coscienza del tardo Romanticismo non senta più come neppure proponibile un rapporto col mondo esterno di carattere agonico ma concreto, dove i valori della coscienza vincono, sia pure a costo della morte o dell'estraniamento. La coscienza tardoromantica è di per sé già quasi totalmente estraniata, ormai, da un mondo industriale che comincia, con l'unità italiana e con l'unità tedesca, a muoversi secondo cifre e parametri neanche più coglibili dalla cultura dell'individuo (invece ancora del tutto esistente e dominante nel primo Romanticismo). La coscienza nel secondo Romanticismo sostituisce al rapporto che i pri-

mi Romantici avevano col mondo concreto (la patria, la donna amata, la natura), un rapporto con le immagini culturali del mondo, cioè la Sinfonia e le forme della tradizione classica. Il mondo non è più il mondo concreto, quello che è fuori dalla porta, bensì è un mondo costituito dalle forme linguistiche della tradizione, che sono un'immagine traslata del mondo concreto. E questo è un fatto che prelude al decadentismo: gli autori decadenti, infatti, sia Strauss che Mahler ma anche Debussy, addirittura eludono il rapporto col mondo. Con loro il mondo non sarà più il mondo esterno e neppure il mondo costituito dalle forme oggettive del passato, bensì il puro mondo interiore, l'evocazione. È in atto una chiusura progressiva. Brahms è stato il grande campione di questo dialogo con la tradizione delle forme linguistiche del mondo, e in questo caso le forme linguistiche sono essenzialmente le forme della classicità: basti pensare alla *Quarta Sinfonia* che si conclude con una passacaglia, in omaggio alla tradizione delle variazioni su basso ostinato di ascendenza bachiana.

A questo proposito ascoltiamo ora l'incipit delle splendide *Variazioni* di Brahms su tema di Haendel, che si concludono con una luminosa e difficilissima fuga. Sono variazioni tra le più grandi della storia della musica e stanno un gradino solo al di sotto delle *Goldberg* e delle *Diabelli*.

(Ascolto: *Variazioni su tema di Haendel*)

Questo era l'incipit delle Brahms-Haendel, che sono variazioni per "estensione", perché (e questa è una peculiarità di Brahms nella sua arte della variazione) il tema dal punto di vista melodico e/o ritmico è sempre rammemorabile alla percezione uditiva. Brahms è stato grandissimo nel saper spremere una melodia e un ritmo nelle più svariate possibilità; mentre le più ampie, costruttive e profonde *Variazioni Goldberg* di Bach o le *Diabelli* di Beethoven, sono variazioni per "amplificazione", dove da una cellula del materiale tematico – di solito armonica – viene costruito un edificio in cui solo raramente è possibile riscontrare all'udito un ricordo del ritmo o della melodia del tema.

Stupisce che Brahms ancora oggi venga da alcuni definito "regressivo" rispetto a Wagner mentre non lo è affatto, specie dal punto di vista armonico: al contrario è un compositore che esplora regioni armoniche e cromatiche molto avanzate (e Schoenberg – voce autorevole in proposito – nel suo manuale di armonia lo conferma). Tuttavia Brahms aveva perfettamente intuito che se si fosse seguita esclusivamente la direzione presa da Wagner si sarebbe arrivati a un passo dall'abisso (e infatti aveva ragione – perché lo Schoenberg atonale, come s'è detto, avrebbe preso le mosse proprio da Wagner). Per questa ragione Brahms riesce sempre ad ammortizzare le dissonanze, i cromatismi o le audacie armoniche di cui si serve, collocandole all'interno di un rassicurante pe-

rimetro di struttura classica (sinfonia, variazione ecc.) o anche per mezzo di un senso della misura e di un pudore espressivo, che pervengono a un perfetto equilibrio fra il *gemütlich* (l'intimismo raccolto del suo romanticismo) e questo impianto di carattere intellettuale, costruttivo, di grande levatura contrappuntistica. D'altro canto non dimentichiamo che Brahms, vissuto per lo più a Vienna, era nativo di Amburgo, terra vicina alla grande scuola organistica prebanchiana di Buxtehude, e proprio dal nord Brahms ha ereditato questa tendenza all'elaborazione contrappuntistica. La sintesi tra armonie cromatiche e impianto classico, da una parte, e la misura nel tenere a freno l'urgenza emotiva dall'altra, fa di Brahms l'autore dell'ultimo tentativo per scongiurare il sopravvento di ciò che Beethoven aveva profeticamente chiamato, nei suoi quaderni di conversazione, "i demoni dell'oscurità". Beethoven aveva infatti scritto: "Anche nella luce più chiara dei nostri giorni i demoni dell'oscurità non si lasciano mai ricacciare del tutto indietro", perché aveva perfettamente intuito, da un punto di vista esistenziale prima ancora che artistico, che il disfrenato soggettivismo psichico dei Romantici avrebbe portato al predominio dei "demoni dell'oscurità", che sono i demoni dell'inconscio, ovvero l'anarchia soggettiva, il tracollo delle strutture concettuali: istanze, queste, da cui lo stesso Beethoven si sentiva interiormente minacciato, pur essendo tutt'altro che romantico, come impostazione intellettuale, poiché partecipava anch'egli al dramma soggettivo del nuovo secolo.

E infatti sia l'ultimo Beethoven, con il recupero della fuga, che Brahms, nel modo che s'è visto, tentano di arginare l'emergere dei demoni dell'oscurità, tramite un atto di fede nella forma classica, che non è una falsificazione costruttiva della realtà, bensì – come diceva il famoso mito orfico dell'antichità greca – è Apollo che riesce a rimettere insieme Dioniso fanciullo smembrato dai Titani (e rimesso insieme da Apollo il fanciullo rivive). Il pathos, l'intensità emozionale non vengono tarpati, o fuorviati, dalla forma classica, dalla visione razionale, concettuale, bensì fortificati e resi tali da poter andare nel mondo e sopportare anche la prova estrema, la prova dell'abisso, dove invece i Romantici – Nietzsche e prima di lui Schumann – sono caduti, disgregandosi.

Purtroppo dopo Brahms, che è stato l'ultimo a tentare di porre un argine ai demoni dell'oscurità attraverso l'uso della forma classica, il fiume in piena dell'inconscio è traboccato. Prima, nel Decadentismo, è stato felicemente metabolizzato in chiave lirico-evocativa, diventando esso stesso il mondo *tout court* (basti pensare all'evocazione simbolista del vissuto e al senso della *recherche*). Ma dopo questa ultima stagione in cui la borghesia è riuscita a dare ancora una volta una visione conciliativa del rapporto fra coscienza e mondo (perché il "mondo" è, in realtà, il vissuto stesso del soggetto), l'urlo expressionista ha fatto sì che l'inconscio traboccasse in termini traumatici di sconquasso tellurico.

E al di là di ogni giudizio estetico relativo al fenomeno culturale affascinante delle Avanguardie storiche, questo traboccare dell'inconscio in modo tumultuoso ha causato la disgregazione dell'identità dell'individuo e dei ruoli sociali, da cui tutta quella somma di disagi esistenziali in cui noi ci troviamo da ormai oltre mezzo secolo.

\* Testo della conferenza tenuta da Paolo Fenoglio presso l'Associazione Culturale Italo-tedesca di La Spezia nel febbraio del '94. Trattandosi della trascrizione di un nastro registrato, lo stile del testo – per quanto rivisto dall' autore – resta nella forma del linguaggio parlato.

Federico García Lorca  
Tre conversazioni radiofoniche e un'intervista

a cura di  
Arnaldo Ederle

testi di  
Arnaldo Ederle, Federico García Lorca

I testi della presente traduzione sono contenuti in *Alocuciones Argentinas* (1935) di Federico García Lorca, El Crotalón, Madrid 1985, a cura della Fundación Federico García Lorca. L'intervista doveva essere pronunciata alla fine della terza conversazione.

I disegni *Rua de gaveas 1*, *Cabeza de marinero muerto*, *Rua de gaveas 2*, fanno parte dei cinque con i quali Lorca illustrò il volume del poeta argentino Ricardo E. Molinari *El tabernàculo*, pubblicato a Buenos Aires nel 1934.

## La voce salvata

di Arnaldo Ederle

“Cari radioascoltatori della Repubblica Argentina...”

Nel maggio del 1935 questo saluto partiva dalla *Transradio Española* di Madrid e raggiungeva l'America attraverso la *Radio Prieto* di Buenos Aires dilatandosi attraverso “il grande altoparlante del bar” o “la radiolina della stanza degli studenti e della ragazzina che esegue scale su scale sul suo pianoforte”. La voce che lo inviava era quella di Federico García Lorca; la trasmissione, la prima delle tre *Conversazioni* con le quali il poeta di Granada voleva dimostrare la sua gratitudine al pubblico argentino che aveva accolto con tanto entusiasmo, tra l'ottobre del 1933 e il marzo del 1934, il suo teatro, *Nozze di sangue*, *Mariana Pineda*, e le sue due maggiori conferenze, *Teoria e gioco del Duende* e *L'immagine poetica in Góngora*. Un anno di *alegría*, di gioia, di amore per la vita che Federico professò in ogni sua manifestazione artistica con intensità inaudita soltanto fino all'anno seguente, quando da quella vita fu strappato, come in un terribile incubo, a Viznar, da un plotone della *guardia civil*, il 19 agosto.

Dopo sessant'anni dall'inaccettabile evento che indignò tutto il mondo libero, ecco, ancora una volta, la voce del poeta, che porta con sé tutti i colori della sua poesia, le prepotenti metafore, le irripetibili immagini, talvolta tanto affollate da soffocare quasi l'ascoltatore, o il lettore, in queste tre *Conversazioni radiofoniche*, due delle quali, la prima e la terza, rimaste inedite fino all'edizione speciale qui utilizzata, e realizzata nel 1985 da El Crotalón assieme agli eredi del poeta, a cura di Mario Hernández con una nota dello stesso e di Manuel Fernández Montesinos García, nipote di Federico. La seconda, invece, il *Saggio o poema del toro in Spagna*, la più complessa e interessante sia dal punto di vista artistico che da quello del costume popolare e della cultura taurina, fu pubblicata da Amadeu J. Soberanas per lo stesso editore El Crotalón nell'“Annuario di Filologia spagnola”, nel 1984. Quella che qui presentiamo è, comunque, la prima traduzione italiana, e comprende anche un'intervista al poeta sul teatro e sui suoi ricordi di Buenos Aires.

Che cosa rappresentino oggi queste poche pagine di manoscritto, dopo le innumerevoli pubblicazioni del Lorca più significativo, dalla poesia al teatro, dalle conferenze alle narrazioni, ai dialoghi, alla musica, ai disegni, alle interviste; che cosa ci dicano più di quanto è già stato detto sul poeta e sulla sua opera, una bibliografia davvero sterminata, può sembrare il modesto messaggio d'una piccola appendice documentaria, un puntiglioso contributo da bibliofili. Ma non è così.

Nei tre incontri con i radioascoltatori argentini, Federico parla della sua ter-

ra, la Mancia di Don Chisciotte “dove un cielo color del vino e una terra di grandi nubi incredibilmente uniti, sono i due elementi propizi per la realtà del sogno e la vita del fantasma nel più audace miraggio della letteratura spagnola”; e della terra che riceve di lontano la sua voce, una pianura “fatta per nuove *alegrías*, dove l'erba emette un piccolo vocio di speranza, fatta per il bimbo e per la pura sorgente”. Da quello “studio” radiofonico di Madrid, Federico racconta di un “poema teatrale” che ha appena finito di scrivere e che s'intitola *Donna Rosita nubile, o il linguaggio dei fiori*. “Dramma poetico della pachianeria”, della goffaggine, così lo definisce lo stesso Lorca, “che culmina con le calze nere del cancan, il biribissi, la guajira e i terribili smeraldi della Otero che brillano come lampioncini di verbena negli occhi gialli del vecchio Principe di Galles”. Questa prima conversazione doveva terminare, probabilmente, come osserva la nota di Hernández e Montesinos, con la lettura della scena cui si allude nel racconto, ove appare ormai chiaro il malinconico destino di Rosita, sola, e senza alcuna speranza che il suo amore ritorni da Tucumán, e assediata dalle chiacchiere maliziose del vicinato.

Un saluto che dura un'intera trasmissione, la terza, è riservato a Buenos Aires, alle sue strade, piazze, al teatro Avenida, al porto, ai piccoli bar, alle case, alle romantiche rive del Río de la Plata. E per ogni luogo che accende il ricordo del poeta, la sua qualità, il suo carattere, il suo fascino: “la gioiosa via Corrientes, sensuale e peccaminosa”; “via Florida, la strada dei sorrisi e degli sguardi”; “l'immensa Plaza del Once, che mai si vedrà colma di gente”; la “tremenda Avellaneda, piena di scheletri, di coltelli rotti, di letti inservibili, di balconi che si affacciano sulla morte”. Un saluto interminabile in cui Lorca accende ogni scorcio della sua nostalgia delle vibrazioni inconfondibili della sua “parola”, la più luminosa, la più innocente, quella che sale direttamente dalla “profonda sorgente” della sua anima.

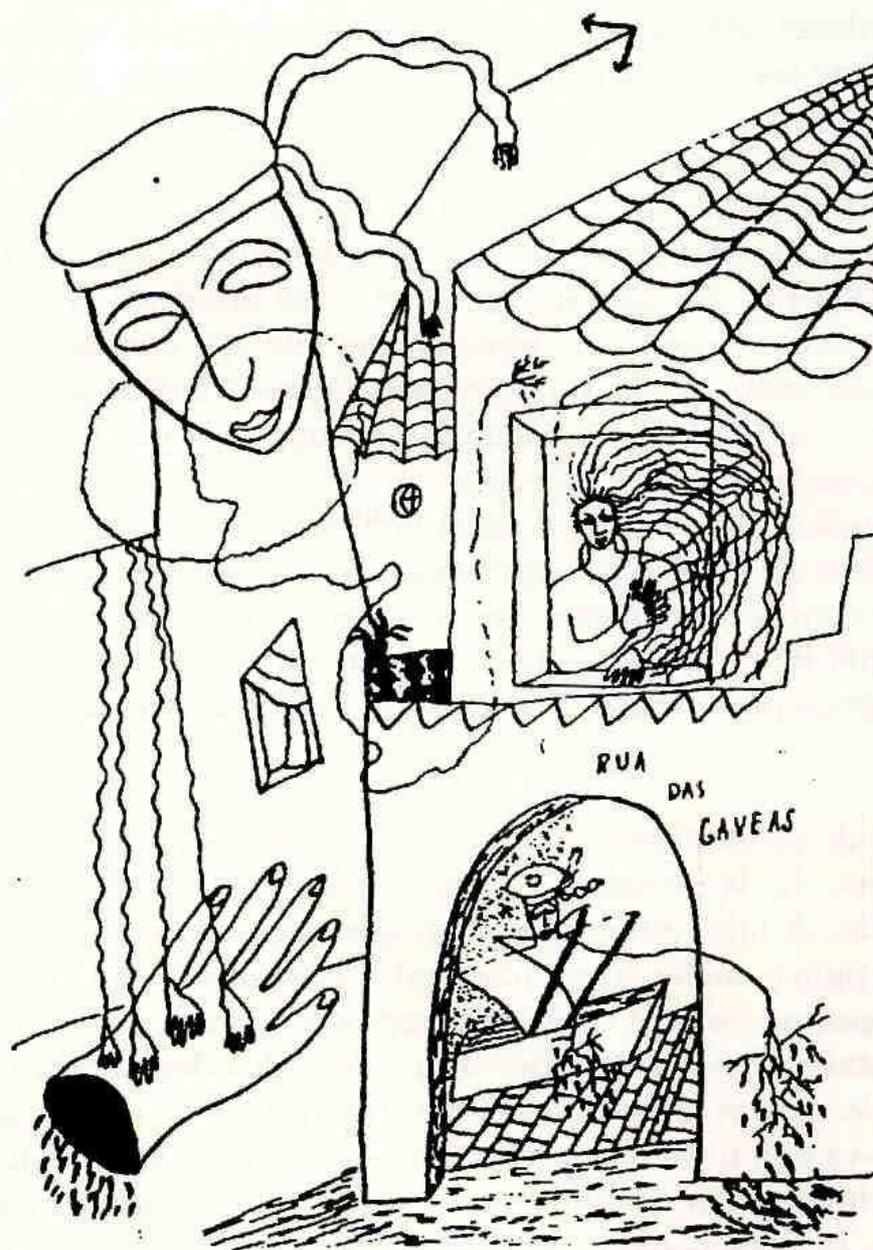
“L'estate con nastri rossi e suoni d'oro secco copre le valli e i monti della Spagna. L'aria asciutta, che teme San Juan de la Cruz perché inaridisce i fiori metallici del suo cantico, aria spirante da cento bocche che cantò Góngora, aria, immenso petto di sabbia seminato di piccoli cactus, porta con sé nebbie calde dalle rupi di Pancorbo alle mura bianche di Cadice che sorpresero il primo sogno di Byron”.

Questo l'attacco assolutamente lorchiano della seconda conversazione cui abbiamo voluto riservare l'ultima parola. Più che di una “conversazione”, si tratta di un piccolo denso saggio sulla passione atavica che lega la gioventù spagnola al toro. Qui, della mitologia taurina si evocano le origini risalenti alla Venere del Rocío, una divinità dell'antica Tartesso che sorgeva alla foce del Guadalquivir “prima che Roma e Gerusalemme si cingessero di mura”. A quel-

la dea viene sacrificato il toro, ma spesso anche l'uomo che da celebrante del sacrificio diventa vittima egli stesso "come se il toro, per un istinto rivelato o per una segreta legge sconosciuta, scegliesse il torero più eroico per portarselo via e offrirlo, come nella tauromachia cretese, alla vergine più pura e delicata". Qui, Federico elenca la catena di "morti gloriosi", di "spagnoli sacrificati per una religione oscura", i quali tengono accesa "la fiamma perenne" che rende possibile la grazia, l'eleganza, la generosità di tutto un popolo. Ed ecco il misterioso rapporto dell'uomo con il toro; degli spettatori accorsi all'altare del sacrificio, la *plaza de toros*, l'arena, con il torero, concelebranti e attori dello stesso dramma. E poi la voglia, il desiderio di *torear* che "morde il ragazzo come un gatto selvatico che gli salti agli occhi". Un desiderio di affrontare il toro che lo percorre e lo provoca prima ancora che egli conosca la consistenza storica, religiosa della corrida. Ed ecco infine "a metà dell'estate iberica", il terribile muggito "che fa piangere i lattanti e sprangare le porte delle viuzze che scendono al Guadalquivir o al Tormes".

Quel "muggito", che risuona "a metà dell'estate iberica" dalla Torre di Salamanca alla Torre di Siviglia, è l'espressione dolorosa e sacra che García Lorca ha voluto far conoscere agli argentini attraverso questo secondo incontro radiofonico, il più intenso e vibrante dei tre, in cui la sua voce ha avuto modo di farsi udire poco prima che la stupidità e la ferocia umana la spegnessero per sempre.

L'interesse di queste "conversazioni", e dell'intervista sul teatro e sui ricordi di Buenos Aires che le completa, va oltre il valore bibliografico del documento. Certo, ai fini di una testimonianza sempre più esauriente dell'opera di un autore, ogni pagina, anche la più marginale, è preziosa. Ma la natura e il tempo di queste poche, che qui di seguito appaiono, fanno di loro più di un veicolo d'informazione, più di una prova di stile e di valentia creativa. Dietro la scrittura che le ricopre meticolosamente, rispecchiando la serietà dell'autore che non lasciava mai nulla all'improvvisazione, traspare la voce di Federico, di cui possiamo immaginare le inflessioni, i toni e i timbri, l'emozione e l'impeto, la malinconia. La voce come espressione sonora della sua persona, cioè della sua vita, flusso di tradizione rinnovata, ringiovanita continuamente dal suo spirito colto e gitano a un tempo. È questo l'autentico, il maggior valore che custodiscono le pagine che qui ospitiamo: la risonanza viva e presente di una voce salvata.



Federico García Lorca, *Rua des gaveas 1*, 1934

# Conversazioni argentine.

di Federico García Lorca

prima traduzione italiana di Arnaldo Ederle

## Prima conversazione

Cari radioascoltatori della Repubblica Argentina, è al solo scopo di parlarvi, soltanto per l'amore che vi porto, che sono venuto in questo studio dalla mia casa di Granada attraversando la Sierra Morena coronata di lecci nobilissimi, tra raffiche di piombo, calpestando la Mancía di Don Chisciotte dove un cielo color del vino e una terra di grandi nubi incredibilmente uniti, sono i due elementi propizi per la realtà del sogno e la vita del fantasma nel più audace miraggio della letteratura spagnola.

Sono venuto con il pensiero rivolto all'Argentina e a Buenos Aires, pianura disabitata, pianura fatta per nuove *alegrías*, dove l'erba emette un piccolo vocìo di speranza, fatta per il bimbo e per la pura sorgente. Sono venuto pensando all'Argentina attraverso quest'altra pianura popolata di draghi dalle cento teste, una pianura in cui per la prima volta la vite di Bacco si è fatta sangue di Cristo, una pianura per la carcassa del cavallo. Attraverso questa pianura sono venuto, la pianura delle lacrime: la Mancía di Ciudad Real.

Che cosa vi porto? Cosa posso dare ai miei amici e radioascoltatori argentini?

Ogni giorno che passa fuggo con maggior angoscia da tutto ciò che è artificioso, per dedicarmi a una sincerità che ansiosamente perseguo in tutte le mie azioni e in ogni mia opera, e che m'induce a cercare l'espressione vitale con tutta la freschezza che si può trovare nel volo misterioso della poesia e nella natura. Quest'ansia, questo desiderio m'inducono a evitare ogni tipo di facile retorica, ogni gioco di parole, e tutto il vuoto spaventoso che risiede nelle chiacchiere e nei discorsi da salotto dove si vede troppo spesso piangere certa gentucola che non si commuove affatto di fronte al terribile spettacolo del mondo d'oggi e sparge le sue odiose lacrime di coccodrillo su fazzoletti di poco prezzo, profumati della retorica di letterati manieristi e altri vermiciattoli.

Io sono un poeta e perciò non posso che leggere versi, allegri o tristi, ma in ogni caso composti con umiltà e con la speranza che un rumorio di sangue vivo, di aria viva li attraversi e li renda degni d'attenzione presso quel pubblico fedele che è sempre in attesa.

Da qui, da questo studio, davanti al microfono che porta la mia voce fino alla bella terra che amo, e per la quale sento il piacevole e triste bruciore della nostalgia; da qui, mentre indosso un abito argentino e una camicia azzurra

acquistata in via Esmeralda, la cosa più sincera, la più viva che posso offrire ai radioascoltatori che tanto amabilmente stanno ad ascoltarmi, è una scena da un poema teatrale ambientato a Granada che ho appena terminato di scrivere.

S'intitola *Donna Rosita nubile, o il linguaggio dei fiori*. È un *dramma per famiglie*, che io definisco il grande dramma poetico della pacchianeria, che culmina nel Novecento con le calze nere del cancan, il biribissi, la guajira e i terribili smeraldi della Otero che brillano come lampioncini di verbena negli occhi gialli del vecchio Principe di Galles. È l'incanto di un'epoca la cui arte viene definita dal mio affascinante amico, il grande Salvador Dalí, *arte commestibile* nel cui ambito la meringa appartiene a una categoria angelica, mentre i libri e le facciate e il petto enorme delle signore si riempiono di libellule, di girasoli, di api, di capelli sciolti che finiscono in spade, e dove gli orci sono teste torturate, oppure le teste sono specchi sfolgoranti di verdi viscosità di medusa.

Il poema inizia nell'ottantacinque, anno in cui l'atmosfera argentina è ancora turbata per la scomparsa dei pettinini nazionali, immensi come code di pavone; quell'anno 85 che fu di indicibile tristezza per la Spagna, l'anno della fame che costringe a forzate virtù la mia delicata protagonista, Rosita, la quale consuma la sua solitudine in trent'anni di attesa e di malinconia.

Il fidanzato della mia protagonista parte per Tucumán, sposa una ragazza ricca del posto e mi abbandona Rosita a Granada con un rosario, dei portafiori, il suono melodioso delle campane di Albaicín e una collezione di lettere ingiallite, infarcite della più tenera e autentica pacchianeria.

La gente di Granada parla di Tucumán e, attraverso la lente della sua ignoranza geografica, vede una Tucumán immersa in gialli boschi di cedri, con i tetti pieni di fagiani; un paesaggio coperto di nubi enormi dove la ricchezza è tanta da potersi permettere una torre d'argento, dove l'aria canta una canzone commovente, anche se molto, molto meno dolce del canto delle sue ragazze.

“Occorrono cinque mesi per raggiungere Tucumán; nessuno torna indietro da quel posto”, dicono le servette. “L'America è un paese da cui non si ritorna”, commenta il botanico dell'università mentre studia le orchidee colombiane di Mutis. “Rosita resta a piedi”, dice il *banderillero* che sta all'angolo della strada.



