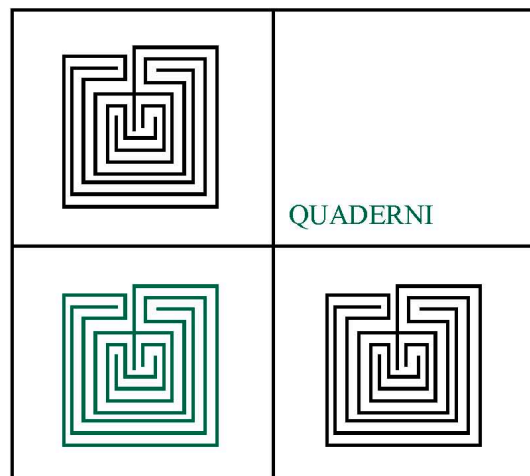

MITOGRAFIE E MITOCRAZIE
NELL'EUROPA MODERNA

a cura di Andrea Binelli e Fulvio Ferrari



LABIRINTI 173

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

Labirinti 173



UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI TRENTO
Dipartimento di Lettere e Filosofia

COMITATO SCIENTIFICO

Pietro Taravacci (coordinatore)
Università degli Studi di Trento
Andrea Comboni
Università degli Studi di Trento
Caterina Mordeglia
Università degli Studi di Trento
Paolo Tamassia
Università degli Studi di Trento

Il presente volume è stato sottoposto a procedimento di *peer review*.

Collana Labirinti n. 173
Direttore: Pietro Taravacci
Segreteria di redazione: Lia Coen
© Università degli Studi di Trento-Dipartimento di Lettere e Filosofia
Via Tommaso Gar 14 - 38122 TRENTO
Tel. 0461-281722 - Fax 0461 281751
<http://www.unitn.it/lettere/14963/collana-labirinti>
e-mail: editoria@lett.unitn.it

ISBN 978-88-8443-794-5

Finito di stampare nel mese di aprile 2018

MITOGRAFIE E MITOCRAZIE
NELL'EUROPA MODERNA

a cura di
Andrea Binelli e Fulvio Ferrari

Università degli Studi di Trento
Dipartimento di Lettere e Filosofia

SOMMARIO

<i>Introduzione</i>	7
ISABELLA MATTAZZI, Scatole vuote. La riscrittura letteraria come dispositivo mitopoietico	13
ALESSANDRO FAMBRINI, La tenebra primordiale del mondo. La riscrittura del mito alla luce della scienza nella letteratura del <i>fin de siècle</i>	27
ANDREA BINELLI, <i>Irish Revival</i> (1892-1922): una stagione di miti fra modernità alternativa e resistenza	41
SERGIO SCARTOZZI, La luce, la tenebra, gli abissi astrali. Poiesi e mitopoiesi nel «primo Onofri» (1906-1912)	65
FULVIO FERRARI, Mito contro mito: la rilettura della conversione dell'Islanda nella cultura nazionalista tedesca tra Otto e Novecento	101
ENRICO MANERA, Nei cantieri di Kaisersaschern. Appunti sulla <i>religio mortis</i> nella mitocritica di Furio Jesi	133
ALESSIO PANICHI, Demitizzare la lotta politica. Fiducia nella ragione e senso della storia nei <i>Cattivi pensieri</i> di Luigi Firpo	161
GIOVANNA COVI, Immergersi senza «il libro dei miti». Revisioni femministe e post-umanesimo	193
IVES CITTON, Populismo e circolazione emancipatrice dei miti	235

INTRODUZIONE

Non è possibile determinare con esattezza l'epoca e i modi in cui il mito, per come lo concepiamo oggi, irrompe sulla scena sociale, insinuandosi nelle aspirazioni dei singoli e plasmandone la natura delle relazioni allorché questi si aggregano in gruppi e consorzi di vario tipo. Certo è che, per molti degli organismi sociali evoluti, i miti contribuiscono a stabilire i vincoli di appartenenza e a incanalare le energie verso progetti condivisi, sollecitando entusiasmo, attaccamento e orgoglio sotto le vesti di un presunto amor proprio. Parallelamente la grammatica delle identità, tanto individuali quanto collettive, attinge da modelli fondativi, normativi, religiosi e artistici che si vanno codificando in mitologie più o meno canonizzate e il cui potenziale di seduzione e di mobilitazione si rivela pari, se non addirittura superiore, a quello di un tempio, di un rito atavico o di una liturgia sacra. Ed evidentemente non si tratta di linee evolutive da relegare nei tempi che furono. Oggi come ieri, i miti convincono e coinvolgono, invocano e ottengono trasporto e persino dedizione, mettono in moto i grandi numeri, talora avviandoli lungo la strada dell'emulazione e di un'ubbidienza acritica quand'anche frain-tesa come ribellione coraggiosa. Secondo Jan e Aleida Assman sarebbe miope e forse presuntuoso immaginare che la classicità abbia davvero conosciuto un'adesione pura e genuina alle narrazioni mitiche e religiose, distinguendola su questo punto dall'odierna circolazione risemantizzata, de-sacralizzata e tecnicizzata delle medesime narrazioni, sviluppi che peraltro già si osservavano nelle rielaborazioni illuministe, romantiche e moderne. In realtà, a qualsiasi latitudine e in qualunque periodo storico si diffondano, gli universi mitologici risultano pervasivi e ac-

cattivanti, pungoli all'agire politico e per questi stessi motivi dispositivi sfuggenti e pericolosi nella loro plasticità semantica.

Sebbene indefiniti nelle origini, che puntualmente si perdono nella notte dei tempi, e benché basati su vicende palesemente esagerate, false e persino contraddittorie, gli intrecci mitici sono in grado di conferire una paradossale veridicità e rinnovata linfa alle virtù come ai più diversi disegni – anche sociali – di cui si fanno promotori e attorno ai quali producono senso storico e istigano alla partecipazione, ogni volta generando un insospettato surplus di energia comunitaria. Eppure le condizioni di verità dei discorsi mitici, con l'eccezione di quelli religiosi, sono del tutto irrilevanti. Anzi, la nebbia in cui si avvolgono non fa paura, e semmai conforta gli adepti e garantisce ampi margini di azione a chi ne sventola i simboli e le figure chiave, facendosene detentore della memoria e interprete in relazione al presente. Proprio questa opacità e la duttilità proteiforme con cui si adattano alle sempre mutate condizioni di comprensione, permettono ai motivi mitologici di infiltrarsi nei risvolti delle pratiche quotidiane, sovrapporsi agli ideologemi delle culture dominanti come delle contro-egemonie, e di naturalizzare persino le valorizzazioni più materiali e grettamente economiche. Per queste ragioni, il mito è insidioso e vi ricorrono da sempre il poeta, il profeta e in misura non minore chiunque abbia interesse a smuovere le coscienze o, al contrario, a esercitare un controllo sociale, a fomentare ed esasperare i conflitti o, viceversa, a recuperare e neutralizzare il dissenso sovversivo.

Il mito va a braccetto col potere e con chi ambisce a conquistarlo, corredando entrambi di funzioni simboliche, soprattutto laddove questi si mostrassero sprovvisti di legittimità sulla base dei criteri tradizionali. I suoi tratti stilistici sono: un linguaggio di immagini universali, vivide e moltiplicabili in un numero infinito di declinazioni; un laconismo esatto e semplificatorio a suggerire un senso di ineluttabilità; la leggerezza suggestiva dell'apparato concettuale. Grazie a queste caratteristiche formali e a prescindere dai contenuti ultimi, il mito stimola negli individui

una tensione ideale e li sprona a riconoscersi in un'idea di gruppo entro cui meglio sintetizzano le propria identità. Ciò avviene perché, nel suo dispiegarsi, il mito può intercettare pulsioni sociali comunque latenti a cui sembra dare una risposta pratica, dinamica e risolutiva. Poco importa se questa soluzione è irrealizzabile e se l'obbiettivo di chi la propone è piuttosto inventare o drammatizzare un problema allo scopo di proporre terapie le cui reali finalità politiche vanno in direzione diametralmente opposta a quella paventata. Così, ad esempio, le ricette della destra populista in merito al cosiddetto 'decoro' sono un'offesa letale per qualsiasi concezione umanistica del decoro. E lo stesso vale senza dubbio per temi come la sicurezza, quella concreta, o il *welfare*. Quando il raziocinio cede il passo al mito, infatti, anche il più grossolano dei rovesciamenti di segno diventa possibile. È ingenuo stupirsi ma ragionevole preoccuparsi se i nemici giurati di un personaggio storico divenuto mito – si pensi al Che Guevara o a Bobby Sands – iniziano a credere, su suggerimento scaltro di qualche opportunista, di poterne agitare a buon diritto la bandiera.

Una delle difficoltà scontate dalle società odierne – nonché motivo dell'attualità della pubblicazione qui presentata – è che stiamo assistendo a una regressione culturale rapida e violenta, per lo più innescata dall'interazione di fattori storico-economici, tecnologici e sociologici così complessi che in questa sede sarebbe presuntuoso persino il proporre un breve elenco. Fatto sta che, limitandoci alle questioni non banali delle illusioni che incantano, delle false evidenze e di come queste determinino i corsi politici, la sventolata epoca delle *fake news* sorprende in primo luogo per l'innocenza di chi all'alba del terzo millennio scopre niente meno la tendenziosità dell'informazione. Fenomeni simili spingono semmai a un sano scetticismo verso ogni forma di mitizzazione, compresa quella di certi personaggi pubblici in voga che a loro volta simulano un approccio critico e demistificatorio, ma a ben vedere sono mossi unicamente dall'ansia di visibilità, inscenano un'indignazione di stampo reazionario, non svi-

luppano un genuino e disinteressato esercizio del dubbio, raccolgono consensi grazie a bersagli fin troppo facili e dispiegando sirene tardive e lasciano perplessi per l'assoluta mancanza di proposte alternative trasparenti. Questo vale per l'insorgenza dei populismi quanto per il proliferare di intellettuali 'contro', i quali tutto demistificano tranne i presupposti delle proprie osservazioni critiche, opportunamente travisati e assai meno progressisti di quanto non lo sospetti la platea dei *fan* più superficiali. Il dato di fatto dolente e tuttavia affascinante rimane che il cittadino medio come lo studioso colto, l'umile come il presuntuoso, sono sempre sospesi fra il rifiuto del mito, inteso come debolezza, errore di metodo e difetto di ignoranza, e l'istinto umanissimo ad abbandonarvisi, una volta per tutte o anche solo per una breve parentesi, nel conforto di un racconto d'evasione, di un quadro interpretativo universale o di uno schema metafisico che in una sola mossa tutto aggiusta e tutto redime. Tanto più se questi *frame*, o cornici, ci illudono di essere partecipi, o viceversa di poter delegare, nell'esatta misura che ciascuno di noi trova opportuna e conveniente.

I saggi qui raccolti mirano a interrogare la forza propulsiva, i tipi di modellizzazione sociale formulata, l'uso politico e le modalità operative con cui il mito si è articolato nel contesto dell'Europa contemporanea e, in particolare, a partire dal tardo Ottocento a oggi. Spunto per questo libro sono state le attività laboratoriali e convegnistiche del "Seminario intorno al mito", organo di ricerca fondato nel 2012 presso il dipartimento di Lettere e Filosofia dell'Università di Trento da Fulvio Ferrari e Alessandro Fambrini, cui si sono in seguito aggiunti Roberta Capelli, Francesca Di Blasio e Andrea Binelli. Le attività del seminario hanno toccato, tra gli altri argomenti, il percorso mitologico di Furio Jesi (2013 e 2014), le interazioni fra le mitografie nordiche e la cultura tedesca (2014 e 2016), la 'mitocrazia' irlandese fra fine Ottocento e primo Novecento (2016), la mitizzazione della scienza in Kurd Laßwitz (2016) e la mitopoiesi tolkieniana (2015 e 2017). Le conferenze organizzate in

seno al seminario hanno coinvolto ricercatori e collaboratori esterni tra cui piace ricordare Enrico Manera dell'Istituto Piemontese per la Storia della Resistenza e della Società Contemporanea, Tom Shippey, già docente a Oxford, Thomas Honegger e Allan Turner dell'Università di Jena, la Fondazione Museo Storico del Trentino e numerosi membri dell'Associazione Italiana Studi Tolkeniani, tra cui Roberto Arduini, Claudio Testi e, a più riprese, Wu Ming 4.

Oltre ai casi di studio qui sopra presentati – ed esclusi quelli di ambito tolkeniano, confluiti in altre pubblicazioni – le pagine che seguono esplorano la proposta controversa e provocatoria formulata da Yves Citton riguardo a un uso populista e al contempo emancipatore e progressista dei miti; la revisione del mito entro il discorso ibrido, impegnato e auto-critico di un umanesimo femminista (lo prova a fare Giovanna Covi attraverso i riferimenti ad Adrienne Rich, Michelle Cliff e Jamaica Kincaid fra le scrittrici, a Judith Butler, Rosi Braidotti, Donna Haraway e Karen Barad fra le teoriche); l'interpretazione delle riscritture letterarie come dispositivo mitopoietico nell'elaborazione critica di Isabella Mattazzi; l'orientamento razionalistico di Firpo, l'insoddisfazione di questi verso i miti e le contraddizioni di certe sue posizioni aprioristiche in merito alla libertà sessuale, nell'indagine di Alessio Panichi; la mitopoiesi nell'Onofri metafisico, ossia quello delle sillogi giovanili e di un successivo gruppo di componimenti esoterici, nello studio di Sergio Scartozzi.

Nel loro insieme i contributi di *Mitografie e mitocrazie dell'Europa Moderna* vogliono approfondire lo studio scientifico dei discorsi mitologici esplorando l'immaginario ad essi associato e le dinamiche socio-politiche che ne caratterizzano l'uso in determinati contesti europei moderni. Essi sfruttano il vasto repertorio metodologico sviluppato da diverse tradizioni critiche e teoriche per applicarne i criteri, gli strumenti e le sensibilità alla descrizione di alcune contingenze storico-culturali entro cui il pensiero mitologico ha innervato produzioni letterarie di in-

dubbio valore, nonché progettualità sociali foriere di evoluzioni drammatiche e comunque epocali.

ISABELLA MATTAZZI

SCATOLE VUOTE. LA RISCRITTURA LETTERARIA
COME DISPOSITIVO MITOPOIETICO

Tra tutti i generi letterari, la riscrittura è quello che più ci consegna il rapporto tra letteratura e significazione sotto la forma di un oltrepassamento. Attraverso la riscrittura un testo viene sempre dato come eccedenza, come se il movimento di creazione del senso non potesse essere contenuto nella gabbia di una forma, ma richiedesse sempre un'espansione, la trasformazione di una rigidità in un flusso.¹ Una riscrittura è un testo costitutivamente instabile, prodotto del continuo andare e ritornare di un pensiero in grado di travalicare il bordo lineare della pagina per porsi come pura prospettiva, orizzonte a cui tendere, perenne torsione verso un equilibrio formale mai raggiunto. Non c'è riscrittura che non sia 'riscrittura di', che non rimandi al fantasma di un 'altro' testo, di una presenza-assenza che di fatto fonda e legittima la riscrittura stessa come struttura incompleta, come animale costitutivamente zoppo.

Il rapporto tra testo originale e riscritture è un ponte teso tra due (tre, dieci, infinite) strutture aperte, dal momento che ognuna di queste viene data come risultato di una deterritorializzazione. Una deterritorializzazione, però, non puramente virtuale, ma ogni volta attualizzata, incarnata in una nuova nascita, un nuovo testo, che di questo spostamento e di questa perenne e costante zoppia viene a essere il testimone carnale. «La riscrittu-

¹ Sull'oltrepassamento come dispositivo di strutturazione formale in letteratura cfr. C.A. Augieri, *La letteratura e le forme dell'oltrepassamento. Bachtin, De Martino, Jakobson, Lotman, Manni*, Lecce 2002.

ra di un testo, scrive Enrico Guglielminetti, opera una rifusione del testo, il cui scopo è il transito da forma a forma, dal testo di base a un testo nuovo. Nella riscrittura, il testo è ipertesto, aperto a molti testi virtuali. L'ipertesto però è estensionale, la riscrittura del testo avviene cioè in un luogo diverso da quello che occupa l'originale. La riscrittura è quindi una metamorfosi vitale del testo». ² La metamorfosi, nei suoi elementi costitutivi (diseguaglianza nell'identico, lacerazione tra continuità e interruzione, così come tra flusso e resistenza della forma), è la struttura che sottende ogni riscrittura letteraria. Ogni testo sta alle proprie riscritture nello stesso rapporto dialettico con cui un corpo sta alla trasfigurazione voluta per lui, un giorno, da una divinità capricciosa. La riscrittura-trasfigurazione obbliga a un doppio sguardo, uno sguardo puntato sul qui e ora del corpo trasformato e contemporaneamente rivolto all'indietro alla purezza del corpo primitivo. Ogni riscrittura implica infatti una prospettiva bidirezionale, costringendoci a guardare il nostro presente e contemporaneamente a ritornare ogni volta all'indietro, risalendo a ritroso la corrente del flusso per tornare verso una fonte, verso il testo che per primo ha reso possibile il ciclo metamorfico. Ma se ripercorrendo il ciclo al contrario, se risalendo la corrente non si arrivasse da nessuna parte? Se il testo-fonte, la matrice della riscrittura fosse una matrice assente?

Esiste una specifica tipologia di riscritture che di fatto sembra costruirsi sul vuoto, non un vuoto ottenuto per distruzione, come quello descritto da Pierre Lévy in *Virtuale*, ma un vuoto fondativo, radicale. Lévy, parlando di riscrittura in ambito digitale, scrive: «La pagina cioè il *pagus* latino, questo campo, questo territorio delimitato dal bianco dei margini [...] sbiadisce lentamente sotto la piena di informazioni e i suoi segni slegati partono per confluire nel flusso digitale». ³ E così Guglielminetti:

² E. Guglielminetti, *Metamorfosi nell'immobilità*, Jaca Book, Milano 2000, p. 180.

³ P. Lévy, *Il virtuale*, Cortina, Milano 1997, p. 39.

Nella riscrittura l'opera viene smembrata, micrologicamente dissolta nei suoi atomi e nei suoi elementi, alcuni dei quali – contaminandosi con altri elementi – vanno poi a costituire un testo nuovo. L'opera è così sottomessa alla schiavitù di un'eterogenesi infinita. La metamorfosi vitale produce effetti non di ideazione o animazione, ma di spoliatura e umiliazione del testo. Il testo viene frammentato, polverizzato, del testo vero e proprio non rimane rapidamente più nulla.⁴

In questo caso il testo-matrice, che contiene in sé virtualmente tutte le sue riscritture, viene via via usurato, slabbrato, fatto a pezzi da una massificazione di interventi che di fatto agiscono su di esso come un atto predatorio. Il tappeto variopinto della sua struttura di senso calpestata da centinaia, migliaia di passi, si trova progressivamente a perdere i propri colori fino a divenire un cencio, scomparendo letteralmente dalla superficie reticolata del web.⁵

Le riscritture sul vuoto di tipo letterario non operano invece nessuna umiliazione. In questo caso non è un problema di usura del testo, quanto di un'assenza strutturale, di una sottrazione *ab origine*. Nessun tappeto, nessuna matrice di senso è stata calpestata, distrutta, semplicemente perché il tappeto-matrice non è mai esistito o perché in qualche modo ci è stato sottratto nell'attimo stesso della sua fluidificazione.