Federico García Lorca, *Rua des gaveas 2*, 1934

## Seconda conversazione

Signori radioascoltatori,

l'estate con nastri rossi e suoni d'oro secco copre le valli e i monti della Spagna. L'aria asciutta, che teme San Juan de la Cruz perché inaridisce i fiori metallici del suo cantico, aria spirante da cento bocche che cantò Góngora, aria, immenso petto di sabbia seminato di piccoli cactus, porta con sé nebbie calde dalle rupi di Pancorbo alle mura bianche di Cadice che sorpresero il primo sogno di Lord Byron. Al nord, qualche pioggerella. Le onde arrivano imbevute del grigioargento d'Inghilterra. Ma fa caldo lo stesso. Fra i verdi umidi che vorrebbero essere europei ma non possono, la *torre morena*, i fianchi vistosi di una ragazza, lo scandalo, il segno o l'impronta della personalità ispanica.

Se ora penso alla Repubblica argentina, a quella grande antologia di climi che è il vostro paese, la vedo come una bella donna allegorica, tenera e oleografica, con la fronte coronata di rami e vipere del Chaco e i piedi immersi nelle nevi azzurre del Sud. Dovunque si guardi: l'occhio sonnolento del cavallo sotto la triste luna dell'erba, o il galoppo dell'alba nel mare di crine o nel mare di lana.

Belato, nitrito e muggito risuonano malinconicamente sotto l'inesauribile cornucopia che senza posa rovescia su di voi spighe di grano e acqua d'oro.

Un vecchio dirà che la Pampa è un sogno, un ragazzo, che è un eccellente campo da football, un poeta guarderà il cielo per vederla meglio.

Se pensate a questa Spagna dalla quale vi parlo, la penserete, come ho fatto io con il vostro paese, nella forma in cui è riprodotta sulla carta geografica. I bambini sanno benissimo che la Francia sembra una caffettiera, l'Italia uno stivale, che l'India è provvista di una proboscide che delicatamente sospinge l'isola di Ceylon, che la Svezia e la Norvegia somigliano a un cane ricciuto che nuota nel mare del freddo, che l'Islanda è una rosa posata sulla guancia della sfera armillare. I bambini no, perché non hanno potuto immaginarlo, ma i più grandi, poiché ce l'hanno insegnato, noi sì sappiamo che la Spagna ha la forma della pelle tesa di un toro. Non assume, come in Cile, la forma dell'anaconda, ma quella della pelle di un animale, e di un animale sacrificato. In questa struttura simbolica geografica risiede ciò che di più profondo, rutilante, complesso costituisce il carattere spagnolo.

A metà dell'estate iberica si vede una forma nera, precisa, scattante, pregna di una passione che fa trasalire anche le creature più controllate, una bella forma che risalta sullo sfondo, che si guarda con rispetto, con paura e, ciò che è veramente straordinario, con immensa gioia, una forma che porta una *mezza luna arma della sua fronte*, per dirla con Góngora, cioè due corna aguzze dove risiedono la sua potenza e la sua saggezza.

A metà dell'estate iberica si ode un muggito che fa piangere i lattanti e sprangare le porte delle viuzze che scendono al Guadalquivir o al Tormes. Non viene dalle stalle questo muggito, né dalla dolce paglia del riposo, né dal carro, né dagli orribili mattatoi provinciali sozzi di continue ecatombi. Questo muggito viene da un circo, da un vecchio tempio, e attraversa il cielo seguito da una calorosa grandinata di voci umane.

Questo muggito di dolore viene dalle arene frenetiche ed esprime una comunione millenaria, un'offerta oscura alla Venere tartessia del Rocío, che esisteva prima che Roma e Gerusalemme si cingessero di mura, un sacrificio alla dolce dea madre di tutte le vacche, regina dei grandi allevamenti andalusi e dimenticata dal progresso nelle solitarie marenne di Huelva.

A metà dell'estate iberica si aprono le arene, cioè gli altari. L'uomo sacrifica l'indomito toro, figlio della dolcissima vacca, la dea dell'alba che vive nella rugiada. L'immensa vacca celeste, madre continuamente dissanguata, chiede anche l'olocausto dell'uomo e, naturalmente, lo ottiene. Ogni anno, infatti, i migliori toreri cadono distrutti, squarciati dalle corna affilate di tori che, per un terribile momento, mutano il loro ruolo di vittime in quello di sacrificatori. Come se il toro, per un istinto rivelato o per una segreta legge sconosciuta, scegliesse il torero più eroico per portarselo via e offrirlo, come nella tauromachia cretese, alla vergine più pura e delicata.

Da Pepe Hillo fino al mio indimenticabile Ignacio Sánchez Mejías, senza dimenticare Espartero, Antonio Montes e Joselito, si forma una catena di morti gloriosi, di spagnoli sacrificati per una religione oscura, incomprensibile alla maggior parte della gente, la quale, però, costituisce quella fiamma perenne che rende possibile la grazia, l'eleganza, la generosità e il puro coraggio da cui nasce il carattere inalterabile di questo popolo. Lo spagnolo si sente improvvisamente trascinato da una forza ineludibile che lo spinge al gioco con il toro, una forza istintiva che la stessa persona che la prova non sa spiegarsi, e che nasce da un'emozione cui partecipano i morti affacciati alle loro immobili barriere di luce lunare.

Si dice che il torero va alla corrida per fare denaro, per assicurarsi una posizione sociale, per la gloria, gli applausi, ma non è così. Il torero va alla corrida per incontrare da solo a solo il toro, al quale ha molte cose da dire, e che teme e adora allo stesso tempo. Gli applausi gli piacciono e lo incoraggiano, ma egli è tutto preso dal suo rito, e sente e vede il pubblico come da un altro mondo. Ed è proprio vero, poiché agisce in un mondo di creazione e di astrazione costante rispetto al pubblico delle corride, un pubblico particolare che non è fatto di spettatori, ma di attori. Ognuno di loro affronta il toro contemporaneamente al torero, non con la stessa cappa, ma con una sua propria, immaginaria, che fa volare a suo modo.

Quindi, il torero è essenzialmente una forma sulla quale si scarica l'ansia individuale di migliaia di persone, e il toro, l'unico vero primo attore del dramma.

La voglia, il desiderio di *torear* morde il ragazzo come un gatto selvatico che gli salti agli occhi, molto tempo prima che egli sappia che il torear è un'arte squisita, rappresentata da geni, epoche e scuole. Questa voglia, questo desiderio è la stessa radice della *fiesta*, e può continuare a vivere perché risiede nel profondo di tutti gli spagnoli di tutti i tempi. Perciò sono in grado di essere attori nell'arena assieme al torero, lo specialista; per questo possono trovare naturale e non miracoloso l'incredibile spettacolo di una *verónica* della scuola di Belmonte o un *farol* sopra la testa del toro, dell'antica tempra di Rafael el Gallo.

Nella maggior parte della gioventù popolare spagnola, questo profondo desiderio di combattere con il toro, costituisce una sofferenza tanto grande da preferirle la morte. Molti giovani, dalla gradinata, si lanciano nell'arena con uno straccetto rosso e una canna al posto della spada, come veri e propri *ecce homo* dello spettacolo, per eseguire qualche mossa che spesso si conclude nella morte; oppure si spogliano per attraversare il fiume e torear nudi al chiaro di luna, esposti alle mille ferite che un corpo indifeso può ricevere; o ancora intraprendono vere odissee attraversando monti e pianure con la cocciuta, terribile speranza d'incontrare una morte perfetta, o la meraviglia di far roteare il corpo della bestia attorno ai loro giovani fianchi di eletti. Non molto tempo fa, un giovane che vuole diventare torero mi diceva: "Ieri, in campagna, ero solo, e improvvisamente fui preso da un'emozione così forte che mi misi a piangere".

La "Fortis salmantina", la torre di Salamanca che si affaccia sul Tormes, e la Giralda di Siviglia, bardata come una mula da fiera, l'altra torre che si specchia nel Guadalquivir, sono i due minareti all'ombra dei quali si alimenta la passione taurina degli spagnoli. È chiaro che tutto ciò viene dal Sud: nel *pasodoble torero* scorre comunque sangue andaluso, e tutta la scuola e la scienza taurina fioriscono dalla Sierra Morena in giù. Ma, oggi, la Castiglia dorata di Salamanca possiede allevamenti eccellenti, tori di buon sangue che si battono in tutte le arene nazionali. Il toro da combattimento è una fiera che può crescere soltanto se si nutre dell'erba magica delle marenne del Guadalquivir, il fiume di Fernando de Herrera e di Góngora, o nelle praterie del Tormes, il fiume di Lope de Vega e di Fra Luis de León; ed è un'autentica fiera, inservibile per l'agricoltura, che, però, trasferita nella pacifica e tenera Galizia, si converte in un utile bue fin dalla prima generazione.

Attorno a queste due torri insigni, la teologica di Salamanca e quella del canto di Siviglia, cresce, in un dramma palpitante, questo appetito, questa voglia di toro di cui vi parlo, la quale in questo momento, tra nastri rossi e suoni d'oro secco scuote valli e monti di tutta la Spagna. Tra le campane della torre di Salamanca, imbevute di cultura universitaria rinascimentale, e le campa-

ne di Siviglia, argentate d'oriente medioevale, c'è un rosario di petti squarciati, uno zigzag di nappe d'oro, di *banderillas* di carta, e un gigantesco toro nero, già cantato e studiato dal grande poeta scomparso Fernando Villalón, un meraviglioso toro d'ombra al cui muggito si sprangono le porte dei paesini, e che fa risuonare chiarine di morte nel petto dei ragazzi poveri, dei ragazzi che appassionatamente lo cercano.

A metà dell'estate iberica, sperando di continuare a vedere nuove corride, lascio i radioascoltatori argentini che ora mi staranno ascoltando accarezzati dalle nebbie del Río de la Plata.



Federico García Lorca, *Cabeza de marinero muerto*, 1934

## Terza conversazione

Nessuno può immaginare l'emozione autentica e profonda che avvolge il mio cuore come una corona di fiori invisibili, nel rendermi conto che in questi istanti la mia voce viene ascoltata in America e che, soprattutto, sta vibrando a Buenos Aires, incanalata nel grande altoparlante del bar o rimpicciolita nella radiolina della stanza degli studenti o della ragazzina che esegue scale su scale sul suo pianoforte. Salve amici!

Qui, a Madrid, in questo momento sta piovendo. Soffiano le brezze fredde del Guadarrama e la fontana di Cibele segue con le ruote ferme del suo carro il lucido traffico delle automobili. Quali brezze, che gente, quali compagnie riempiranno ora di suoni la gioiosa via Corrientes, sensuale e peccaminosa, e via Florida, la strada dei sorrisi e degli sguardi, le romantiche rive di San Isidro ombreggiate dai salici, l'immensa Plaza del Once, che mai si vedrà colma di gente? Che grida! Che nubi! Sono già sbocciati i fiori violacei della iacaranda? Dalla tremenda Avellaneda, piena di scheletri, di coltelli rotti, di letti inservibili, di balconi che si affacciano sulla morte, dall'Avellaneda bramosa di fiori e d'acqua, fino ai laghi stupendi, gli incantevoli eucalipti, fino all'incanto specialissimo di Palermo di Buenos Aires, è con vero amore che la mia nostalgia attraversa l'immensa città americana, soffermandosi sui meravigliosi elevatori per il grano, sulle insegne luminose, sul teatro Avenida, dove foste tanto generosi con la mia modesta persona, sulle indimenticabili cene allo Smart e sulla dolce nebbiolina rossa del grande fiume che svanisce tra gli alberi della Costanera. Da questo studio vado cercando i lineamenti dei miei amici, e so che la mia voce deve salutare con profondo affetto don Alfonso Danvila, grande ambasciatore di Spagna e appassionato ammiratore dell'Argentina, e che deve giungere con tenerezza in un piccolo bar di via Charcas, in una palazzina di via Ocampo, in un appartamento di via Esmeralda, nelle redazioni di alcuni quotidiani costantemente immerse in una luce d'alba, in fondo a Suipacha, ai piedi dell'Espantapájaros, nella casetta in stile d'Almeria dove mangiai l'arrosto di agnello e cantai *montañesas* asturiane; so che la mia voce deve risuonare venata di lamento, d'affetto, di rimpianto e di gioia a Junín, a Colodrero, a San Martín, ad Ayacucho, in tutte le case e sopra ogni tetto. Nell'aria, come un'ala che sparga violette sui camini; per le strade come una mano cordiale che saluti con piacere tutti quelli che mi lanciano un "Ehi, tu!" di vero cuore; una voce che sia un ricordo per coloro che mi videro passare e una moneta da dieci centesimi per le piccole osterie della speranza. Nessuno può immaginare, Buenos Aires lontana, Buenos Aires aperta nella profonda sorgente della mia voce, il fascino e la succosa inquietudine che mi turbano al ricordo della tua tra-

gica vitalità che tanto mi coinvolge, e l'aria del rimpianto che muove gli alberi del mio pensiero quando ricordo quanto fosti generosa, nobile, comprensiva con il mio messaggio di poeta, nobiltà e generosità che hanno dato prestigio alla mia opera in ogni paese dove si parla il castigliano.

## García Lorca e il Teatro. Ricordi di Buenos Aires. Un'intervista

*Ci dica, Federico, come vede, oggi, il teatro spagnolo?*

I vecchi valori sono stanchi e i nuovi, pochi, sono ancora quasi addormentati. L'attuale teatro spagnolo è indubbiamente povero e senza nessuna qualità poetica, di nessun genere. È un problema grave che presenta molti aspetti, non si può esprimere un giudizio in poche righe.

*È soddisfatto del suo lavoro di autore drammatico?*

No. Per realizzare un teatro che abbia un'unità di stile e un proprio territorio bisogna essere scontenti dalla mattina alla sera. E si deve andare in scena poco, pochissimo. È la fretta la grande piaga, l'instancabile tarlo che rode il bosco drammatico di Lope de Vega.

*Qual è, secondo lei, la sua opera più riuscita?*

Riuscita? Nessuna. Cioè, sì. Per quanto mi riguarda tutte le opere che ho scritto sono "riuscite". Ora, se lei mi chiede quale mi piace di più, allora le dirò che è un'operina che, a causa del suo autentico lirismo, nessuna compagnia di professionisti si azzarda a recitare, si chiama *Amor de Don Perlimpín con Belisa en su jardín*.

*Che altre opere ha in cantiere?*

Vuole una cifra approssimativa? Quattromilacinquecentocinquantanove. Ma ne scriverò quattro al massimo. Ogni minuto, ogni persona, ogni atteggiamento può costituire il germe di un'opera drammatica. Ogni creatura in cui ci imbattiamo passa durante tutta la sua vita per diverse situazioni drammatiche, in infinite combinazioni fino all'ultima scena, nella quale si dispone a morire. Il poeta drammaturgo ha un'opera bell'e pronta dietro ogni angolo. La verità è che non c'è nessuno che osi tirare i fili più scabrosi, perché l'uomo ha paura di vedere il proprio ritratto a teatro, per questo riempie d'oro le mani degli autori, i quali, nella commedia borghese, lo dipingono come egli, in realtà, non è.

*Conserva un buon ricordo della sua permanenza a Buenos Aires?*

Lei mi ha sentito. Indimenticabile! Certo, a Buenos Aires si era sparsa la voce di una mia conferenza nella quale avrei parlato male dell'Argentina. Niente di più falso. Me ne dispiacque molto. Ero in campagna in quel momento, e ricordo che passai due notti senza poter chiudere occhio. Io posso parlar male, malissimo, quanto voglio, di un letterato argentino, di un ingegnere argentino,

di una sarta di Santiago del Estero, ma questo non significa parlare male dell'Argentina, né offuscare minimamente la vena della sua arte tanto particolare, né il fascino della sua grazia popolare.

*Pensa che tornerà a visitare l'Argentina?*

Magari! Ma non voglio andarci né per mettere in scena alcunché, né per fare conferenze. Mi piacerebbe andarci solo per stare assieme ai miei amici, per remare nel Tigre, per sentire il magnifico urlo delle partite di calcio, per ascoltare i tristi *bandoneones* dalle verdi note angosciate, per bere la vodka russa nelle osterie di via 25 de Mayo con il gruppo di poeti più sensibili e simpatici che abbia mai incontrato in tutta la mia vita.

*È soddisfatto della cordialità e dei consensi che le ha dimostrato il pubblico di Madrid?*

Sì. Sono soddisfatto. Perché credo che mi si stia già formando intorno un pubblico attento che viene a teatro con molto interesse, e che poi ne discute appassionatamente, ma anche rispettosamente. Mi ha fatto molto piacere la polemica così vivace che Yerma ha suscitato in tutta la Spagna.

*Che cosa sollecita la sua ambizione di autore, il denaro o la gloria?*

Né l'uno, né l'altra. L'ambizione dell'autore per me è una cosa naturale, come il vedere o il parlare. Scrivo perché, altrimenti, imputridisco dentro. Ma la gloria e il denaro.... se vengono, che siano i benvenuti! e sennò, che se ne stiano a casa loro. Il denaro, molte volte serve, altre, no; la gloria, per dirla fra noi, è una cosa vaga che fa sognare molti illusi e non procura che amarezza e malinconia.

*Che indirizzo ha intenzione di dare alla sua produzione teatrale attualmente?*

Poetico e sempre poetico. Voglio riprendere il dramma sociale dell'epoca in cui viviamo e fare in modo che il pubblico non si spaventi di fronte alle situazioni e ai simboli. Cerco di riconciliare il pubblico con i fantasmi e con le idee senza le quali, come autore, non posso muovere un passo.



# Riscontri

testi di  
Alberto Battaglia, Giulio Saletti, Massimo Dusi  
Achille Saletti, Paola Azzolini



# Da Ford a Bossi

di Alberto Battaglia

AA.VV., *Il federalismo preso sul serio*, Il Mulino, Bologna 1996.

BRUNO ANASTASIA, GIANCARLO CORÒ, *Evoluzione di un'economia regionale*, Nuova dimensione Ediciclo, Portogruaro 1996.

ISTITUTO GRAMSCI VENETO, *Sei tesi sul postfordismo*, preprint.

GIORGIO LAGO, *Nordest chiama Italia*, Neri Pozza, Vicenza 1996.

GIAN ANTONIO STELLA, *Schei*, Baldini e Castoldi, Milano 1996.

EUGENIO TURRI, *Il miracolo economico*, Cierre Edizioni, Verona 1996.

Un bel rompicapo, quello del Nord Est. Se ne parla come mai nel passato. Merito di una serie del tutto inaspettata di fenomeni. Una sorta di fibrillazione socio-politica di massa ha spazzato via in pochi anni riferimenti politici e gerarchie sociali, stili di vita e certezze ideologiche. Tutto, nel Triveneto, si è messo in movimento; tutto appare possibile. Imprenditori raccolti in associazioni rivendicano virilmente il diritto all'evasione fiscale; sindaci di ogni fede pronti a giurare sulle mirabili possibilità del federalismo municipale; l'ombra della secessione che si leva minacciosa sul Po. Davvero, non c'è più religione.

L'espressione stessa, "Nord Est", si è caricata di senso fino ad assumere un'intensità iperbolica. Il Nord Est non sarebbe solo una parte del nostro territorio nazionale, l'insieme di tre regioni, una fetta della nostra economia, ma un universo sociale dotato di caratteri propri, irriducibili, non omologabili. Una galassia di paesi, città, fabbriche e campagne ove le genti producono, consumano, pensano a modo loro, assecondando la loro *identità*.

Non è facile orizzontarsi in una realtà in piena trasformazione. Tuttavia, alcune pubblicazioni apparse in libreria negli ultimi mesi sembrano potere fornire, nonostante la diversità delle intenzioni e delle prospettive, stimolanti chiavi di lettura.

Ma andiamo con ordine. Cosa significa avere un'"identità"? E quale natura avrebbe quella dei Triveneti?

## *Prodigi delle identità*

Quello di 'identità' è un concetto ambiguo. Nell'accezione più comune, più debole, esso vale come strumento conoscitivo, classificatorio. In una popolazione, si possono *identificare* quelli che abitano il Veneto, quelli che preferiscono le *station wagon* o quelli che odiano gli omosessuali. In un'accezione più forte, più impegnativa, esso assume una valenza etnica. Un aggruppamento umano basato su comuni caratteri razziali, linguistici e culturali ha un'identità etnica, è un'etnia. Se poi questi caratteri sono avvertiti dalla popolazione in modo particolarmente vivo e fiero, il senso della propria identità collettiva può alimentare un atteggiamento aggressivo, etnocentrico: 'noi' contro gli 'altri', la nostra etnia – buona – contro la vostra – miserabile. Le 'identità' non appartengono al novero delle cose ovvie e innocenti. Nulla di 'naturale e spontaneo' c'è nell'"identità" di una popolazione. Tedeschi e Belgi, alla fine del secolo scorso, inventarono le due etnie dei Tutsi e degli Hutu, eleggendo i primi a pastori nobili di origine camitica e degradando i secondi a rozzi contadini autoctoni. "Questa storia ha etnicizzato il Rwanda e il Burundi, dando forma a due diverse et-

nie, istituendo due diverse identità". Gli effetti, sul piano delle relazioni sociali fra le due etnie, sono noti. Darsi un'identità, d'altra parte, significa imbattersi fatalmente "nel problema dell'ordine e della pulizia, dell'impurità e della contaminazione" (cfr. Francesco Remotti, *Contro l'identità*, Laterza, Bari-Roma 1996).

Fermo restando questo punto, vi è da chiedersi quale natura possa avere l'identità 'padana', se essa possa essere costruita ex novo attraverso una spregiudicata operazione politico-culturale o possa risultare dal ripescaggio di reali tradizioni etniche locali. Per quanto riguarda la prima ipotesi, si osserva che, in ogni caso, l'acquisizione di un sentimento nazionale non risulta dalla semplice presa d'atto di una preesistente identità etnica. Anche se la Padania costituisse un'unica etnia, non basterebbe riconoscerla come tale per trasformarla in nazione. L'idea di 'nazione' ha natura produttiva, è un progetto politico-culturale complesso che sfida resistenze dirette e indirette, ostacoli giuridici, sedimenti culturali e sociali. Nelle esperienze europee, le nazioni sono state modellate impiegando un armamentario culturale prodigioso: narrazioni, miti, storie, serie di storie, eroi. Il tutto supportato da effettive tradizioni culturali e linguistiche (perlomeno a livello di classi dominanti o aspiranti tali). Niente di tutto ciò sembra essere in dotazione all'arsenale ideologico della Lega. Il rito neopagano officiato da Bossi alle sorgenti del Po è risultato, proprio per la sua astrattezza, esilarante.

Il problema antropologico di Bossi è che la Padania è fatta, in realtà, di genti diverse. Ma anche in questo caso, la possibilità di unificarle attraverso un'ideologia nazionale (padana) si scontra contro un duplice paradosso. Le ideologie nazionali, nella misura in cui si pongono l'obiettivo di coagulare politicamente genti appartenenti a vasti territori, sono destinate a sovrapporsi alle precedenti identità

regionali o locali attenuandole o neutralizzandole. È questo il cosiddetto 'paradosso dell'ABC' descritto da Hans Morgenthau: vi sono popoli (A) che si appellano al nazionalismo per ottenere i propri diritti contro una nazione (B) e che negano questi diritti ad altri popoli che si trovano sotto il loro dominio (C), come spiega José Gil (in *Nazione*, in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino 1981, vol. 5).

È davvero problematico rintracciare un filo comune – storico, culturale, linguistico, razziale – fra Triveneti, Lombardi, Piemontesi, Emiliani e Toscani. Popolazioni, queste, piuttosto disincantate, rispetto ai Tutsi o agli Hutu e caratterizzate, invece, da spiccate sub-identità provinciali. La costruzione della Padania rischierebbe subito di incorrere nel 'paradosso dell'ABC'. E vi è di più. Noi parliamo di sub-identità provinciali inserite da almeno un secolo in un grande mercato nazionale. Di società già rimodellate fino alle radici dalle logiche produttive e mercantili capitalistiche. Di territori che con modalità e tempi diversi sono stati attraversati da possenti fenomeni di modernizzazione e omologazione culturale. Tanto che in certe province, come quella di Verona, ad esempio, le tradizioni linguistiche originarie si sono dissolte (e non c'è da rallegrarsene). Difficile pensare che un'operazione di valorizzazione delle identità culturali e linguistiche padane possa essere qualcosa di più di una pur nobilissima ricerca filologica.

Nei messaggi indipendentistici, d'altra parte, tutto troviamo fuorché componenti ideologiche anche confusamente anticapitalistiche. Anzi: l'ideologia prevalente è ultraliberista. I leghisti predicano più mercato in opposizione allo Stato assistenzialista e alla grande industria assestata da Roma ladrona. Celebrano il capitalismo fai-da-te della piccola impresa, del capannone tirato su dietro alla chiesa, degli infaticabili padroncini della Serenissima. Inneggiano agli spiriti vitali del

capitalismo: liberi e duri. Non a caso, i fans di Bossi non spendono una parola che sia una a favore dell'ambiente: del loro ambiente, spesso oscenamente devastato. Gli slogan più efficaci ruotano sempre, ossessivamente, attorno ai soldi da recuperare e da fare fruttare.