Un esempio tra i più eclatanti di riscrittura sul vuoto è dato dal *corpus* delle riscritture casanoviane. Giacomo Casanova sembra essere arrivato alle soglie della contemporaneità come puro 'prodotto di un discorso'. Se ognuno di noi può affermare di conoscere, per dirla con Gérard Genette, gli *ipertesti* casanoviani (il *Casanova* di Fellini, l'autobiografia di Casanova di Zweig, *Casanova l'admirable* di Sollers, *Casanovas Heimfahrt* di Schnitzler, *Der Abenteurer und die Sängerin* di Hof-

⁴ E. Guglielminetti, *Metamorfosi nell'immobilità*, p. 180.

⁵ La scrittura sul web sembra inoltre sottostare a quelle regole di economia delle forze percettive che, secondo la lezione dei formalisti russi, portano a un processo di automatizzazione dell'oggetto e conseguentemente alla sparizione dell'oggetto stesso (in quanto automatizzato) dal nostro campo attenzionale. Cfr. V. Šklovskij, *Teoria della prosa*, Einaudi, Torino 1976.

mannsthal...),⁶ quasi nessuno può dire con la stessa sicurezza di aver avuto accesso all'*ipotesto*, le più di seimila pagine in tre volumi dell'*Histoire de ma vie* firmata di suo pugno. Casanova, di fatto, ancor prima che della sua stessa voce è figlio delle sue riscritture. A pochi anni dalla sua morte a Dux, in Boemia, nel 1793, il manoscritto della sua autobiografia viene venduto dal nipote Carlo Angiolini all'editore Brockhaus di Lipsia. Tra il 1822 e il 1828 esce quindi la prima edizione a stampa dell'autobiografia, che di fatto, però, si presenta come una vera e propria riscrittura dal momento che è una traduzione in tedesco dell'originale francese e che il traduttore ha operato sostanziali modifiche al testo. Tra il 1826 e il 1838 segue una prima edizione in francese dell'autobiografia (la cosiddetta *édition Laforgue* dal nome del traduttore-curatore), ritraduzione in francese della traduzione tedesca che ancora una volta presenta interventi interpretativi e censori da parte del traduttore così rilevanti da far risultare un testo del tutto nuovo.

Che si tratti quindi di riscritture letterarie, di saggi (come lo studio inaugurale del filone psicanalitico su Casanova *The Casanova complex: compulsive lovers and their women* di Peter Trachtenberg del 1988) o delle due edizioni spurie dell'*Histoire de ma vie*, il discorso casanoviano appare come polverizzato in una *costellazione testuale*, un insieme sistemico di varianti che ruotano tutte attorno a un centro fondamentalmente vuoto. La versione manoscritta del testo – la copia fedele del faldone che Giacomo Casanova consegna nel 1798 a Carlo Angiolini – sarà pubblicata soltanto nel 1960, in Francia, quando il *pattern* narrativo-Casanova è già ormai insediato da tempo nell'immaginario collettivo. La datità fattuale dell'elemento storico-Casanova sembra quindi essere del tutto irrilevante nella costruzione del personaggio-Casanova (è significativo ad esempio che

⁶ Il corpus delle riscritture casanoviane è quanto mai vasto e articolato, oltre ai titoli più noti sovracitati, si segnala: L. Fürnberg, *Mozart-Novelle*, 1947; J. Werup, *Casanovas senare resor*, 1980; G. Hofmann, *Casanova und die Figurantin*, 1991; W. Mankowitz, *A night with Casanova*, 1991.

Kafka, nei *Briefe an Milena*, affermi di aver letto l'autobiografia di Casanova, facendo però fuggire Casanova dai Piombi di Venezia attraverso le cantine e non dal tetto, inesattezza strutturale questa che rivela l'accesso di Kafka non all'ipotesto, al testo-matrice, ma a una delle infinite varianti del sistema).

È innegabile, del resto, quanto la struttura a costellazione del *corpus* casanoviano riveli la natura essenzialmente mitopoietica della propria narrazione. L'immagine di Casanova soddisfa tutte le caratteristiche richieste dalla *mythocritique* e dalla *mythanalyse* degli ultimi anni per dirsi una figura del mito letterario moderno. Il *pattern*-Casanova, oltre a essere transtorico, portatore di una verità che è al contempo naturale, universale e trascendente (esemplare in questo l'assunzione del casanovismo a compulsione psichica), possiede la forma di un «récit fermement structuré, symboliquement surdéterminé, d'inspiration métaphysique, reprenant le syntagme de base d'un ou de plusieurs textes fondateurs»⁷ che André Siganos dichiara come base non contrattabile del mito letterario, esattamente come la disposizione a costellazione delle sue singole narrazioni si può leggere come una rete fluttuante interpretabile attraverso quei principi di «flessibilità», «irradiazione» e «focalizzazione multipla»⁸ chiamati da Pierre Brunel a sottendere a una nuova mitologizzazione del discorso contemporaneo. La natura strutturalmente 'aperta' della riscrittura, inoltre, la tracicimazione e la deterritorializzazione fondative del suo stesso statuto di genere narrativo rompono con quell'immagine di chiusura dell'opera letteraria utilizzata da Raimond Trousson in un'ottica di difesa della dimensione fortemente materiale e filologica del testo.⁹

⁷ A. Siganos, *Le Minotaure et son mythe*, P.U.F., Paris 1993, p. 32.

⁸ P. Brunel, *Mythocritique. Théorie et parcours*, P.U.F., Paris 1992.

⁹ Sono debitrice di questa ottima sintesi sulla posizione di Raymond Trousson al saggio di G. Boggio Marzet Tremoloso, *Mito e critica letteraria nel Novecento. Un percorso comparato*, in G. Leghissa, E. Manera (eds), *Mito. Mitologie e mitopoiesi nel contemporaneo*, «Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea», 3 (2016) fasc. extra, pp. 43-53.

Se per Trousson il concetto di mito in quanto figura immateriale e aperta è in evidente collisione con quello di letteratura come insieme di forme chiuse,¹⁰ è altrettanto vero che all'interno di una struttura a costellazione il rimando a un'univocità filologica e materiale del testo si trova a essere indebolito da un'identità testuale non più fondata su un'equivalenza tra testo e significato, ma su una nebulosa di temi e figure dell'immaginario affini.

Il riferimento immediato in questo caso è a *Le Mille et une nuit*, o al *Manuscrit trouvé à Saragosse* di Jean Potocki, opere che per complesse vicissitudini editoriali sono giunte a noi come testi senza un corpo stabile, senza una sede tipografica univoca in grado di contenerne e proteggerne sistematicamente il senso. Del *Manuscrit trouvé à Saragosse* oggi esistono cinque versioni differenti, di cui due – i due *Manoscritti* autografi dell'autore – sono rimaste sepolte fino a una decina di anni fa, esattamente come nel caso dell'autobiografia di Casanova. Se alcune di queste cinque versioni risultano imprecise per uno sguardo e un approccio di tipo storicistico, tutte e cinque sono invece valide per una critica genetica che consideri l'oggetto testuale come la risultante di una pluralità di tracce e di informazioni stratificate.¹¹ Di fatto, la concettualizzazione del mito lévi-straussiana come articolazione delle somiglianze e differenze tra versioni diverse di uno stesso racconto è perfettamente applicabile anche a una mitocritica della letteratura:

¹⁰ Raymond Trousson, del resto, teorizza una biforcazione all'interno di una classificazione del mito tra «mythes de situation» e «mythes du héros», dando a questi ultimi un valore di iconicità che travalica e di fatto rifiuta la possibilità di essere contenuti nella griglia di un «récit explicite». R. Trousson, *Thèmes et mythes. Questions de méthode*, U.L.B., Bruxelles 1981, p. 18.

¹¹ Per una panoramica teorica il più possibile articolata sul concetto di *Manuscrit trouvé à Saragosse* come opera-costellazione e sul dibattito riguardo alle diverse edizioni del testo cfr. Y. Citton, L. Fraisse, I. Mattazzi, F. Rosset, D. Triaire, *Jean Potocki, Manuscrit trouvé à Saragosse* (a cura di I. Mattazzi), «Allegoria», 59 (2009), pp. 169-199.

Il metodo ci libera da una difficoltà che ha costituito sinora uno dei principali ostacoli al progresso degli studi mitologici, ossia la ricerca di una versione autentica o primitiva. La nostra proposta è invece di definire ogni mito in base all'insieme di tutte le sue versioni. In altri termini il mito resta mito fin tanto che è percepito come tale.¹²

Non esiste in buona sostanza un *Manuscrit trouvé à Saragosse* 'più vero' degli altri, non esiste una versione delle *Mille et une nuit* 'più autentica' delle altre, perché l'identità di queste opere è un'identità-sistema, un'identità mediata, costruita su un esercizio di costante oscillazione di senso da un elemento all'altro all'interno di un insieme aperto e in continua evoluzione.

È interessante osservare come questi casi letterari presentino alla loro formazione un evidente vuoto fondativo, dal momento che la matrice del ciclo metamorfico di queste riscritture risulta essere sempre in ombra. Il vuoto quindi, o meglio, la costruzione di una struttura narrativa intorno a una sottrazione appare come una caratteristica non secondaria per l'emersione del discorso mitico moderno, come se la sottrazione fosse in qualche modo necessaria all'assunzione di una dimensione auratica come *surplus*, eccedenza simbolica di fronte al venir meno del dato reale.

Quando nel dicembre del 1925 viene proiettato a Mosca il film *Bronenosec Potëmkin* (la *Corazzata Potëmkin*) appare chiaro fin da subito il portato fortemente mitopoietico del progetto di Ejzenštein.

Vedendo il film muto di Ejzenštein – scrive Charles King – il pubblico sovietico assistette alla nascita del proprio paese, una nazione rivoluzionaria che guardava a ritroso agli eroi e ai martiri del 1905. Quando il film uscì nel 1925, l'Unione sovietica era succeduta all'Impero russo e governava ormai su gran parte della costa del Mar Nero, Odesa compresa. Ma era un paese senza storia. La sua ideologia esaltava la gioventù e rifiutava il passato ed erano questi i segni del nuovo ordine politico e sociale. Il fondatore, Lenin, era ormai morto, la sua eredità era incerta e uno stuolo di cortigiani era in lizza per il potere. L'ammutinamento della corazzata Potëmkin, interpretato dal talento

¹² C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2009, p. 243.

di Ejzenštejn, mettendo in scena la serie di eventi che erano stati il preludio dei cambiamenti trionfali dell'ottobre 1917, diventò la Bibbia della Rivoluzione bolscevica.¹³

Di fatto, il film di Ejzenštejn si pone come 'riscrittura', obbligando lo sguardo dello spettatore a riandare alla fonte degli avvenimenti, risalendo la corrente storica, e nello stesso tempo a guardare al proprio presente in un gioco continuo di rispecchiamenti tra l'insurrezione del 1905, la rivoluzione del 1917 e il qui e ora del 1925. La *Corazzata Potëmkin*, riconfigurando il passato, opera nello stesso tempo un lavoro di riconfigurazione del presente, ponendosi come nucleo irradiante di una narrazione mitopoietica su un materiale ancora in divenire. Lo sguardo della telecamera è bifronte, illumina in un unico fascio di luce passato e futuro dotando entrambi dell'aura del mito. Sta di fatto però che la sostanza organica della struttura complessiva del film – la scena del massacro sulla scalinata – racconta di un fatto mai avvenuto, Ejzenštejn l'ha completamente inventata. L'elemento più icastico e auratico della *Corazzata Potëmkin*, il nucleo radicale della nuova mitologia del bolscevismo, alla realtà dei fatti non esiste, o meglio, è una costruzione discorsiva. Ancora una volta il centro della struttura mitopoietica è in ombra, il mito si rivela una scatola il cui oggetto all'interno è assente. *Necessariamente* assente, potremmo dire, dal momento che se Ejzenštejn avesse girato il film come un documentario (Dziga Vertov, del resto, ha sempre rimproverato a Ejzenštejn questa sua mancanza di fedeltà mimetica), se avesse riportato il reale sullo schermo senza alcuna opera di riconfigurazione, avrebbe perso quello *choc visivo* su cui si regge tutta la sua teoria del montaggio e la sua concezione dialettica e dinamica dell'immagine.¹⁴

¹³ C. King, *Odessa. Splendore e tragedia di una città di sogno*, Einaudi, Torino 2013, p. 194.

¹⁴ Sull'uso simbolico ed emotivo del montaggio in Ejzenštejn cfr. G. Didi-Huberman, *Peuples en armes, peuples en larmes. L'oeil de l'histoire 6*, Minuit, Paris 2016.

Scrive Georges Didi-Huberman:

La difficoltà di comprendere Ejzenštejn sta con ogni evidenza nella *dialettica eterodossa* che egli mette in opera a dispetto di tutte le pratiche ideologiche e teoriche abituali. Ejzenštejn non riduce mai una ‘verità’ né a un *sapere assoluto* derivante dal superamento speculativo delle antinomie, né a una *posizione assoluta* emersa dal conflitto tra due elementi opposti (‘illusione’ contro ‘verità’ ad esempio). Nella sua dialettica intervengono costantemente – ed ecco l’eterodossia – il *mythos* nel *logos* (secondo la lezione degli antropologi o della psicanalisi freudiana) e il *pathos* nella *praxis* (secondo la lezione dei poeti, o ancora una volta della psicanalisi, ma anche della psicologia delle emozioni sviluppata da Lev Vygotski).¹⁵

Per Ejzenštejn non esiste *praxis* senza *pathos*, così come non esiste realtà senza montaggio, ovvero senza la sua riconfigurazione discorsiva. E sarà esattamente questo il rimprovero di Barthes nei suoi confronti, dal momento che per Barthes il *mythos* non è che portatore di menzogna sulla *praxis* storica, così come il *pathos* non è che una menzogna estetica sul ‘segno puro’, quel segno visivo che ricerchi e sia in grado di darsi agli occhi del pubblico attraverso una ‘leggibilità perfetta’.¹⁶ Se però si interpreta questa ‘menzogna’, questa sottrazione del dato storico nell’ottica della riscrittura, ovvero di un sistema governato dalla tracimazione e dall’oltrepassamento come valori fondativi, non è possibile fare a meno di rivedere i termini della questione. Victor-Laurent Tremblay, nella sua distinzione tra mito letterario e tema, definisce il tema come una figura della reiterazione, un’immagine che attraverso il suo eterno ritorno viene a costituire una rete simbolica in uno spazio e in un tempo determinati. Il mito invece si trova su un piano sintagmatico, richiedendo sempre un racconto primordiale, una fonte che ogni successiva riscrittura possa in seguito modificare. Secondo Tremblay questo racconto primordiale è però puramente virtuale, non esiste

¹⁵ G. Didi-Huberman, *Pathos et Praxis: Eisenstein contre Barthes*, «1895 Revue de l’association française de recherche sur l’histoire du cinéma», 67 (2012), p. 9. La traduzione è del curatore dell’articolo.

¹⁶ Ivi, p. 10.

nella concretezza di una versione canonica, ma serve solo come idea agglutinante, come sintagma di base ricostruibile a ritroso, ripercorrendo all'indietro i diversi strati sovrapposti delle riscritture.¹⁷ Se la costruzione del discorso mitico si fonda su un esercizio di riscritture successive, è giocoforza non poter comprendere alcun motivo mitico isolatamente, ma solo in quanto elemento di un sistema di oltrepassamenti e di contaminazioni del senso. Ogni percezione di un sostrato mitico, di un ipotesto originario potrà avvenire quindi solo in una prospettiva comparatista di ricostruzione *a contrario*. L'ipotesto, di fatto, non viene dato, ma viene *inventato* perché di fatto non c'è, è assente, la sua sottrazione può emergere e farsi presenza solo e soltanto attraverso un lavoro di mappatura della combinatoria di elementi analoghi all'interno delle sue diverse riscritture.

Esistono nella narrativa contemporanea diversi esempi di discorso letterario mitopoietico fondato sulla ricostruzione *a contrario* di un oggetto inesistente e sulla conseguente progressiva assunzione di sostanza e peso dell'oggetto in forza di questo stesso lavoro di ricostruzione. Tra i più noti, *Parle-leur de batailles, de rois et d'éléphants* di Mathias Enard, *Tous les matins du monde* e *Terrasse à Rome* di Pascal Quignard, *Les Onze* di Pierre Michon, forse tra tutti il più sintomatico.