La Lega, da questo punto di vista, non è un movimento reazionario. Non vuole ostacolare o riorientare lo sviluppo delle forze produttive. Al contrario, essa sembra interessata a un progetto politico-istituzionale che garantisca massima (e incontrollata) possibilità di espansione all'economia. Volendo stabilire un rapporto fra mercato e identità, sembra che qui in Padania l'effetto destabilizzante del mercato, del capitalismo, della circolazione della ricchezza, non vada nel senso di attivare forme di *resistenza culturale* ad esso, ma, al contrario, in quello di diffonderne atteggiamenti di accettazione acritica.

Ricapitolando, gli attori impegnati nella costruzione secessionistica della Padania non mostrano di avere la caratura (anche nel male) degli Europei alla conquista dell'Africa o quella dei generali serbi artefici delle pulizie etniche. Nel contempo, le identità sub-regionali padane appaiono già abbondantemente depotenziate, sotto un profilo etnico, dal loro pieno coinvolgimento nei meccanismi di omologazione culturale neocapitalistica. I secessionisti sembrano perciò mancare delle condizioni soggettive e oggettive per riuscire nell'intento. Tuttavia, non è detto che non si possa costruire il senso di appartenenza con altri mattoni. "Non esiste l'identità" in quanto tale; esistono invece "modi diversi di organizzare il concetto di identità". Inoltre, "purché esistano appropriati strumenti di indottrinamento, si può insegnare agli uomini a credere che pressoché qualsiasi categoria di propri simili esseri umani sia così altra da venire classificata come animale nocivo" (cfr. Edmund Leach, *Etnocentrismi*, in *Enciclopedia Einaudi*, Einaudi, Torino 1981, vol.

5). Scartata l'ipotesi che il secessionismo padano o triveneto possa sostanziarsi degli ingredienti etnocentrici 'classici', occorre chiedersi se esso possa vivere di più immediate e prosaiche ragioni di cassa.

Si tratta di capire se le ragioni del portafoglio siano in grado di reggere un serio progetto secessionistico. Se sia possibile fondare una sorta di etnocentrismo mercantile, un'identità forte, foriera di effetti politici anche devastanti, sulla base di un'appartenenza, di una solidarietà, data esclusivamente da comuni interessi economici.

Una questione nella questione è data appunto dal Nord Est. Si sta facendo largo l'opinione che l'assetto sociale ed economico del Triveneto presenti, effettivamente, delle forti specificità. E che esse siano emerse, esaltandosi, proprio nella recente fase di modernizzazione del territorio.

#### *Una identità economicistica*

Il Triveneto, in altri termini, avrebbe sì un'identità rilevante, ma di natura prevalentemente economicistica, mercantile. Il modello di sviluppo intrapreso (se di 'modello' si può parlare) da una parte si distaccherebbe notevolmente dai percorsi industriali centropadani; dall'altra, in relazione alle sue specificità (incompresse), avrebbe alimentato più che altrove la distanza fra cittadini e istituzioni, fra esigenze territoriali e risposte politico-amministrative, fra senso di appartenenza locale e nazionale.

Cosa c'è di così straordinario nell'economia del Nord Est?

Lo evidenzia Gian Antonio Stella nel suo emblematico *Schei*, ricchissimo di dati, aneddoti, interviste qualificate. Una sorta di inno stupito al produttivismo triveneto. Una collezione di memorabili vicende imprenditoriali, di prodigi compiuti da artigiani o ex-operai assurti nel giro di pochi anni a star del capitalismo internazionale. Leonardo Del Vecchio, Luxot-

tica, dall'orfanotrofio alla borsa di New York; Renzo Rosso, Diesel (jeans), con un fatturato che cresce di undicimila volte in dieci anni; Gianni Zonin, partito da una piccola cantina sui colli di Gambellara e ora arrivato ai 100 miliardi di fatturato; Massimo Donadon, re mondiale dei topicidi; la famiglia Zamperla, di Altavilla Vicentina, che costruisce le giostre per Disneyland; la Selle Italia e la Selle San Marco di Rossano, che dominano l'80 per cento del mercato mondiale delle selle per bicicletta. Per non parlare dei casi più noti: Benetton, l'Aprilia di Ivano Beggio, il pollo Aia e via dicendo.

Tutti gli indicatori socio-economici esibiti generosamente (e utilmente) da Stella rappresentano altrettanti fuochi d'artificio lanciati nel cielo dell'economia triveneta. Leggiamo così che la provincia di Vicenza esporta, da sola, come la Grecia (14 mila miliardi nel '95) e, insieme a quella di Treviso, come l'Argentina (26 mila miliardi); che a Rossano Veneto c'è un'impresa ogni due abitanti; che il reddito pro-capite, fatto 100 quello nazionale, è salito a 115 nel Triveneto, con punte a Vicenza del 121 e a Verona del 125; che i depositi bancari del Nord Est, tra il 1984 e il 1994, sono cresciuti da 56 a 121 mila miliardi; che il tasso di disoccupazione è meno che fisiologico, e così via. E dire che solo nel 1961 su 100 case del Nord Est, 48 erano senza l'acqua corrente, 52 senza gabinetto, 72 senza il bagno, 15 erano senza la luce elettrica, 81 senza il gas a rete, 86 senza il termosifone. Mentre dieci anni dopo, nel 1971, quelle senza acqua corrente erano ancora 21 e quelle senza gabinetto 23, 30 erano sprovviste del bagno, 8 della luce elettrica, 66 dell'allacciamento alla rete del gas, 86 non avevano termosifone.

Il quadro appare tanto più sorprendente se si pensa che il decollo definitivo dell'area è avvenuto in tempi recenti, assai impegnativi, di globalizzazione dell'economia, di rivoluzione tecnologica, di

sfrenata concorrenza sui mercati. Fino agli anni Ottanta la piccola impresa veneta aveva lavorato e progredito con ingredienti tutto sommato tradizionali, quali i vantaggi geografici che favorivano la localizzazione delle imprese, il decentramento produttivo, la flessibilità, i salari bassi, la docilità della forza lavoro. Già allora un po' tutti gli osservatori profetizzavano l'imminente decadenza di un'economia troppo povera e arretrata, sottodimensionata nelle strutture produttive e finanziarie, culturalmente inadeguata a reggere le sfide imminenti.

Niente di tutto ciò è avvenuto. Al contrario, il Nord Est ha dimostrato una sorprendente capacità di ridefinire strategie, soluzioni organizzative, relazioni produttive. In particolare, è emersa una impressionante reattività sociale alle opportunità fornite dai mercati nazionali e internazionali.

È questo carattere diffuso, molecolare dello sviluppo a stupire di più. Una crescita continua e diversificata che combina tutte le soluzioni organizzativo-aziendali possibili: dal grande gruppo a struttura reticolare alla piccola impresa ad alta tecnologia; dalla microazienda iperspecializzata in conto terzi all'impresa individuale semiclandestina. Una realtà che fatica a essere rappresentata dagli schemi concettuali più consueti. Una realtà nella quale il confine tra lavoro dipendente e lavoro autonomo o tra lavoro autonomo e attività imprenditoriale è spesso assai esile; nella quale i dipendenti e i padroni percepiscono come prioritario il comune interesse a difendere la *loro* impresa. Ove i cittadini percepiscono la difesa del territorio come la difesa del *loro* lavoro nel *loro* territorio.

Come interpretare questa disponibilità di massa alle seduzioni capitalistiche?

Alcuni non vi riconoscono nulla di sorprendente. Si tratterebbe, semplicemente, dell'esito fatale di un processo di modernizzazione accelerata in un'area

culturalmente ed economicamente arretrata. Non essendoci molto da capire, non ci sarebbe nemmeno molto da fare: la buriana leghista-secessionista prima o poi passerà.

Ma è *politicamente* fecondo questo atteggiamento verso il Nord Est? Probabilmente no. E non solo per le ragioni di oggi. Da sempre il Nord Est rappresenta per la sinistra una sorta di territorio proibito. Un'area costituzionalmente ostile: vuoi per la capillare influenza ecclesiastica; vuoi per il tipo di rapporti di produzione dominanti, refrattari a nette stratificazioni di classe. Un territorio affatto inospitale, in altri termini, per la cultura politica più tradizionale delle forze del movimento operaio.

Bisognerebbe forse cambiare approccio e cominciare a pensare all'economia e alla società triveneta non come a un'anomalia, a una deviazione provvisoria da altri modelli di sviluppo più conosciuti, più studiati e più rassicuranti; ma come a un possibile e autonomo percorso di modernizzazione. Un percorso che in fondo ha mostrato certe peculiari caratteristiche socio-economiche, certe linee di tendenza, fin dal suo inizio, quando l'economia globale descritta da *Schei* era ancora ben lontana dal prendere forma.

Il *miracolo economico* di Eugenio Turri è in qualche modo l'equivalente di *Schei* riferito alle trasformazioni economiche degli anni Cinquanta e Sessanta. Turri descrive la primissima fase della modernizzazione industriale veneta nell'esperienza del mondo mezzadrile veronese, quando si mette in moto la marxiana "separazione dei produttori dai mezzi di produzione", la trasformazione dei contadini e dei mezzadri in operai salariati e in piccoli-grandi imprenditori. Il "miracolo" spazza via tutto: la villa signorile, il brolo, le relazioni economiche e simboliche che ruotavano intorno a essa. Tuttavia, la lacerazione della società contadina è parziale. La terra non scompare

dall'orizzonte produttivo veronese. Remo dei Grigoli, detto el Cicca, non condivide l'esodo dei suoi colleghi dal Monte Tondo, e acquista uno dopo l'altro i poderi abbandonati, coronando il suo sogno di agricoltore proprietario. Lo stesso accade quando i Morbioli, mezzadri della Ca' del Fen, abbandonano la terra: subito vi subentrano dei mezzadri di Velo. Stessa storia per i Ceschi, su, in contrada Le Falive, che non solo recuperano altra terra, ma vi investono ammazzandosi di fatica e creando un'azienda fiorente. Intanto, sui campi di Toni de la Caseta la vite sostituisce il disordine degli orti e i salariati risolvono l'inefficienza dei mezzadri. "Tutto scivolava giù: dalle colline la gente andava verso il piano, dai monti i montanari andavano verso le colline."

Ogni paese si dota di una micro-area industriale. Gli effetti paesaggistici e ambientali sono terrificanti, ma vengono assicurati i vantaggi dello sviluppo diffuso, che scombina solo fino a un certo punto famiglie e comunità. Le fabbrichette, giù a valle, si moltiplicano. Contadini e montanari diventano operai. Il rude tagliapietra Bartolo Menegoni diventa un boss del marmo; i mugnai di Bellori, "antica dinastia", capiscono i tempi e cominciano a produrre crusca per i polli di allevamento. Gustavo 'el savatin', l'ultimo della classe, si inventa grande imprenditore calzaturiero; il Toffaletti, capo-omeni dal Menegoni, poche parole e solo in dialetto, avrà il coraggio di andare da solo a Ryadh per combinare una mega commessa di marmo rosso veronese con lo sceicco Husein Ibn Saddam.

Si tratta, direbbe Maurice Dobb (*Problemi di storia del capitalismo*, Editori Riuniti, Roma 1971), della "strada veramente rivoluzionaria al capitalismo", quella che origina dal di dentro dei rapporti di produzione dati, quasi per germinazione spontanea. Nasce, insomma, un embrione di borghesia produttiva della nostra regione.

Anche per questo non rinveniamo i cataclismi dei processi di modernizzazione accelerata. Nessun esodo biblico verso le città, nessun abbandono generalizzato delle coltivazioni. Nessuna grande concentrazione operaia. Certo, troviamo la speculazione edilizia, la distruzione di tradizioni e consuetudini antiche, la nuova tirannia del consumismo, la fine di certe abilità artigiane, l'omologazione culturale. Ma si tratta di una transizione 'soffice', acconfittuale, rispettosa di alcuni assunti secolari: il carattere sacro della proprietà; la centralità reddituale della *fameia*; la solidità economica come obiettivo morale, la concezione gerarchica del mondo. Muore l'identità statica e signorile della villa; sorge quella pragmatica e popolare dello *scheo*, delle palanche, del mercato, della fabbrica. Un'identità che si trascina dietro le contraddizioni del mondo contadino: la tenacia e la sordità culturale, lo spirito accumulativo e l'ignoranza, il senso del dovere e il culto del patrimonio. Il libro di Turri, paradossalmente, può essere letto a rovescio. Non la dolente descrizione della fine di un mondo meraviglioso e ingiusto ma quella di una vigorosa e brutale volontà di riscatto sociale.

#### *Il territorio come forza produttiva*

Sul piano dell'argomentazione scientifica, la necessità di guardare alla società del Nord Est da prospettive nuove è illustrata da Giancarlo Corò e Bruno Anastasia in *Evoluzione di un'economia regionale*.

Il testo è frutto di un'attenzione ultradecennale alle tematiche della società e dell'economia veneta e rappresenta forse il più aggiornato tentativo di interpretazione innovativa delle dinamiche socio-economiche trivenete. Secondo i due autori, le caratteristiche assunte dall'economia del Nord Est sono legate, da una parte, al superamento del "modo di produzione fordista"; dall'altra, all'esistenza di alcuni "fattori sociali" specifici, quali la

distribuzione sociale della conoscenza, la diffusione di pratiche cooperative e il lavoro auto-organizzato.

La prima parte del testo illustra "Le dimensioni di un successo annunciato". Dalla metà degli anni Ottanta, il Veneto conquista la leadership nazionale in termini di sviluppo del Pil. Ad essa si affianca la più forte dinamica occupazionale. Nel contempo, l'economia veneta, negli ultimi trent'anni, mostra una progressione nell'apertura ai mercati esteri "veramente straordinaria". Tra il 1970 e il 1993, il reddito procapite del Triveneto raddoppia; nel 1991 esso è superiore del 20 per cento a quello medio dell'Europa a dodici. Si conferma fondamentale, in questo quadro, "il ruolo economico della famiglia, spesso vero e proprio soggetto imprenditoriale": nel 1993 il reddito medio mensile familiare è il più elevato fra tutte le regioni italiane.

Il Triveneto mostra poi altre caratteristiche rilevanti sotto il profilo *qualitativo*. Innanzitutto, la predominanza della piccola e media impresa, con un ulteriore rafforzamento manifatturiero nella fascia pedemontana dall'inizio degli anni Novanta. Va sottolineato che questo fenomeno è funzione crescente della scomponibilità del ciclo produttivo. Le nuove tecnologie e le nuove possibilità di integrazione logistica aumentano la convenienza a far circolare le informazioni piuttosto che ad accentrare la produzione delle merci. "Appare ormai consolidato, sia nella teoria che negli esiti della ricerca empirica, che la diffusa presenza di piccola e media impresa non è più interpretabile come fenomeno residuale o segno di immaturità di un sistema economico". Notevole anche la specializzazione settoriale. Importanti, fra l'altro, la filiera meccanica, che presuppone una solida cultura industriale e tecnica; quelle della moda, del sistema casa e arredo, quella alimentare. Importanti presenze si rilevano nei settori cartario-editoriale,

della gomma e plastica, della chimica. "L'idea che l'industria del Triveneto sia fondamentalemente caratterizzata da produzioni *tradizionali* è sempre meno vera." I dati evidenziano poi il carattere di piena occupazione dell'economia, con una "irresistibile ascesa della femminilizzazione"; e l'internazionalizzazione crescente in termini di mercati, di investimenti esteri, di accordi tecnologici, joint ventures e "capacità di entrare in reti globali di divisione del lavoro". Sotto il profilo dell'organizzazione produttiva sul territorio, si nota un "insieme di addensamenti locali ad alta densità di relazioni", ognuno dei quali organizzato con proprie regole di funzionamento economico e integrazione sociale.

Per il Nord Est non si dovrebbe dunque parlare di sistema produttivo regionale, ma di un "sistema di sistemi produttivi locali". Secondo i due autori, "l'ambiente storico-geografico e socio-culturale del Nord Est avrebbe fatto emergere una specifica forma di organizzazione economica – il distretto industriale – e favorito la creazione di una infrastruttura di collegamento sociale e produttivo sul territorio: la città diffusa".

Visto che il Nord Est non è affatto un'area omogenea, i due autori ritengono che proprio la varietà dei quadri ambientali e dei sistemi locali sia il tratto saliente della regione. Emerge così il "ruolo del territorio quale fattore di coordinamento delle attività economiche e come fonte dell'identità sociale". "Il territorio funziona per i sistemi economico-sociali del Nord Est come un potente fattore di *integrazione versatile*." Il territorio come forza produttiva. L'esperienza dei distretti mostra che il territorio favorisce la costruzione "di una rete materiale cognitiva in grado di internalizzare le innovazioni tecnologiche nei processi locali di apprendimento produttivo; questo ha reso possibile attenuare la concorrenza con forme originali di cooperazione; ha con-

sentito, più in generale, di tenere unite economia e società".

Ciò non significa che i sistemi locali siano chiusi. Al contrario, essi appaiono come nodi locali di una rete globale. Appoggiandosi alla teoria dei sistemi autopoietici di Maturana e Varela, Corò e Anastasia ritengono che i sistemi locali riescano contemporaneamente a mantenere e riprodurre la propria identità interagendo con le relazioni esterne. L'ambiente esterno è contemporaneamente minaccia e opportunità. Il sistema seleziona le relazioni in modo da garantire la propria stabilità. "Quando la struttura interna del sistema locale – la specializzazione produttiva, il deposito di competenze distintive, la cultura della società locale – entra in sintonia con le trasformazioni dello scenario economico globale, si raggiunge un accoppiamento strutturale". E l'economia decolla.

#### *Fordismo e postfordismo*

In questa discussione assume rilievo strategico il passaggio fordismo-postfordismo. È un tema, questo, che ha raggiunto un certo grado di maturità nella discussione scientifica e che è stato oggetto di un seminario, coordinato da Luca Romano ed Enzo Rullani, attivato nell'estate del '95 dall'Istituto Gramsci Veneto e disponibile per il momento come preprint.

Per *fordismo* si intende, in estrema sintesi, un assetto socio-economico e tecnologico caratterizzato dal dominio della grande industria ad alti volumi produttivi standardizzati e a ciclo produttivo integrato; dallo stato keynesiano regolatore e redistributore di risorse; da mercati nazionali e internazionali relativamente prevedibili; da mercati del lavoro relativamente rigidi. Con notevole approssimazione, si può dire che il fordismo abbia riguardato le economie occidentali dai primi decenni del secolo agli anni Ottanta (con ampie differenziazioni temporali

e sostanziali fra Usa, Europa, Asia). Un'epoca palesemente al tramonto.

Il *postfordismo* sarebbe invece l'insieme delle strategie organizzative, tecnologiche, finanziarie in via di assunzione da parte dei sistemi economici industriali avanzati per soddisfare la nuova esigenza di 'flessibilità produttiva' imposta dalla concorrenza internazionale 'globale'. In particolare (ma la materia è troppo complessa per darne conto nei dettagli), il paradigma postfordista prevede una diversa organizzazione del sapere cognitivo impiegato nella produzione "sfruttando appieno le potenzialità della comunicazione globale e delle nuove tecnologie dell'informazione".

Le strade che portano al postfordismo sono diverse. Gli Stati Uniti si affidano a un miscuglio di competizione e tecnologia; la Francia conta sulle sue risorse tecnocratiche; la Germania punta sulla sua formidabile organizzazione corporativa. Il nostro Paese, che non può contare su nessuna di queste leve, "dovrà mobilitare nella transizione la parte più dinamica della sua organizzazione: le energie individuali e municipali, la rete diffusa delle cittadinanze e delle appartenenze, le piccole imprese e la società civile". Il gruppo di studio del Gramsci ha individuato alcuni elementi – le sei tesi, per l'appunto – che dovrebbero caratterizzare il paradigma postfordista nella realtà italiana. I cambiamenti investono l'intero universo delle relazioni sociali. Le tecnologie produttive sono modellate dall'informatica, dalla telematica, dalla automazione industriale. Il lavoro diventa più flessibile, autoregolamentato e professionalizzato. Il consumo si fa più consapevole e interattivo rispetto al mondo della produzione. Le istituzioni del welfare dimagriscono ma accentuano il loro carattere universale. L'intero sistema si articola e vive in funzione di una nuova massiccia applicazione di conoscenza diffusa. Ci avviciniamo, in questo modo, alle posizioni di

Corò e Anastasia. Il "sistema dei sistemi" del Nord Est, l'originale funzione di "integrazione versatile" realizzata dal suo territorio, farebbe già parte di una logica di transizione postfordista. Se questo è vero, continuare a leggere il successo economico triveneto come effimero, arretrato, fondato sull'elusione fiscale e contributiva della piccola impresa o sull'autosfruttamento del mondo artigiano significa consegnarsi a una visione riduttiva e politicamente infeconda dei problemi. La nostra economia è stata spesso pensata e rappresentata come un'economia anomala, dove non si applicano i contratti di lavoro, dove si pagano di meno le donne, dove il sindacato è disprezzato. Un'economia, una società, alle quali ben poco poteva dire una cultura politica e sindacale fondata sulla medio-grande fabbrica metalmeccanica padana, sulla prevalenza del lavoro direttamente produttivo, sulla polarizzazione secca delle classi sociali, sulla distinzione univoca di ruoli, funzioni, gerarchie. Su variabili soggettive e oggettive prevedibili. Su un modello di rapporti di produzione sostanzialmente diverso.

Il problema, invece, è quello di fare i conti *in positivo* con gli aspetti contraddittori – sul piano della civiltà dei diritti, della difesa ambientale, dell'equità sociale, dell'elaborazione culturale – di questa fase di sviluppo produttivo. Dietro alle farneticazioni secessioniste e agli egoismi della società opulenta sta anche una società impegnata a reggere uno sfida formidabile. E che non percorre un cammino in discesa. La transizione al postfordismo è un fenomeno destabilizzante. Tutti gli attori sociali ne sono coinvolti: lavoratori, intellettuali, imprenditori, sindacati, enti locali, università, scuola. Essa propone scelte difficili, contraddizioni, opzioni alternative; incontra regressioni, resistenze, ostacoli. Proprio per questo, la transizione necessita di una guida in grado di orientare i processi sulla base di

una piena consapevolezza dei fenomeni in atto. La Politica riacquista, in tal senso, un ruolo decisivo.

### *Che fare?*

Nello spazio che si è aperto tra i rapporti di produzione e le istituzioni dopo la crisi della Prima Repubblica, dopo tangentopoli e il doroteismo, incrociano i soggetti più disparati. Nuovi partiti e vecchi partiti rinnovati, movimenti spontanei, riformatori convinti, sprovveduti, corsari, persone serie... La crisi della politica, drammatica, di cui anche Lago parla nel suo pamphlet federalista *Nordest chiama Italia*, trae origine da una acutissima crisi di rappresentanza che attraversa la società civile veneta, stretta fra prepotenti aspettative di affermazione e una obiettiva difficoltà a identificare un quadro di riferimento politico sufficientemente coeso e credibile. La bandiera del secessionismo sventola in questo contesto, ipotesi reazionaria e del tutto incoerente con un programma federalista. Un'ipotesi, tuttavia, dotata nella sua forza semplificatrice di una sinistra e demagogica efficacia. L'obiettivo secessionistico opera una brutale riduzione di complessità. Esso permette di evitare, con la sua portata massimalistica, drammatica e drammatizzante, un confronto con le esigenze concrete del territorio. E comunica – anche e specialmente ad ampie fasce sociali popolari – l'idea sbrigativa ma convincente di avere un proprio patrimonio da difendere e garantire in un mondo sempre più incerto e instabile. Con i problemi veri, invece, bisogna confrontarsi. Anche se sono complicati. Il rischio è che questa dinamica imprenditoriale (sia o non sia definibile come postfordista), questo sforzo colossale di adeguamento tecnologico, organizzativo e relazionale ai mercati globali, fallisca. O comporti effetti devastanti su certe aree. O mini il terreno anche minimale dei diritti dei lavoratori e dei cittadini. L'evol-

zione dei sistemi industriali avanzati non assicura, di per sé, una società più equa ed equilibrata.

È su questo piano che si misurano le ambizioni delle forze democratiche, la loro capacità di produrre politica, di farsi interpreti delle esigenze della popolazione. Una politica che abbia peso, centralità, densità, dignità: nulla a che fare col doroteismo triveneto. Fa bene Lago a insistere sul ruolo passivo avuto dalla Dc rispetto alla modernizzazione del Nord Est, sulla "deregulation da canonica" di Bisaglia, Rumor e amici, i "Chicago boys alla veneta". Ai politici il compito di distribuire risorse pubbliche in chiave clientelare; agli imprenditori quello di operare come, quando e dove volevano. Altro che "modello veneto"! I successi del Nord Est – del 'Far East' – sono maturati nel deserto della politica. Un deserto molto simile a quello promesso dalla Lega. Da questo punto di vista, il federalismo non può essere concepito come uno strumento che permette di riappropriarsi in modo indiscriminato di nuove risorse. E nemmeno come un involucro di poteri a semplice servizio delle imprese. Anche Lago rischia di essere riduttivo appiattendolo l'ipotesi federalista sull'efficientismo a favore delle aziende. È vero che "nessun boom potrà reggere se l'Amministrazione pubblica non farà la sua parte"; ma non si può pensare a un'Amministrazione che si limiti ad assecondare in termini subalterni le esigenze imprenditoriali immediate.

Lago stesso, d'altra parte, segnala con raccapriccio le devastazioni paesaggistiche operate dagli enti locali attraverso gli insediamenti industriali indiscriminati. È vero che in molti casi il sistema amministrativo-burocratico triveneto è stato incapace di creare non dico le infrastrutture avanzate, come la logistica immateriale o le reti informatiche; ma perfino le strade, le ferrovie, le infrastrutture minime. Tuttavia, pensare che i compiti delle istituzioni si fermino a questo è miope e fuor-

vante. L'urbanistica industriale più aggiornata prevede la valorizzazione delle risorse ambientali come fattore attrattivo delle imprese. All'ordine del giorno, oggi, ci sono i parchi tecnologico-scientifici, l'intelligenza diffusa, la ricerca applicata. I sistemi industriali avanzati esigono investimenti in qualità a tutti i livelli: nelle risorse umane impiegate come nell'ambiente ove si opera. Certo, anche e specialmente in area Ulivo, bisogna ingrannare un'altra marcia, avere la lucidità e il coraggio di superare molte convinzioni del passato.

Non mancano indicazioni concrete. Per esempio sulle possibili politiche a favore della piccola impresa, il cui ruolo cardinale nel nostro sistema industriale andrebbe riconosciuto appieno. Già nel luglio del '94, da un seminario del Pds svoltosi a Mogliano Veneto ("Pds, alleanze e nuovo soggetto politico. Il Veneto in attesa del '95"), erano emerse chiare e innovative indicazioni. Certe forme di rischio di impresa andrebbero socializzate. Gli investimenti in formazione e ricerca, ad esempio, esorbitano dagli orizzonti economici di questo tipo di aziende. Sul versante fiscale occorrerebbero interventi volti a favorire contemporaneamente la trasparenza dei comportamenti e l'operatività gestionale. Anche le dinamiche del mercato del lavoro vanno considerate secondo una problematica aggiornata. In una situazione di tendenziale pieno impiego, le contrazioni circoscritte e temporanee dell'occupazione possono essere accettate, se adeguati strumenti impediscono che esse si scarichino rovinosamente sui lavoratori. Certi tabù vanno infranti, se non altro perché, si è già abbondantemente infranta la realtà.

Il Triveneto, terra di contadini ed emigranti, per la prima volta nella sua storia, ha espresso una propria borghesia produttiva, un forte ceto medio imprenditoriale autoctono. Non merita anch'esso una rappresentanza politica adeguata?

### *Federalismo si può*

L'assetto federalista, in questo senso, non può essere quello che, banalmente ed egoisticamente, permette di preservare ricchezze accumulate. Esso va inteso come un ordinamento istituzionale che favorisca la crescita della ricchezza sociale in una logica di crescita equilibrata. Più semplicemente: dallo sviluppo *quantitativo* a quello *qualitativo*.

Ma cosa può essere, in concreto, il federalismo? Chi lo ha mai visto? Una proposta precisa, fra tanti slogan, c'è: è quella elaborata dai componenti della Commissione di consulenza legislativa della Regione Emilia Romagna, di intesa con l'allora presidente regionale Pier Luigi Bersani. *Il federalismo preso sul serio* cerca di mettere chiarezza a molte questioni. Innanzitutto a quelle di principio. Il federalismo è altra cosa da regionalismo, municipalismo e autonomismo. "L'autonomismo e il cosiddetto policentrismo autonomistico - spiega Luigi Mariucci - sono una variante, anzi una forma del centralismo". Nel nostro Paese, infatti, il regionalismo, che pure poteva e doveva costituire la chiave di volta della nuova democrazia repubblicana, è subito abortito a causa del gravissimo ritardo con il quale le Regioni sono state istituite (solo nel 1970). Un ritardo che ha stravolto le intenzioni del dettato costituzionale. Esso, al titolo V, dedica ben sedici articoli alle Regioni e solo due a Province e Comuni. Quando infine le Regioni sono nate, subito sono state svuotate delle loro potenzialità da una insufficiente ripartizione delle competenze e da una riforma fiscale, quella del 1971-72, fortemente accentrata e in contrasto con i principi di autonomia tributaria dell'art. 119 Cost. Ne è nato il mostro che conosciamo: da un lato, sul fronte delle spese, si è prodotta una paradossale combinazione di discrezionalità politica e irresponsabilità finanziaria; dall'altro, sotto il profilo burocratico, si è assistito a una riedizione locale del centralismo statalistico.

Secondo la Commissione, se si crede per davvero alla riforma federalista, occorre fare alcune scelte essenziali: rovesciare il criterio attuale di ripartizione delle competenze, limitandosi a trattenere al centro solo quelle essenziali; istituire una camera federale (delle Regioni) direttamente espressiva degli enti federati con competenze proprie sulle materie regionali; semplificare drasticamente gli apparati istituzionali e burocratici; ripensare i rapporti con gli enti locali, che diventano articolazioni del governo regionale; attribuire precise e autonome competenze fiscali regionali e locali.

La riforma federalista va pensata in sintonia con la riforma dello Stato sociale, con i processi di destatalizzazione e li-

beralizzazione degli interventi pubblici, con la riorganizzazione dell'apparato pubblico centrale e periferico. La proposta della Commissione è espressa in una serie di "Proposizioni normative", da approvare in sede di revisione costituzionale, che affrontano organicamente, in XXIII sezioni, tutti i nodi della matassa, dalla "Forma di stato" alla "Forma di governo", dall'"Ordinamento regionale" al "Bilancio". Incredibile ma vero: di federalismo si può discutere sapendo di cosa si sta parlando, del modo in cui può funzionare, dei passaggi anche legislativi che sono necessari per attuarlo. La Lega Nord ha avuto il grande merito di imporre all'attenzione di tutti questo tema. Peccato che abbia perso interesse al progetto.



## M.

# Politica e delitti nell'Italia del Novecento

di Giulio Saletti

GIULIANO CAPECELATRO, FRANCO ZAINA, *La banda del Viminale. Passione e morte di Giacomo Matteotti nelle carte del processo*, Il Saggiatore, Milano 1996, pp. 170.

NICO PERRONE, *Obiettivo Mattei. Petrolio, Stati Uniti e politica dell'Eni*, Gamberetti Editrice, Roma 1995, pp. 273.

GIORGIO GALLI, *La regia occulta. Da Enrico Mattei a Piazza Fontana*, Marco Tropea Editore, Milano 1996, pp. 132.

SERGIO FLAMIGNI, *Trame atlantiche. Storia della Loggia massonica segreta P2*, Kaos Edizioni, Milano 1996, pp. 472.

RICHARD DRAKE, *Il caso Aldo Moro*, Marco Tropea Editore, Milano 1996, pp. 310.

Quel pomeriggio del 10, dunque, ci trovavamo nel punto già ricordato del Lungo Tevere Flaminio. E l'inevitabile avvenne. Si può dire che l'onorevole Matteotti corse incontro al suo proprio destino.

Amerigo Dumini

Negli anni Sessanta, in Brasile, uscì un curioso giallo a più mani (tradotto, se non ricordiamo male, da Theoria un decennio dopo), un ironico poliziesco opera di dieci affermati scrittori sudamericani. Un *divertissement* dal titolo però intrigante, un po' alla Conan Doyle: *Il mistero delle tre M*. Ci viene in mente, quel vecchio *noir* d'oltre oceano, mentre sfogliamo *La Banda del Viminale. Passione e morte di Giacomo Matteotti nelle carte del processo* di Giuliano Capecelatro e Franco Zaina, inviato de "L'Unità" il primo e architetto con il pallino dell'archivistica il secondo. Agile e godibile ricostruzione giudiziaria, come del resto si intuisce chiaramente dal sottotitolo, del noto delitto politico che il 10 giugno 1924 fece tremare, come una violenta scossa tellurica, i piani alti di un fascismo ormai pronto a spiccare il volo verso il regime. Un delitto noto perché su Matteotti, negli anni, si è accumulata una letteratura ormai fitta: con l'omicidio del

segretario del partito socialista unitario si sono misurati studiosi del fascismo ma anche giornalisti (a cominciare da Carlo Silvestri, nel 1924 capo della redazione romana del "Corriere della Sera", prima accanito accusatore di Mussolini, poi dopo tre colloqui col duce a Salò convinto sostenitore della sua estraneità alla vicenda) e poi magistrati (come Mauro Del Giudice, presidente della sezione di accusa che si occupò della prima istruttoria). Addirittura gli stessi killer di Matteotti: lo squadrista Amerigo Dumini, uomo di punta della Ceka mussoliniana (una sorta di polizia segreta) e capobanda di quella sciagurata spedizione sul lungotevere Arnaldo da Brescia, ci ha lasciato non solo l'autobiografia (*Diciassette colpi*, Longanesi, Milano 1967) ma pure un memoriale, scoperto soltanto una decina di anni fa nei National Archives di Washington.

Insomma, *La Banda del Viminale* si aggiunge a una consistente bibliografia,

con una peculiarità di non poco conto però: stavolta il delitto riprende corpo e anima dalle stesse carte processuali, riesumate per la prima volta dalle ingiallite buste dell'Archivio di Stato. A parlare dunque, nel libro di Capecelatro e Zaina, sono gli atti giudiziari, che saranno magari anche aridi e parziali, come parziale è tutto ciò che filtra in un'aula di tribunale, ma che ottimamente restituiscono il clima del processo e, più in generale, l'atmosfera truce in cui maturò il delitto Matteotti. Tra l'altro, permettono di fissare definitivamente qualche verità di fatto: come quella, ad esempio, della morte del deputato socialista. Omicidio occasionale o preterintenzionale, per eccesso di zelo nel mettere in atto una semplice minaccia, come qualcuno si ostina ancora a credere? A leggere la perizia si arriva a tutt'altra conclusione: "Poiché risulta obiettivamente dimostrato che la macchia si è diffusa dalle parti più profonde a quelle più superficiali ed esterne della giacca [...] ne deriva che la emorragia che la originò dovette provenire da una ferita [...] della regione toracica anterolaterale superiore sinistra". Ossia da una ferita, secondo i periti, causata da un pugnale: "Certo è che la ferita", si legge nel referto medico-legale, "dovette sanguinare abbondantemente; le macchie sulla metà sinistra interna ed esterna della giacca sono notevoli". E ancora, le carte d'archivio danno, da un lato, la misura delle protezioni, dei legami, delle agevolazioni, delle correttezze tra i sicari guidati da Dumini e i pezzi grossi del partito fascista, dal portavoce del duce Cesare Rossi al segretario amministrativo del Pnf Giovanni Marinelli, su su fino a Mussolini; dall'altro, rivelano torbidi intrecci e rivalse di potere e mazzette nel corrotto mondo dei gerarchi.

Va anche detto, tuttavia, che lo studio di Capecelatro e Zaina non mette affatto la parola fine all'*affaire* Matteotti. Certo, dalle carte processuali emerge in modo

ormai indubbio la responsabilità del duce, di un Benito Mussolini che ispira persino i giurati del tribunale di Chieti: "Negare la correttezza. Negare la provocazione. Ammettere omicidio preterintenzionale. Complicità corrispettiva. Concausa. Atteguanti. Attenersi alla guida del Presidente. Tener duro. Non porgere soverchio ascolto alla difesa", scriverà in una nota prima della sentenza. Ma nel libro c'è quasi una dichiarata rinuncia a sbrogliare il perché di quell'omicidio, a individuare il movente vero di un fatto politico in qualche modo spartiacque: "A settantadue anni di distanza, il delitto Matteotti è ancora una storia che si apre a più trame, a più svolgimenti, e che non ha trovato la sua soluzione definitiva [...]. Ognuna, partendo dagli stessi dati, percorre una propria strada e giunge ad approdi diversi, indica responsabilità diverse per quello stesso delitto: Mussolini, Sinclair, massoneria, Dumini e un gruppo di fascisti incapaci, torbidi affaristi". E così, nella *Banda del Viminale*, riaffiora con lo scandalo petrolifero della Sinclair, la società americana con cui Mussolini stava negoziando "la compartecipazione al drenaggio di tutte le risorse petrolifere del paese", il verminoso intreccio tra affari e politica, con innumerevoli tangenti a sottosegretari, ministri, persino al re Vittorio Emanuele III, che Matteotti si apprestava a scoperciare. L'11 giugno infatti, intervenendo sul bilancio, il deputato socialista avrebbe denunciato alla Camera la corruzione del regime. Ma riemergono anche inquietanti malaffari all'ombra della massoneria (lo stesso Matteotti, tra l'altro, era un affiliato; e così anche Dumini, De Bono e parecchi altri protagonisti della vicenda), furibonde reazioni dei fascisti alla pesante accusa di brogli elettorali pronunciata da Matteotti, voci di un prossimo accordo del duce con i socialisti riformisti per il loro ingresso nel governo (e in questo caso il cadavere di Matteotti peserebbe sulla co-

scienza dell'ala intransigente del Pnf, non solo all'insaputa ma addirittura contro Mussolini).

Insomma, più verità, più "trame possibili" si avviluppano intorno al caso Matteotti. Trame che, in "un gioco di specchi" (come non casualmente si intitola l'ultimo breve capitolo), si riflettono in *affaires* più recenti, si dilatano fino a rivestirsi di attualità, si riversano con lo stesso impatto lacerante, per le conseguenze politiche e l'alone di segreto di cui si ammantano, in epoche a noi più familiari: "È alla tragedia di Aldo Moro l'immediato rimando: il rapimento e l'assassinio di un personaggio politico di primissimo piano in un momento cruciale per il paese, alla vigilia di un passaggio forse decisivo per la politica, e non solo per la politica. [...] Ed è Enrico Mattei che la pista del petrolio, di recente riesumata e rilanciata, nell'uno come nell'altro caso, riporta in scena. [...] Guardando l'immagine che arriva dallo specchio, colpisce prima, stupisce poi, infine inquieta, la geometrica esattezza dei parallelismi, l'implacabilità delle analogie". Già, Matteotti, Mattei, Moro, ossia – ecco che si spiega il ricordo iniziale del *noir* brasiliano – il mistero delle tre M.

Capecelatro e Zaina, in verità, si fermano qui, alle pure similitudini (ma quante sono), a equazioni appena abbozzate. E saggiamente, a un passo dall'abisso labirintico dei misteri d'Italia. Ma l'esca è lanciata: troppo ingombranti sono le analogie per soprassedere – e di ciò i due autori sono pienamente consapevoli – tanto che il loro studio, nemmeno paradossalmente, è un libro prezioso non tanto per quanto di nuovo ricostruisce del delitto Matteotti ma piuttosto per quanto implicitamente tiene ancora aperto, percependo con acutezza un filo rosso tra i grandi drammi della storia politica italiana. Perché se quello di Matteotti, di Mattei (in barba alla versione ufficiale

che parla di incidente) e di Moro sono omicidi politici, nati ciascuno in un contesto storico-politico a sé stante, c'è tuttavia una continuità che dà i brividi.

E non pensiamo solo ai pur straordinari indizi comparativi, che Jung avrebbe classificato tra le "coincidenze significative", richiamati da Capecelatro e Zaina: il petrolio, le compagnie americane, gli interessi miliardari in gioco per quanto riguarda Matteotti e Mattei; la politica, la vigilia di delicati e osteggiati passaggi parlamentari – il discorso sul bilancio per il socialista, l'ingresso del Pci nella maggioranza di governo per il democristiano – per Matteotti e Moro. E in quest'ultimo accostamento, addirittura, dossier e memoriali che appaiono e scompaiono, borse zeppe di documenti sparite, cadaveri annunciati nelle acque di un lago, di Vico per Matteotti e della Duchessa per Moro, apparati di sicurezza pasticcioni, massoni dietro l'angolo, faccendieri col ruolo di burattinai tra le quinte (Filippo Naldi nel 1924, Licio Gelli nel 1978), appaiono gli uni fotocopia degli altri. No, non pensiamo tanto a questi parallelismi. Pensiamo piuttosto a quanto Giorgio Gali scrive nel suo *Diario politico 1994* (Kaos edizioni, Milano 1995) in un capitoletto curioso dedicato alla "storia coi 'se'", una storia che la buona tradizione guarda con orrore. Eppure, spiega il politologo, si può applicare anche alla storiografia "il concetto di 'biforcazione', termine adottato dal celebre fisico Ilja Prigogine". Che significa? Semplicemente che "in un momento dato, sono possibili due sviluppi della situazione, che alla fine della 'traiettoria' (termine di Prigogine) possono dare luogo a due assetti completamente diversi: è un dato evento che sta all'origine della biforcazione della traiettoria". Ecco, il filo rosso, la continuità che da Matteotti porta a Moro attraverso Mattei è questa natura di "biforcazione" che le tre tragedie, in assoluto più di ogni altro delitto politico, assumono

nella storia italiana. "L'Italia non sarà più quella di prima", scriverà Aldo Moro dal carcere delle Br. Già, l'Italia dopo Matteotti, dopo Mattei, dopo Moro non è stata più quella di prima. Dopo Matteotti, "le opposizioni", sottolineano Capecelatro e Zaina, "hanno imboccato la strada del suicidio politico", spianando la via al regime fascista; dopo Mattei, c'è stato "un effetto tranquillante immediato", scrive Nico Perrone in *Obiettivo Mattei* (ampliamento del suo precedente *Mattei: il nemico italiano*, Leonardo, Milano 1989), "sul quadro ufficiale delle alleanze internazionali" e "il rapidissimo smantellamento dell'immane costruzione di Mattei e la sua precipitosa deferenza agli interessi delle grandi società petrolifere americane"; dopo Moro, "in luogo della 'solidarietà nazionale'", annota in *La tela del ragno* (Kaos Edizioni, Milano 1993) Sergio Flamigni, "si affermerà in Italia una politica di 'stabilizzazione moderata', con un 'centro-sinistra-centro' che egemonizzerà la scena politica per tutti gli anni Ottanta accelerando l'agonia della Prima Repubblica".

Il punto è proprio questo, che l'Italia politica, dopo Matteotti, Mattei e Moro, non è stata più quella di prima in ragione – e questo è il vero collante delle tre vicende – di un *evento misterioso*, di una svolta, una biforcazione, appunto, ordita non dalla politica visibile ma da quella parallela, invisibile, occulta. Nata in quella *zona grigia* di cui parlava Kissinger, nello spazio sotterraneo che si sottrae al confronto, magari anche allo scontro, in campo aperto secondo regole politiche decifrabili e dunque controllabili. Non si vuol dire che gli eventi misteriosi sfuggano all'aula di giustizia, tutt'altro: di solito si raggiungerà sempre una rassicurante raffigurazione processuale (così è stato per Matteotti, Mattei, Moro), ma che avrà sempre il sapore della verità di Stato. Di una verità che non scalfisce il segreto intimo, che lascia sullo sfondo trame e

mandanti, che tranquillamente coesiste con il dipanarsi di *covert actions* al di fuori dello spazio democratico, operazioni coperte che pure hanno prodigiose capacità di modificare traiettorie democratiche. A fianco del "fattore K" teorizzato da Ronchey, pare delinearci insomma nella politica italiana un "fattore M". Che condiziona, manipola, devia; che ciclicamente riemerge lasciando un cadavere ingombrante sul suolo. Un fattore non riducibile al semplice complotto o alla Realpolitik, ma che semmai si dispiega, anzi è parte costitutiva di quella *dualità* (visibile/invisibile) degli stati moderni che è l'eredità, la versione attualizzata degli *arcana imperii*. Dualità che ben si coglie parafrasando il titolo originale del film di Fritz Lang sul mostro di Düsseldorf, *una città cerca un assassino*, con l'espressione "uno stato cerca un assassino". Quasi che all'origine di un equilibrio statuale di lungo periodo sia coesistente il delitto politico: Matteotti e il ventennale regime fascista; Mattei e i governi di coalizione; Moro e il decennio del Caf.

Solo che qui i *mostri* restano nell'ombra, garantiti dall'opacità di contropoteri paralleli (massoneria, mafia, servizi) e dalla confluenza di interessi legali/illegali, tanto da ridurre a esercizio di stile la ricerca di una *circumstantial evidence*: degli omicidi Matteotti, Mattei, Moro si percepiscono gli effetti squassanti, si intravede il contorno, si coglie il disegno, ma le trame rimangono ancora indistinte, serrate, sovrapponibili. Intuibili con fiuto indiziario più che svelabili con argomenti di prova.

Ad esempio, Mattei morto? Ma il presidente dell'Eni ha fatto felice molta gente saltando per aria sui cieli di Bascape il 27 ottobre 1962. "Chissà, forse l'abbattimento dell'aereo di Mattei più di vent'anni fa", ammetterà nel 1986 Fanfani, "è stato il primo gesto terroristico nel nostro pae-

se, il primo atto della piaga che ci perseguita". Per i moventi possibili non c'è che l'imbarazzo della scelta. Perrone nel suo ultimo libro, dedicato alla figura del potente signore del petrolio, ne passa in rassegna svariati: le "sette sorelle", quel cartello formato dalle società petrolifere multinazionali, perché spiazzate dalla strategia aggressiva e terzomondista di Mattei; il governo americano, perché Mattei influenzava la politica estera italiana in senso anti-Nato o quantomeno neutralista nell'alleanza atlantica; la destra Dc, perché Mattei era un sostenitore del centro-sinistra; la mafia, perché l'Eni l'aveva messa fuori gioco per gli appalti; la francese Oas, perché Mattei appoggiava il processo d'indipendenza algerino. Perrone, in realtà, un'ipotesi la privilegia: quella secondo cui Mattei fosse ormai figura troppo scomoda a causa del precipitare della crisi dei missili a Cuba. Che c'entra? C'entra, perché gli Usa temevano, in caso di conflitto con l'Urss, la possibile defezione dell'Italia, paese strategicamente centrale; non si fidavano cioè del governo italiano in quanto "ritenevano che, soprattutto all'interno della Dc, esistessero spinte neutraliste di antica data, le quali avevano ricevuto nuovo vigore proprio dalle pressioni che, in questo senso, venivano dal presidente dell'Eni". Dunque, sostiene Perrone, "non appare del tutto inverosimile l'ipotesi che un progetto di *covert action* [...] si sia potuto mettere frettolosamente in esecuzione da parte di poteri che avevano magari anche altri interessi a farlo, come azione autonoma preventiva. A motivazione si sarebbe potuta indicare la volontà di offrire al presidente e ai responsabili politici, a cose fatte, il campo d'azione internazionale sgombro da problemi collaterali".

Il che peraltro, nell'accurato studio di Perrone sulla politica dell'Eni, fitto di testimonianze di prima mano, di documenti segreti di Cia, Casa Bianca, Dipar-

timento di Stato e di archivi di mezzo mondo, non esclude lo zampino della mafia, forse pure dei servizi segreti italiani (oltre che, ovviamente, della Cia). Anche qui, dunque, la storia si apre a "più trame, a più svolgimenti". Alla presenza verosimile, sul *luogo del delitto*, di forze oscure diverse, magari tra loro abitualmente in conflitto; eppure lì, in quell'occasione, nella veste di complici (chi il mandante? chi l'esecutore?), legati assieme da un comune interesse. Ecco perché in fondo, quanto al delitto Mattei, non c'è incongruenza tra le conclusioni di Perrone e quelle a cui invece giunge Giorgio Galli, che ne *La regia occulta. Da Enrico Mattei a Piazza Fontana*, insiste nel ritenere che la mafia vi abbia giocato un ruolo centrale, "come indispensabile operatore locale, e anche per disporre di una forte moneta di scambio per grossi vantaggi futuri". Galli è maestro nel collegare particolari, dettagli, coincidenze, nello scandagliare precedenti e retroscena. La sua convinzione è che con Mattei abbia in qualche modo inizio la strategia della tensione, che vi sia cioè una connessione che porta fino a piazza Fontana (perché Liggio improvvisamente, nel novembre '69, si trasferisce a Milano?) e ancora oltre, fino a Moro. Con la mafia ad agire nell'ombra: "Di Cristina con l'attentato a Mattei, Liggio con quello di piazza Fontana, entrano nella grande politica". Insomma, per Galli, la mafia e gli scontri di potere al suo interno marchiano i momenti topici della storia repubblicana, tanto che il boss Giuseppe Di Cristina, dopo il delitto Moro, decide di pentirsi. La ragione? "Evidentemente le informazioni acquisite - da Mattei a piazza Fontana a Moro - che i Corleonesi hanno ormai raggiunto un tale livello di scambio coi vertici politici e sono di una tale spietatezza da renderli imbattibili. [...]. Ma (Di Cristina) viene liquidato prima. Come nel '69 (piazza Fontana e l'uccisione di Cavataio) un delitto politico e uno mafioso

hanno luogo in contemporanea: Moro e Di Cristina”.