Les Onze, si apre con un'*ekphrasis*, la descrizione sontuosa di un immenso quadro esposto al Louvre. Un quadro dipinto da François-Élie Corentin e raffigurante gli undici rappresentanti del Comitato di salute pubblica (*les Onze* del titolo) che tra il 1793 e il 1795 decidono le sorti della Francia post-rivoluzionaria. Partendo dal quadro, Michon allarga progressivamente lo sguardo ricostruendo la vita di Corentin, la notte in cui gli è stata commissionata l'opera, i suoi rapporti con i committenti, la figura enigmatica di Robespierre, il Terrore, il Settecento tutto. L'incanto auratico della narrazione è evidente, così come è evi-

¹⁷ Cfr. V.L. Tremblay, *Sens du mythe et approches littéraires*, in M. Zupancic (éd.), *Mythes dans la littérature contemporaine d'expression française*, Le Nordir, Ottawa 1994.

dente la puntualità mimetica della ricostruzione storica di Michon. Il romanzo ci mette di fronte a un Settecento ‘più vero del vero’, dotandolo nello stesso tempo di una potenza icastica e di un *pathos* che ci consegnano, di fatto, un’immagine della Rivoluzione francese e dei suoi rappresentanti sotto la prospettiva del racconto mitico. Senonché, ancora una volta la scatola del mito risulta vuota. Il Louvre non ha mai posseduto un quadro chiamato *Les Onze*. Il pittore François-Élie Corentin non è mai esistito. Quel preciso accadimento del 1794, quel singolo episodio di un ‘Settecento più vero del vero’ è solo il prodotto di una costruzione finzionale, un’opera di menzogna sulla *praxis* storica, direbbe Barthes. Lo stesso Michon, del resto, sembra esserne perfettamente cosciente e ci dà, a suo modo, una risposta:

Mi chiedo, Signore, se sia davvero utile raccontare tutto questo, queste storie di famiglia e queste vetuste genealogie cui l’epoca nostra dà tanto pregio; se vi sia davvero bisogno di risalire così indietro nel tempo, fino a quelle pallide esistenze che, dopotutto, sono solamente altrettanti *si dice*, altrettante cause ipotetiche, laddove, da ben duecento anni, abbiamo davanti agli occhi l’esistenza incontestabile degli *Undici*, questo blocco formale di esistenza, definitivo, immutabile, il suo effetto solido e massiccio, cui ogni causa è del tutto superflua e cui nulla aggiunge, alla fin fine, il mio commento. Ci sono sirene che cantano anche a Combleux su quella sponda della Loira, in mezzo a voli di aironi, così come cantavano a Venezia e a Würzburg, solo che qui lo fanno a mezza voce, e nel ruolo del maestro non c’è più Tiepolo con i suoi spiriti dell’aria, bensì un vecchio feroce con i suoi battaglioni di calibani del Limosino. Ci chiamano con tutte le loro forze, le sirene, a mezza voce. Vorticano sui flutti del fiume, sulle pulegge delle draghe, e noi ce ne stiamo lì, la testa in su a scrutare il cielo, ad ascoltare il loro canto circolare, come se ci aspettassimo di ricavarne la rivelazione dell’ingarbugliatissima storia del mondo. Battono le sabbie della Loira raccontando storie con la stessa naturalezza con cui le lavandaie sbattono il bucato, tracciano segni nell’aria, li fanno ricadere in acqua e poi li rilanciano, e questo gesto maestoso e colmo di significanza che fanno repentinamente, in armonia con il volo di un airone grigio a filo delle canne, riesce a coglierlo, Signore? Preferiscono i segni d’aria, le sirene, al tangibile telaio e alla tangibile superficie dipinta di quattro metri per tre che va sotto il nome de *Gli Undici*. Vogliono impedirmi di parlare degli *Undici*, mi tirano per l’orecchio verso il loro turbinio di bucato sopra i cenci di due povere ragazze morte che loro sbattono nella Loira come le lavandaie fanno con i loro

panni. Eh, Signore, bravo chi riesce a resistergli, al canto delle sirene!
Il fatto è che raccontano storie, Signore, e noi pure.¹⁸

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Anon., *Le Mille e una notte*, Einaudi, Torino 2017.
- C. Augieri, *La letteratura e le forme dell'oltrepassamento. Bachtin, De Martino, Jakobson, Lotman*, Manni, Lecce 2002.
- G. Casanova, *Histoire de ma vie*, Laffont, Paris 2013.
- G. Boggio Marzet Tremoloso, *Mito e critica letteraria nel Novecento. Un percorso comparato*, in G. Leghissa, E. Manera (eds), *Mito. Mitologie e mitopoiesi nel contemporaneo*, «Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea», 3 (2016) fasc. extra, pp. 43-53.
- P. Brunel, *Mythocritique. Théorie et parcours*, P.U.F., Paris 1992.
- G. Didi-Huberman, *Pathos et Praxis: Eisenstein contre Barthes*, «1895 Révue de l'association française de recherche sur l'histoire du cinéma», 67 (2012), pp. 8-23.
- G. Didi-Huberman, *Peuples en armes, peuples en larmes. L'oeil de l'histoire 6*, Minuit, Paris 2016.
- L. Fürnberg, *Mozart-Novelle*, Dietz, Berlin 1947.
- E. Guglielminetti, *Metamorfosi nell'immobilità*, Jaca Book, Milano 2001.
- G. Hofmann, *Casanova und die Figurantin*, Eremiten Presse, Frankfurt am Main 1991.
- H. von Hofmannsthal, *L'avventuriero e la cantante*, SE, Milano 1989.
- F. Kafka, *Briefe an Milena*, S. Fischer Verlage, Frankfurt am Main 1983.
- C. King, *Odessa. Splendore e tragedia di una città di sogno*, Einaudi, Torino 2013.

¹⁸ P. Michon, *Gli Undici*, trad. it. di G. Girimonti Greco, Adelphi, Milano 2018.

- C. Lévi-Strauss, *Antropologia strutturale*, Il Saggiatore, Milano 2009.
- P. Lévy, *Il virtuale*, Cortina, Milano 1997.
- W. Mankowitz, *A night with Casanova*, Sinclair-Stevenson Ltd, London 1991.
- Y. Citton, L. Fraisse, I. Mattazzi, F. Rosset, D. Triaire, *Jean Potocki*, Manuscrit trouvé à Saragosse (tavola rotonda a cura di Isabella Mattazzi), «Allegoria», 59 (2009), pp. 169-199.
- P. Michon, *Gli Undici*, Adelphi, Milano 2017.
- J. Potocki, *Manuscrit trouvé à Saragosse*, Flammarion, Paris 2007.
- A. Schnitzler, *Il ritorno di Casanova*, Adelphi, Milano 1975.
- V. Šklovskij, *Teoria della prosa*, Einaudi, Torino 1976.
- A. Siganos, *Le Minotaure et son mythe*, P.U.F., Paris 1993.
- Ph. Sollers, *Casanova l'admirable*, Gallimard, Paris 1999.
- P. Trachtenberg, *Il complesso di Casanova*, Rizzoli, Milano 1989.
- V.-L. Tremblay, *Sens du mythe et approches littéraires*, in M. Zupancic (éd.), *Mythes dans la littérature contemporaine d'expression française*, Le Nordir, Ottawa 1994, pp. 133-145.
- R. Trousson, *Thèmes et mythes. Questions de méthode*, U.L.B., Bruxelles 1981.
- J. Werup, *Casanovas senare resor*, Albert Bonniers Förlag, Stockholm 1980.
- S. Zweig, *Casanova*, Castelvechi, Roma 2015.

ALESSANDRO FAMBRINI

LA TENEBRA PRIMORDIALE DEL MONDO.
LA RISCrittURA DEL MITO ALLA LUCE DELLA SCIENZA
NELLA LETTERATURA DEL *FIN DE SIÈCLE*

1. All'inizio del suo breve saggio *Il ragazzo del Ragnarok* (2008), Michael Chabon racconta un'esperienza che ha contribuito a determinare i suoi gusti, la sua sensibilità letteraria e di conseguenza la sua carriera di scrittore:

Ero in terza elementare quando lessi per la prima volta *Miti del Nord* dei D'Aulaire e già pativo i cambiamenti, le corna, le ali e le zanne che invadono l'immaginazione quando si segue una robusta dieta di miti e fiabe. Avevo letto il precedente *Libro dei miti greci*, e conoscevo piuttosto bene l'Antico Testamento, dalla Genesi più o meno fino al libro di Ruth. C'erano stupri e assassinii in quegli altri libri, vendite, cannibalismo, stravaganze, pazzie, incesti e inganni. E io trovavo tutto grandioso. I fratelli di Giuseppe che lo vendono come schiavo degli ismaeliti e poi intingono la sua ricca veste nel sangue di un animale per fare inorridire il padre. La testa di Orfeo, strappatagli da un branco di donne invasate, che continua a cantare mentre galleggia sul fiume Ebro, diretta verso il mare: anche quella era roba grandiosa. Ogni splendore di quei racconti aveva la sua ombra; ogni benedizione la sua rovina. In quelle ombre e rovine incontrai per la prima volta la tenebra primordiale del mondo, in alcuni dei primi tentativi di spiegarla e comprenderla.¹

Le scorribande di Chabon, classe 1963, nello spazio fantastico delle leggende costitutive della civiltà occidentale risalgono intorno ai primi anni Settanta, e con esse, con il loro ricordo, l'autore riepiloga un percorso che sottopone modelli diversi del

¹ M. Chabon, *Il ragazzo del Ragnarok*, in *Mappe e leggende. Avventure ai confini della lettura*, Indiana, Milano 2013, p. 64.

mito a un medesimo processo di razionalizzazione, ponendoli di fatto sullo stesso piano, rendendoli tessuto connettivo di una cultura eterogenea, materiale per una costruzione ulteriore di rinarrazione: unico scopo al quale essi possono venire destinati in un'epoca desacralizzata. Ingrid ed Edgar Parin d'Aulaire² esplorano negli anni Sessanta con i loro volumi un territorio che si presta ormai soltanto alla fabulizzazione e alla divulgazione: rappresentano in questo senso il culmine di una tendenza che arriva ai giorni nostri dal tardo Ottocento. Scrive ancora Chabon:

Ero attratto da quella tenebra. [...] Sciagura e decadenza, crimine e follia, peccato e castigo, l'imperativo di lavorare, sudare, lottare e partire le Furie, tutto questo era entrato nel mondo insieme all'umanità: ce lo eravamo tirati addosso noi stessi. Nella Bibbia era cominciato tutto con una coppia felice nel giardino dell'Eden; nei miti greci, dopo un breve eone di parricidi divini, infanticidi e un paio di guerre celesti, giunse una lunga e pacifica età dell'oro. In entrambi i casi – ci era dato a intendere – il mondo era iniziato con la luce e poi era stato guastato.³

Quel mondo di cui parla Chabon, «iniziato con la luce» e che «poi era stato guastato» viene recuperato alla luce che materialmente dirada la notte: la luce dei lampioni a gas dapprima e poi quella elettrica,⁴ che diventano metafora esplicita del cam-

² Ingrid d'Aulaire (1904-1980) ed Edgar Parin d'Aulaire (1898-1986), di origini norvegesi lei, tedesche lui, si incontrarono a Monaco agli inizi degli anni Venti, si sposarono nel 1925 ed emigrarono nel 1929 negli Stati Uniti, dove si affermarono come illustratori e autori di libri per ragazzi. Negli anni Sessanta iniziarono a pubblicare una fortunata serie di volumi dedicati alla mitologia, il primo dei quali fu *Ingrid and Edgar Parin d'Aulaires' Book of Greek Myths* (1962), cui seguirono *Norse Gods and Giants* nel 1967 e *Trolls* nel 1972.

³ M. Chabon, *Il ragazzo del Ragnarok*, p. 65.

⁴ Benché le prime lampade ad arco per la pubblica illuminazione vengano introdotte a Parigi nel 1841 e nel 1875 Henry Woodward brevetti la lampadina elettrica, in seguito modificata e migliorata da Edison che introduce il filamento di carbonio, come scrive Sam Moskowitz nel 1968 «il culmine dell'illuminazione a gas si ebbe *dopo* l'invenzione della luce elettrica, durante gli anni Novanta dello scorso secolo. L'elettricità non superò il gas come fonte primaria di luce fino al 1910» (S. Moskowitz, *Introduzione. Storia della*

bio di paradigma maturato nell'Ottocento anche per quanto riguarda la concezione del mito, recuperato come testimonianza di un passato archeologico, catalogato e classificato secondo le nomenclature della cultura positivista, privato della sua aura sacrale nel processo di prosaicizzazione che lo individua come componente tra le tante di un mondo conformizzato e comprensibile, banalizzato, ma anche rischiarato e riscattato dall'ingenuità e dall'ignoranza dei secoli passati. In questo modo il mito, nei suoi elementi storicizzabili, può sopravvivere come pura superficie, semplice resoconto di fatti cui non soggiace alcuna simbolicità, e può essere declinato secondo tutti i toni della scala narrativa, compreso quello dell'umorismo e dell'ironia, che attraverso il disincanto lo sottrae alla dimensione della comicità pura, che lo manterrebbe all'interno di una sfera di grandezza possibile. I lampi oscuri, la tenebra di cui parla Chabon vengono così spazzati sotto il tappeto dei salotti borghesi. Ci vorrà Freud, lo scavo nel profondo e il tentativo di razionalizzare l'irrazionale del primo Novecento – porta aperta di fatto a un ritorno all'irrazionalismo – per ritirarli fuori, cercando di riconnetterli – di riconnettere il mito – a un presente di cui esso potrebbe costituire l'innervatura profonda, la componente indispensabile per restituirgli, per usare la definizione di Hermann Broch, quella perduta «visione totalizzante della vita e della società»⁵ che aveva caratterizzato i secoli passati e che emergeva anche nelle pieghe riposte della cultura ottocentesca, laddove la sua ricerca dello specifico portava alla luce, per usare ancora le parole di Broch, «le proto-associazioni, i proto-vocaboli, i simboli originali», quelli cioè che segnalano come «dovunque sia all'opera l'irrazionale, là si annunci il mito».⁶

fantascienza nelle riviste popolari [1891-1911], in *Il futuro era già cominciato. Storia e antologia della fantascienza nelle riviste popolari [1891-1911]*, postfaz. di G. Lippi, Mondadori, Milano 1990, p. 14).

⁵ H. Broch, *Hofmannsthal e il suo tempo*, in *Hofmannsthal*, Editori Riuniti, Roma 1981, p. 51.

⁶ Ivi, p. 49.

Ma il mondo del tardo Ottocento sembra tutto superficie: e in superficie il mito si depotenzia, si snatura, diviene materiale tra i tanti. Ad esempio materiale narrativo. Di questa permanenza del mito, ridotto da una parte al rango di puro intreccio e di convenzione, privato di ogni intimo legame con la natura profonda di un reale che lo contiene ancora soltanto nello spazio del disincanto, dall'altra riformulato attraverso categorie nuove, tenterò di dar conto attraverso l'esempio di uno degli autori più identificabili con l'idea di una società regolata su criteri razionali e scientifici e di una realtà accessibile all'intelligenza umana: Kurd Laßwitz.

2. Laßwitz è a prima vista un autore tutto tardo ottocentesco, tutto positivista. La sua ripresa del mito, là dove avviene, sembra incarnare ciò che Hugo von Hofmannsthal stigmatizza quando, nel 1893, scrive in uno dei suoi appunti, a proposito della sopravvivenza del mito classico nel suo tempo in cui le storie che ne costituiscono il tessuto vengono per lo più riproposte con intento didascalico e normativo: «Vitalità dei miti, là dove per noi fredde allegorie».⁷ Laßwitz recupera l'involucro dei miti del passato e li dissacra o li decostruisce alla luce della cultura della sua epoca. In questo procedimento il mito si trasforma sì nella «fredda allegoria» della fulminante sintesi hofmannsthaliana, ma al tempo stesso si proietta in una diversa dimensione, diviene cioè materiale per la costruzione di un mito nuovo: il mito di un'epoca senza miti, in cui ciò che il mito racchiudeva o ciò cui oscuramente alludeva si inverte e si porta alla luce del sole.

Sembra, l'umanità di Laßwitz, rispondere alle caratteristiche dell'«uomo senza miti» di cui parla Nietzsche nella *Nascita della tragedia*: e tuttavia l'uomo senza miti di Laßwitz non «sta,

⁷ H. von Hofmannsthal, *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden*, hrsg. von B. Schoeller in Beratung mit R. Hirsch, Bd. 6, *Reden und Aufsätze III 1925-1929. Buch der Freunde. Aufzeichnungen: 1889-1929*, Fischer, Frankfurt am Main 1980, p. 358.

eternamente affamato, in mezzo a tutti i passati, e scavando e frugando cerca radici, a costo di scavare per questo nelle antichità più remote». ⁸ La perdita del mito, cioè, da cui secondo Nietzsche nasce «la divorante volontà di conoscere della cultura moderna insoddisfatta», ⁹ non provoca in Laßwitz quello spaesamento e quell'ansia, soprattutto quella perdita di creatività – che poi è sintomo di malattia, o quantomeno di perdita di salute – diagnosticata da Nietzsche:

Senza mito però ogni civiltà perde la sua sana creativa forza di natura: solo un orizzonte delimitato da miti può chiudere in unità tutto un movimento di civiltà. Solo dal mito le forze della fantasia e del sogno apollineo vengono salvate dal loro vagare senza direzione. Le immagini del mito devono essere i demonici custodi, inosservati e onnipresenti, sotto la cui vigilanza cresce l'anima giovane e dai cui segni l'uomo interpreta la propria vita e le proprie lotte. ¹⁰

Ciò che cambia alla fine dell'Ottocento e in Laßwitz, in realtà, è la direzione del mito. Se per Nietzsche, e in generale in senso tradizionale e comune, il luogo del mito è il passato, un passato più o meno storico, quello delle «antichità più remote» di cui si parla nella *Nascita della tragedia*, che si proietta verso il presente e ne costituisce la traccia recondita, ora lo spazio di quell'«orizzonte delimitato dai miti» si sposta in avanti, verso il futuro. Fernando Savater in un suo scritto di qualche anno fa (*A proposito del passato fantastico e del futuro impossibile*, 2008) coglie bene questo nodo della modernità, questo interscambio di ruoli tra passato e futuro nel punto focale di fine Ottocento, quando argomenta che il futuro, così come lo percepiamo noi, è un'invenzione moderna, un paradigma nuovo:

La presenza del futuro come incitamento, speranza o minaccia è qualcosa di relativamente recente, un'invenzione dell'ultima ora che ha accompagnato l'industrializzazione accelerata, i progressi dell'aeronautica, le nuove macchine da guerra e il fallimento generalizzato del

⁸ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1984⁷, p. 152.

⁹ Ivi.

¹⁰ Ivi, p. 151.

vecchio mondo mitico-religioso tradizionale. Sotto un certo aspetto e per gioire di una frase che ricalca quello che è già un luogo comune, la nascita del futuro è un corollario della morte di Dio.¹¹

In un mondo segnato dalla morte di Dio il mito non ha più spazio come emanazione di un divino tramontato e, poiché è lungi dallo scomparire dall'orizzonte dell'uomo, non può fare altro che orientarsi su coordinate nuove, rivolte al futuro. Scrive ancora Savater:

Non si può immaginare mutamento più radicale: per secoli, il sapere che conosce la segreta verità delle cose è stato un arcano occulto agli albori della civiltà. [...] Ma ora, l'autentica scienza è ciò che si è scoperto per ultimo o, ancor più, ciò che si scoprirà dopodomani.¹²

Alla nascita del futuro come diverso dal presente e dal passato fa da corollario la nascita di una letteratura che immagina e rappresenta questo futuro, e anzi lo elabora e lo costruisce come un mito della pura possibilità, il regno dello «if/then», principio dell'ipotetico su cui si basa buona parte della moderna fantascienza. Per citare ancora Savater:

Se in precedenza l'immaginazione cercava di supplire alla memoria impossibile per reinventare le meraviglie del passato, nella cui ripetizione poteva situarsi il nostro avvicinamento all'Età dell'Oro, ora si vede obbligata a prevedere e profetizzare gli incalcolabili stupori che ci attendono. Tutto è possibile, tutto sarà possibile, e a stento conserviamo la pazienza per questo fugace presente che ancora ci separa dal compimento della profezia [...] Allunghiamo il collo verso la regione confusa che si avvicina e cerchiamo di identificare le forme che non tarderanno a essere più reali di noi stessi.¹³

In questo senso del futuro, in questo «compimento della profezia» attraverso l'immaginario, i miti antichi impallidiscono oppure – dal momento che il mito del futuro è potenzialmente

¹¹ F. Savater, *A proposito del passato fantastico e del futuro impossibile*, in *Luoghi lontani e mondi immaginari. L'arte di raccontare storie. Grandi storie di avventura e di fantascienza*, Passigli, Bagno a Ripoli 2011, p. 97.

¹² Ivi, p. 98.

¹³ Ivi, pp. 98-99.

inclusivo e tende a inglobare i reperti del passato – persistono come pure costruzioni fantastiche che devono essere riaggiornate per essere ancora vitali (o per essere dichiarate definitivamente non vitali). In Laßwitz questo processo è esplicito: si danno cioè nella sua opera casi di impiego del mito teso alla sua liquidazione. È così ad esempio per il racconto *Aladdins Wunderlampe* (1888), in cui la lampada delle *Mille e una notte* è (forse) ritrovata e introdotta in un salotto borghese, all'interno del quale un gruppo di personaggi è intento a conversare del mito come di un argomento qualsiasi:

Dopo cena ci eravamo accomodati al tavolo tondo nell'angolino, e il professor Alander iniziò a offrire i suoi sigari, mentre le donne tiravano fuori i lavori di cucito.