Ancora trame, “trame atlantiche” che riaffiorano con il sequestro in via Fani, il 16 marzo 1978, dello statista Aldo Moro, l’operazione *clou* della politica invisibile. Su Moro, come ben documenta Sergio Flamigni nel suo *Trame atlantiche. Storia della Loggia massonica segreta P2*, si concentra la tremenda pressione del potere occulto; il caso Moro è *exemplum optimum*, paradigma assoluto di una *covert action* dagli attori veri in movimento dietro le quinte. In azione, allo scoperto, basta il commando brigatista, ma ben vigilato, controllato, guidato verso l’obiettivo in una sorta di perversa mosca cieca: “Il sottufficiale del Sismi e ‘gladiatore’ Pierluigi Ravasio”, si legge, “testimonierà che il generale piduista Musumeci disponeva di un infiltrato nelle Brigate rosse e che era stato preventivamente informato di quanto sarebbe accaduto. [...] Al momento della strage (intorno alle ore 9), nei pressi di via Fani staziona il colonnello Camillo Guglielmi, ufficiale del Sismi agli ordini di Musumeci”. Le Br, insomma, si prestano come incosciente (con qualche dubbio) braccio armato di quella centrale eversiva tentacolare che si è rivelata la P2: “La ragnatela P2-Usa che avvolge il Viminale affronta i giorni successivi alla strage di via Fani col preciso obiettivo di frenare, contrastare e depistare le indagini finalizzate a scoprire la ‘prigione’ brigatista e a liberare il presidente democristiano”.

Una vicenda carica di presenze inquietanti (servizi, ma forse anche un killer della criminalità organizzata), di depistaggi e di prove manomesse, di dossier scottanti, di ricatti, di una scia di cadaveri eccellenti (tra i quali spicca quello del giornalista Pecorelli), che Sergio Flamigni, parlamentare del Pci che per anni ha seguito i lavori della commissione d’inchiesta, aveva già ricostruito nel suo pre-

cedente *La tela del ragno*, conferendo a quei drammatici cinquantacinque giorni l’evidenza vertiginosa di una *spy story*, indecifrabile con gli strumenti dell’ordinaria storiografia politica. E se Galli può a ragione sostenere che è “con la morte di Mattei che in Italia lo studioso politico deve cominciare a tenere conto di intrighi e di retroscena da romanzo poliziesco”, con Moro tale esigenza si fa priorità assoluta, necessità inderogabile. Perché Moro, quel 16 marzo, ha incrociato la storia della P2, e tutta la storia della P2 si sviluppa con la scansione del giallo, fin dai tempi della strategia della tensione. Flamigni la ripercorre con tenacia, svela il contesto in cui Licio Gelli ha tessuto la sua ragnatela, scopercchia il vischioso sottobosco golpista e mafioso che si affianca alla loggia segreta, scava negli intrecci con le istituzioni, con il potere politico (è istruttivo scorrere soltanto l’indice dei nomi). Vero “Stato nello Stato”, la P2 infiltra vertici e apparati dell’amministrazione fino a sovrapporsi, in un tutt’uno indistinto e inestricabile, alle istituzioni legali, modello sfrontato e sublime di una invisibilità che si fa pubblica. Basterebbe rileggere i nomi degli esperti e dei consiglieri che circondano Francesco Cossiga, allora ministro dell’Interno, nei giorni del dramma di via Fani, per scoprire che “tutti gli affiliati alla P2 che durante il sequestro Moro sono annidati al Viminale e ai vertici dei servizi segreti, all’interno della Loggia segreta sono inquadrati [...] nel ‘supergruppo’, alle dirette dipendenze del Venerabile”.

Del resto, che sul bersaglio Moro a cerchi concentrici si addensino nubi così fitte da togliere luce e verità è sensazione in effetti più rafforzata che smorzata dal recentissimo saggio *Il caso Aldo Moro* di Richard Drake, storico dell’Università del Montana. Perché è proprio l’accanimento ingenuo con cui lo studioso americano rigetta alla radice qualsiasi pur vago accenno a trame sovrapposte che mostra la

fragilità di una interpretazione “solare” dell’*affaire* Moro. Intendiamoci: il saggio di Drake ha il pregio di riassumere una vicenda giudiziaria e parlamentare – quattro istruttorie e due commissioni d’inchiesta – che si dipana lungo più di quindici anni, una vicenda tutt’altro che chiusa, in ciò drammaticamente simile a quella che riguarda la strage di piazza Fontana. Ma non va oltre. Drake riporta fedelmente le varie posizioni, le diverse letture, le opposte ipotesi, ma i dubbi rimangono dubbi e i misteri rimangono misteri. “Possiamo però ragionevolmente ipotizzare” scrive, “che in certi ambienti da entrambe le sponde dell’Atlantico l’omicidio di Moro fosse accolto con sollievo più che con dispiacere. Applicata alla P2, la logica della teoria del complotto dispone di una forza considerevole, ma il problema delle prove fin qui è rimasto insormontabile”.

Una conclusione povera e eludente, dopo il fitto elenco di interrogativi in cui pure Drake si imbatte nelle migliaia di pagine degli atti processuali. E non solo per il limite che deriva da una visione del complotto tanto rigida quanto semplicistica, ma da un lato perché Drake si ostina – malgrado la lezione di Leonardo Sciascia – a voler ricercare una spiegazione esauriente del terrorismo italiano non spingendosi oltre la pura analisi dei terroristi e dall’altro perché grossolanamente si appiattisce su un’idea di prova tutta interna alla logica giudiziaria. Ben lontana comunque, per riprendere le riflessioni di Carlo Ginzburg in *Il giudice e lo storico* (Einaudi, Torino 1991), dalla nozione di “prova” e “verità” costitutiva del mestiere dello storico: “Uno storico ha il diritto di scorgere”, annota Ginzburg, “un problema là dove un giudice deciderebbe ‘un non luogo a procedere’. [...] Ma raggiungere una prova non è sempre possibile; e quand’anche sia possibile, il risultato apparterrà sempre all’ordine della probabilità (magari del no-

vecentonovantanove per mille) e non della certezza”.

Ecco, Drake è invece un cultore della certezza, è un mistico della prova, abbagliato dalla forza retorica della verità processuale. Verità che deve però tradursi in un giudizio secco, senza sfumature: colpevole o non colpevole; e, dunque, per definizione (“al di là di ogni ragionevole dubbio”), rifugge dalla dimensione crepuscolare del puro delitto politico. E se perciò è vero che la *plot theory*, come insegna Zeffiro Ciuffoletti nella *Retorica del complotto* (Il Saggiatore, Milano 1993), affascina perché permette “di contenere la dissonanza e di ridurre drasticamente la complessità” riconducendo a un mondo manicheo, è anche vero che il medesimo *vizio* di semplificazione della realtà è insito nella logica interpretativa dei tribunali. Drake si allontana dalle vischiose paludi del complotto per insabbiarsi, paradossalmente, nelle secche della responsabilità giuridica. Ma il punto è un altro: è che il caso Moro – così come per Matteotti o Mattei – non si piega ai teoremi del complotto in senso classico, della congiura scaltra e preordinata, ma nemmeno si racchiude nei sillogismi giudiziari che, istruttoria dopo istruttoria, producono tutt’al più frazioni di verità. La sua cifra, invece, è una verità nefasta, inconfessabile, intuibile e *dicibile* con più fiuto indiziario che con argomenti di prova. In tal senso la ricostruzione dei processi, nel saggio di Drake, è illuminante. Proprio perché restituisce l’annaspere orgoglioso di giudici e di pm, la ricerca ostinata di un bandolo in un labirinto senza uscita. Si legge in *Il caso Moro*: “Stando alle parole del pubblico ministero Antonio Marini: ‘In questo momento ci sono tre azioni concentriche, quella della procura di Palermo sull’omicidio del generale Dalla Chiesa, quella romana di questi giorni sull’omicidio Pecorelli, e il nostro quarto processo per il caso Moro’. Egli si augurava che questi tre procedimenti

giudiziari chiarissero una volta per tutte 'questi buchi neri, questi misteri' nella vicenda dell'omicidio Moro". Siamo nel pieno del Moro-quater, a quindici anni dal delitto.

Chissà, anche in via Fani qualcuno –

come già Dumini per Matteotti – avrà pensato che "quel mattino del 16 l'inevitabile avvenne". Concludendo che l'onorevole Moro era corso "incontro al suo proprio destino". Una strana idea del destino di un uomo e di uno Stato.

# Il Tibet e gli insegnamenti del Dalai Lama

di Massimo Dusi

DALAI LAMA, *La via del Buddhismo Tibetano*, Mondadori, Milano 1996, pp. 207.

CAMILLA KING, *Tibet, un paese e il suo dramma*, Shakespeare and Company, Firenze 1996, pp. 130.

Abbiamo assistito negli ultimi anni a una grande crescita di interesse verso le filosofie orientali, l'esoterismo e nuove forme di spiritualità denominate genericamente "new age". In tutte le librerie troviamo scaffali interi di libri dedicati a questi argomenti, ma non solo, nelle riviste di attualità, nel cinema, nella pubblicità, vi sono spesso riferimenti a concetti propri del pensiero orientale. Parole come 'karma', 'samsara', 'nirvana' e 'tantra' sono usate in molte occasioni, a volte a sproposito e a volte utilizzate per denominare profumi, abiti, film, gruppi di rock'n roll. Sentire il vicino di casa affermare che questo mese ha un brutto karma con il raffreddore, ma grazie alla recita di un mantra trova facilmente parcheggio sotto casa, e con il tantra risveglia le energie sopite della 'kundalini' e poi potrà fare all'amore sette ore consecutive con la propria ragazza, anni fa poteva farci considerare l'idea di chiamare un'ambulanza, mentre ora assentiamo bonariamente con una scrollata di testa.

Questo può portarci a riflettere su come nel villaggio globale i precisi confini religiosi e filosofici all'interno dei quali siamo cresciuti stanno perdendo di spessore e diventa onesta curiosità comprendere questo fenomeno. Senza dubbio la veloce e continua trasformazione della nostra vita avvenuta nell'ultima parte del secolo, ha lasciato vuoti da riempire, angosce da placare e nuovi scopi da perseguire.

In questo contesto il buddhismo si è ritagliato un suo spazio preciso, fortifica-

to dall'interesse per questa filosofia da parte di spiriti elevati sin dal secolo scorso. Poeti, scienziati e intellettuali d'Europa e d'America hanno trovato nelle parole del Buddha ispirazione e risposte, nettare con cui placare il loro assetato spirito di ricerca. Un fascino speciale proviene dal buddhismo tibetano, sia per il carattere misterioso rappresentato dal paese delle nevi, sia per l'enorme quantità di materiale scritto prodotto dagli studiosi tibetani e sia per la grande personalità del quattordicesimo Dalai Lama, che si è fatto conoscere, rispettare e amare in tutto il mondo come maestro spirituale e come capo politico in esilio di un paese martoriato dalla violenta invasione cinese e privato di tutte le libertà.

Sono stati pubblicati quest'anno in Italia due importanti volumi sull'argomento: *La via del Buddhismo Tibetano*, proprio del Dalai Lama e *Tibet, un paese e il suo dramma* di Camilla King, utili per comprendere le basi della filosofia tibetana, e inquadrare il paese delle nevi nel suo contesto storico-politico passato e contemporaneo.

*Tibet, un paese e il suo dramma* è un libro di grande utilità per chi desideri conoscere le linee principali della storia tibetana e aggiornarsi sulla terribile situazione attuale. La prima parte del libro è dedicata al Tibet del passato, quando il paese aveva lo status di nazione indipendente. Vengono prese in considerazione la storia, la religione, la filosofia, l'arte, la cultura, la vita sociale e l'organizzazione

politica. Questa panoramica del mondo tibetano oltre ad avere un interesse specifico serve a comprendere quanto il Tibet abbia ogni diritto di essere considerato uno stato autonomo, con tanto di lingua scritta e parlata, leggi e valuta assolutamente originali. Il testo prosegue con la cronaca degli avvenimenti accaduti dal 1949 al 1980, gli anni dell'invasione e poi quelli ancora più sanguinosi della rivoluzione culturale, quando furono distrutti quasi tutti i monasteri del Tibet, i monaci e le monache uccisi, torturati, costretti ad abbandonare la vita religiosa. L'ultima parte del libro è dedicata al Tibet dagli anni Ottanta ai giorni d'oggi. Non più la feroce aggressione degli anni Sessanta e Settanta, ma continue violazioni dei diritti umani, trasferimenti massicci di popolazione cinese in Tibet, discriminazioni culturali e sociali contro tibetani, danni ambientali incalcolabili, arresti motivati da reati d'opinione e il tentativo palese di isolare i tibetani come minoranza nel loro paese con il rischio di una possibile estinzione.

Molte delle informazioni sono tratte da bollettini di Amnesty International e del TIN, Tibetan Information Network, che da molti anni si occupa di raccogliere informazioni sul Tibet. L'aspetto più angosciante della questione tibetana è la sua evidenza. Si può viaggiare in Tibet e rendersi conto di persona. Ogni giorno su Internet possiamo aggiornarci sulle pagine del TIN di nuove crudeltà compiute dai cinesi ai danni dei tibetani; la più eclatante degli ultimi mesi è il rapimento del Panchen Lama, un bambino di quattro anni, considerato il più giovane prigioniero politico del mondo. Senza vergogna, senza forti interferenze, il tentativo di genocidio continua sotto gli occhi addormentati del pianeta.

È interessante osservare come la fuga del Dalai Lama e di altri grandi maestri tibetani in India, avvenuta alla fine degli anni Cinquanta e continuata per tutto il

decennio successivo, sia coincisa con quel movimento migratorio di occidentali in Oriente iniziato dalla beat-generation di Kerouac e Ginsberg, che raggiunse la massima popolarità con il viaggio indiano dei Beatles. Fu karma o fu coincidenza, molti hippies e ricercatori dapprima illuminati sporadicamente da chimiche psichedeliche, si trovarono sempre più numerosi nei templi e nei cortili dei monasteri ad ascoltare i profondi insegnamenti dei Lama tibetani. Si vede così un preciso intreccio tra i tragici eventi tibetani e la diffusione in Occidente di questa forma di buddhismo. In un momento di sfaldamento di valori tradizionali e di incessante bombardamento di mode, notizie e novità tecnologiche comincia a diffondersi nella nostra cultura questo pensiero religioso che ha come oggetto di indagine non l'esistenza o gli attributi di un Dio, ma la conoscenza e l'addestramento della propria mente. Ogni problematica metafisica è subordinata a questa indagine e ogni verità proclamata da Buddha ha il dovere di essere valutata, e accettata solo se compresa logicamente.

Nel libro della King leggiamo, a proposito del quattordicesimo Dalai Lama, che "iniziò gli studi a sei anni, concludendoli con il conseguimento del titolo di Geshe Larampa, dottore in filosofia buddhista, all'età di venticinque anni. Gli esami si svolsero nelle tre università monastiche di Drepung, Sera e Ganden. L'esame finale ebbe luogo a Lhasa. Nel corso di un'intera giornata furono verificate le conoscenze del Dalai Lama riguardanti la logica, il sentiero di mezzo, il canone della disciplina monastica, la metafisica e la soteriologia. Tenzin Gyatso superò brillantemente tutti gli esami, alla presenza di un grande uditorio di maestri monaci".

Nell'introduzione a *La via del Buddhismo Tibetano*, un testo che si basa su una serie di lezioni tenute a Londra nel 1988, il

Dalai Lama dice: “[In questi giorni] invece di essere il Dalai Lama, sarò il professor Tenzin Gyatso [...]. Presenterò i vari metodi che costituiscono un utile strumento per analizzare noi stessi e ci consentono di incamminarci su una via di scoperta e di sviluppo personale”. Si comprende subito come questo sia un libro di studio e non un’opera divulgativa sul buddhismo. Ma a differenza di altri importanti testi della tradizione tibetana non è rivolto soltanto agli adepti e agli studiosi, ma può essere letto e apprezzato da chiunque sia interessato a comprendere le basi e l’essenza di questa scuola di pensiero.

È detto che il Buddha nei suoi tre giri della Ruota del Dharma donò al mondo ottantaquattromila collezioni di insegnamenti, la maggior parte dei quali giunti fino ai nostri giorni sia nella forma di testi scritti, sia come istruzioni segrete tramandate in lignaggi ininterrotti di maestri e discepoli. Il libro del Dalai Lama, diviso in tre parti, “I caratteri generali del buddhismo”, “Un modo di intendere e di vivere l’altruismo”, e “Il buddhismo Vajrayana del Tibet”, è un breve e completo riassunto di questi insegnamenti che inizia con l’esposizione delle *Quattro Nobili Verità*, i primi insegnamenti dati dal Buddha storico nel parco dei daini vicino a Benares, in India, circa 2500 anni fa. *La Verità della sofferenza. La Verità dell’origine della sofferenza. La Verità della cessazione della sofferenza. La Verità della strada che porta alla cessazione della sofferenza.*

“Ciò che desideriamo e cerchiamo è il conseguimento della felicità e l’eliminazione della sofferenza. Il desiderio di conseguire la felicità e di eliminare dolore e sofferenza è innato in ciascuno di noi e non ha bisogno di giustificazione per la sua esistenza e validità. Tuttavia sofferenza e felicità non sorgono dal nulla. Esse sono conseguenze di cause e condizioni. In breve la dottrina delle

Quattro Nobili Verità stabilisce il principio di causalità. Tenendo presente questo punto fondamentale, mi trovo a volte a considerare come tutto il pensiero e la pratica buddhista si possono condensare in due principi: 1) adottare una visione del mondo che percepisca la natura interdipendente dei fenomeni, ossia la natura dipendente di tutte le cose e di tutti gli eventi; 2) su questa base, adottare uno stile di vita non violento e che non rechi danno”.

Nelle pagine che seguono il professor Tenzin Gyatso analizza i diversi aspetti dell’ignoranza e i vari metodi per superarla, tra i quali i tre addestramenti superiori nell’etica, nella meditazione e nella saggezza. “La pratica della moralità – impedire alle tre porte (corpo, parola e mente) di indulgere in azioni nocive – ci arma di consapevolezza e coscienziosità. Queste due facoltà ci aiutano a evitare gravi forme di azioni negative fisiche e verbali, che sono distruttive per sé e per gli altri. Per questo motivo la moralità è il fondamento della via buddhista.” Parlando di meditazione vengono distinti due tipi principali: la meditazione concentrativa e la meditazione analitica. La prima si riferisce alla capacità di concentrarsi univocamente sull’oggetto di meditazione e agli stati di calma dimorante che ne derivano. La seconda, invece, prende in esame l’oggetto della meditazione con un’analisi profonda. “Per riassumere: quando ci impegnamo nella moralità, gettiamo le fondamenta dello sviluppo mentale e spirituale. Quando ci impegnamo nella pratica della concentrazione, rendiamo la mente disponibile e ricettiva a questo scopo più elevato, e la prepariamo alla successiva pratica superiore della visione profonda o saggezza [...]. A questo punto, grazie a uno stato mentale assai stabile, è possibile generare una reale e profonda visione della natura ultima della realtà. Questa penetrante visione intuitiva della non esistenza del sé è l’unico antidoto diretto all’ignoranza.”

Si arriva così al secondo e al terzo giro della ruota del Dharma nei quali si approfondisce da un lato l'origine dipendente dei fenomeni da cui il concetto di vacuità, dall'altro il pensiero illuminato-altruistico o Bodhicitta. La saggezza e la compassione unite e realizzate portano la mente umana a ottenere lo stato di Buddha, libero dall'ignoranza. Nel parlare della vacuità il Dalai Lama espone diverse correnti di pensiero buddhista, concludendo che la scuola Madhyamaka Prasangika detiene il punto di vista più elevato.

“Quando parlano di vacuità, i sostenitori della Madhyamaka Prasangika espongono la natura di vacuità dei fenomeni in termini di origine dipendente. Perciò, la comprensione della vacuità non contraddice la realtà convenzionale dei fenomeni. Per stabilire la natura vacua dei fenomeni, i Prasangika citano, come ultima e conclusiva ragione, la loro natura dipendente. Essi sostengono che i fenomeni non possiedono natura indipendente, dal momento che si manifestano ed esistono in dipendenza da altri fattori. Dunque sono privi di identità e di realtà intrinseca. Questo modo di pervenire a una concezione della vacuità attraverso il ragionamento dell'origine dipendente è molto profondo, perché non solo allontana l'errore di considerare i fenomeni intrinsecamente esistenti, ma protegge anche dal cadere nell'estremo del nichilismo”. Questo aiuta a comprendere come alcune connotazioni nichiliste date al buddhismo da pensatori occidentali potrebbero avere avuto come origine un'indagine superficiale dell'insegnamento.

La parte centrale del libro è dedicata all'altruismo e alla compassione. Nelle conferenze pubbliche in giro per il mondo il Dalai Lama parla incessantemente di responsabilità universale, di buon cuore, di solidarietà tra esseri umani e tra nazioni. Questi argomenti vengono affrontati dal professor Tenzin Gyatso con spirito addirittura laico; comportarsi bene e ave-

re amore per gli altri crea presupposti di felicità indipendentemente dall'essere religiosi, buddhisti, oppure no. “Innanzitutto, parlerò dei vantaggi dell'altruismo e del buon cuore. Il buon cuore è la vera fonte di ogni felicità, non solo in termini religiosi ma anche nella vita quotidiana.”

Se capiamo quanto sia meglio essere amati che maltrattati, possiamo comprendere quanto per gli altri valga la stessa cosa. E questo può applicarsi alla politica all'ecologia al lavoro e alla famiglia. E farci capire quanto gli altri siano indispensabili alla nostra felicità. Se per un attimo accettiamo l'ipotesi della teoria della reincarnazione, che tutto sommato non ha meno possibilità di verità della teoria che afferma che viviamo una sola volta, possiamo immaginare come tutti gli esseri senzienti che ruotano nel ciclo dell'esistenza da un tempo senza inizio, siano stati un momento o l'altro i nostri genitori. Ci hanno messo al mondo, accudito, educato. Questo dovrebbe essere l'atteggiamento col quale l'aspirante *Bodhisattva* cerca di mettersi in relazione con le creature dell'universo. E la sua motivazione nel diventare Buddha sarà proprio quella di essere di aiuto in questo modo, non solo a se stesso, ma a tutti gli altri esseri-genitori. Per sviluppare questo amore eccellente è indispensabile sconfiggere il nemico interiore, l'ignoranza di base, dalla quale sorgono le nostre emozioni negative: “nemici come l'odio e l'avidità / non hanno braccia né gambe / non sono coraggiosi né saggi / perché dunque mi hanno fatto schiavo?”

Proprio da queste solide basi di saggezza e compassione, la comprensione della vacuità e la necessità di sviluppare l'altruismo, il Dalai Lama nella terza parte del libro ci espone il pensiero del buddhismo tantrico o “vajrayana”, l'argomento sul quale negli ultimi anni si è fatta forse più confusione. Appare evidente che per applicare con successo le tecni-

che del tantra è prima di tutto necessaria la corretta motivazione: quella di aspirare alla buddhità per il beneficio di tutti gli esseri senzienti. Questo atteggiamento illuminato deve essere certo. Vi è bisogno inoltre di una base di studio e di meditazione. Serve consapevolezza e la mente deve essere stata in parte calmata dalle proprie turbolenze.

Il maestro dal quale si ricevono gli insegnamenti ha nel veicolo "vajrayana" una grandissima importanza. La devozione e la fede del discepolo nei riguardi del proprio guru diventa parte integrante della pratica. Per questo motivo la scelta del proprio maestro diventa fondamentale. "Questo punto è sottolineato con grande rilievo; si ripete spesso che si dovrebbe sottoporre ad approfondito esame il potenziale guru, anche se l'esame dovesse durare dodici anni. Secondo il tantra, ecco alcuni dei requisiti che un maestro vajra deve possedere: deve essere, uomo o donna, una persona che impedisce alle sue tre porte di corpo, parola e mente di compiere azioni negative; deve essere non pretenzioso e gentile; deve essere molto esperto nella conoscenza dei 'tre canestri' (Tripitaka) e molto abile nella pratica dei loro contenuti, i tre addestramenti superiori della moralità, della concentrazione e della saggezza. Deve possedere le due serie di dieci principi, interiori e esteriori. Il 'Gurupancasika' (cinque stanze sul Guru) sostiene che non ha i requisiti per divenire maestro tantrico chi è privo di compassione ed è colmo di rancore; chi è preda di forte attaccamento, odio, gelosia ecc.; chi non ha alcuna conoscenza delle tre discipline superiori; e chi si vanta di quel poco di conoscenza che possiede. Una tale persona non dovrebbe essere presa come maestro tantrico."

Un grande esempio di relazione tra maestro e discepolo si trova nella *Vita di Milarepa*, la biografia del famoso santo e poeta tibetano, che dopo aver praticato

la magia nera si pentì, e raggiunse la completa illuminazione seguendo i difficili insegnamenti del suo maestro Marpa. Il Dalai Lama ci porta passo a passo nelle diverse classi di tantra, ci spiega i metodi per utilizzare le nostre energie psichiche e per creare cause di illuminazione, con sistemi assolutamente originali che non troviamo negli insegnamenti dei sutra. Ci parla di yoga della divinità, dove il praticante si visualizza come forma di un Buddha. "Nello Yoga della divinità, un singolo momento della coscienza conosce la forma divina di una divinità, mentre allo stesso tempo, è chiaramente consapevole della sua natura di vacuità. Qui dunque meditazione sulla divinità e conoscenza della vacuità coesistono in forma completa all'interno di un singolo momento cognitivo."

Il Dalai Lama affronta anche il tema del tantrismo e la sessualità. Spesso le raffigurazioni dei Buddha in unione sono il simbolo dell'inseparabilità di compassione e saggezza, di metodo e vacuità. Altre volte il significato è più realistico. "Nel Manjusrimukhagama (Sacre parole di Manjusri) [...] il maestro indiano Buddhajñāna afferma che a causa della struttura fisica del nostro corpo su questo pianeta e degli elementi che possediamo, anche nella vita ordinaria ci sono occasioni in cui sperimentiamo spontaneamente il livello sottile della mente detto 'chiara luce'. Queste occasioni si verificano nel sonno, nello starnuto, nello svenimento e nel momento dell'orgasmo sessuale. Ciò dimostra che c'è in noi un potenziale di sviluppo, o seme, suscettibile di ulteriore sviluppo. Tra questi quattro stati che si verificano naturalmente, quello che ci offre la migliore opportunità di generare l'esperienza di chiara luce è il momento dell'orgasmo durante l'atto sessuale". Si legge ancora nel capitolo che tratta le varie classi di tantra: "Carattere comune a tutte le classi di tantra è la presenza di metodi per utilizzare il desiderio

nel sentiero (del Dharma); tuttavia il livello di desiderio impiegato differisce notevolmente da una classe all'altra. Nella prima classe, entra a far parte della via il desiderio generato dal semplice guardare una persona attraente dell'altro sesso. Le altre tre classi utilizzano rispettivamente il desiderio generato dal sorridere all'altra persona e dal ridere con lei, il desiderio implicato nel toccarsi e nel tenersi per mano e infine il desiderio presente nell'unione sessuale." Gli insegnamenti del Dalai Lama sulle varie classi del tantra continuano precisi e dettagliati lasciandoci l'impressione che il ricercatore spirituale che intendesse incamminarsi su questo sentiero dovrebbe essere dotato

di grande impegno e determinazione.

Letto questo libro si è portati a pensare che una strada che porti allo sviluppo delle facoltà mentali-spirituali sia possibile e forse necessaria, ma risulta anche evidente la difficoltà di questo sentiero. Nelle prime pagine il Dalai Lama racconta brevemente la vita del Buddha e la commenta con queste parole: "La storia della vita di Buddha, come abbiamo visto, è la storia di una persona giunta all'illuminazione attraverso un duro lavoro e una inflessibile dedizione. È un po' ridicolo che noi, che seguiamo i passi del Buddha, possiamo a volte pensare di raggiungere la piena illuminazione con maggiore facilità e minore fatica".

# Gli inferni, i purgatori, i paradisi della dipendenza

di Achille Saletti

FJODOR DOSTOEVSKIJ, *Il giocatore*, Edizioni Gradiva, Roma 1996, pp. 155.

JIM CARROL, *Jim entra nel campo di basket*, Frassinelli, Milano 1995, pp. 220.

ALESSANDRA ARACHI, *Briciole*, Feltrinelli, Milano 1996, pp. 98.

Vogliamo parlare di dipendenze, siano esse da sostanze o da altro, e di modalità differenti di "assunzioni" e ne vogliamo parlare spiando tra le pagine di letture note e meno note, sottolineando quanto vi è di simile in comportamenti considerati a una prima approssimazione profondamente diversi. Ci sarebbe il diavolo in alcune forme tossicomane, il purgatorio nel *vizio* del gioco e il paradiso nella "santa anoressia". Il filo conduttore che ci porterà al fondo di questo viaggio nel disagio sarà dettato dal trovare punti di contatto tra forme diverse di piacere che celano una unicità di sofferenze. Abbiamo scelto, a tal fine, tre libri apparsi di recente, scritti da autori di spessore e profondità psicologica assai diversa. Parliamo di Dostoevskij, Jim Carrol e Alessandra Arachi che rispettivamente e in tempi diversi hanno composto *Il giocatore*, *Jim entra nel campo di basket* e *Briciole*.

Il romanzo russo descrive un segmento di vita di Aleksej Ivanovic che barcolla tra la passione patologica per il gioco e un amore totale e incondizionato per Polina. Il racconto, ambientato a Roulettemburg tra tavoli verdi e stanze di lussuosi hotel, focalizza il nostro sguardo sulla passione sfrenata per il gioco-giocato, a cui appare impossibile resistere. D'altra parte Dostoevskij il problema lo conosceva per essere stato un giocatore incallito e lo stesso romanzo, d'altronde, trae origine da una *giocata*: lo scrittore si era impegnato a cedere all'editore i diritti d'autore, qualora non avesse consegnato il ma-

noscritto entro l'ottobre del 1866, potendo contare dunque solo su un mese per consegnare il testo. Tra le edizioni disponibili è quella della casa editrice Gradiva che ha attirato la nostra attenzione, per la presenza di una lunga e rivelatrice introduzione di Luigi Cancrini.

Da sempre si considera il giocatore come qualcuno che ha venduto la propria anima per un mazzo di carte o per la pallina della roulette, che trascorre il proprio tempo tra il piacere del gioco, quello delle vincite e, paradossalmente, l'accanimento nelle perdite. Cancrini assimila il giocatore al tossicodipendente, prendendo spunto da uno studio americano sul gioco patologico, disponibile anche per il lettore italiano (R.J. Rosenthal, *Il gioco d'azzardo patologico*, "Basis", 5/6, 1994). La costruzione del saggio di Cancrini si articola in un continuo gioco di citazioni dal romanzo che bene si coniugano con le ricerche scientifiche americane. Si scoprono in tal modo cose sorprendenti, che riconducono gli impulsi del giocatore patologico a quelli di figure di *dipendenti*, quali il tossicomane o l'alcolista, più studiate. Particolarmente colpiti dal fenomeno, gli americani da tempo curano con terapie ad hoc i disturbi della personalità di chi gioca, ricorrendo a terapie che affrontano i vissuti di onnipotenza del paziente, le sue forme di autoinganno, gli aspetti difensivi del suo mentire, i problemi relativi ai confini dell'io e alla realtà, a terapie familiari e anche, quando si avverte la presenza di disturbi associati, al trattamento farmacologico.

Seguendo questa traccia Cancrini rileva gli straordinari e numerosi punti di contatto tra lo studio americano e il romanzo russo, seguendo la suddivisione operata dagli studiosi in quattro stadi tipici della vita del giocatore. Due in particolare ci interessano, per come ne parla Dostoevskij, perché risultano essere per il giocatore i momenti di maggior coinvolgimento emotivo: vincite e perdite. Scrive Cancrini: "Più la stima di se stessi poggia sul gioco, più essi vi investono in termini di tempo e di denaro. Si manifesta un coinvolgimento in fantasie di vittoria e un bisogno di successi particolari". Leggiamo, sul punto, ne *Il giocatore*: "Per quanto riguardava poi la mia convinzione che avrei assolutamente vinto, ho aggiunto che poteva pure essere ridicola, ma volevo che 'mi si lasciasse in pace'". E ancora: "Sì, a volte l'idea più folle, l'idea apparentemente più inattuabile, si fissa così saldamente nella tua testa che finisci per accettarla come qualche cosa di realizzabile". Sul momento della perdita, Cancrini è altrettanto preciso nel delineare i passaggi cruciali che trascinano il giocatore verso forme di scadimento economico e relazionale. "Inizia il comportamento noto come l' 'inseguimento'. Il giocatore abbandona la strategia di gioco precedente e cerca di rivincere in un colpo solo tutto quello che ha perso". Altrettanto preciso è il romanziere russo: "Il punto sta nel fatto che sarebbe sufficiente un solo giro della ruota perché tutto cambi [...]. Che cosa sono adesso? Uno zero. Che cosa potrei essere domani? Domani potrei risorgere dai morti e tornare di nuovo a vivere! Potrei trovare l'uomo che è in me finché non è totalmente perduto". Nella ricerca infinita della vincita si arriva al crollo, allo sfruttamento di tutte le risorse economiche, alla inversione proporzionale tra tempo dedicato al lavoro e tempo dedicato al gioco. Seguiamo ancora le parole di Cancrini: "Il giocatore non può più ottenere

denaro in prestito, riceve minacce fisiche dai creditori, rischia di perdere il lavoro o di compromettere il matrimonio". Vedremo in seguito, parlando di tossicodipendenza, di anoressia e di bulimia, come anche in questi casi si arrivi a una caduta verticale accompagnata da una sistematica negazione della realtà. Ma tornando all'annientamento del giocatore – al suo annullarsi nel gioco, in un turbinio di fantasie trascendenti – lasciamo ancora la parola a Dostoevskij: "Ditemi oltre al gioco, non vi interessate d'altro?". 'No, di niente'".

Cancrini prosegue analizzando le caratteristiche psicopatologiche che presentano analogie e differenze tra giocatori e determinate tipologie di tossicomani. Sottolinea come la dipendenza da gioco non sia l'unica dipendenza presente nel romanzo. Il sentimento d'amore per Blanche da parte del generale è assimilabile, in termini di dipendenza, a quella nei confronti del gioco o della droga. E ancora, il rapporto che molti personaggi hanno con il denaro rimanda a forme di dipendenza. La dipendenza dei domestici della nonna (anch'essa giocatrice dipendente) è connotata da un qualche cosa di più profondo e grave rispetto al rapporto che si nutre di normali atteggiamenti furbeschi e servili. Nella rappresentazione operata da Dostoevskij di una società ipocrita, che stigmatizza alcune dipendenze giudicate con maggiore severità rispetto ad altre, esclusivamente perché in esse ha paura di riconoscersi, ci appare infatti quell'ordine morale e gerarchico a cui sottostanno le varie dipendenze. Ma lasciamo la parola all'autore, che sinteticamente commenta: "Ma andiamo' gli ho risposto, 'veramente non si sa ancora cosa sia più ripugnante: la sregolatezza russa oppure il metodo tedesco di accumulare capitali con il lavoro onesto'".

Si passa dal giocatore patologico al giocatore sociale, il giocatore di ruoli per ec-

cellenza quale il tossicodipendente raffigurato nel libro *Jim entra nel campo di basket*. L'autore, raccontando sotto forma di diario la propria vita di ragazzino sbandato alle prese con la droga, si limita a prendere nota, a osservare il quotidiano di un tossicodipendente la cui esistenza diventa sempre più incompatibile rispetto alle restrizioni sociali e normative della New York degli anni Sessanta. Le giornate balorde si susseguono e si rincorrono gli anni, cadenzati dalle assunzioni di psicofarmaci, stupefacenti, alcol e quanto altro possa dare senso e servire a combattere tali restrizioni. Gli ambiti sociali e relazionali di Jim si restringono o si dilatano a dismisura proprio perché sono saltati tutti i paradigmi. Sfilacciati i rapporti familiari, con un padre considerato alla stregua di un soprammobile e una madre la cui presenza debole, o assenza forte, si avverte in tutto il libro. Jim inizia a entrare in pianta stabile tra coloro che amazzano il tempo a consumare droga, frequentando *tossici* e mantenendo il consumo con furti, prostituzione e tutto l'armamentario tipico dei tossicodipendenti. Insomma nulla che non sia stato già raccontato, anche se qui – a differenza del più noto libro *Cristiana F. e lo Zoo di Berlino* – si esprime un desiderio più cronachistico che letterario. Non c'è traccia di narcisistica descrizione dell'atto del "buco" o della assunzione di droga presente in moltissimi racconti sull'argomento, quasi tale fase fosse momento qualificante l'intera tossicodipendenza. Apparentemente nel libro la storia di Jim si connota come la storia di un ragazzo senza particolari problemi psicologici e la sua storia di droga è da mettere in relazione solo al fatto che a lui la vita da sballato pare essere più interessante. Un esempio sulla particolare visione del mondo e di chi lo popola: "Cazzo, che bastonata. Mi viene la paranoia all'idea di tornare al mio posto perché mi pare impossibile di non schiattare dal ridere a

vedere tutte quelle mezze seghe di impiegati". D'altra parte il mondo esterno non presenta note di colore diverse rispetto al mondo interno: "Che devo dire? Ogni giorno il mio vecchio rincasa alle sei, mangia, si toglie le scarpe e si siede in poltrona con i calzoni arrotolati e le vene varicose che sporgono e i piedi sullo sgabello e rompe i coglioni".

In forme diverse, in toni diversi, il disinteresse per la realtà esterna prende, come in Dostoevskij, le sembianze di un tutto che riesca a tramortire i sentimenti dando senso alla realtà. La pallina della roulette o l'ago nella vena, come unica via di uscita e di salvezza, non paiono poi così distanti. D'altra parte se lo scrittore russo non distingue differenze tra sregolatezza e accumulazione di capitali, altrettanto avviene nel tossicodipendente. William Burroughs nel 1953 coniava il termine *junkie* proclamando la controetica del lupo-solitario, a cui tutto è permesso. Tanto più che, come rimarca sottilmente nel suo studio sulla tossicomania Fernando Geberovich (*Un dolore irrestibile*, Franco Angeli, Milano 1996), il *junkie* non si propone come modello da seguire, ma come cellula cancerogena che vuole denunciare il marciume del corpo sociale con i propri valori dominanti. Certo, una immagine lontana da quella rappresentata nel secolo precedente dallo scrittore De Quincey. Per l'autore inglese la droga assume quasi il valore di clessidra con cui misurare il tempo che passa. Gli anni scanditi dalla misurazione, in grani, della morfina che si assume. C'è nel racconto la pacatezza della Inghilterra vittoriana, con i drammi – quale quello dello stesso De Quincey, tossicomane fino all'età della morte a 72 anni – protetti nelle quattro mura domestiche. Stando così le cose, il giocatore di Dostoevskij con il suo fardello di sofferenze e disperazione parrebbe entità lontana dall'oppiomane inglese, e, al contrario, molto più vicino al Jim dei giorni no-

stri. Rosenthal scrive chiaramente che esiste una somiglianza sostanziale tra gioco d'azzardo patologico e tossicomania, viste come forme diverse di un unico disturbo. Ma quali sono le forme diverse di cui parla lo studioso americano? È assodato che la tossicomania presenta, anche, disturbi compulsivi dell'agire. In tale costrizione possiamo, forse, rintracciare una prima differenza con il giocatore. Quest'ultimo, infatti, non considera il gioco come una costrizione: gioca perché gli piace giocare, e organizza i suoi pensieri in modo da giustificare le sue scelte. Più complessa la coazione a ripetere del tossicomane: secondo lo studioso francese Geberovich il tossicomane si struttura rispetto alla sua esperienza con modalità che coniugano le esigenze del 'narcisismo' a quelle fisiologiche. Come dire che chi usa eroina è fisiologicamente agganciato e incapace di rimuovere le stigmate del piacere provate con il primo *flash* della droga. La costrizione nell'agire non è affare da poco: le ripercussioni a livello sociale – di cui il giovane Jim ci presenta un ricco campionario – esaltano ulteriormente questa differenza.

L'ultimo libro preso in esame riguarda l'anoressia e il suo alter ego, la bulimia. Alessandra Arachi, autrice di *Briciole*, narra della sua esperienza, del rifiuto progressivo per il cibo che, in una seconda fase della malattia, si tramuta in ricerca spasmodica, ansiosa, ossessiva di ciò che prima si rifiutava. Dalla lettura emerge che l'anoressica e/o la bulimica adottano modelli comportamentali in tutto e per tutto simili a quelli tossicomani. "Pagavo il conto con i soldi che avevo sfilato dal portafoglio di mio padre. In casi di emergenza non avevo esitato a usare il libretto degli assegni che mia madre teneva da sempre dentro al beauty-case". Rivelatore in questo senso l'incontro tra la protagonista e Saverio, tossicodipendente, che rispecchia il proprio malesse-

re in quello dell'amica anoressica. Identità comportamentale che arriva anche a essere identità fisica. "Irriconoscibile, cercava eroina, disperato. 'Non ne ho'. Il perché glielo spiegai poi per l'intero pomeriggio: lui non aveva trovato altra spiegazione per la mia magrezza così simile alla sua". Accomunati dalla sofferenza i due ragazzi, pur trovando risposte in sostanze diverse, arrivano a essere l'uno specchio dell'altro. Le furbizie, le menzogne, le meschinità dell'anoressica sono in tutto e per tutto identiche al formulario di necessità esistenziali che pone in essere il soggetto tossicodipendente. E se il cibo diventa droga, o parallelamente, se vomitare il cibo ingurgitato diventa ideale e futura fonte di piacere, a scandire le giornate saranno le modalità di assunzione: "Non avevo alcuna difficoltà a trangugiare in pieno pomeriggio interi pacchi di penne o spaghetti che condivo con burro, fagioli in scatola, ketchup, ragù avanzato". La realtà esterna sfuma e – come per il giocatore, che con occhi venati per la stanchezza di una notte, vorrebbe dilatare all'infinito il piacere datogli dal gioco – sarà l'ossessione del cibo a governare le giornate: "E quell'estate la mattina aprivo gli occhi con i cornetti alla crema nei pensieri. Correvo in cucina senza nemmeno lavarmi i denti per divorarli affogati nel caffè latte".

La sofferenza, anche in questo caso, viene chiusa e soffocata tra le mura domestiche. Laddove la famiglia può permetterselo intervengono cure specializzate ad alto costo o psicoterapeuti. La malattia sarà comunque rimossa dai familiari: "Anche mio padre si accontentò delle stesse spiegazioni e, anzi, mi sembrò quasi felice. [...] Mia madre non fece commenti". Tutti sembrano comprensivi, il padre, la madre, il marito rimarkano la magrezza scheletrica con sorrisi e cenni di assenso. D'altra parte la magrezza, rispetto al sovrappeso o all'obesità, presenta una sua aura di 'santità'. Gesù è

rappresentato con le costole in bell'evidenza, il digiuno è stato abbinato a forme alte di devozione che elevano il mistico alla figura di santo. Santa Caterina, Santa Chiara d'Assisi, come suggerisce Rudolph M. Bell nell'illuminante *La santa anoressia*, soffrivano probabilmente e in forma grave di anoressia nervosa. Eppure l'approccio alla vita, il disinteresse dell'anoressica, è simile a quello del giocatore e del *junkie* anche se non è portatore di ribellioni nichiliste nei confronti della società: "Svanire piano piano dentro i vestiti mi avrebbe allontanato dalla realtà. Ogni giorno sempre di più".

Alla fine di questa nostra incursione nel territorio del disagio, vogliamo tornare al punto di partenza. Là si notava come il sentire comune attribuisca giudizi diversi alle forme di dipendenza delle quali ci siamo occupati: ci si riferisce a patologia per l'anoressia, a vizio per il gioco, a devianza per la tossicomania. Così, la normalità nei rapporti con il cibo si insegna alla anoressica, la moderazione nel gioco si predica al giocatore, l'adesione incondizionata ai valori dominanti si pretende dal tossicodipendente. Siamo distanti dalle elaborazioni terapeutiche che la ricerca ha elaborato nel corso degli ultimi anni.



## Editori e poesia a Verona

di Paola Azzolini

*Editori e poesia a Verona*, mostra allestita presso la Biblioteca Civica di Verona, 26 ottobre-23 novembre 1996.

Voci e proclami insistenti dicono che il libro si approssima alla sua fine; computer, compact disk, dischetti, nastri registratori e quant'altro l'elettronica ha inventato in questo scorcio di secolo, vengono trionfalisticamente indicati come gli eredi – ma più funzionali, duttili, precisi – della memoria del passato, finora consegnata ai caratteri tipografici impressi sulla carta. Ma le profezie sono difficili e rischiose. Chi guardi attentamente intorno a sé, senza preconcezioni apocalittiche o ingiustificatamente fiduciosi nei radiososi destini del progresso, vede che il mondo che si muove intorno ai problemi della comunicazione e della conservazione dei documenti o, *tout court*, della storia, registra una fase di eclettismo degli strumenti in cui il libro non occupa certo un posto secondario.

Sono riflessioni che ci venivano spontanee, visitando la mostra *Editori e poesia a Verona*, allestita dal 26 ottobre al 23 novembre 1996 nella sala della Protomoteca della Biblioteca Civica, come ideale prosecuzione della rassegna che ormai da alcuni anni la Biblioteca organizza nell'intento di documentare l'attività degli editori veronesi. Guardando le vetrine con la loro merce preziosa e variopinta, le pagine come quadri astratti, coi caratteri neri sul fondo sfumato dal bianco ai colori più cupi della tavolozza, con le illustrazioni, begli esempi di arte incisoria, ci tornava in mente anche una frase di Sergio Romano che, parlando di un volume elegante e curioso dal titolo *Una famiglia di editori* (1986) concludeva: "In un mondo pieno di dissonanze e di voci

sgraziate l'unica via di salvezza che ancora ci rimanga è quella di ridurre le cose a caratteri tipografici. Un mondo ordinato è un mondo stampato".

Forse per questo fra i sedici editori veronesi in mostra alla Civica, una buona parte è erede diretta dell'antica arte degli stampatori cinquecenteschi che proprio in riva all'Adige fiorirono come una schiera compatta, sulle orme del più bizzarro e illustre, Felice Feliciano. A quei tempi editore e tipografo erano una persona sola e il libro nasceva con quella unità di stile che distingue i lavori di quelle lontane officine, ma anche delle officine moderne che, con il torchio a mano, ne riproducono la situazione aurorale, quando il libro meccanico era una prosecuzione del codice scritto a mano, lo imitava nei caratteri e nella disposizione della pagina, tra testo e figure. Cominciamo dunque da loro, i valorosi editori part-time, che fanno nascere i libri con la stessa cura delicata con cui si potrebbero curare fragili esseri viventi.

Il rinnovamento del libro d'arte è iniziato in Inghilterra – con William Morris, Ricketts, Cobden-Sanderson, Walker – e ha trovato nel nostro secolo proprio a Verona una prosecuzione nell'attività del "principe degli stampatori", così lo definì d'Annunzio, Giovanni Mardersteig. Il giovane iniziò a stampare a Montagnola, uno sconosciuto paesino ticinese dove si era rifugiato per motivi di salute. Di formazione, Mardersteig era autodidatta nel senso più alto: non aveva seguito nessuna scuola tipografica, ma occhio, gusto, cultura ne aveva in abbondanza e gli fa-

cevano scegliere con fiuto sicuro e costanza caparbia, come quando riuscì a far rivivere l'ormai trascurata stampa su pergamena. Il rapporto con d'Annunzio, che lo volle come stampatore della sua Opera Omnia finanziata dal governo italiano, lo portò a Verona nel 1927. Nacque l'Officina Bodoni e poi la Stamperia Valdonega, che ancora oggi, guidate dal figlio Martino e dalla moglie Gabriella, riproducono l'eccellenza dei suoi libri. A Verona Mardersteig ha avuto un seguito di allievi, tra cui Franco Riva e Renzo Sommaruga, ma la febbre del torchio a mano si è diffusa in tutto il mondo, anche negli Stati Uniti, dove sono nate associazioni con bollettini e riviste specializzate. Il libro d'arte, come lo intendeva Giovanni Mardersteig, è l'unione armoniosa tra l'eccellenza del testo, l'eccellenza del suo illustratore e l'eccellenza dello stampatore. Le illustrazioni sono solo in bianco e nero e riprodotte con la tecnica della xilografia, come nei primi libri a stampa. Inoltre l'illustrazione non deve prevaricare il testo ma piuttosto valorizzarlo. Si veda per esempio il *Viaggio d'Europa* di Massimo Bontempelli, del 1942, illustrato da Arturo Martini, di formato album, con illustrazioni che riproducono immagini tracciate a pennello.

Le edizioni della Stamperia Valdonega, nel rispetto della tradizione di Giovanni Mardersteig ma con mezzi moderni, offrono un prodotto di alta qualità, tanto che le case editrici di tutto il mondo si servono di Mardersteig per le loro edizioni di pregio. In mostra sono alcuni degli ultimi libri, che nel formato, la scelta della carta e dei caratteri appaiono eredi dell'insegnamento della stamperia con torchio a mano, insegnamento che si può riassumere in tre parole: misura, rigore, essenzialità.