«E lei che cosa sceglierebbe?», disse a mia moglie, continuando la conversazione, «la cappa dell'invisibilità, o il mantello del dottor Faust, o il sacco inesauribile di Fortunato, o la mela dell'albero della vita, oppure...»

«Il mantello, è ovvio, il mantello», esclamò mia moglie. «Con il mantello si potrebbe viaggiare a volontà...»

«E all'ora di pranzo essere di nuovo a casa», intervenne la giovane moglie di Alander con un sorriso. «Sarebbe perfetto per te, Georg».

«Buona», la ammonì Alander. «Tu prenditi la cappa – ti potrai trovare dove più ti piace e spiare senza essere vista, è l'ideale delle nostre donne. E a lei», disse rivolgendosi a me, «ipochondriaco com'è, con la pressione che preme ora a destra ora a manca, tocca la mela risanatrice di ogni male, così a me resta il portafogli senza fondo, e mi sta anche bene».¹⁴

Dai vari oggetti evocati non si sprigiona più alcuna aura, ma tutto viene prosaicizzato e riportato alla dimensione della società condivisa da personaggi, pubblico e autore, che funzionalizza ogni cosa alla propria concezione del mondo. Così, anche in relazione al mito di Aladino, il genio della lampada non è più capace di compiere azioni miracolose, ma è sottoposto anch'esso a leggi naturali che si presumono statuto universale:

¹⁴ K. Laßwitz, *La lampada magica di Aladino*, in *La biblioteca universale e altre fantasie*, a cura di A. Fambrini, Villaggio Maori, Catania 2015, pp. 73-74.

«Dove sei, spirito?»

«Dentro la lampada».

«Perché non ti mostri?»

«Non posso. Oggettivandomi nello spazio per i sensi umani, mi sottometto alle leggi della natura e della società che vigono al momento. Poiché lo stato moderno non contempla la schiavitù, mi incarnerei in un essere libero. Mi viene imposto perciò di manifestarmi soltanto acusticamente».

«Come? Anche il regno degli spiriti conosce il progresso?»

«Anche noi siamo costretti ad adattarci alla legge dell'evoluzione».

«E sei ancora in grado di esaudire i miei desideri?»

«Posso fare tutto ciò che mi ordini, a patto che non contraddica le leggi della natura».¹⁵

Non solo il genio non può più compiere miracoli, ma neppure azioni del tutto banali, come sollevare da terra un gomito caduto, poiché non glielo consentono le leggi della fisica moderna, e poiché l'azione innescherebbe una serie di eventi (ecco il pensiero *rivolto al futuro*) che produrrebbero conseguenze catastrofiche:

«Allora», dissi io rassegnato, «almeno solleva il gomito, ciò non dovrebbe confliggere con alcuna legge».

«Perdonatemi, padrone, anche questo non mi è possibile».

«E perché no?»

«Secondo le leggi universali, la cui necessità presiede la scienza moderna, ai tuoi muscoli è prescritto di operare una pressione di novecentosedici virgola undici chilogrammi al metro mediante il piegamento del tuo tronco. Se io adesso alleviassi il tuo carico anche solo di un cinque per cento, in te si accumulerebbe un surplus di energia che si convertirebbe in attività cerebrale e genererebbe un articolo trascendental-psicologico; per il quale del resto sarebbe necessario solo un minimo di energia. In questo modo ventisei lettori sarebbero indotti a ordinare la pubblicazione; uno di essi, tuttavia, lo leggerebbe con tale passione che, addormentandosi, si avvicinerrebbe troppo al lume. Ne risulterebbe un incendio che si propagherebbe all'intero quartiere; un arsenale salterebbe in aria; l'esplosione sposterebbe l'asse dell'equilibrio terrestre di un millesimo di millimetro; in seguito a ciò, tuttavia,

¹⁵ Ivi, pp. 86-87.

la terra precipiterebbe nel sole con due milioni di anni di anticipo. Vedi, dunque, che mi è impossibile sollevare il gomito!».¹⁶

È sancita così l'impossibilità per il fantastico, privato del suo sostrato mitico, di sopravvivere nell'età della ragione, se non come testimonianza di epoche più primitive e più ingenuie della civiltà. Il suo statuto è appunto quello della fiaba alla quale si deve guardare con nostalgia e indulgenza: ma si tratta di una fiaba che diventa a sua volta scientifica (di *wissenschaftliche Märchen* parla Laßwitz in *Über Zukunftssträume*, 1899, di «fiabe scientifiche», appunto, definite «un genere di grande raffinatezza letteraria, se intendiamo il compito dell'arte come quello di far sorgere dinanzi ai nostri occhi un mondo nuovo e più elevato del nostro»¹⁷) e si configura come visione del futuro, del cambiamento, delle possibilità aperte dalla scienza a una maturazione dell'uomo e a una diversa armonia del suo rapporto con il mondo in cui vive.

3. Ma se in *Aladdins Wunderlampe* assistiamo alla liquidazione del mito, in altri casi Laßwitz ne opera una trasformazione finalizzata a una sua rigenerazione. Un esempio notevole in tal senso è l'uso del mito faustiano nel racconto *Wie der Teufel den Professor holte* (1907), storia di un patto niente affatto convenzionale tra un pacato e attempato studioso (uno dei tanti 'professori' che affollano la sua narrativa e in cui Laßwitz proiettava apertamente se stesso) e il demonio che gli appare sotto le sue stesse sembianze, a sancire un'identità sostanziale tra i due contraenti. Il diavolo e il professore condividono lo stesso aspetto fisico e sono ancorati allo stesso limite: pur aspirando all'assoluto al pari di colui che è Avversario per l'uno, Creatore per l'altro, sono sottoposti al vincolo di un piano superiore che si dipana da solo nell'inverarsi della ragione: essi possiedono ben-

¹⁶ Ivi, p. 90-91.

¹⁷ K. Laßwitz, *Sui sogni dell'avvenire*, in *I sogni dell'avvenire. Fiabe fantastiche e fantasie scientifiche*, a cura di A. Fambrini, Labirinti 157, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2015, p. 205.

si volontà e pensiero, ma «volontà e pensiero da soli non sono in grado di creare, non possono realizzarsi come esistente»,¹⁸ mentre alla creazione sono deputati «lo scopo, l'idea [...] al di fuori dal tempo».¹⁹ Tale limite, tuttavia, viene superato grazie a un'ipotesi speculativa di carattere fisico, ovvero la teoria dello «spazio curvo»,²⁰ la cui validità è messa alla prova e infine dimostrata nel corso del racconto, che viene così a costituire un equivalente narrativo del procedimento scientifico. Ciò che viene posto in crisi, in realtà, è la nozione di infinito che l'esistenza dello spazio curvo costringe a riformulare, e con essa, implicitamente, le visioni cosmologiche e teologiche tradizionali. Se lo spazio è finito, la forma fisica, come afferma il diavolo, non corrisponde all'idea:

Davvero lo spazio è curvo? Vale a dire che non è infinito? E io non me ne sono accorto? Certo, non avevo neppure mai viaggiato a velocità così folli. Ma se è così... aha! Neanche l'altro può saperlo. La ragione universale dunque è fuori strada. Dunque la forma dell'esistenza fisica non è infinita come la forma del pensiero e dell'idea? Ehi, ma allora ho vinto! Allora posso spremere fuori dalla sua forma di esistenza l'intera natura, tutto il suo contenuto statutario, e farlo dissolvere nel nulla... posso *annientare*! Ciò che nessun Dio e nessun diavolo sono riusciti a comprendere, lo ha scoperto un professore! Per mia

¹⁸ K. Laßwitz, *Come il diavolo si prese il professore*, in *I sogni dell'avvenire*, p. 176.

¹⁹ Ivi.

²⁰ La teoria dello «spazio curvo» fu formulata da Bernhard Riemann nel 1854 nella sua tesi dottorale sostenuta presso l'università di Göttingen *Über die Hypothesen, welche der Geometrie zu Grunde liegen*. In Laßwitz il concetto di spazio curvo arriva alla forma narrativa attraverso una precedente elaborazione teorica: la tesi è presentata nel saggio *Ein Beitrag zum kosmologischen Problem und zur Feststellung des Unendlichkeitsbegriffes* (1877), ripresa in *Gerade und Krumm*, «Vossische Zeitung», Sonntagsbeilage nr. 37 (13 settembre 1891) e nr. 38 (20 settembre 1891) (poi in *Wirklichkeiten. Beiträge zum Weltverständnis*, Felber, Berlin 1900) e nello scritto divulgativo *Vom krummen Raum* (1900), e infine utilizzata come chiave di questo racconto (cfr. H.-E. Friedrich, *Science Fiction in der deutschsprachigen Literatur. Ein Referat zur Forschung bis 1993*, Niemeyer, Tübingen 1995, pp. 201ss.).

nonna, sei davvero un tipo in gamba! Fratello mio, voglio abbracciarti!²¹

Le conseguenze sono incalcolabili, poiché date queste premesse non vi è uno «spazio al di fuori del tempo» in cui possa agire il pensiero creatore. Il diavolo – e l'uomo che ne è un analogo – può effettivamente distruggere senza ciò che viene distrutto ritorni sotto altre forme, e può quindi anche almeno potenzialmente creare. La sua vittoria è anche la vittoria del professore, che si sottrae così al patto coatto cui il diavolo lo aveva costretto: come nella peripezia della lunga cavalcata attraverso lo spazio curvo, il cerchio della storia si chiude con un ritorno al punto di partenza e l'idea scientifica – l'esistenza stessa della scienza e l'applicazione della sua logica – provoca una revisione e riduzione del mito a puro meccanismo narrativo.

Un terzo esempio, infine, è quello offerto dal racconto *Apoikis* (1882), con la rigenerazione mitica del pensiero di Socrate, uno dei primi filosofi dell'antichità che, attraverso la mediazione di Platone, proprio sul mito hanno insistito e anzi hanno contribuito a crearne la categoria all'interno della nostra cultura. Apoikis è un luogo immaginario, l'utopia di un'isola remota nel sud dell'Atlantico, sulla quale i discendenti dei seguaci di Socrate, fuggiti da Atene nel 399 a.C. dopo la condanna del maestro, hanno fondato una colonia in cui si è sviluppata una civiltà completamente basata sui precetti socratici. Attraverso la disciplina mentale, l'esercizio dialettico e la pratica della contemplazione, gli abitanti di Apoikis hanno acquisito il controllo su di sé e sul mondo che li circonda, sul quale esercitano una sovranità che discende direttamente dalla loro armonia interiore: hanno trasformato se stessi nel mito di perfezione dal quale discendono.

Laßwitz rovescia qui il pensiero di Nietzsche che parla di «socratismo rivolto alla distruzione del mito»²² e usa Socrate

²¹ K. Laßwitz, *Come il diavolo si prese il professore*, p. 183.

²² F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, p. 152.

per alimentare una visione utopica che in parte è settecentesca, illuministica, felsenburghiana,²³ e come tale rivolta al passato, e in parte costruita sulla proiezione di un'evoluzione ideale in cui sono stati ottenuti per altre vie gli obiettivi ai quali tende la civiltà ottocentesca. Gli apoikiani si servono di congegni strabilianti che permettono loro di camminare sull'acqua «come se fosse terra ferma»,²⁴ di cucinare cibi squisiti mediante una specie di forno a microonde, di percorrere le profondità oceaniche grazie a sottomarini transatlantici, ma soprattutto sono in grado di esercitare un controllo assoluto sulla volontà e, attraverso la volontà, sulla realtà che li circonda:

Mentre i vostri metafisici si costruivano aerei castelli tra le nuvole nell'illimitato regno dei sogni, noi mettevamo mano alla consapevolezza che regola l'essenza profonda e c'impadronivamo dei segreti dell'energia creatrice. Le scoperte e le invenzioni che voi strappate alla natura solo a costo di misurazioni, pesature, calcoli, noi le creiamo da quando il nostro intelletto si è liberato dalle proprie catene, dalla propria individualità, e si è mutato in forza intuitiva, in libera scelta. Il nostro mondo non conosce contraddizione tra costrizione e libertà. Volere, dovere e potere non sono più separati. E ciò l'abbiamo ottenuto grazie alla sola applicazione della coscienza che vuole, che sente e che pensa.²⁵

È così che in *Apoikis* si delinea un disegno che da Laßwitz si estende all'intera sua epoca e rende questo autore così centrale nel panorama del tempo: il mito di un futuro possibile che discende dal passato e che ha luogo in uno spazio affabulatorio e fantastico, ma che, sulla scorta delle potenzialità misurate quotidianamente dal progresso, diviene previsione e progetto. Buo-

²³ Su come *Insel Felsenburg* (in quattro parti, 1731, 1732, 1736 e 1743) di Johann Gottfried Schnabel abbia influenzato il racconto di Laßwitz, si veda il seminale saggio di Rudi Schweikert, *Am Anfang war die Höhepunkt. "Apoikis" von Kurd Laßwitz als literarische Kabinettstück aus der Frühzeit deutscher Science-fiction von A bis O unter die Lupe genommen*, in "Polaris" 8, hrsg. von F. Rottensteiner, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, pp. 171-201.

²⁴ K. Laßwitz, *Apoikis*, in *La biblioteca universale e altre fantasie*, p. 19.

²⁵ Ivi, pp. 27-28.

na parte dell'immaginario utopico e fantascientifico novecentesco discende da qui.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- H. Broch, *Hofmannsthal e il suo tempo*, in *Hofmannsthal*, intr. e trad. di S. Vertone, Editori Riuniti, Roma 1981, pp. 31-171.
- M. Chabon, *Il ragazzo del Ragnarok*, in *Mappe e leggende. Avventure ai confini della lettura*, Indiana, Milano 2013, pp. 64-72.
- H.-E. Friedrich, *Science Fiction in der deutschsprachigen Literatur. Ein Referat zur Forschung bis 1993*, Niemeyer, Tübingen 1995.
- H. von Hofmannsthal, *Gesammelte Werke in zehn Einzelbänden*, hrsg. von B. Schoeller in Beratung mit R. Hirsch, Bd. 6, *Reden und Aufsätze III 1925 - 1929. Buch der Freunde. Aufzeichnungen: 1889-1929*, Fischer, Frankfurt am Main 1980.
- K. Laßwitz, *Apoikis*, in *La biblioteca universale e altre fantasie*, a cura di A. Fambrini, Villaggio Maori, Catania 2015, pp. 15-31.
- K. Laßwitz, *Come il diavolo si prese il professore*, in *I sogni dell'avvenire. Fiabe fantastiche e fantasie scientifiche*, a cura di A. Fambrini, Collana Labirinti 157, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2015, pp. 165-184.
- K. Laßwitz, *La lampada magica di Aladino*, in *La biblioteca universale e altre fantasie*, a cura di A. Fambrini, Villaggio Maori, Catania 2015, pp. 73-91.
- K. Laßwitz, *Sui sogni dell'avvenire*, in *I sogni dell'avvenire. Fiabe fantastiche e fantasie scientifiche*, a cura di Alessandro Fambrini, Collana Labirinti 157, Dipartimento di Lettere e Filosofia, Trento 2015, pp. 191-209.

- S. Moskowitz, *Introduzione. Storia della fantascienza nelle riviste popolari (1891-1911)*, in *Il futuro era già cominciato. Storia e antologia della fantascienza nelle riviste popolari [1891-1911]*, trad. di G. Cossato e A. Sandrelli, postfaz. di G. Lippi, Mondadori, Milano 1990, pp. 13-72.
- F. Nietzsche, *La nascita della tragedia*, Adelphi, Milano 1984.
- F. Savater, *A proposito del passato fantastico e del futuro impossibile*, in *Luoghi lontani e mondi immaginari. L'arte di raccontare storie. Grandi storie di avventura e di fantascienza*, Passigli, Bagno a Ripoli 2011, pp. 97-107.
- R. Schweikert, *Am Anfang war die Höhepunkt. "Apoikis" von Kurd Laßwitz als literarische Kabinettstück aus der Frühzeit deutscher Science-fiction von A bis O unter die Lupe genommen*, in "Polaris" 8, hrsg. von F. Rottensteiner, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985, pp. 171-201.

ANDREA BINELLI

IRISH REVIVAL (1892-1922): UNA STAGIONE DI MITI
FRA MODERNITÀ ALTERNATIVA E RESISTENZA

In ambito umanistico, e in special modo negli studi letterari, si tende a inquadrare l'epoca che va dalla fine dell'Ottocento ai primi decenni del Novecento all'interno di una cornice multiforme ma piuttosto definita qual è l'età modernista. Sembra però d'obbligo usare il plurale, come suggeriscono Serena Grazzini e Raffaele Donnarumma, in quanto tale cornice resta «insieme problematica e necessaria», in virtù di palesi «differenze fra le letterature europee coeve» e di altrettanto evidenti «tensioni con le ipotesi storiografiche che si sono affermate nei vari contesti nazionali».¹ Malgrado l'avvertimento di Grazzini e Donnarumma, nell'approfondire il discorso culturale e letterario irlandese di questo periodo verrebbe nondimeno da considerarne il contesto – soprattutto alla luce del marchio modernista di molti suoi autori di spicco, quali George Moore, W.B. Yeats, G.B. Shaw, James Joyce e il primo Samuel Beckett –² alla stregua di uno scenario quasi privilegiato del modernismo letterario, contro il quale si agitano figure di rilievo e persino protagonisti di quella corrente. E questo è ciò che più comunemente accade laddove la specificità di tale contesto non viene addirittura obli-

¹ R. Donnarumma, S. Grazzini, *Modernismi plurali: riviste e canone fra scambi e chiusure*, in R. Donnarumma, S. Grazzini (eds), *La rete dei modernismi europei. Riviste letterarie e canone (1918-1940)*, Morlacchi, Perugia 2016, p. 13.

² K. Trumpener, *Cosmopolitismo periferico: la Scozia, l'Irlanda e il romanzo «inglese»*, in F. Moretti (ed.), *Il romanzo. Storia e geografia*, vol. III, Einaudi, Torino 2002, p. 207.

terata e sovraimpressa da generalizzazioni che, attraverso un'appropriazione indebita resa possibile dall'esperienza coloniale, ne stravolgono violentemente l'identità riducendola alla sola componente 'inglese' o 'britannica'.³

Per la verità, e questa è soltanto la prima di una serie di anomalie, o presunte tali, che contribuiscono a caratterizzare la società irlandese, la temperie culturale di quegli anni non è considerata modernista da nessuno studioso autoctono se non in coda ad altre, più stringenti, categorizzazioni. Piuttosto, l'epoca che accompagna la fine dell'Ottocento fin dentro ai primi decenni del Novecento è ricordata da tutti e approfondita dai ricercatori come il periodo dell'*Irish Revival*, altrimenti noto come *Celtic* o anche *Gaelic Revival*. E questa consapevolezza, o se si vuole, questa pregiudiziale, non dovrebbe mai venir meno nelle analisi critiche. Il prezzo di una simile disattenzione è l'obiettività dell'analisi stessa, fatalmente sacrificata sull'altare di un eurocentrismo miope poiché ridotto alle sue nazioni principali. Valutazioni di questo tenore dovrebbero peraltro pesare ogni volta in cui entrano in gioco quelle formazioni discorsive ritenute marginali solo perché associate alle periferie e alle province lontane dai centri economici e politici, dunque lontane e quasi esotiche rispetto alle capitali blasonate dove si impostano i modelli del *mainstream* artistico e si producono le codifiche dell'*establishment* intellettuale. Sono valutazioni, verrebbe da aggiungere, che avrebbero il merito di porre rimedio una volta per tutte a certe distorsioni ideologiche in merito a geografia e direzionalità dei fenomeni artistici e sociali.

È di questo avviso Joe Cleary, curatore assieme a Claire Connolly del *Cambridge Companion of Modern Irish Culture*. Marginalmente alla ricognizione delle peculiarità della modernità irlandese, egli osserva: «[M]odernity, however, is not a

³ Sulle valenze politiche e culturali nelle situazioni coloniali e postcoloniali dei *misnomer* inglese e britannico, si veda l'introduzione alla *Field Day*: S. Deane, *General Introduction*, in S. Deane et al. (eds), *Field Day Anthology of Irish Writing*, Field Day, Derry 1991-2002, vol. 1, pp. XIX-XXVI.

one-way process issuing from metropole to benighted periphery; the circuits of the modern have always been more latticed and labyrinthine than simplistic diffusion models of the kind just described allow». ⁴ In concreto, prosegue Cleary, l'Irlanda non si è limitata a recepire e imitare i paradigmi e le prescrizioni dei grandi centri europei e, in primo luogo, di Parigi, vero sistema linfatico della letteratura coeva. Anzi, con la sfrontatezza che è propria della provincia più verace, ha inaugurato territori artistici e culturali nuovi, tanto nei contenuti quanto nelle forme espressive, riplasmando l'emergente proposta modernista con l'innesto di materiali, sensibilità e valorizzazioni coniugati secondo le tradizioni locali. ⁵ È quindi ragionevole che nel succitato *Companion* il primo contributo della sezione dedicata alle pratiche culturali dell'Irlanda moderna (poesia, cinema, folclore, musica, etc.) si intitoli *Modernism and The Irish Revival*, preambolo generale ed evidentemente necessario per contestualizzare i capitoli successivi. ⁶

Ma in cosa consiste l'*Irish Revival*? È una stagione di lotte sociali e politiche intense, caratterizzata da una straordinaria produzione letteraria e musicale, e animata da un clima euforico di risveglio nazionale. In quegli stessi anni ampi settori trasversali della società sono coinvolti in monumentali progetti di indagine folcloristica e di riscoperta della letteratura gaelica: si battono le parrocchie di campagna per trascrivere ballate, pseudo-cronache, leggende, narrazioni mitiche e agiografiche, odi di encomio e panegirici tramandati dalla tradizione bardica, storie esplicative dei toponimi, spesso di riferimento mitologico o religioso (*Dinnshenchas*), saghe trasmesse oralmente e sopravvissute all'estinzione dell'antica figura dello *seanachi*, il cantastor-

⁴ J. Cleary, *Introduction: Ireland and Modernity*, in J. Cleary, C. Connolly (eds), *The Cambridge Companion to Modern Irish Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, p. 5.

⁵ Ivi, pp. 5-7.

⁶ E. Nolan, *Modernism and the Irish Revival*, in J. Cleary, C. Connolly (eds), *The Cambridge*, pp. 157-172.

rie itinerante più volte bandito dalle leggi britanniche.⁷ Con lo stesso fervore si riportano alla luce le narrazioni epiche contenute nei manoscritti conservati nei monasteri, nelle librerie delle famiglie nobili – la cosiddetta *Anglo-Irish Ascendancy*, di origine protestante, da cui peraltro provengono molti degli animatori culturali del *Revival* –⁸ e nei conventi del continente europeo raggiunti dalla diaspora del clero irlandese.⁹ Lingua, letteratura e cultura gaeliche sono così contrapposte a quelle inglesi in un evidente slancio identitario e mitopoietico che incita all'identificazione con l'immaginario gaelico e prima ancora celtico, e prelude alla mitologizzazione dell'autenticità segnalata dalla saggistica postcoloniale come potenziale volano politico dei processi di de-colonizzazione.¹⁰

Qualche coordinata temporale: nel 1884, a Thurles, nella contea del Tipperary, viene fondata la Gaelic Athletic Association (GAA), dedicata a eventi culturali per la promozione di lingua, danza, musica e sport della tradizione popolare: soprattutto *hurling* e *caid* (calcio gaelico). A stimolare i membri dell'associazione è un sentimento diffuso che Douglas Hyde saprà condensare nel titolo di una citatissima lettura pubblica tenuta nel 1892 a Dublino: «The Necessity for De-Anglicising Ireland». In

⁷ Sentenziò al riguardo Patrick Kavanagh, forse flirtando con un'anti-intellettualismo ancora oggi duro a morire fra i suoi compatrioti: «Mythology, particularly Irish mythology, belongs to the spoken word. Writing is at best a substitute». P. Kavanagh, *Foreword. A World of Sensibility*, in P. Kavanagh (ed.), *Irish Mythology. A Dictionary*, The Goldsmith Press, Newbridge 1988, p. 1.

⁸ Cfr. D. Kiberd, *Protestant Revivals*, in *Inventing Ireland. The Literature of the Modern Nation*, Jonathan Cape, London 1995, pp. 413-467; J. Hutchinson, *Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*, Routledge, New York-London 2012.

⁹ Cfr. T. Cahill, *How The Irish Saved Civilization*, Anchor, New York 1995.

¹⁰ G. Griffiths, *The Myth of Authenticity*, in B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin (eds), *The Postcolonial Studies Reader*, Routledge, London-New York 1995, pp. 237-241; K. Ganguly, *Adorno, Authenticity, Critique*, in C. Bartolovich, N. Lazarus (eds), *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 240-256.

quell'occasione viene fondata la National Literary Society, l'anno successivo la Gaelic League, e nel 1897 l'Irish Literary Theatre, tutte istituzioni che avranno un ruolo decisivo nella storia del paese e la cui nascita avviene all'insegna di un proto-nazionalismo culturale. Proprio dalle fila di questi movimenti e associazioni, infatti, si andrà formando quella *minorité agissante* che Eric Hobsbawm¹¹ ha indicato come fattore ricorrente e decisivo nel guidare un gruppo – o comunque la rappresentazione che nell'immaginarsi comunità, come direbbe Benedict Anderson,¹² tale gruppo va sviluppando – verso una forma di indipendenza o auto-governo. È interessante la prospettiva gramsciana cui ricorre Tony Crowley per sottolineare la consapevolezza 'storica' di uno dei *leader* dell'epoca, Pádraig Pearse, maestro, poeta e teorico del rinascimento celtico, membro di primo piano degli *Irish Volunteers* e della *Irish Republican Brotherhood*, protagonista dell'Insurrezione di Pasqua (*Easter Rising*) del 1916 allorché combatte asserragliato con un manipolo di insorgenti nell'ufficio centrale delle poste dublinesi (GPO) dopo aver letto la celeberrima proclamazione della repubblica irlandese:

To put it in the terms of Antonio Gramsci [...], what the league achieved in the early twentieth century was the formation of a new cultural hegemony. It played a crucial role in the revolution in thought which was central to the overthrow of colonial rule in Ireland; of that there can be no doubt whatsoever. As Pearse claimed in 1913, the "coming revolution was to be undertaken by the men and movements that have sprung from the Gaelic League".¹³

Insomma, il recupero di lingua, tradizioni e memorie gaeliche all'interno di un processo di consapevole etnogenesi aggrega militanti attorno a un percorso di decolonizzazione culturale

¹¹ E.J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma mito, realtà*, Einaudi, Torino 1991, p. 14.

¹² B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma 1996.

¹³ T. Crowley, *Wars of Words. The Politics of Language in Ireland 1537-2004*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005, pp. 145-146.

e troverà sbocco nella secessione politica. Una delle prime colonie a emanciparsi dall'impero britannico, quella irlandese otterrà una parziale forma di autonomia nel 1922, in seguito alla guerra d'indipendenza (1919-1921) e nel mezzo di una sanguinosa guerra civile (1921-1923) fra chi accetta e chi avversa il trattato di pace anglo-irlandese e la conseguente nascita del Free State. Principale motivo del contendere è l'esclusione di sei contee del Nord che ancora oggi fanno parte del Regno Unito.

Ritornando alla paradossale inconsistenza della categoria critica del modernismo in Irlanda, è a questo punto chiaro come essa derivi dal primato della politica durante questa fase storica. Le riflessioni critiche sulle parabole letterarie di Yeats, Joyce e contemporanei, infatti, muovono innanzitutto da un presupposto fondamentale che riguarda la loro collocazione, magari dinamica, rispetto al *Revival*, e, *in primis*, rispetto all'agenda politica e alle forme estetiche promosse dai *Gaelic Leaguers*. In tal senso, le traiettorie umane e poetiche di Beckett e Joyce sono lette come il prodotto refrattario e sovversivo del loro rifiuto sprezzante del *Revival*, secondo un rapporto di causalità tanto diretto quanto quello che lega la popolarità di Yeats e Synge al loro appoggio entusiasta al medesimo programma dei *Revivalists*. Ma, a ben vedere, si tratta di un'anomalia solo fino a un certo punto. Ritenerla tale, in fondo, equivarrebbe a considerare anomala la prevalenza della dimensione nazionale e fondativa all'interno di un discorso culturale. Ma se porre il prodotto artistico al reagentente del clima 'nazionale' è un legittimo paradigma di analisi comunemente utilizzato in Inghilterra, Francia, Germania, Italia e altrove, non si vedono ragioni per cui dovrebbe risultare così singolare in Irlanda. In realtà, è proprio in questa luce che si spiega la ritrosia di fronte a categorie interpretative e a periodizzazioni di matrice europea e, di riflesso, inglese; reticenza che giustifica il riferimento nel titolo a una modernità alternativa.

Mutatis mutandis, è una reazione simile a ispirare Hyde nel celebre discorso sulla de-anglicizzazione. Scrive a tal proposito

Joseph Lee: «He [Hyde] equated virtually everything existing in his youth with ‘real’ Irish, even though it may well have been an earlier import from England, and denounced virtually every development during his adult years as ‘anglicisation’». ¹⁴ Chiamamente a farne le spese nell’orizzonte di Hyde è prima di tutto l’anelito progressista di un’epoca che pare trovare la propria cifra in una tensione futurologica e nel corollario di sviluppi sociali e tecnologici:

The whole infrastructure of modernisation appalled him, and he assumed that the Irish could not survive in a modernized world. They should therefore, unlike every other European people, opt out from the modernization process and continue to dwell in a mythical world of kneebreeches, free suits, and martial ballads. ¹⁵

Anche Declan Kiberd e P.J. Mathews individuano i motivi della peculiare reazione irlandese alla modernità, la paura così grossolanamente tradita da Hyde, nel suo sovrapporsi a una fase repressiva del dominio britannico e, pertanto, in una sorta di chiasmo prospettico e di sensibilità rispetto all’esperienza europea:

If modernist experiment elsewhere was being driven by the revolutionary shock of the new, in Ireland a new cultural epoch was being inaugurated by the revolutionary shock of the old. Imperial modernity, after all, had had a catastrophic effect: colonial policies fed the machine of empire but denuded the country of its most valuable resources – its people. ¹⁶

Prevedibilmente l’atteggiamento conservatore e protezionista di Hyde non tarda a sedimentarsi fra gli animatori del *Revival* e degenera in un Celticismo reazionario, ostile a qualsiasi innovazione, proprio perché in ogni sviluppo sospetta una potenziale

¹⁴ J. Lee, *The Modernisation of Irish Society. 1848-1918*, Gill and Macmillan, Dublin 1973, p. 138.

¹⁵ Ivi, pp. 138-139.

¹⁶ D. Kiberd e P.J. Mathews (eds), *Handbook of the Irish Revival*, Abbey Theatre Press, Dublin 2015, p. 383.

infezione anglicizzante, ossia la peggiore delle adulterazioni per lo spirito gaelico e la sua incontaminata purezza:

Hyde's confusion derived mainly from his equation of modernization with anglicisation. He grossly exaggerated the threat of anglicisation by failing to distinguish the specifically English from the generally modern. [...] What Hyde mistook for anglicisation – the proliferation of government boards, the diffusion of popular literature, the growth of mass consumption – simply reflected the administrative and cultural requirements of mass society, developments occurring more or less simultaneously in all European countries, without in the least involving their 'anglicisation'.¹⁷

Se i risvolti della modernizzazione sono frantesi dai *Gaelic Leaguers* come riflessi dell'anglicizzazione, è inevitabile che il *genius* celtico sia plasmato dal puntuale rovesciamento di segno del modello progressista: di qui l'enfasi sull'arcaico antiquario, il bucolico pre-industriale e il mitologico, soprattutto quello guerriero declinato in chiave di 'resistenza' al colonizzatore inglese. In questo modo, però, quello stesso spirito irlandese cade facile preda delle dinamiche psicologiche e discorsive della contrapposizione anti-coloniale. Ed è beffardo come la stereotipizzazione del popolo irlandese come mistico e in simbiosi con il paesaggio, lunatico e combattivo, reattivo al mitologico e al sovranaturale, induca un effetto *kitsch* che richiama molto da vicino le proiezioni del romanticismo inglese prima e di Ernest Renan e Matthew Arnold poi.¹⁸ Per quanto riguarda un successivo ripensamento di questo conflitto discorsivo, è molto interessante leggere il commento redatto con indole foucaultiana da George Watson:

Celticism is a system of representation imposed by a hegemonic group on others with such success that those others begin to accept the truth of that alien representation [...] 'the Celt' has been a construction of

¹⁷ J. Lee, *Modernisation*, pp. 139-140.

¹⁸ C. Graham, *Deconstructing Ireland. Identity, Theory, Culture*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2001, pp. 36-40. G. Smyth, *Decolonisation and Criticism. The Construction of Irish Literature*, Pluto Press, London 1998, pp. 196, 204-205.

urban intellectuals imposed on the predominantly rural denizens of what has come to be called 'Celtic Fringe' [...] The key to the intellectual strategy of Celticism is the annulment, elision or denial of history [...] changeless fidelity to an archaic past, with hostility to modernity, and with the conviction that change, modernity, history itself is always an intrusion into a timeless world of archetypes.¹⁹

Il 'celta', chiosa Watson, è stato «constructed out of opposition to modernity such as science, technology and administration. He or she is unable to change, because he has been instructed that change is a non-Celtic quality».²⁰ Ma se il ritratto di Watson restituisce perfettamente l'immobilismo intransigente di certi ambienti dell'indipendentismo irlandese, questo non significa che esso valga per tutte le sue frange. È davvero sotto insegne esclusivamente conservatrici e ciecamente anti-inglesi che i promotori del *Revival* vanno approntando una rivoluzione culturale e soffiando sul fuoco di una sollevazione anti-imperialista?

Prima di tutto, è fuori discussione che il tratto essenziale della modernità alternativa irlandese affondi le proprie radici nella più tipica delle dinamiche coloniali. Sebbene si sprechino le indagini critiche relative alla letteratura e alla storia culturale d'Irlanda in cui se ne imputano le vicende a un sempre affascinante – e per di più comodo – profilo di eccezionalità, l'evidenza pare casomai indicare corrispondenze precise con attori, reazioni e schemi caratteristici dei contesti segnati da annessioni imperialistiche e da successive stagioni di resistenza. Non a caso i commentatori autoctoni non parlano tanto di eccezionalità quanto di anomalia da ascrivere proprio allo *status* di colonia; e dunque di un'anomalia che in realtà ha accompagnato i destini di molti paesi. Lo si argomenta, ad esempio, in *Strange Country*

¹⁹ Si veda G. Watson, *Celticism and the Annulment of History*, in S. Briggs, P. Hyland, N. Sammells (eds), *Reviewing Ireland: Essays and Interviews from Irish Studies Review*, Sulis Press, Bath 1998, pp. 223-227.

²⁰ Ivi, p. 232.

di Seamus Deane²¹ e in *Anomalous States* di David Lloyd, secondo il quale da questa condizione deriva la messa in sordina di contraddizioni politiche e pluralismi culturali celati sotto un'adesione ai *cliché* identitari che è solo apparente, strumentale ed emotiva:

In a fashion not unfamiliar in other post-colonial locations, Irish culture is marked by a self-estrangement which can take forms ranging from simple commodification to an almost formalist defamiliarization, from the begrudger's suspicion to radical irony, and which is the site of a profoundly contradictory and intensely political ambivalence.²²

Anche Kiberd in *Inventing Ireland* ha problematizzato l'emblematicità 'coloniale' della situazione irlandese, mettendo in risalto la risposta di un popolo gradualmente capace di vivere in situazioni non normali come se fossero normali, attraverso, per l'appunto, una sistematica normalizzazione dell'anormalità. La tesi di Kiberd è che l'Irlanda non sia stata una semplice colonia, ma abbia agito a lungo da laboratorio sociale dove l'impero britannico poteva sperimentare forme di governo e di controllo poi messe in atto in Inghilterra e nelle altre colonie: ne sono esempi le politiche linguistiche, la regolazione dei rapporti fra potere statale e religioso, l'introduzione della scuola obbligatoria e l'implementazione del *laissez faire* liberista in ambito agricolo e commerciale.²³ Questioni e congiunture che abbracciano secoli e non si limitano ai tre decenni del *Revival*.

Del resto, al pari della de-colonizzazione, la funzionalizzazione politica dell'apparato mitologico in Irlanda vanta una storia ben più lunga e composita di quanto accaduto nel primo Novecento, cui è semmai plausibile pensare come al punto di arrivo di processi secolari. Lo stesso *Revival* non è infatti il primo

²¹ S. Deane, *Strange Country: Modernity and Nationhood in Irish Writing since 1790*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997.

²² D. Lloyd, *Anomalous States: Irish Writing and The Post-Colonial Moment*, Duke University Press, Durham 1993, p. 1.

²³ D. Kiberd, *Inventing Ireland*, pp. 1, 23-25.

del suo genere. L'Irlanda aveva già conosciuto un fenomeno molto simile, sull'onda della moda antiquaria del secondo Settecento e spronato dal fiorire di interesse per il folclore celtico. Già allora la logica era l'attualizzazione di una data memoria culturale o, nei termini più comuni della storiografia dei nazionalismi, 'l'invenzione della tradizione'.²⁴ Questo primo *Revival*, di durata più breve e identificabile con il volgere del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, è meno noto all'estero ma non meno studiato dagli indigeni, i quali vi hanno rilevato la genesi dei motivi simbolici da cui la seconda generazione di *revivalists* procederà nell'elaborazione di un canone. Il criterio per cui si ricorda principalmente la seconda stagione a discapito della prima è di fatto il diverso peso politico di un'epoca che ha effettivamente traghettato l'Irlanda verso l'indipendenza. Eppure anche il primo *Revival* aveva contemplato una sua appendice militare: la rivolta di Wolfe Tone e degli United Irishmen del 1798. Ma quell'episodio, ancorché celebrato dai nazionalisti e repubblicani contemporanei, conobbe la peggiore delle conclusioni. Nel reprimere l'insurrezione, la corona inglese inasprì l'annessione dell'Irlanda attraverso l'Act of Union del 1800.