Non si può parlare di scuola, però non è un caso la fioritura negli ultimi due decenni a Verona di tipografie private che stampano con torchio a mano. L'e-

sempio di Giovanni Mardersteig è un seme che continua a dare ottimi frutti. D'altra parte sul territorio nazionale le stamperie private operanti sono cinque o sei, di cui quattro veronesi e una di origine veronese. Si tratta dell'officina di Michele Ugo Buonafina che ha portato a Milano torchio, pinze, carta ecc. della stamperia veronese di Franco Riva, che era figura complessa, bibliotecario, giornalista, erudito, scrittore e infine stampatore di eccezione.

Le tipografie private veronesi presenti alla mostra della Biblioteca Civica sono le Edizioni Ampersand, l'Officina Chimerea, lo Studio Gibralfaro, oltre evidentemente all'Officina Bodoni.

Che Verona costituisca un miraggio per stampatori che vogliono far rivivere l'arte antica di coloro che creano libri - a cominciare dalla scelta del testo, la sua cura e infine la realizzazione a stampa - appare chiaro se si pensa che nel 1970 Gabriel Rummonds, dopo una serie di soggiorni a Quito, Buenos Aires, New York, stabilisce qui la sua Plain Wrapper Press, che prende il nome dalla legatura in carta da pacchi dei libri sudamericani. Rummonds si insediò con un torchio Washington del 1847 che era servito a stampare un giornale di una piccola città in West Virginia, un tirabozze, una cassa di caratteri Horizon, equipaggiamento elementare che però diede origine a un primo libro assai diverso da quelli legati in carta pacco delle origini della tipografia. Si tratta dei *Siete poemas sajones* di Jorge L. Borges, stampati in due lingue, inglese e spagnolo, su carta a due colori, bruno e nero, con incisioni tratte da sculture di Arnaldo Pomodoro e con una legatura in pergamena con bassorilievi fusi in bronzo dello stesso artista. Ma accanto a libri come questo, di grande impegno anche finanziario, ci sono edizioni più piccole e perfette pur nella loro esiguità di pagine: e citiamo solo il sofisticato *Six poems* di

Ungaretti, in due lingue e diretto a un pubblico internazionale. Da una costola della Plain Wrapper Press che conclude la sua attività nel 1982, Alessandro Zanella, collaboratore di Rummonds fin dal 1976, fa nascere le Edizioni Ampersand. Cambia il torchio e usa uno Stanhope con il meccanismo a vite, molto simile ai torchi rinascimentali, e i caratteri Spectrum e Caslon. Zanella stampa anche per conto di altri editori, edizioni di pregio, numerate, e riserva il marchio della Ampersand solo ad alcuni testi molto curati e per cui, se in lingua straniera, viene approntata una nuova, originale traduzione. È il caso di Heinrich von Kleist, *Sul teatro delle marionette*, Verona 1985 e di Stéphane Mallarmé, *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*, Verona 1987. Quest'ultimo libro riproduce l'edizione postuma della "Nouvelle Revue Française", dove i bianchi della pagina, voluti dallo stesso Mallarmé, hanno il valore di silenzi profondi e sonori. Un'altra collana, dal titolo "Le carte del cielo", pubblica testi italiani di grandi scrittori, in parte poco noti, accompagnati da un'opera grafica originale e seguiti da una breve nota di commento. Per la composizione è stato scelto il carattere Bembo e la tiratura è limitata a 135 esemplari numerati in stampa, mentre le grafiche sono firmate dagli artisti. Ecco alcuni titoli: Bruno Cicognani, *Il rammarco*; Federigo Tozzi, *Elia e Vannina*; Paola Drigo, *Finestre sul fiume*.

L'Officina Chimerea di Castiglioni e Corubolo ha scelto un nome che sottolinea il versante ludico di questa attività, svolta esclusivamente per diletto ormai da più di trent'anni e iniziata quasi per caso con un vecchio torchio e una manciata di caratteri. Il primo libro fu i *Seven Sonnets* di Shakespeare del 1964 e poi via via nel corso degli anni sono stati stampati libri di Cardarelli, Eliot, García Lorca, Lorenzo de' Medici, Ezra Pound, Ferlinghetti, Joyce ecc. Perché da lettori di un libro si diventa stampatori? Sentia-

mo cosa dice Castiglioni: "All'origine di tutto c'era e c'è ancora un testo, inedito o no, purché abbia segnato in qualche maniera la vita di noi lettori, un testo in cui ci si senta identificati. E si tratterà in prevalenza di poesia, la cui essenziale completezza bene si adatta alla necessaria esiguità delle pagine imposta al privatissimo tipografo". La poesia dunque. Ma i testi di poesia sono il filo conduttore della mostra e della nostra riflessione e su questo tema torneremo più avanti.

Resta ancora da dire, a proposito di questi esteti e sognatori nonostante la loro concreta e artigianale attività, di un'officina recente e squisita nei risultati, lo Studio Gibralfaro di Anna Ziliotto. Apre nei suggestivi locali della città vecchia nel 1978 e dagli anni Novanta inizia le edizioni di libri d'artista composti manualmente, con lito che illustrano sobriamente i testi ma funzionano anche come elementi autonomi della composizione del volume. Ricordiamo alcune poesie inedite di Joseph Brodskij e l'ultimissima fatica, uno splendido volume legato in cuoio con sovrainpressa una scultura a bassorilievo di Novello Finotti che raffigura san Zeno. Il testo è il poemetto di Gianlorenzo Mellini, *Sanzencheride*.

Ma lasciamo gli eredi e nipotini di Gutenberg; l'elenco degli editori valorosi che stampano relativamente poche copie con sistemi accurati benché moderni si arricchisce di altri nomi.

Archivio Tommasoli deriva dal poderoso archivio fotografico di immagini venonesi dello studio di fotografia omonimo. Nascono le prime cartelle numerate realizzate in tiratura limitata in collaborazione con Martino Mardersteig. Sono una preziosa raccolta di immagini stampate in tricromia su carta Bodonia e con testi composti in Monotype. I volumi veri e propri nascono in seguito e sono veri 'libri oggetto' che comunicano con il formato, la carta, i testi e le immagini, tutti accurata-

mente seguiti, dal progetto grafico alla scelta dei materiali impiegati. Ecco il volume su *Le forme del pane nelle valli dell'Adige* e le immagini, forse più consuete ma non meno belle, *Dal lago di Garda*.

Sia pure occasionale e affiancata all'attività della Galleria D'Arte, la Ghelfi Edizioni pubblica libri in cui immagini e testi si associano sulla linea interpretativa di scrittori attenti alle valenze multiple delle immagini, come Buzzati o Gatto. Così si svolge il testo delicato di Giuseppe Grieco, *'O ricciulillo*, commentato dalle illustrazioni di Aligi Sassu e accompagnato dai testi esegetici di Buzzati e Marotta.

Un discorso a sé merita invece una casa editrice singolare che stampa con mezzi moderni libri studiati come oggetti d'autore, dal testo alle illustrazioni, al formato ecc. Corrado Bosi, responsabile della Colpo di Fulmine Edizioni, dice: "Faccio libri perché credo nella verità riposta nelle parole. Credo che il momento principale della nostra vita consista nel costruire rapporti. Il libro permette questo e così la poesia. Non libri importanti, ma momentanei, non definitivi, ma (spero!) curiosi". Ancora la poesia. Quale? Scorriamo il catalogo. Poeti defunti come Heine, *Dichterliebe. Amore di un poeta*, tutte le poesie del ciclo di Robert Schumann e *Poesie dell'esilio*, di poeti del Nord, tradotti da Felix de Villiers; poi la voce schietta e inquietante di Else Lascher Schuler e quella di poeti contro corrente come Alessandro Niero, *Tendente a uno*. Il volumetto, esiguo come tutti i libri di Colpo di Fulmine, adorna le essenzialissime rime di Niero con il controcanto sottile dei disegni di Laura Marchetti, visibili come ragnatele controluce sul piano della pagina. Il canto si snoda da queste due voci in armonia, che commentano il messaggio rigoroso e severo delle parole poetiche: ciò che non è essenziale, un aggettivo in più, può anche 'uccidere' e la poesia non può che esse-

re "privato chiasso e insabbiamento". Niero svolge i suoi versi come una lucida elegia della solitudine e della vita vissuta anche al di sotto del famoso "cinque per cento" montaliano. Ma il linguaggio e le immagini vengono da lontano, da una tradizione che ha sapori, echi dissimulati eppure sensibili della tradizione classica, passata al vaglio della più rigorosa attenuazione. Ecco il poeta nella schiera degli ignavi: "Il mio sangue non si rinnova. / Dell'ossigeno so poco. E allora / mi assimilo alle torme di ignavi / che lucidano assidui / i marciapiedi del centro. / Sono loro".

Collane di poesia e prosa pubblica Anterem, fondata nel 1976 da Flavio Ermini e Silvano Martini, insieme alla rivista letteraria omonima. Il programma, ben difeso in questi vent'anni, è dare spazio alla sperimentazione letteraria, a "quel nuovo in letteratura che per evidenti ragioni trova sempre difficoltà a essere accolto. Ma che indubbiamente rappresenta il fronte principale della scrittura. Quell'aspetto indagante di cui la parola non può fare a meno, perché esprime la forma del suo movimento, la sua tensione evolutiva. Quell'irrinunciabile diverso che il tempo si occuperà di trasformare in nuova tradizione". Sfogliando questi libri, eleganti e sobri nelle loro copertine dall'eco vorrei dire 'costruttivista', si avverte che un modello, non vincolante ma incombente su questi autori, destinati a un'élite di lettori fedeli ma limitati nel numero, è Andrea Zanzotto. Hanno un po' tutti attraversato la sua idea della scrittura e del linguaggio della poesia, grumo rappreso di una defunta vitalità, balbettio infantile, remoto, sillabare insensato in cui sopravvive il soffio dell'anima. Ma anche gioco, liberazione ed esercizio creativo sul filo delle sillabe, un po' come se questi poeti d'avanguardia fossero eredi di surrealismo, dadà, futurismo e, sia pure con occhio critico e distante, anche delle arditezze del Gruppo 63.

Ancora di poesia si parla a proposito di Parise editore che da sempre è attento a documentare un aspetto particolare della poesia del Novecento, quello della *poesia visiva*. Ed ecco con un'antologia esauriente, puntuale come *Poesia visiva 1963-1988*, le opere di Miccini e Sarenco. Ma ci sono anche le riviste, "Lotta poetica", "Poesia Visiva", cataloghi di esposizioni, monografie, che esprimono la fiducia nel messaggio multimediale della parola-immagine, anzi della potenzialità dell'immagine che è chiusa nella parola-segno.

La poesia classica, i grandi dell'umanità, Saffo, Virgilio, Baudelaire, Whitman, sono gli autori che pubblica Sebastiano Saglimbeni nelle sue Edizioni del Paniere, in traduzioni moderne e con immagini di artisti attenti al messaggio del testo. "In tutto cento titoli con speciale riguardo alla poesia degli autori morti e dei viventi. Non editrice, ma atto di fede", dice Saglimbeni che crede ostinatamente, in mezzo a mille difficoltà, al messaggio che può venire dal libro.

Con la Essedue edizioni siamo arrivati all'editoria femminile, per lo sguardo privilegiato che rivolge alla scrittura delle donne, un campo che soltanto da un decennio comincia a venire esplorato sistematicamente. Memorie, diari, frammenti che cercano soprattutto la qualità e che nascono dalla convinzione che la scrittura femminile sia più intensa e forse più libera di quella maschile. Purché la si sappia interpretare. La Essedue opera senza altro sostegno che la libertà delle sue scelte, una produzione indifferente alle regole del mercato e che pure ha attirato l'attenzione di un pubblico esiguo, ma fedele, di lettrici ma anche di lettori. L'ultimo testo poetico pubblicato sono le poesie di Gertrud Kolmar, una poetessa ebrea tedesca scomparsa in un campo di sterminio. Le sue liriche, tradotte per la prima volta in Italia dalla titolare della casa editrice, Giuliana Pistoso, sono brandelli di un univer-

so intenso e luminosissimo, in cui echi simbolisti risuonano mutati dal timbro intenso e interiore di questa voce di donna. Gertrud non si sottrae al suo destino di morte e affronta la deportazione come un rito purificatore; ne parla nelle lettere che chiudono il volume suggerendo un esiguo, ma efficace profilo interiore.

Con Perosini editore, attivo dal 1984, siamo in territorio veronese anche come scelte editoriali, nonostante in catalogo spicchi la prima edizione italiana del libro per ragazzi *Il lampo di Hiroshima* della pittrice giapponese Toshi Maruki. Con la collana "Avventure", piccoli ed eleganti libretti dalla copertina cartonata di colore grigio, che resuscitano autori veronesi dell'Ottocento - Dario Papa, Daniele Comboni, Emilio Salgari, Francesco Serravalli, Eleonora Ludof Pianell - Perosini si addentra in un territorio dimenticato, ma che conserva anche oggi un fascino preciso e può rivelarci qualcosa di un passato che ci sta alle spalle e che noi continuiamo a ignorare. Va ricordato anche il volume *A Tripoli!* che ripubblica le corrispondenze di Emilio Salgari per la "Nuova Arena". Questi articoli erano firmati con lo pseudonimo Ammiragliador che una fortunata ricerca di Claudio Gallo, curatore del libro, ha permesso di sciogliere, insieme ai dubbi che ancora esistevano sulla collaborazione di Salgari al giornale concorrente con "L'Arena", allora quotidiano di opposizione con sfumature socialiste. Nella collana "Veronesitudine" ci sono autori che intervengono in modo critico, ironico e spesso dissacrante su miti e luoghi comuni della vita culturale veronese. Un esempio è il recente *Noantri* che ospita poesie in dialetto di Roberto Puliero e Ampelio Burianna. Un posto di riguardo meritano gli autori della collana di poesia "Paradigmi", voci schiette e nuove, almeno le prime due, quella di Eugenio Tomiolo, *Il mondo el xe pitura*, e di Italo Bosetto, *Cronaca minore*. Tomiolo, veneziano, è

pittore, incisore e diventa poeta in dialetto dagli anni Ottanta. Il veneziano è il suo idioma di origine, ma ha subito una sorta di immersione nella tradizione alta della poesia in lingua, echi stilnovisti, ascendenze dantesche, Petrarca, Pascoli, Saba. Il verso non cede alla tentazione delle cadenze facili e i contenuti spaziano dall'intimismo lirico a temi religiosi più vasti, come la speranza della "consolazione ineffabile" della Grazia Divina che ricorda temi religiosi di Simone Weil. Una poesia profondamente moderna dunque, perché profondamente imbevuta di quella *pietas* che è alla radice di ogni sacralità, dell'origine stessa del divino. Ma chi è il poeta? "Mi tremo dal piacer che me maneta / senza toccarme e senza torme fede. / Come xe grandò el mondo ne i sò modi, / 'lo sento dentro mè come'infinio. / Fame maurar, sol mio, fame il favor, / che possa cantar giusto del Signor." La voce poetica di Italo Bosetto, poeta in lingua, è anch'essa profondamente religiosa, nitida e forte: "Esistere è quanto / lo sgranare / le perle d'un rosario / - né agata, né pietra - / globuli d'angoscia / legati / nel filo della memoria". Sullo sfondo del paesaggio veneto si leva l'interrogativo senza risposta sul nostro vivere, ma le tonalità soggettive si legano alle domande sulla sorte comune, al filo rosso di un impegno che raccorda alcuni di questi versi, ai temi della poesia di Pasolini o di Fortini, pur nell'assoluta distanza formale. L'atteggiamento introverso, la solitudine fanno invece pensare a una lunga meditazione delle liriche metafisiche di Emily Dickinson.

La Casa Editrice Mazziana nasce per affiancare l'attività educativa e culturale, soprattutto cinematografica. La collana di poesia "Asterischi" raccoglie testi in dialetto veronese, continuando una linea di produzione che si mostra fertile fino dall'Ottocento. Gli ultimi titoli sono *Se mi desta l'aprile* di Felice Ferri; *Somenà par i campi*, di Attalo Zamperoli; *Pagine d'u-*

*niverso*, di Piero Mantovani; *A desligar figure e sentimento*, di Glauco Preto.

"Cercando gli uomini trovano ciò che è meglio" è il motto del Segno dei Gabrielli, un editore che nasce dodici anni fa e ora conta otto collane con centoventi titoli disponibili. La collana di poesia ha per titolo "I funamboli" ed è diretta da Lorenzo Gobbi. "Il funambolo procede sulla corda come un miracolo di levità e di grazia [...]. Nell'Europa di ieri e di oggi è possibile incontrare testi che attraversano così, con questo stile, il tempo dato all'uomo." Ed ecco i frammenti di *Elogio del frammento*, da Borges, a Celan, Luzi, Pindaro ecc.; la *Vita di Maria* di Rilke; *La mia luce sepolta. Lettere di guerra*, di Rebora.

Della collana di poesia "Lo specchio" di Mondadori, che era stata preceduta fin dal 1915 dalla collana "Poesia", è quasi inutile parlare, perché è la più nota e importante tra le collane di poesia italiane ancora oggi. Inizia a uscire nel 1940 per iniziativa di Alberto Mondadori e dal 1972 è accompagnata dall'"Almanacco dello Specchio" che raccoglie il meglio della poesia italiana e straniera. Nel 1992 la rivista chiude e continua sulla sua strada la collana "Il nuovo specchio".

La serie degli editori in mostra si chiude qui, ma a proposito di poesia va detto ancora qualcosa. Se il libro, secondo molti, è in crisi, i libri di poesia da sempre non si vendono affatto. Perché allora pubblicarli? Proprio la fitta produzione di piccoli - come mole - testi poetici delle case editrici minori ci rivela che il senso dell'operazione editoriale non è, e non può essere, esclusivamente commerciale. Fare libri è in primo luogo un'operazione culturale; lo fanno gli editori che sfidano il mercato con titoli che rimarranno limitati a una breve cerchia di lettori e lo fanno gli autori; spesso proprio i poeti sono anche disposti a finanziare l'impresa e comunque si accontentano di fissare sulla

carta le loro sillabe perché vengano lette da pochi intenditori o amici. D'altra parte, se questa è spesso la sorte degli esordienti, non molto più vasto è il pubblico dei poeti di fama o dei classici. Stampare poesie è dunque un atto di fede. Per questo ci permettiamo una piccola aggiunta all'esame degli editori in mostra; tra le tante case editrici nazionali si segnala Menconi Peyrano Editori (MPE) che vara una collana di poeti esordienti, "La Clessidra", con due titoli interessanti appena usciti, *Il punto di Lagrange*, di Pancrazio Luisi e *She's pregnant*, di Mara Turani.

Poesia dissacrante, ironica, questa di Mara Turani, che gioca con gli elementi del linguaggio e li reinventa, in equilibrio precario fra immagini surreali e suoni, e ritmi sempre nuovi: "Non so come ma sono riuscita a costruire / un IO perfetto / l'ho puntellato dove crollava, / asciugato dove perdeva... gli ho dato personalità, / capelli nuovi, mani forti e ruvide. / Gli ho regalato / parole, pensieri, qualche camicia nuova. / Ed ora lo ricordo." E la poesia? "Leggo ogni giorno Montale, / Zanzotto, Neruda, / quelli che hanno scritto per vivere: / i paesaggi, le passioni, gli amici. Bravi! / Hanno usato tutte le parole / le farfalle e i loro voli. (A noi giovani / cosa resta da inventare?)." Che è una riflessione anche sul limite estremo raggiunto dall'evoluzione del linguaggio poetico d'avanguardia.

Ma Luisi si muove nel nuovo e fa poesia con il linguaggio della scienza, linguaggio tradizionalmente ritenuto impoetico: "La sua poesia la puoi trovare / in un buon manuale di geometria elementare / se quel mondo ti sembra chiuso e stretto / non è necessario fermarti all'idea / della geometria euclidea: / puoi andare oltre verso lidi più freschi / oltre Euclide c'è Riemann c'è Lobacévskij." Arguzie astratte che fioriscono fra rime facili e immagini quasi fantascientifiche: in realtà i confini dell'espressione si allargano e il dominio del poetico si riconosce labile, senza i soliti confini oscillanti fra sublime, sublime quotidiano o rovesciato, frammento lirico ecc. La poesia può essere anche colloquio giocoso fra i concetti di un universo matematico e geometrico che forse è l'unica razionalizzazione possibile della nostra perenne instabilità e ambiguità vitale.

Ancora, prima di chiudere, va ricordato il pregevole libretto di Pina Frascino Panussis, *L'amore devastato*, che cerca i termini della novità nel passato arcaico del linguaggio lirico religioso di Jacopone da Todi. Ancora una piccola casa editrice, Masso delle Fate, offre ai lettori l'occasione di confrontare questa lirica con i modelli cui si ispira, carichi di storia. L'avanguardia può anche essere un ritorno, mediato, a ciò che sta dietro le nostre spalle.



## Notiziario sociale



## Elenco cariche sociali - anno 96/97

### CONSIGLIO DI CONSERVAZIONE

PRESIDENTE	Giambattista Ruffo	02/12/95
VICEPRESIDENTE	Alberto Battaglia	02/12/95
BIBLIOTECARIO	Francesco Monicelli	02/12/95
VICEBIBLIOTECARIO	Daniela Brunelli	02/12/95
AMMINISTRATORE	Gian Giacomo Reichenbach	02/12/95
VICEAMMINISTRATORE	Francesco Turchiarulo	30/11/96
SEGRETARIO	Gloria Rivolta	02/12/95
VICESEGRETARIO	Anna Tantini Tomezzoli	30/11/96

### COMMISSIONE SCIENTIFICO LETTERARIA

Membro	Paola Azzolini	30/11/96
Membro	Zeno Caponi	30/11/96
Membro	Albertina Dalla Chiara	30/11/96
Membro	Arnaldo Ederle	30/11/96
Membro	Maria Magotti	30/11/96
Membro	Rossella Pasqua di Bisceglie	30/11/96
Membro	Nicola Pasqualicchio	30/11/96
Membro	Paolo Valerio	30/11/96

### REVISORI DEI CONTI

Membro	Guido Kessler	30/11/96
Membro	Alberto Righini	30/11/96
Membro	Antonio Zamboni	30/11/96
Supplente	Giuseppe Manni	30/11/96

### CORTE ARBITRALE

Membro effettivo	Pietro Clementi	30/11/96
Membro effettivo	Luigi Dalla Chiara	20/11/93
Membro effettivo	Dario Donella	30/11/96
Membro effettivo	Antonino Galice	26/11/94
Membro effettivo	Giuseppe Magnano	30/11/96

### PRESIDENZA ASSEMBLEA DEI SOCI

PRESIDENTE	Giovanni Tantini	02/12/95
VICEPRESIDENTE	Maurizio Pedrazza Gorlero	30/11/96
SEGRETARIO	Mario Sandrini	26/11/94
VICESEGRETARIO	Michela Merighi	02/12/95

# Bilancio Società Letteraria - anno sociale 94/95

## Stato patrimoniale

ATTIVITÀ	Consuntivo al 31.10.95	Consuntivo al 31.10.94	Preventivo al 31.10.96
TESORERIA (AL NETTO CAUZIONE)	24.627.487	20.709.351	
C/C CREDITO ROMAGNOLO	2.000.000		45.000.000
CASSA	6.594.391	9.215.888	
C/C POSTALE	13.824.326	6.932.828	
TITOLI	4.811.363	4.708.994	4.950.000
TITOLI A BREVE	211.715.715	99.431.556	125.000.000
LIBRETTO C/TERRENO	82.284	82.584	82.000
CREDITI V/ASSOCIATI ANNI PRECEDENTI	5.915.000	9.375.000	8.000.000
CREDITI V/ASSOCIATI ANNO 94/95	9.765.000	15.511.000	
IMPIANTI	192.966.279	183.268.169	232.966.279
IMMOBILI	803.663.055	551.250.562	923.663.055
FABBRICATO	1	1	1
BIBLIOTECA	1	1	1
RISCONTI ATTIVI	1.449.904	1.963.927	2.000.000
RATEI ATTIVI	14.792.864	1.837.337	6.000.000
RISULTATO ESERCIZI PRECEDENTI		6.010.636	
<b>TOTALE ATTIVITÀ</b>	<b>1.292.207.670</b>	<b>910.297.834</b>	<b>1.347.661.336</b>
CAUZIONE	6.000.000	3.000.000	6.000.000
<b>TOTALE A PAREGGIO</b>	<b>1.298.207.670</b>	<b>913.297.834</b>	<b>1.353.661.336</b>
<b>PASSIVITÀ</b>			
FORNITORI	15.405.353	30.512.902	10.576.297
FATTURE DA RICEVERE	45.477.198	2.297.000	
RATEI PASSIVI	7.910.080	7.103.712	8.000.000
RISCONTI PASSIVI	24.330.000	14.479.715	10.000.000
F.DO TFR	20.098.443	21.900.000	25.098.443
F.DO AMM.TO IMPIANTI	192.724.299	183.026.189	232.724.299
F.DO AMM.TO IMMOBILI	794.507.692	542.095.199	914.507.692
F.DO ONERI FUTURI	172.538.815	84.004.618	132.538.815
F.DO EDITORIA	14.778.757	18.054.658	9.778.757
RIPORTO ESERCIZI PRECEDENTI	813.205	6.823.841	4.437.033
RISULTATO ESERCIZIO 94/95	3.623.828		
<b>TOTALE PASSIVITÀ</b>	<b>1.292.207.670</b>	<b>910.297.834</b>	<b>1.347.661.336</b>
CAUZIONE	6.000.000	3.000.000	6.000.000
<b>TOTALE A PAREGGIO</b>	<b>1.298.207.670</b>	<b>913.297.834</b>	<b>1.353.661.336</b>