Ma al di là dell'opposto esito militare, molte delle immagini di cui si compone la cosiddetta *Irishness* per come la si concepisce oggi sono per la prima volta attive nella semantizzazione del ricordo collettivo e del 'Noi' in seno al grandioso progetto di ingegneria sociale lanciato dai due *Revival*. Non è affatto un caso che il cuore pulsante delle attività culturali in entrambe le fasi storiche sia un'intensa campagna di riscoperta e selezione della mitologia celtica cui si affida la trasmissione dei valori collettivi. Agli agitatori nazionalisti risulta chiaro come, affinché gli irlandesi sviluppino un comune senso di appartenenza, sia necessario incentivare e rendere normativa una mitodinamica, peraltro già radicata nella coscienza collettiva, le cui figure articolino una grammatica sociale seducente. Naturalmente un popolo soggetto

²⁴ E. Hobsbawm, T. Ranger (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

a un potere avvertito come straniero troverà opportuno, in funzione contrappresentistica,²⁵ auto-rappresentarsi ribelle e indomito, enfatizzando una filiazione mitica da Cu Chulainn, Brian Boru e dai guerrieri Fianna, di cui viene così inaugurato un vero e proprio culto. Il riferimento scontato per quanto riguarda il riverbero di gloria mitologica sul presente è la ricostruzione dell'*Easter Rising* da parte di Yeats in *Statues*: «When Pearse summoned Cuchulain to his side / What stalked through the Post Office».²⁶

Il rischio, però, è far così quadrare i conti alla propaganda imperialista di chi trova del tutto congeniale presentare gli irlandesi come teste calde e piene di miti. Che è un po' come dire: incapaci di governare. È questa la raffigurazione tipologica intrisa di luoghi comuni etnici nata in epoca elisabettiana intorno al personaggio di Paddy the Pig, l'irlandese selvaggio e impulsivo che troviamo in Spencer, Shakespeare, Dryden e molti altri: Paddy è il diminutivo per Patrick, dunque per 'irlandese', soprattutto all'estero, mentre Pig sottolinea il lato animalesco di persone che, soprattutto nelle campagne, abitano di fianco alle stalle, sviluppando una sorta di simbiosi con i più sporchi degli animali. Nella pubblicistica inglese del primo Novecento – sui giornali, nelle vignette e sui manifesti – l'irlandese torna ad essere Paddy, il celtico sporco, passionale e malinconico. A Paddy the Pig, in base a una rigida assiologia sorretta da lessico e immagini razziste, viene scaltramente messo di fronte John Bull, un gentiluomo elegante e compassato, sobrio e controllato: in altri termini, il sassone adatto a governare.²⁷

²⁵ J. Assmann, *Il ricordo fondante e il ricordo contrappresentistico*, in *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997, pp. 50-55.

²⁶ W.B. Yeats, *The collected Works of W.B. Yeats. Vol. I*, Scribner, New York 1997, p. 345.

²⁷ J.T. Leerssen, *Mere Irish and Fior-Ghael. Studies in the Idea of Irish Nationality, its Development and Literary Expression Prior to the Nineteenth Century*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 1986; R. Douglas, L.

Ma nonostante le avvedute strumentalizzazioni della stampa britannica, il lavoro dei *revivalists* non si ferma. Talvolta raccogliendo repertori orali, talvolta traducendo manoscritti gaelici e talvolta attraverso la riscrittura, Standish O'Grady, Yeats, Lady Augusta Gregory, Lady Wilde, Hyde e molti altri riscoprono le gesta degli eroi mitologici celtici e ne inseriscono le virtù all'interno di intrecci che, in senso Lotmaniano, codificano la distruzione di uno stato di cose ingiusto – che naturalmente rimanda alla politica inglese in Irlanda – e l'instaurazione, spesso attraverso il martirio, di un nuovo ordine, come una luce che riemerge dal passato mitico a illuminare il presente. Esempi popolari di questi modelli narrativi sono *Easter 1916* di Yeats e *Foggy Dew* di Charles O'Neill.

Ma quali sono le caratteristiche salienti della mitologia celtica nelle rielaborazioni che circolano ai tempi del *Revival*? E che uso se ne fa? In realtà nell'Irlanda che si va armando per cacciare gli inglesi convivono atteggiamenti politici bigotti e progressisti, e anche nella ripresa mitologica si intrecciano finalità manipolatorie e intenzioni genuinamente partecipative; e il tutto confluisce in un movimento eterogeneo e difficile da sondare. Ne è specchio il trattamento riservato ai temi religiosi. In un paese dove, nelle parole di Patrick Kavanagh, «Christianity never made a captive of the Celtic imagination»,²⁸ non sorprenderà più di tanto che anche nelle antologie redatte dai *revivalists* – un esempio fra tanti è quella compilata da Francesca Speranza Wilde, madre di Oscar – narrazioni epiche, miti pagani, credenze superstiziose e soprannaturali si alternino con disinvoltura allo zelo agiografico con cui si illustrano le gesta di San Kevin, Santa Brigida e San Patrizio.²⁹ Sarebbe a maggior ragione poco

Harte, J. O'Hara, *Drawing Conclusions. A Cartoon History of Anglo-Irish Relations 1798-1998*, Blackstaff Press, Belfast 1998.

²⁸ P. Kavanagh, *Foreword*, p. 4.

²⁹ In *Ancient Legends* di Lady Wilde il capitolo dedicato alle vite dei santi si trova fra *Omens and Superstitions* e *Mysteries of Fairy Power*: L. Wilde, *Ancient Legends, Mystic Charms and Superstitions Of Ireland. With Sketches of the Irish Past*, Chatto & Windus, London 1919.

onesto distinguere una prima fase genuina del *Revival* da una fase tecnicizzata, in senso jesiano,³⁰ in cui il mito viene piegato a una strategia politica strumentale. Tensioni sociali divergenti e persino contrapposte di fatto convivono, inevitabilmente e forse fisiologicamente, e più spesso finiscono per allearsi lungo un percorso che è in primo luogo di emancipazione ‘nazionalista’ e viene tracciato malgrado le diverse idee di meta finale: questa è ora identificata in una lotta anti-imperialista, ora nella creazione di una repubblica socialista, ora nell’instaurazione di uno stato cattolico integralista. Si tratta di una disomogeneità politica e di un ‘ecumenismo’ già evidenti nel 1798 nello schieramento degli *United Irishmen*, con cattolici, protestanti e illuministi atei (questi ultimi entusiasti per quanto accaduto in Francia) schierati fianco a fianco, contro la corona di Londra. E se c’è un passaggio in particolare a fare da spartiacque nei rapporti fra le due anime più generose e rappresentative del movimento indipendentista – quella cattolica, che poi si mostrerà in grado di coagulare il nazionalismo più costituzionalista e *state-oriented*, e quella operaia, di inclinazione socialista, sovversiva e destinata a raccogliere ben poco – è proprio l’*Easter Rising*. Quell’episodio da solo, di cui si è celebrato il centenario con grande enfasi retorica nel 2016,³¹ ci ricorda come nessuna comunità è forte e pericolosa quanto quella che si affida con spirito di sacrificio ai propri miti.

Il 24 aprile 1916 pochi volontari male in arnese e senza armi adeguate occupano alcuni edifici chiave del centro di Dublino e proclamano la Repubblica d’Irlanda. L’esercito inglese è preso alla sprovvista poiché, pare, la sua *intelligence* ha ricevuto indicazioni circa un rinvio della sollevazione. Ma voci simili sono

³⁰ Si veda l’intervento di Enrico Manera in questo volume.

³¹ Sulle contraddizioni rilevate da più parti riguardo alle celebrazioni del centenario valgono, fra tutte, le considerazioni di Fredric Jameson sulla nostalgia come condizione patologica della cultura occidentale, propensa a creare mitologie e stereotipi del passato anziché perseguire un autentico senso storico. F. Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham 1992.

circolate anche fra gli insorgenti e molti militanti non vi prendono parte. Fra questi i gruppi di appoggio nelle campagne che dovrebbero impedire, o quanto meno sabotare, gli approvvigionamenti militari mossi da Athlone e dal Nord. Nonostante le criticità tattiche e logistiche, la resistenza contro la repressione inglese è caparbia e si protrae per una settimana. Una volta arresti, molti degli insorti vengono fucilati poiché l'Inghilterra è in guerra e vige la legge marziale. I cittadini dublinesi, dapprima scettici e disturbati dal *Rising*,³² iniziano a sviluppare una vera devozione per i caduti così brutalmente giustiziati. Spiega John Gibney:

The story of the Easter Rising makes little or no sense when divorced from what it precipitated; it became the catalyst for the remainder of the 'Irish Revolution'. Hence the famous Yeatsian metaphor for the stone troubling the living stream. To assume that 1916, and 1916 alone, triggered the shift in popular support from the cause of Home Rule to that of independence is a gross oversimplification. But as that shift happened, those executed after the Rising were venerated, as their names and lives continued to be harnessed in the service of the republican cause.³³

Per loro si parla fin da subito di martirio: è il caso del già citato Pearse, riguardo al quale si azzardano parallelismi con Gesù Cristo – simmetria peraltro da lui stesso accarezzata negli scritti poetici e politici –³⁴ di James Connolly, Seán Heuston e altri. Scrisse Constance Markiewicz, altra figura di spicco del patriottismo rivoluzionario, nell'introduzione al *pamphlet* fatto circo-

³² Si legga il diario che James Stephens tenne di quei giorni, e in particolare quanto da lui scritto nelle giornate del martedì e del mercoledì. J. Stephens, *L'insurrezione di Dublino*, Menthalia, Milano 2015.

³³ J. Gibney, *16 Lives. Seán Heuston*, The O'Brien Press, Dublin 2016, pp. 174-175.

³⁴ Questa l'interpretazione di Giuseppe Serpillo: «L'energia del mito [...] può compattare un popolo contro un nemico esterno – come accadde nella lotta per la liberazione astutamente orchestrata da Pearse, che contribuì ad associare il risultato disastroso di una rivolta in sé irrilevante al sacrificio e alla morte di Cristo». G. Serpillo, *Introduzione*, in Id. (ed.), *Irlanda. Miti antichi e nuovi*, Trauben, Torino 2002, p. 14.

lare fra i *Fianna Éireann*, un corpo paramilitare giovanile che lei stessa contribuì a fondare:

I will take the best and noblest of Irish children to win freedom, for the price of freedom is suffering and pain. It is only when the suffering is deep enough and the pain almost beyond bearing that freedom is won. Through the long black record of England's tyranny and oppression, empire building and robbery, many names stand out of noble souls whose lives were given in a passionate protest against their country's wrongs. [...] The path to freedom may lead us to the same road that Robert Emmet and Wolfe Tone trod. Treading in their footsteps, we will not fear, working as they worked we will not tire, and if we must die as they died we will not flinch. Ireland wants you. Ireland is calling you. Join na Fianna Éireann, the young army of Ireland and help to place the crown of freedom on her head.³⁵

La *religio mortis* cui si appella Markiewicz diffondendola fra le giovani leve repubblicane trova eco in *Angela's Ashes* di Frank McCourt. Quasi ogni notte il padre del protagonista rientra ubriaco mentre i figli dormono, irrompe nella loro camera, li fa balzare in piedi sul letto e, in barba alle proteste disperate della moglie, li costringe a gridare che sono pronti a morire per l'Irlanda. Va da sé che Frank, Malachy e gli altri fratelli giurino e spergiurino di essere pronti a morire, pur di tornare a dormire. Ma un giorno, a dottrina, un sacerdote chiede gravemente a Frank se è pronto a morire per Gesù; il ragazzino risponde di sì, per non finire in punizione, ma subito cade nell'angoscia più profonda, non sapendo come fare a morire per Gesù quando deve già farlo per l'Irlanda.³⁶

Quella di McCourt non è solo ironia. La 'bella morte', già magnificata dalle leggende sulla morte di Cu Chulainn,³⁷ emer-

³⁵ *Fianna Handbook*, Dublin 1914, pp. 7-8.

³⁶ F. McCourt, *Angela's Ashes*, Scribner, New York 1997.

³⁷ Cu Chulainn è il guerriero indomito per eccellenza che affronta da solo un esercito e muore in piedi. I nemici sono timorosi ad avvicinare il suo cadavere finché un uccello rapace gli si posa sulla spalla, dimostrando, appunto, che è morto. Una statua di Cu Chulainn morente, con tanto di rapace, è ubicata nell'edificio simbolo del 1916, il GPO. Ed è proprio nel GPO, luogo di memoria per eccellenza, che il padre in *Angela's Ashes* porta i figli in gita.

ge come terreno comune su cui convergono le diverse anime del fronte di liberazione irlandese, incluse quelle cattolica e socialista. Anche James Connolly, sindacalista e fondatore dell'*Irish Citizen Army (ICA)* – l'armata proletaria che mira a scacciare l'inglese per erigere una repubblica del *labour* – è intriso di questa retorica e infatti morirà per l'Irlanda dopo aver avuto un ruolo di primo piano proprio durante l'insurrezione di Pasqua. Sebbene ateo, nel suo *The Re-Conquest of Ireland*³⁸ si avverte la stessa vocazione al martirio che sessant'anni dopo filtra dagli scritti di Bobby Sands e degli *hunger strikers* del carcere di Long Kesh mentre muoiono di fame nel tentativo di vedersi riconosciuto lo *status* di prigionieri politici.

Difficile e forse rischioso distinguere fra nazionalismo costituzionalista e insurrezionalismo in relazione alla rivolta del 1916. Certo è che in tale occasione sono mandati allo sbaraglio e sottoposti alla feroce repressione inglese molti fra i repubblicani di sinistra, compresi quelli guidati da Connolly e Markiewicz. Ed è altrettanto pacifico che da quel momento in poi le rivendicazioni egualitarie, così come i riferimenti all'emancipazione delle donne, subiscano un duro contraccolpo, fino a sparire del tutto dall'agenda del neonato stato irlandese nei suoi primi decenni di vita.³⁹ Secondo una traiettoria tipica dei contesti postcoloniali, il ceto politico irlandese che governa la transizione si scopre più conservatore di quanto non lo fosse la precedente sovrastruttura coloniale.⁴⁰ Questa involuzione non sorprende affatto Joyce, la cui declinazione ironica dell'afflato mitologico scaturisce proprio dall'avversione per la mitopoiesi celticista e le sue velleità escludenti e reazionarie. Eppure bisogna

³⁸ J. Callow (ed.), *James Connolly and the Re-Conquest of Ireland*, Evans Mitchell, London 2013.

³⁹ K. Conrad, *Locked in the Family Cell. Gender, Sexuality and Political Agency in Irish National Discourse*, University of Wisconsin Press, Madison 2004.

⁴⁰ D. Kiberd, *Inventing*; D. Lloyd, *Ireland After History*, Cork University Press, Cork 1999; G. Smyth, *The Novel and the Nation. Studies on Contemporary Irish Fiction*, Pluto Press, London 1992.

attendere gli anni Quaranta perché veda la luce un movimento come il *Counter-Revival*, risolutamente incompatibile con la strumentalizzazione politica dei miti: e se *An Béal Bocht* di Flann O'Brien (1941) è una satira abrasiva della miopia revivalista, con *Great Hunger* di Patrick Kavanagh (1942) e *Crén na Cille* di Máirtín Ó Cadhain (1949) crolla definitivamente ogni mito pastorale, con le sue proiezioni bucoliche e idilliache esplose dal dentro attraverso descrizioni ruvide della miseria e della disgregazione sociale nelle comunità contadine dell'Ovest. E nonostante questo, i temi laici della rivoluzione irlandese, e ancora di più le rivendicazioni sociali e politiche della sua componente di sinistra, restano al palo ancora per altri decenni, affogati da una retorica nazionalista di stampo sempre più cattolico e tradizionalista. Persino James Connolly viene ricordato come patriota censurandone l'internazionalismo e il ruolo di *leader* del sindacalismo rivoluzionario.

Fa eccezione fin da subito uno scrittore piuttosto apprezzato e un intellettuale strenuamente anti-capitalista quale Eimar O'Duffy. In considerazione delle sue idee politiche, certo non stupisce che, solo mezzo secolo dopo, Robert Hogan lo definisca «virtually forgotten» in quello che è ancora oggi l'unico studio critico a lui dedicato.⁴¹ Combattente della prima ora per la libertà irlandese, egli scrive su *The Irish Volunteer* il 4 dicembre 1915: «When a nation in arms sets out on a definite task it sticks at nothing [...] A nation when she is fighting has not time to weep. There is time enough afterwards. A nation when she is fighting cannot count the cost. The sacrifice of young lives is cruel, but it is necessary».⁴² Ma se inizialmente sembra volersi nutrire della stessa abnegazione fatale e mortifera di Pearse, Markiewicz e degli altri quadri militari, O'Duffy gradualmente se ne discosta. All'alba dell'*Easter Rising* viene spedito a coordinare le manovre militari a Belfast dove però non

⁴¹ R. Hogan, *Eimar O'Duffy*, Bucknell University Press, Lewisburg 1972, p. 13.

⁴² Ivi, p. 14.

succede niente dal momento che la popolazione sceglie di non prendere parte alla sommossa. È l'episodio che segna una vita. Dopo aver assistito affranto alle esecuzioni dei suoi commilitoni, egli si allontana sempre più dal nazionalismo alla Pearse e prende a condannarne con veemenza la stupidità masochista che ha fatto versare tanto sangue. Ne scrive già nel 1919, in *The Wasted Island* – dove definisce l'insurrezione di Pasqua un errore criminale e pare rinsaldarsi nei suoi principi socialisti –⁴³ e vi ritorna in chiave allegorica nella *Cuandine Trilogy*. Nei romanzi che la compongono – *King Goshawk and the Birds* (1926); *The Spacious Adventures of the Man in the Street* (1928); *Asses in Clover* (1933) – sono protagonisti versioni grottesche ed eroi-comiche di Cu Chulainn, i cavalieri del Red Branch, la regina Maeve e altre figure delle saghe cui O'Duffy riserva un trattamento crudamente realistico volto a parodiare Yeats, i *revivalists* e la loro riverenza mistica per la mitologia celtica. Ma i bersagli preferiti dell'ironia di O'Duffy sono il capitalismo e i suoi anti-valori, nonché la sostanziale continuità fra il dominio inglese e il Free State, elemento di denuncia che ne fa una voce isolata e disturbante nell'Irlanda di allora e di oggi. Aggiungerei che non è tuttavia da escludere una sua riscoperta a breve, alla luce del paesaggio politico irlandese.

È infatti convinzione di chi scrive che sarebbe un errore terribile assicurare dignità storiografica soltanto ai messaggi che godono della visibilità generata e garantita da istituzioni, accademie o circuiti commerciali. Né sarebbe ragionevole disinteressarsi del perdurare di pulsioni politiche solo perché queste non trovano contenitori politici istituzionali a rappresentarle. Del resto i muri di Belfast, Derry e in certa misura Dublino raccontano tutta un'altra storia fin dagli anni Sessanta, alternando i graffiti dedicati agli eroi mitologici celtici ai ritratti del Che Guevara e di Emiliano Zapata, ai tributi a Nelson Mandela e Malcom X, a richiami alla causa dei palestinesi e dei nativi

⁴³ Ivi, p. 28.

americani.⁴⁴ Si tratta di pulsioni neanche troppo latenti se si considerano episodi disparati ma significativi come la vittoria schiacciante del sì nel referendum del 2015 sulla *Marriage Equality*⁴⁵ e l'impossibilità dei movimenti di estrema destra di attecchire in Irlanda, unico paese in Europa ad opporvi una resistenza endemica.⁴⁶ Una storia di resistenza, quella irlandese, che si è dipanata a ridosso di otto secoli di colonialismo, crescendo sempre più inseparabile da quell'amore per la libertà di cui i materiali mitologici hanno reso possibile la circolazione e la trasmissione del senso.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- B. Anderson, *Comunità immaginate. Origini e fortuna dei nazionalismi*, Manifestolibri, Roma 1996.
- J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997.
- T. Cahill, *How the Irish Saved Civilization*, Anchor, New York 1995.
- J. Callow (ed.), *James Connolly and the Re-Conquest of Ireland*, Evans Mitchell, London 2013.
- J. Cleary, *Introduction: Ireland and Modernity*, in J. Cleary, C. Connolly (eds), *The Cambridge Companion to Modern Irish Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 2005, pp. 1-21.

⁴⁴ B. Rolston, *Drawing Support 2*, Beyond the Pale, Belfast 1998; B. Rolston, *Drawing Support 3*, Beyond the Pale, Belfast 2003.

⁴⁵ L'Irlanda è il primo paese nella storia ad aver sancito il diritto al matrimonio a prescindere dal sesso attraverso una consultazione popolare.

⁴⁶ Il 6 febbraio 2016 i social convocano una manifestazione di Pegida Ireland a Dublino, ma gruppi autorganizzati di antifascisti ne impediscono lo svolgimento occupando la piazza e scontrandosi per ore con la polizia. Da allora di Pegida Ireland non si è più sentito parlare.

- K. Conrad, *Locked in the Family Cell. Gender, Sexuality and Political Agency in Irish National Discourse*, University of Wisconsin Press, Madison 2004.
- T. Crowley, *Wars of Words. The Politics of Language in Ireland 1537-2004*, Oxford University Press, Oxford-New York 2005.
- S. Deane, *General Introduction*, in S. Deane et al. (eds), *Field Day Anthology of Irish Writing*, Field Day, Derry 1991-2002, vol. 1, pp. XIX-XXVI.
- S. Deane, *Strange Country: Modernity and Nationhood in Irish Writing since 1790*, Oxford University Press, Oxford-New York 1997.
- R. Donnarumma, S. Grazzini (eds), *La rete dei modernismi europei. Riviste letterarie e canone (1918-1940)*, Morlacchi, Perugia 2016.
- R. Douglas, L. Harte, J. O'Hara, *Drawing Conclusions. A Cartoon History of Anglo-Irish Relations 1798-1998*, Blackstaff Press, Belfast 1998.
- Fianna Handbook*, Dublin 1914, pp. 7-8.
- K. Ganguly, *Adorno, Authenticity, Critique*, in C. Bartolovich, N. Lazarus (eds), *Marxism, Modernity, and Postcolonial Studies*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 240-256.
- J. Gibney, *16 Lives. Seán Heuston*, The O'Brien Press, Dublin 2016.
- C. Graham, *Deconstructing Ireland. Identity, Theory, Culture*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2001.
- G. Griffiths, *The Myth of Authenticity*, in B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin (eds), *The Postcolonial Studies Reader*, Routledge, London-New York 1995, pp. 237-241.
- E.J. Hobsbawm, *Nazioni e nazionalismi dal 1780. Programma mito, realtà*, Einaudi, Torino 1991.
- E. Hobsbawm, T. Ranger (eds), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1983.

- R. Hogan, *Eimar O'Duffy*, Bucknell University Press, Lewisburg 1972.
- J. Hutchinson, *Dynamics of Cultural Nationalism: The Gaelic Revival and the Creation of the Irish Nation State*, Routledge, New York-London 2012.
- P. Kavanagh, *Foreword. A World of Sensibility*, in P. Kavanagh (ed.), *Irish Mythology. A Dictionary*, The Goldsmith Press, Newbridge 1988, pp. 1-5.
- D. Kiberd, *Inventing Ireland. The Literature of the Modern Nation*, Jonathan Cape, London 1995.
- D. Kiberd e P.J. Mathews (eds), *Handbook of the Irish Revival*, Abbey Theatre Press, Dublin 2015.
- F. Jameson, *Postmodernism, or, The Cultural Logic of Late Capitalism*, Duke University Press, Durham 1992.
- J. Lee, *The Modernisation of Irish Society. 1848-1918*, Gill and Macmillan, Dublin 1973.
- J.T. Leerssen, *Mere Irish and Fíor-Ghael. Studies in the Idea of Irish Nationality, its Development and Literary Expression Prior to the Nineteenth Century*, John Benjamins, Amsterdam-Philadelphia 1986.
- D. Lloyd, *Anomalous States: Irish Writing and The Post-Colonial Moment*, Duke University Press, Durham 1993.
- D. Lloyd, *Ireland After History*, Cork University Press, Cork 1999.
- F. McCourt, *Angela's Ashes*, Scribner, New York 1997.
- E. Nolan, *Modernism and the Irish Revival*, in J. Cleary, C. Connolly, *The Cambridge*, pp. 157-172.
- B. Rolston, *Drawing Support 2*, Beyond the Pale, Belfast 1998.
- B. Rolston, *Drawing Support 3*, Beyond the Pale, Belfast 2003.
- G. Serpillo, *Introduzione*, in Id. (ed.), *Irlanda. Miti antichi e nuovi*, Trauben, Torino 2002, pp. 7-18.
- G. Smyth, *The Novel and the Nation. Studies on Contemporary Irish Fiction*, Pluto Press, London 1992.
- G. Smyth, *Decolonisation and Criticism. The Construction of Irish Literature*, Pluto Press, London 1998.

- J. Stephens, *L'insurrezione di Dublino*, Menthalia, Milano 2015.
- K. Trumpener, *Cosmopolitismo periferico: la Scozia, l'Irlanda e il romanzo «inglese»*, in F. Moretti (ed.), *Il romanzo. Storia e geografia*, vol. III, Einaudi, Torino 2002, pp. 205-228.
- G. Watson, *Celticism and the Annulment of History*, in S. Briggs, P. Hyland e N. Sammells (eds), *Reviewing Ireland: Essays and Interviews from Irish Studies Review*, Sulis Press, Bath 1998, pp. 223-233.
- L. Wilde, *Ancient Legends, Mystic Charms and Superstitions Of Ireland. With Sketches of the Irish Past*, Chatto & Windus, London 1919.
- W.B. Yeats, *The collected Works of W.B. Yeats. Vol. I*, Scribner, New York 1997.

SERGIO SCARTOZZI

LA LUCE, LA TENEBRA, GLI ABISSI ASTRALI. POIESI E MITOPOIESI
NEL «PRIMO ONOFRI» (1906-1912)

Il parallelo dell'infanzia chiarisce subito come il luogo mitico non sia tanto singolo, il santuario, quanto quello di nome comune, universale, il prato, la selva, la grotta, la spiaggia, la casa, che nella sua indeterminatezza evoca tutti i prati, le selve, ecc. [...] Quest'unicità del luogo è parte, del resto, di quella generale unicità del gesto e dell'evento, assoluti e quindi simbolici, che costituisce l'agire mitico.

Cesare Pavese, *Del mito, del simbolo e d'altro*¹

La verità nel mito non è intellettualmente corrotta, ma al contrario è una verità autentica, di forma fantastica, poetica. Ho sempre considerato il mito la vera religione naturale dell'uomo. È l'autorivelazione dell'assoluto.

Eugenio Montale²

«Come la luna, come il sole, come le stelle, l'uomo sorge, ascende e tramonta: non parimenti ritorna. A un certo punto i vivi scompaiono dalla vista e noi non sappiamo dove vanno, l'orizzonte nostro essendo circoscritto; ma essi risorgono come la luna, come le stelle, come il sole, come le stagioni; poiché nulla muore, ma tutt'al più muta orizzonte e quindi ritorna».³ Un pensiero, questo di Onofri, che si riallaccia in egual misura ai concetti di «archetipo» e «mito». Carl Gustav Jung, definen-

¹ C. Pavese, *Del mito, del simbolo e d'altro*, in *Feria d'agosto*, Einaudi, Torino 1977, p. 139.

² E. Montale in A. Cima, *Le occasioni del «Diario postumo»*, Edizioni Ares, Milano 2012, p. 107.

³ A. Onofri, *Selva*, n. 820, in A. Vecchio, *Arturo Onofri negli scritti critico-estetici inediti*, Minerva Italica, Bergamo 1978, p. 171.

do come di seguito il primo termine, stabilisce la rudimentale rotta del nostro viaggio:

Gli archetipi somigliano a letti di fiume abbandonati dall'acqua, che può farvi ritorno in un momento più o meno lontano; sono come vecchi fiumi nei quali le acque della vita sono fluite a lungo, per poi sparire nel profondo; quanto più a lungo sono fluite nella stessa direzione, tanto più è probabile che prima o poi facciano ritorno al loro letto.⁴

Archetipo, mito, inconscio, sogno, poiesi e mitopoiesi sono parole dal significato molto diverso. Le accostiamo, tuttavia, perché cucite insieme dal *fil rouge* dell'originario, dell'incontaminato e del carsico. Tutti questi termini, infatti evocano qualcosa che può (o addirittura deve) rinascere, risalire dalla profondità e riabitare la mente, l'anima, la parola. Così facendo imitiamo, sotto un certo punto di vista, il soggetto del nostro approfondimento o, se non altro, l'altalenante percorso disegnato dalla sua opera lirica. Tra il 1906 e il 1912 si sono consumati l'esordio e il consolidamento della poesia onofriana e si sono sviluppate filosofia e religiosità dell'autore:⁵ in questa delicata fase Onofri ha compiuto una ricerca oscillante – consapevolmente o meno – tra il simbolo e il linguaggio 'puri', quindi adatti a esprimere il trascendente, e l'ansia di nominare e rico-

⁴ C.G. Jung, *Wotan*, in *Opere*, 18 voll., X. *Civiltà in transizione. Il periodo fra le due guerre*, Boringhieri, Milano 1985, p. 288.

⁵ Si fa tradizionalmente riferimento a tre 'fasi' onofriane. Quella compresa negli estremi esposti corrisponde con la prima età, contraddistinta dalla composizione e pubblicazione di quattro sostanziose raccolte. Nell'economia del presente studio sono importanti soprattutto *Liriche* (1903-1906), *Poemi tragici* (1906-1907) e *Canti delle oasi* (1907-1908). Rimane esclusa *Liriche* (1914), silloge antologica in cui la poesia giovanile è stata dall'autore vagliata e manipolata per sottolineare un progressivo avvicinamento al cristianesimo e all'esoterismo di stampo teosofico, nonché opera che ha conosciuto il definitivo consolidamento della poetica metafisica destinata a coronarsi nella 'seconda fase' di *Orchestra* (1916), *Arioso* (1921) e, per certi versi, delle *Trombe d'argento* (1924). Si farà quindi appoggio alle sezioni *Poesie disperse* e *Poesie inedite*, pubblicate da A. Dolfi, in A. Onofri, *Poesie edite e inedite (1900-1914)*, Longo, Ravenna 1982 (la nostra edizione di riferimento per tutto il saggio).

noscere un cosmo interiore parimenti sconfinato, misterioso. Mito e archetipo, pertanto, hanno forgiato un codice linguistico-emblematico orientato, appunto, verso i più reconditi e intimi scrigni dell'io. Tale sfuggente fonte/origine, per così dire, alla luce dell'intensa vita culturale di fine Ottocento e primo Novecento, ha assunto, nella pur breve finestra cronologica cui lo studio si riferisce, forme e significati molto diversi tra loro. Consultiamoli uno a uno.

1. *Il regime solare*. Liriche (1906)

Nella raccolta prima l'autore si concentra su un variopinto corredo emblematico, si può dire lo stesso per i personaggi. Non è, perciò, solo l'astro luminoso a dirigere i passi onofriani: angosce, incubi, fantasie e speranze dialogano con un folto gruppo d'interlocutori. Alle voci storiche, letterarie e biografiche fanno eco sussurri affioranti da aree semi-occulte dell'inconscio. Proiezioni, prosopopee, le quali in buona parte dei casi evocano iterativamente il «Nume» nella simil-liturgica formula del salmo apollineo:

Oggi che il Delfico Nume, Apolline auricrinito, saettatore di tutte le brame degli uomini, aedo del Mondo, disse al mio Sogno: «Va cuore, e canta ché bella è la vita!» oggi io ti vo' celebrare, miracolo grande dell'Essere.	10
Alle tue fonti m'è forza tornare a traverso le innumeri alterne vicende di che componesti, infaticata, la sorte di tue crëature mortali. ⁶	20

⁶ *Alla poesia*, vv. 9-21, in *Poesie edite e inedite*, p. 63.

La poesia di Onofri si proietta subito all'indietro, tesa com'è a indagare il segreto pulsare del mondo in forma di spiriti, divinità, ipostasi; si tratta, insomma, di quelle evanescenti presenze che risillabano l'antico linguaggio.⁷ Il «trepido occhio gonfio di mistero»⁸ del fanciullo contemplativo, immerso «nelle latèbre fonde dell'anima»,⁹ attinge alle «antiche sorgenti»¹⁰ e identifica in Lothe «biondissima» un genitore ancestrale, un'amante appassionata. L'ideale ministra del «sole delle nuove aurore»¹¹ (reincarnazione della madre italica) è, così, prossima a rinascere dalle ceneri d'un passato glorioso, dimenticato. Essa, come l'araba Fenice, s'accinge a nutrire i sogni, a esaudire le preghiere della nuova gioventù alla costante, drammatica ricerca d'una «vita inimitabile» (per dirla con D'Annunzio),¹² un posto nella Storia:

Vivo luceva come un'argentea
lama protesa nel cielo opalino, 10
il turgido globo di fuoco
all'ocaso fendendo, il Tirreno,

e di fra i tanti colori vividi,
tu m'apparisti (tanto eri pallida)
un cero votivo e incombusto 15
consecrato ad un dio misterioso.¹³

⁷ «Or dunque alle antiche sorgenti, di dove partimmo, | io vo' dismagare il miracolo. | Io voglio col semplice canto | dell'anima monda | svelare | agli umani | l'Unica Legge dell'Essere | semplice più della pura rugiada», vv. 52-59, *ivi*, p. 64.

⁸ *A Massimo Gorki*, v. 13, *ivi*, p. 82.

⁹ *Ricordo*, v. 5, *ibidem*.

¹⁰ *Alla poesia*, v. 52.

¹¹ *A Massimo Gorki*, v. 14.

¹² «Bellissimo m'apparve. In ogni suo muscolo | gli fremeva una vita inimitabile. | Repente s'impennò. Sparve Ombra labile | verso il Mito nell'ombre del crepuscolo», G. D'Annunzio, *La morte del cervo*, vv. 157-160, in *Alcyone*, a cura di F. Roncoroni, Mondadori, «Oscar scrittori moderni», Milano 2013, p. 505.

¹³ A. Onofri, *Ricordo*, vv. 9-16.

Nelle favolose rievocazioni della Roma imperiale Onofri intreccia passato e futuro: *Canto jemale a Febo Apolline*, *Canto di primavera* e *Notte di Roma* celebrano infatti un trittico capitolino riassunto dai versi «E tu in eccelsi fulgori efimeri, | aruspice sacro, gigante mitico, | la gloria suprema del Genio | immortale dell'Orbe effondevi || sui giovinetti Fidia e Prassitele, | – auri-crinuto stupendo Apolline – | donando le forme perfette | alle menti pensose del Bello».¹⁴ Il «Nume Cosmico» capace di restituire «vivide al core le scaturigini | del sangue intristito»,¹⁵ come in molti altri casi di *revival* mitologico primonovecentesco, è personificazione o voce della poesia ed è quindi associato all'antichità trascorsa, celata oramai nei penetrali della memoria. L'oblio (o l'inverno dello spirito) prelude tuttavia alla rinascita: la patina di fuliggine di cui è ricoperta *Liriche* non offusca l'oro nascosto, la luce d'un sole ciclicamente ridesto nell'animo del poeta-scultore. È questa la «legge del destino»,¹⁶ d'un cosmo votato a un plastico «eterno ritorno»:

Ah Primavera!	
già sento balzar le tue Aurore:	35
in frotta cavalle selvagge	
nel bollor d'un galoppo sfrenato	
nitrenti, e dall'umide froge	
la foia feroce sbuffando.	
Le sento balzare superbe nel cuore	40

¹⁴ *Canto jemale a Febo Apolline*, vv. 37-43, in *Poesie edite e inedite*, p. 84. Fidia: scultore ateniese del V secolo a.C., famoso per esser stato sovrintendente del cantiere del Partenone; Prassitele: scultore del IV secolo a.C., attivo in Grecia e nell'Asia Minore (di lui si ricordano soprattutto l'Apollo sauroctono – 'che allontana il male' – ed Hermes con Dioniso).

¹⁵ *Canto jemale*, vv. 25-27.

¹⁶ «– Sorridi, o Sole; risplendi, folgora | dell'Universo superbo principe, | t'anela il mio sangue morente | un tuo raggio invocando; risplendi! || Se non più bello né divo Apolline | irraggi all'opre dure degli uomini | corrosi al veleno del dubbio; | or, l'acuto levando occhio glauco || su negli spazi cui folgoravano | i raggi tuoi, te canta l'Anima | principio di vita e di gioia, | re dei venti, dei mari, del mondo; || dell'Universo uno nei secoli | onniveggente sovrano altissimo, | te, Sol, glorioso ed eterno | come l'Ellade, come la Vita! →», vv. 72-87, *ivi*, pp. 85-86.

che (qual sitibonda pianura)
 la prega dell'acre sudore spremuto
 nel corso: divina, sull'erbe
 nascenti, rugiada.¹⁷

La «possanza del Fuoco Solare» – un senso, una forza interna, il «sol della Fede» della poesia *O nube!* – disegna la rotta dei naviganti agitati dall'«ansia costante d'Ignoto», dall'«inesausta brama | del Cosmo che tenta».¹⁸ Il panorama disteso innanzi agli occhi del fanciullo di *Liriche* è ancora quello dell'Urbe illuminata dalle stelle; ossia il geroglifico metropolitano dell'anima, archeologia del «mistero avvolgente»: ragione, insomma, di «gioia terribile», d'«ansia crudele». Ci troviamo perciò in uno scenario onirico/surreale: qui manifestazioni oracolari, estasi solari e saturnie si rincorrono in un arcadico andirivieni di celebrazioni primaverili; un istante dopo, il verde pascolo si trasforma nello spettrale cimitero «di vaghi fantasmi, precinti d'alloro | la fronte, togati di porpora ed oro». La sostanziale incomunicabilità tra classicità e contemporaneo, tra poesia e brusio moderno sollecita una prima, dolorosa abiura connessa al desiderio d'individuare una forma poetica confidente tanto col visibile quanto con l'invisibile, con la luce e con l'oscurità: «e il velo dei secoli folto s'addensa | sul gran tuo passato, in sua tenebra immensa».¹⁹

Dopo un significativo nucleo di poesie 'solari' si giunge infine a *Commiato*: è in tal modo illustrato il complesso passaggio menzionato poc'anzi. *Il primo costernato* richiama quella «Volontà di Vittoria» già conosciuta in *Alla poesia* e prosegue la riflessione onofriana intorno ai «mollî millennî», a una matrice remota «o nuova di poche levate di sole»; antica perché «Volon-

¹⁷ *Canto di primavera*, vv. 34-44, ivi, p. 90.