# Bilancio Società Letteraria - anno sociale 94/95

## Conto economico

	<u>Consuntivo al 31.10.95</u>	<u>Preventivo al 31.10.95</u>	<u>Preventivo al 31.10.96</u>
<b>COSTI</b>			
RETRIBUZIONI	64.269.212		
CONTRIBUTI	24.593.953		
TFR	5.000.000		
<b>COSTO DEL PERSONALE</b>	<u>93.863.165</u>	92.000.000	98.000.000
BIBLIOTECA	2.580.550	4.000.000	4.000.000
EMEROTECA	31.146.950	30.000.000	32.000.000
CONFERENZE	21.423.357	10.000.000	10.000.000
BOLLETTINO	8.126.101	8.000.000	8.000.000
ENEL SIP AGSM RISCALDAMENTO	18.756.815	20.000.000	20.000.000
PULIZIE	23.785.454	25.000.000	26.000.000
CANCELLERIA E STAMPATI	4.007.139	4.000.000	4.000.000
TASSE E ASSICURAZIONI	26.708.412	27.000.000	28.000.000
SERVIZI BANCARI E INTERESSI	164.300		
VALORI BOLLATI	2.993.800	4.000.000	6.000.000
PERDITE SU CREDITI V/ASSOCIATI	2.525.000		
OBIETTORI	27.433.660		
CONSIGLIO DI CONSERVAZIONE	1.535.600	24.000.000	24.000.000
VARIE	2.583.091		
COMPENSI PROFESSIONISTI	3.474.177	3.000.000	3.000.000
MANUTENZIONE UFFICI E ARREDI	7.032.510	10.000.000	10.000.000
MANUTENZIONE IMPIANTI E SOFTWARE	2.665.600	30.000.000	30.000.000
MANUTENZIONI IMMOBILI	252.412.493	30.000.000	120.000.000
MANUTENZIONI STRAORDINARIE (trasloco libri)	4.855.200	4.000.000	5.000.000
MANUTENZIONI STRAORDINARIE FUTURE	118.000.000	200.000.000	75.000.000
ACCANTONAMENTO CONVENZIONE COMUNE DI VERONA	37.500.000	50.000.000	50.000.000
<b>TOTALE COSTI</b>	<u>693.573.374</u>	<u>575.000.000</u>	<u>553.000.000</u>
RISULTATO ESERCIZIO 94/95	3.623.828		
<b>TOTALE A PAREGGIO</b>	<u>697.197.202</u>		
<b>RICAVI</b>			
CONFERENZE	25.472.546	15.000.000	15.000.000
MINISTERO DELLA DIFESA OBIETTORI	17.485.731	15.000.000	18.000.000

RICAVI DA ASSOCIATI 94/95	99.254.000	110.000.000	104.000.000
VARIE SOCI	5.234.000		
SOCI DA INCASSARE 94/95	9.765.000		
ENTI PUBBLICI	45.000.000	45.000.000	45.000.000
PRIVATI	117.000.000	35.000.000	112.000.000
UTILIZZO FONDO ONERI FUTURI	66.965.803	74.000.000	165.000.000
UTILIZZO FONDO EDITORIA	3.275.901	4.000.000	5.000.000
INTERESSI ATTIVI	12.934.006	4.000.000	6.000.000
FITTI ATTIVI	18.324.231	15.000.000	25.000.000
VARIE	38.985.984	8.000.000	8.000.000
CONVENZIONE COMUNE DI VERONA MINISTERO BENI CULTURALI	37.500.000	50.000.000	50.000.000
RISTRUTTURAZIONE	200.000.000	200.000.000	
TOTALE RICAVI	697.197.202	575.000.000	553.000.000

# Bilancio Società Letteraria - anno sociale 95/96

## Stato patrimoniale

ATTIVITÀ	Consuntivo al 31.10.96	Consuntivo al 31.10.95	Preventivo al 31.10.97
TESORERIA (AL NETTO CAUZIONE)	191.286.726	24.627.487	
C/C CREDITO ROMAGNOLO	===	2.000.000	60.000.000
CASSA	5.434.653	6.594.391	
C/C POSTALE	12.337.920	13.824.326	
TITOLI	4.964.014	4.811.363	5.100.000
TITOLI A BREVE	===	211.715.715	150.000.000
LIBRETTO C/TERRENO	82.284	82.284	85.000
CREDITI V/ASSOCIATI ANNI PRECEDENTI	5.200.000	5.915.000	15.000.000
CREDITI V/ASSOCIATI ANNO 95/96	11.518.000	9.765.000	
IMPIANTI	255.347.762	192.966.279	295.347.762
IMMOBILI	1.025.609.159	803.663.055	1.125.609.159
FABBRICATO	1	1	1
BIBLIOTECA	1	1	1
RISCONTI ATTIVI	1.970.528	1.449.904	2.000.000
RATEI ATTIVI	215.625.160	14.792.864	10.000.000
PERDITA ESERCIZIO 95/96	53.116.897		48.679.864
<b>TOTALE ATTIVITÀ</b>	<b>1.782.493.105</b>	<b>1.292.207.670</b>	<b>1.711.821.787</b>
CAUZIONE	6.000.000	6.000.000	6.000.000
<b>TOTALE A PAREGGIO</b>	<b>1.788.493.105</b>	<b>1.298.207.670</b>	<b>1.717.821.787</b>
<b>PASSIVITÀ</b>			
FORNITORI	95.920.665	15.405.353	25.439.838
FATTURE DA RICEVERE	53.567.718	45.477.198	
RATEI PASSIVI	8.465.740	7.910.080	8.000.000
RISCONTI PASSIVI	27.720.000	24.330.000	20.000.000
F.DO TFR	26.098.443	20.098.443	32.098.443
F.DO AMM.TO IMPIANTI	255.105.782	192.724.299	295.105.782
F.DO AMM.TO IMMOBILI	1.016.453.796	794.507.692	1.116.453.796
F.DO ONERI FUTURI	284.885.178	172.538.815	209.885.178
F.DO EDITORIA	9.838.750	14.778.757	4.838.750
RIPORTO ESERCIZI PRECEDENTI	4.437.033	813.205	
		3.623.828	
<b>TOTALE PASSIVITÀ</b>	<b>1.782.493.105</b>	<b>1.292.207.670</b>	<b>1.711.821.787</b>
CAUZIONE	6.000.000	6.000.000	6.000.000
<b>TOTALE A PAREGGIO</b>	<b>1.788.493.105</b>	<b>1.298.207.670</b>	<b>1.717.821.787</b>

# Bilancio Società Letteraria - anno sociale 95/96

## Conto economico

	<u>Consuntivo al 31.10.96</u>	<u>Preventivo al 31.10.96</u>	<u>Preventivo al 31.10.97</u>
<b>COSTI</b>			
RETRIBUZIONI	69.695.784		
CONTRIBUTI	27.028.889		
TFR	6.000.000		
<b>COSTO DEL PERSONALE</b>	<b>102.724.673</b>	<b>98.000.000</b>	<b>106.000.000</b>
BIBLIOTECA	2.024.070	4.000.000	4.000.000
EMEROTECA	29.062.626	32.000.000	32.000.000
CONFERENZE	13.123.548	10.000.000	12.000.000
BOLLETTINO	10.689.417	8.000.000	11.000.000
ENEL TELECOM AGSM RISCALDAMENTO	20.073.828	20.000.000	20.000.000
PULIZIE	24.978.516	26.000.000	26.000.000
CANCELLERIA E STAMPATI	4.505.295	4.000.000	4.000.000
TASSE E ASSICURAZIONI	30.580.628	28.000.000	31.000.000
SERVIZI BANCARI E INTERESSI	460.300		
VALORI BOLLATI	2.720.550	6.000.000	4.000.000
PERDITE SU CREDITI V/ASSOCIATI	65.000		
OBIETTORI	22.387.940		
CONSIGLIO DI CONSERVAZIONE	2.508.500	24.000.000	25.000.000
VARIE	11.389.051		
COMPENSI PROFESSIONISTI	2.235.180	3.000.000	3.000.000
MANUTENZIONE UFFICI E ARREDI	11.462.101	10.000.000	10.000.000
MANUTENZIONE IMPIANTI E SOFTWARE	50.919.382	30.000.000	30.000.000
MANUTENZIONI IMMOBILI	221.946.104	120.000.000	100.000.000
MANUTENZIONI STRAORDINARIE (trasloco libri)	3.326.050	5.000.000	===
MANUTENZIONI STRAORDINARIE FUTURE	186.914.000	75.000.000	75.000.000
ACCANTONAMENTO CONVENZIONE COMUNE DI VERONA	50.000.000	50.000.000	50.000.000
<b>TOTALE COSTI</b>	<b>804.096.759</b>	<b>553.000.000</b>	<b>543.000.000</b>
<b>RICAVI</b>			
CONFERENZE	6.464.285	15.000.000	10.000.000
MINISTERO DELLA DIFESA OBIETTORI	15.641.080	18.000.000	17.000.000
RICAVI DA ASSOCIATI 95/96	94.977.000		
VARIE SOCI	4.642.000	104.000.000	100.000.000
SOCI DA INCASSARE 95/96	11.518.000		

ENTI PUBBLICI	45.000.000	45.000.000	45.000.000
CONTRIBUTI ISTITUTI BANCARI E PRIVATI	352.600.000	112.000.000	75.000.000
UTILIZZO FONDO ONERI FUTURI	124.567.637	165.000.000	200.000.000
UTILIZZO FONDO EDITORIA	4.940.007	5.000.000	5.000.000
INTERESSI ATTIVI	9.681.838	6.000.000	6.000.000
FITTI ATTIVI	24.000.000	25.000.000	25.000.000
VARIE	6.948.015	8.000.000	10.000.000
CONVENZIONE COMUNE DI VERONA	50.000.000	50.000.000	50.000.000
	<u>750.979.862</u>	<u>553.000.000</u>	<u>543.000.000</u>
TOTALE RICAVI	750.979.862	553.000.000	543.000.000
PERDITA ESERCIZIO 95/96	<u>53.116.897</u>		
TOTALE A PAREGGIO	804.096.759		



## Notizie sui collaboratori di questo numero

SERGIO ATZENI nato nel 1952, è morto nel 1995. Ha pubblicato le seguenti opere di narrativa: *Aray Dimoniù* (Le Volpi, 1984), *Apologo del giudice bandito* (Sellerio, 1986), *Il figlio di Bakunin* (Sellerio, 1991), *Il quinto passo è l'addio* (Mondadori, 1995), *Passavamo sulla terra leggeri* (Mondadori, 1996), *Bellas mariposas* (Sellerio, 1996).

PAOLA AZZOLINI vive e lavora a Verona. Critico letterario e giornalista pubblicista, collabora con il quotidiano "L'Arena" e con altre numerose riviste. Ha pubblicato volumi su Alfieri, Manzoni, Capuana e vari saggi su scrittrici italiane contemporanee.

ALBERTO BATTAGLIA nato nel 1957, di formazione storico ed economista, insegna Lettere nella scuola media superiore. Giornalista pubblicista, ha collaborato con diverse riviste di analisi politica e con il quotidiano veronese "La Cronaca".

OLIVIERO BERGAMINI nato nel 1962, insegna Storia dell'America del Nord presso l'Università di Bergamo. Ha pubblicato numerosi saggi di storia politica e militare degli Stati Uniti e di storia delle relazioni internazionali. Dopo *Un esercito per la nazione: Elibu Root e la nascita del moderno sistema militare degli Stati Uniti* (Marcos y Marcos, 1996), sta lavorando a una storia del federalismo americano.

GIOVANNI BOTTIROLI nato nel 1951, insegna Teoria della Letteratura presso l'Università di Bergamo. Ha pubblicato, tra l'altro, *Interpretazione e strategia* (Guerini, 1987) e *Retorica. L'intelligenza figurale nell'arte e nella filosofia* (Bollati Boringhieri, 1993). Sta scrivendo un libro sulla teoria dello stile per la Nuova Italia.

ROBERTO CAGLIERO nato nel 1956, insegna Letteratura Angloamericana presso l'Università di Verona. Ha pubblicato numerosi saggi su Edgar Allan Poe e su vari scrittori postmoderni. Ha tradotto testi di Scott Fitzgerald, Poe e Pynchon. Insieme a Chiara Spallino ha curato un *Dizionario di slang americano* (Mondadori, 1995).

PAOLO CHIARI nato nel 1959, psicologo e psicoterapeuta, vive e lavora a Castellanza (Varese).

ROBERT COOVER scrittore americano, è nato nel 1932. Il romanzo *The Public Burning* (1977) ricostruisce in chiave postmoderna il periodo della guerra fredda, del processo ai Rosenberg e dell'ascesa di Richard Nixon. In italiano sono comparsi *Sculacciando la cameriera* (1987), *Un campione in tutte le arti* (1989), e *La babysitter* (1992) presso Guanda; *La festa di Gerald* (1988) e *Una serata al cinema* (1992) presso Feltrinelli.

ALBERTINA DALLA CHIARA pianista, ha studiato al Conservatorio di Mosca e all'Accademia di Basilea. Responsabile del settore musicale della Società Letteraria di Verona, presidente della Società Musicale di Verona, svolge un'intensa attività concertistica.

STEFANO DONINI nato a Verona nel 1957, specialista in Psichiatria e psicoterapeuta, ha lavorato presso un servizio di assistenza medica e psicologica per persone HIV-positive e soggetti a rischio, sviluppando un'esperienza specifica nella psicoterapia di persone omosessuali. Attualmente lavora presso la Clinica Psichiatrica dell'Università di Verona.

MASSIMO DUSI guida turistica sull'Himalaya, studioso del buddhismo tibetano, ha pubblicato il libro di racconti *Il lago delle visioni* (Marsilio, 1996)

ARNALDO EDERLE poeta e critico, vive e lavora a Verona. Ha pubblicato tra l'altro *Vocativi e querele* (1981), *Il fiore d'Ofelia* (1984), *Paradiso* (1993). Ha tradotto opere di Guglielmo d'Aquitania, Federico García Lorca, Vernon Lee.

PAOLO FENOGLIO musicologo, saggista, curatore di programmi Rai, insegna Storia ed Estetica della Musica alla Civica Scuola di Musica di Milano.

PASCAL JANIN nato a Lione, dove è stato ordinato sacerdote, è laureato in teologia. Obbligato a lasciare Roma nel 1995 in seguito alle sue prese di posizione sull'omosessualità, vive attualmente a Lille.

FRANCESCO MONICELLI laureato in giurisprudenza, è consigliere nazionale di Italia Nostra e si occupa di volontariato nell'ambito dei beni culturali e ambientali. Ha pubblicato studi di argomento artistico e ha curato la sezione sulla memoria dello sterminio nel "Bollettino della Società Letteraria di Verona" apparso nel 1995.

ANNALISA OBOE nata nel 1961, è ricercatrice in Anglistica all'Università di Padova; si occupa principalmente di letterature postcoloniali anglofone e del rapporto fra romanzo e storia, su cui ha pubblicato nel 1994 il saggio *Fiction, History and Nation in South Africa*.

FEDERICO ROCCA nato nel 1960, psichiatra e psicoterapeuta, vive e lavora a Milano.

GIANNI ROSSI BARILLI nato a Milano nel 1963, giornalista e militante omosessuale, dal 1978 ha preso parte in prima persona alle vicende del movimento gay. Dal 1986 al 1996 è stato redattore del "Manifesto", quotidiano con il quale attualmente collabora. Ha firmato numerosi servizi sulla condizione omosessuale per il mensile "Babilonia"; per le stesse edizioni sta preparando un libro sulla storia del movimento gay in Italia.

PAOLO ROSSINI direttore d'orchestra, dal 1990 dirige la Corale G. Rossini di Modena. È docente incaricato di Teoria Musicale e Metodologia dell'Analisi nell'ambito del Corso superiore di Musicologia del Conservatorio G. Verdi di Milano.

STEFANO ROSSO nato nel 1956, insegna Letteratura Angloamericana e Storia della critica letteraria presso l'Università di Bergamo. Si occupa di narrativa di guerra e postmoderna, e di teoria della critica. Ha curato con Stefano Ghislotti *Vietnam e ritorno. La 'guerra sporca' nel cinema, nella letteratura e nel teatro* (Marcos y Marcos, 1996).

ACHILLE SALETTI nato nel 1961, è laureato in giurisprudenza e specializzato in criminologia clinica. Lavora a Milano dove è impegnato, all'interno della associazione Saman, nella progettazione di interventi nel campo del disagio e delle tossicodipendenze.

GIULIO SALETTI laureato in giurisprudenza, vive a Roma dove svolge attività di giornalista parlamentare. Si è occupato della confessione nelle procedure inquisitoriali. Attualmente sta lavorando a un libro sulle polizie parallele della Repubblica di Salò.

GUIDO SALVETTI insegna Storia e storiografia musicale presso il Conservatorio G. Verdi di Milano nel corso superiore di Musicologia, del quale è tra i fondatori. Ha pubblicato numerosi contributi sull'ottocento operistico e sul novecento storico.

FREDIANO SESSI nato nel 1949, è romanziere e saggista. Tra i suoi romanzi: *L'ultimo giorno* (1995), pubblicato da Marsilio, e *Ultima fermata: Auschwitz* (1996) da Einaudi. Ha inoltre curato di Mary Berg *Il ghetto di Varsavia* (Einaudi 1991), di Michel Mazor *La città scomparsa* (Marsilio, 1992), di Anna Frank *Diario* (Einaudi, 1993), di Simha Guterman *Il libro ritrovato* (Einaudi, 1994), di Raul Hilberg *La distruzione degli Ebrei d'Europa* (Einaudi, 1995), di Dawid Sierakowiak *Diario del ghetto di Lodz* (Einaudi, 1997).

ANDREAS STERNWEILER laureato in storia dell'arte all'Università di Berlino, ha pubblicato tra l'altro *Die Lust der Götter. Homosexualität in der italienischen Kunst von Donatello zu Caravaggio* e ha curato alcune mostre, tra cui "Eldorado. Homosexuelle Frauen und Männer in Berlin 1850-1950".

GIANNI VATTIMO docente di Estetica e Filosofia Teoretica presso l'Università di Torino, ha pubblicato numerosi volumi di argomento filosofico. Dal 1995 dirige con Jacques Derrida un annuario filosofico europeo.

# BOLLETTINO

della

## SOCIETÀ LETTERARIA

10 speciale, dicembre 1994

*I fantasmi e la figura dello scettico fin dal mondo antico* di Maria Tasinato; *Apparizioni ed evocazioni nella letteratura neoplatonica* di Davide Susanetti; *Monaci e demoni: la tentazione del fantastico* di Felice Comello; *La dea dissepolta. Perturbanti affioramenti archeologici in Mérimée e Henry James* di Nicola Pasqualicchio; *"Ed i' era di pietra". Metamorfosi e pietrificazione nella letteratura italiana dell'Ottocento* di Fabio Finotti; *Carissimi e la musica sacra romana del '600* di Wolfgang Witzmann; *La parola nella musica romantica (Schubert)* di Boris Porena.

9 bis, dicembre 1995

LA MEMORIA DELLO STERMINIO a cura di Francesco Monicelli: *Insegnare Auschwitz* di Giovanni Gozzini; *Le donne di Ravensbrück: 600 nomi per ricordare* di Giovanna Massariello Merzagora e Paolo Massariello; *Ecologia della memoria: la conservazione dei lager sul territorio della Germania* di Giovanna Massariello Merzagora; *Un'infanzia ebrea, ovvero le disavventure dell'identità* di Donatella Levi; SAGGI: *La bellezza della forma* di Davide Susanetti; *Lo sguardo e l'immagine* di Paolo Gambazzi; *L'isola dell'antico. Arnold Bocklin* di Roberto Cresti; POESIE TRADOTTE DA POETI a cura di Arnaldo Ederle: *Poeti traditori* di Arnaldo Ederle; *Dylan Thomas* di Roberto Sanesi; *Maurice Maeterlinck e Saint-John Perse* di Arnaldo Ederle; *Otto poeti del Novecento spagnolo* di Alberto Cappi; LIBRI: *Rosso e nero* di Renzo De Felice e *Fascismo/Antifascismo* di Marco Revelli e Giovanni Di Luna (Giovanni Dusi); *Lettere e poesie di Bianca e Francesco Messina 1923-1925* di Eugenio Montale (Giulio Galetto); *Corpo in figure* di Adriana Cavarero (Paola Azzolini).

### Quaderni della Società Letteraria

*Musica e Filologia: contributi in occasione del festival*, a cura di Marco Di Pasquale con la collaborazione di Richard Pierce, Verona 1982.

*Piazza Erbe: che fare?*, Verona 1990.

*Il mitico palcoscenico: atti della giornata internazionale di studi sul teatro di Marguerite Yourcenar*, a cura di Loredana Primožich, Cierre, Verona 1991.

*Per una storia della Società Letteraria nel '900*, Verona 1993.

*Il Giornale e la città. La stampa periodica in Società Letteraria: 1808-1915*, catalogo della mostra, Fondazione Museo Miniscalchi Erizzo-Cierre, Verona 1993.

*Ahimè, l'arredo urbano*, a cura di Luciano Cenna, Cierre, Verona 1993.

*Il Paradiso perduto da Rolli a Baj*, catalogo della mostra, Fondazione Museo Miniscalchi Erizzo-Cierre, Verona 1994.

*Leggere le voci. Storia di "Lucciola" una rivista scritta a mano 1908-1926*, catalogo della mostra, a cura di Paola Azzolini, Cierre, Verona 1995.

### Monografie

*Verona e Vienna. Gli arsenali dell'Imperatore: Architettura militare e città nell'Ottocento*, a cura di Lino Vittorio Bozzetto, Cierre-Società Letteraria, Verona 1996.





## Sommario

Premessa, *Giambattista Ruffo*

### Cultura della diversità

Nota del curatore, *Francesco Monicelli*

La gaia utopia, *Gianni Vattimo*

Essere omosessuale e cattolico(a) oggi. Anormalità e obbedienza alla fede, *Pascal Janin*

L'identità omosessuale come esperienza di realizzazione del Sé, *Stefano Donini*

Heinz Dörmer: la testimonianza di un triangolo rosa, *Andreas Sternweiller*

Uscire fuori, *Gianni Rossi Barilli*

### Storia e narrazione

Storia scrittura, *Roberto Cagliero*

Storia e romanzo, *Sergio Atzeni*

Fisicità, temporalità e dimensione pubblica: alcuni spunti per un confronto tra storia e letteratura, *Oliviero Bergamini*

Memoria e techne, *Giovanni Bottioli*

Storia ufficiale e storia frammentaria nel giornalismo di guerra:

il Vietnam di Michael Herr, *Stefano Rosso*

Lacrime di un pagliaccio, *Robert Coover*

Storie postcoloniali, *Annalisa Oboe*

Romanzo analitico e storia, *Paolo Chiari e Federico Rocca*

Sporcarsi le mani con la storia, *Frediano Sessi*

Una selezione bibliografica, *Roberto Cagliero*

### Interpretare la musica

Nota del curatore, *Albertina Dalla Chiara*

Una possibile introduzione, per appunti, alla teoria e alla storia dell'interpretazione musicale, *Guido Salvetti*

Mestiere e arte del direttore d'orchestra, *Paolo Rossini*

L'anelito all'infinito e il ripensamento della forma classica: le due anime del Romanticismo musicale tedesco, *Paolo Fenoglio*

### Federico García Lorca. Tre conversazioni radiofoniche e un'intervista

La voce salvata, *Arnaldo Ederle*

Conversazioni argentine, *Federico García Lorca*

García Lorca e il Teatro. Ricordi di Buenos Aires. Un'intervista

### Riscontri

Da Ford a Bossi, *Alberto Battaglia*

M. Politica e delitti nell'Italia del Novecento, *Giulio Saletti*

Il Tibet e gli insegnamenti del Dalai Lama, *Massimo Dusi*

Gli inferni, i purgatori, i paradisi della dipendenza, *Achille Saletti*

Editori e poesia a Verona, *Paola Azzolini*