¹⁸ *O nube!*, vv. 48, 52, 54 e 58-59, ivi, p. 93. Nel fotografare questo atteggiamento titanistico-dannunziano, S. Cigliana parla di «misticismo della conquista»: v. *Futurismo esoterico. Contributi per una storia dell'irrazionalismo italiano tra Otto e Novecento*, Liguori, Napoli 2002.

¹⁹ A. Onofri, *Noite di Roma*, vv. 2, 3, 5-6 e 19-20, in *Liriche*, p. 94.

tà dello Spirito Puro»,²⁰ inedita poiché immemore dei Nomi originali,²¹ o meglio *ancilla* d'una trascendenza sempre meno segmentata, sempre più convergente in una solida e sintetica concezione del Divino:

E quando, o mio padre remoto, perplesso mirasti l'alterna vicenda	25
di vespri e d'aurore e il bagliore superbo del Sole e il soave lucore perlaceo dell'arco lunare; quando precordi	30
ti vinse il terror della folgore e il canto del dolce usignolo lo scroscio fragoroso dell'irta tempesta oceanica – un grido balzò come scoppio improvviso dalla tua Anima attonita: <i>Dio!</i> ²²	35

«Il velo d'un'inesprimibile | costernazione angosciosa»²³ non nasconde il fondamentale interrogativo d'*Inanis flagrans*: «Perché, se nel divino | apollineo furore | attinge l'occhio i culmini | dell'Infinito Amore || in un lembo di cielo | dove disperso pasce | il vaporale gregge, | vede le antiche ambasce || l'anima dolorosa | come segnate a fuoco | sulle candide lane | dal tenue urlo di croco?»; i «vani deliri»²⁴ s'alternano all'«inno d'ebbrezza e di gioia | all'immortale Venere Afrodite» de *Il trionfo della vita* dove il «promiscuo Piacere», simboleggiato dal lucente croco,

²⁰ *Il primo costernato*, vv. 7, 3, 4 e 6, ivi, p. 96.

²¹ Nelle prime raccolte il poeta non lascia tracce evidenti d'influenze cabalistico-sefirotiche, tuttavia la velocità con cui avrebbe in seguito assimilato lo scibile occultistico di matrice antroposofica lascia intendere una spiccata sensibilità verso l'alfabeto mistico-ebraico. Da non dimenticare poi l'importanza del substrato biblico nell'opera del Nostro, specie del filone evangelico (il *Vangelo* di Giovanni sarebbe emerso come fonte determinante specie a partire da *Le trombe d'argento*).

²² *Il primo costernato*, vv. 23-35.

²³ *Ibidem*, vv. 11-12.

²⁴ *Inanis flagrans*, vv. 45-56, ivi, p. 102.

nell'avvicendamento stagionale prima, montalianamente, «impazzisce di luce»,²⁵ quindi si disfa velocemente, si scioglie «mentre la Morte [...] ride nel cuore». Il petrarchesco dilemma tra il puro godimento del frutto purpureo, del «simbolo eterno del Mondo»,²⁶ e la passiva contemplazione orienta definitivamente l'attenzione poetica/mitopoietica verso la *renovatio* o la danza tra generazione, deperimento e rinascita. Già in *Liriche*, dunque, la sfida è lanciata ai limiti dell'esperienza e della conoscenza umani:

Volasti fremente di fede...	45
La meta non era che: «Avanti! sempre più avanti verso la Sfinge del Polo!»	
Volesti e fu tua la vittoria...	
O gloria! O gloria! ²⁷	50

Nel componimento per il duca Rovenzori – poesia senza dubbio improntata alla lirica dedicatoria del Pascoli²⁸ – Onofri anticipa l'eroismo che a partire dai *Canti delle oasi* avrebbe contraddistinto il suo *avatar* lirico. Investitura, pre-elezione se vogliamo, chiara indicazione d'un destino votato alla Gloria: «E a te, benedetto pel sangue dei figli, | auliva inasprendo, il Tirreno un aroma | selvaggio di lauri nei primi bagliori vermigli | del Sole incalzante l'Aurora». Come «lampadòforo della Speranza» di Roma,²⁹ il poeta vede anche Giosuè Carducci: «Egli nel cuore dei figli è immortale», fuoco vivo «nel sangue pulsante» a memoria delle «ombre più cupe | delle profonde voragini | e lo splendore dei culmini | folgoreggiati dal Sole»;³⁰ insomma, il

²⁵ Vd. E. Montale, «Portami il girasole ch'io lo trapianti...», v. 12, *Ossi di seppia*. Corsivo mio, dall'originale «impazzito di luce».

²⁶ A. Onofri, *Il trionfo della vita*, vv. 81-82, 185, 181 e 178, *Poesie edite e inedite*, pp. 109-111.

²⁷ *Canto trionfale dell'esploratore. Il Duca degli Abruzzi*, vv. 45-50, ivi, p. 113.

²⁸ Vd. G. Pascoli, *Al Duca degli Abruzzi (Odi e Inni)*.

²⁹ A. Onofri, *Canto trionfale*, v. 36.

³⁰ *Epicedio per Giosuè Carducci*, vv. 40-43, ivi, p. 115.

vate è *memento* del mondo sepolto, rievocato con magica potenza dalla poesia e solcato dal vascello del Verbo:³¹

L'Eroe, che anelando spremesti
dalle metalliche arterie, profonde 50
nel grembo marmoreo
con l'ansia di tutta
la Terra aspettante il miracolo insigne,
oggi è mondato di tutte parvenze caduche.³²

Da buon ammiratore di Dante, Onofri sa che superare le Colonne d'Ercole comporta lo smarrimento e la morte.³³ Questa morte, però, «non è che un'altr'ora | del nostro cammino». L'aurora, sposa ed erede del Sole, schiude le mappe astrali, invita chi dice *io* ad attraversare gli oceani sconosciuti delle tenebre notturne. Il viaggio della vita impone, oltre al cambio di rotta e d'appartenenza simbolica, la costruzione d'un nuovo mezzo più solido e stabile di quello aereo usato per tentare i segreti solari ed erotici dei «fanciulli divini» Apollo, Hermes e Afrodite:

Fu inane il tuo breve conato
nel grembo dell'Universale 25
Insoddisfazione... Io t'amo, né voglio diromperti!...
Ma, perché mai tu mi possa tentare,
o fragile mia navicella,
oggi ti scaglio lontano sull'onde del Mare.
Addio! Quale sorte speravi più bella?³⁴ 30

³¹ «Altri, per oggi, noi siamo | ma tutti figliuoli di Lui; | tutti con la Volontà di Vittoria nel cuore, | liberi tutti, ma schiavi pur tutti, | insoddisfatti ogni giorno, | ogni ora con un desiderio novello nel sangue, | sempre cantando l'eterna canzone | ch'Ei disfrenò per i mari, pei monti d'Italia: | “Avanti! Avanti!”», vv. 63-72, *ivi*, p. 116.

³² *Ibidem*, vv. 49-54.

³³ Molto interessante il confronto con *La porta santa*: «Non ci lasciar nell'atrio | del viver nostro, avanti | la Porta chiusa, erranti | come vane parole; || ad aspettar che l'ultima | gelida e fosca aurora | chiuda alle genti ancora | la gran porta del Sole; || quando la Terra nera | girerà vuota, e ch'era | Terra, s'ignorerà», vv. 56-66, G. Pascoli, *Poesie*, 4 voll., a cura di I. Ciani e F. Latini, UTET, Torino 2002, III, pp. 338-339.

³⁴ A. Onofri, *Commiato*, vv. 24-30, in *Poesie edite e inedite*, p. 118.

Le «nuove Chimere» e il «segno». Abbandono e riscoperta sono come «altr'ora | d'un solo destino» emancipato dalle «imperfette Materie» e mosso «dall'ansia d'innnumeri prede», una febbre di morte «infinita»,³⁵ protesa «nel sogno della luce»³⁶ di cui leggiamo nell'esergo dei *Poemi tragici*.

2. *Il regime crepuscolare. Poemi tragici (1907)*

Nel secondo libro l'«ansia di liberazione»,³⁷ la detersione purgatoriale dai tizzi dello spento delirio apollineo determinano la centralità qui assegnata al mare e latamente all'elemento acquatico. L'acqua è sostanza vitale, *medium* esplorativo di mondo e interiorità; la liquidità è assunta – coerentemente al principio palinogenetico – come legge poetica e psicologica dell'intellettuale in perpetua metamorfosi. Simile campo semantico ed emblematico include senz'altro anche la lacrima;³⁸ una stilla, questa d'Onofri, divisa tra commozione estatica per lo svelarsi dei diagrammi astrali nel whitmanniano «Perfect silence» e il dolore provocato dalla barbarie metropolitana,³⁹ l'agonia dell'uomo ignaro del proprio divino significato.⁴⁰

³⁵ Ivi, vv. 12, 18, 19-20 e 10, p. 117.

³⁶ *Sulla piazza*, v. 4, ivi, p. 124.

³⁷ «In *Poemi tragici* il ritorno allo stato di natura indifferenziato è strutturato attorno a un nucleo d'immagini acquatiche come il fiume, la fontana e il mare. Queste immagini hanno l'effetto di emancipare il poema dal tono crepuscolare e dalle immagini grottesche. [...] La brama per il mare rappresenta quindi il desiderio di ritorno all'immenso grembo d'acqua, che è elemento sintomatico, come la terra, di rigenerazione. L'archetipo della vita pervade così il tessuto poetico dei versi, indicando con una simbolica qualità materna degli elementi terra-acqua, il recupero di una pristina e gioiosa identità dell'anima con l'elemento naturale», M. Maggiari, *Archetipi e cosmo nella poesia di Arturo Onofri*, Caramanica Editrice, Marina di Minturno 1998, pp. 36-37.

³⁸ «– Che è questo rombo continuo, diretto | da scrosci repentini, sì terribilmente? | È il Mare? Il gran Mare che piange in un fiotto | di spume! Che piange il gran Mare dolente?», *Il dolore*, vv. 1-4, in *Poesie edite e inedite*, p. 126.

³⁹ «È il cupo dolore più vano del fumo... | Tu vivi la vita dell'Universo, |

Ma, dai meandri dell'Anima Umana,
loro ascendeva una voce segreta;
segreta ma piana
come il canto dal cuor del poeta:

«Perché, perché dunque affannarsi? 5
tremare così, disperati?
Oh, meglio dai vani singulti affrancarsi!
Pensare, che essendo in un'ora, pur, nati,
è giusto ed è bello, in un'altra, morir: rinnovarsi!⁴¹

Il notturno delle poesie 1906-1907 è un notturno rivelatore, più luminoso dello stesso sole esordiale: «la tenebra folta è finita: | la luce sul capo s'addensa». I *Poemi* emanano un lampo che, indicando le rotte future, rievoca insieme «un Passato [...] obliato». «Ci corse nel cuore una face, || parlammo di antiche parole | e tutti piegammo i ginocchi | avendo il bagliore negli occhi | d'un'intima luce di sole || che l'anima nostra diffuse»: ⁴² in questa silloge si passa, cioè, dall'assorbimento dell'energia esterna alla proiezione, al rifulgere d'una potenza interiore. Il miraggio canicolare è trasformato in «Sogno» siderale, ⁴³ le orge dionisiache cedono il passo al sonno ispirato. In tal modo si pro-

t'inebria di canto, di sol, di profumo. | Se vivi, tu ignori il dolore perverso. || Triste chi gode il dolore, | anche s'è suo, s'è di sé! | Tu spremi ad un sasso il tuo cuore | e canta, canta con me: | «Sia gioia a chi vive una vita | unica, intera: la Vita!»», vv. 31-40, ivi, pp. 126-127.

⁴⁰ «Nuove noi fummo costellazioni | all'utime soglie del Cielo, | e recavamo la gloria infinita | d'aver vissuto un istante | l'eternità della Vita!... | Oggi non siamo che popolo errante | in cerca perenne d'un qualche cammino. | Oggi non siamo che bestemmiatori: | gregge di schiavi che fruga affannata nei cuori. || L'Inutile è il nostro destino!», *Il «grande poema»*, vv. 43-52, ivi, p. 170.

⁴¹ *I fantasmagorici*, 7, vv. 1-9, ivi, p. 129.

⁴² *Il ritorno*, vv. 27-28 e 16-21, ivi, p. 131.

⁴³ «E piano l'anima adagiò, dimesse | l'ale, sopra le nubi dell'Olimpo | ove andava mescendo Ebe, la rosea, | il nettare vermiglio dei crateri. | Vinta dal sacro orror, l'anima pia | muta restò, proclive al limitare; | e pendula dal fianco, anche, scendeva | a lei Policorde, ebra di squilli», *Ebe*, 2, vv. 12-19, ivi, p. 133.

fila la sagoma della patria attesa, ossia l'Oasi/Isola dove ha sede il romitorio astrale:

Ed ecco, l'Anima, ghermita con atto rude la sua lira ad Ebe, in alte grida ripiombò sul mare...	20
Tutta in un sol respiro ei la riprese, l'Anima cara che nel molle petto già lo destava col fruscio d'un'ape: la molto-grata-ai-numi anima pia che avea nel fugace sonno d'un'ora tutta sua gioia atroce. ⁴⁴	25

«Non sono l'onde del mare | laddove tu varchi i confini del Mondo. | Che tenti? che tenti afferrare | col curvo ronciglio infedondo?»: nel superare «i chiari confini dell'oggi pel fosco domani»⁴⁵ l'argonauta non può esimersi dall'affrontare il grande pericolo del naufragio.⁴⁶ Alla serenità dei lumi s'opponne dunque la violenza, la furia dell'oceano che tende a rifluire verticalmente in cielo per realizzare una paradossale sintesi. L'*unio* dimensionale ricalca le più alte aspirazioni del Viandante, vale a dire la scelta del *refugium* dove completare serenamente la propria trasformazione; dove, in altri termini, il bozzolo nutrito dal sole di *Liriche* possa, spogliandosi della vuota scorza mortale, schiudersi e consegnare al mondo la «farfalla di fiamma».⁴⁷

⁴⁴ Ivi, 4, vv. 19-27, p. 135.

⁴⁵ *Ai confini*, vv. 1-4 e 8, ivi, p. 137.

⁴⁶ «E raffiche e spume | travagliano i canapi e l'avide vele; | e a te che varcasti la foce del fiume | in ansia di mare di mare di mare, | un pianto è nel cuore, di vane querele: | rimpianto del fiume del fiume del fiume», vv. 9-17, ivi, pp. 137-138.

⁴⁷ «Memoria destati! Dormono in te le innumerevoli vite ch'io vissi e non posso più vivere senza morire [...]. Se incalcolabili volte, nei freddi letarghi mortali già ci chiudemmo, crisalide cieca, in un nido scavato di terra, sempre ne riscaturì la farfalla di fiamma. Perciò in ogni ora, dinanzi a ogni segno del tempo, adesso non posso che dirti: "Ricorda!" col cenno che esprime la tua magia singolare», Id., *Vocazione di morire*, «La Voce», VII/7 (15 marzo 1915), p. 426.

Per la finestra aperta, sull'odorosa terrazza,
 entrata è una falena volubile e freddolosa,
 che tintinnando il fragile suo corpo alla lampa oleosa
 dà di cozzo nel vetro sì forte che sembra pazza.

Vedendola tanto irata perché non può struggere l'ale 5
 alla fiammella rinchiusa, una feroce pietà
 di lei mi prende... e il vetro sollevo... pensando se tale
 non sia l'anima umana che cerca felicità.⁴⁸

«Tessuta di sogni e di fole | – immensità della notte – | tu
 scendi sul Mondo ch'è stanco di sole». L'inno di *Verso l'aurora*
 è figlio «del lucido sogno immutabile in cui si riposa | il [...]
 sangue affannato»;⁴⁹ l'«anima crepuscolare»⁵⁰ d'*Interludio spa-
 smodico* esprime compiutamente il significato del 'tragico' ono-
 friano che infatti è preludio all'estasi e all'*ascensio* ermetica.⁵¹
 Al poeta «si tendono | gl'invisibili fili che nel Mondo | legan tra
 loro i cuori»: è prossimo il passaggio dal divenire da «*indegno a
 degno*». «Silenzio: solitudine: mistero» (con Martini)⁵² elevano
 la mente purificata al di sopra della «folla | brulicante nei suoi
 bassi rancori, | nelle sue basse cupidige»,⁵³ la portano a misurare
 teosoficamente le pulsazioni della *Tellus Mater*, a congiungersi
 con Natura:

E nella sfera del mio gran silenzio
 ondeggia il lontanissimo frastuono;
 ma sembra un'armonia di chiaro suono. 15
 Tutto, musicalmente, io differenzio.

⁴⁸ *La falena*, in *Poesie edite e inedite*, p. 141

⁴⁹ *Verso l'aurora*, vv. 1-9, ivi, p. 142.

⁵⁰ *Interludio spasmodico*, I, v. 1, ivi, p. 145.

⁵¹ Vd. *Corpus Hermeticum*, nello specifico l'*Asclepius* e il *Poimandres*.
 Cfr. P. Scarpi (ed.), *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, 2 voll.,
 «Fondazione Lorenzo Valla», Mondadori, Milano 2009.

⁵² F.M. Martini, *Le piccole morte*, v. 8, in G. Viazzi (ed.), *Dal simbolismo
 all'art déco*, 2 voll., Einaudi, Torino 1999, II, p. 391.

⁵³ *Per il silenzio*, vv. 10-12 e 1-3, in *Poesie edite e inedite*, p. 148.

«Ch'io nulla oda, affinché tutto intenda»:⁵⁴ i suoni miracolosi delle sorgenti nascoste giungono man mano alle orecchie dell'eremita nell'intervallo notturno, quando cioè si spengono tutti i rumori⁵⁵ e si sbiadisce la traccia della civiltà. «– Io son l'immortale che rantola || (gora che cerca una foce | nel mare dal tremulo invito) | e che ha in ogni istante una voce | d'eternità, d'infinito», il «murmure» tenue «che assorda» ricorda al poeta-eremita che «rombo è il silenzio»,⁵⁶ che lo svanire del sole – la tragica assenza del Nume – è passo necessario al saluto della «ghirlanda | di nitide tremule innumeri stelle».⁵⁷ Sogno e morte, brivido dello smarrimento negli inesplorati spazi del cielo e caldo conforto della meta disegnata dalle vibranti costellazioni;⁵⁸ è invero l'abbandono la destinazione individuata nei *Poemi*, il riposo nell'isola-cimitero della propria ricerca, della propria parola:

Nel gelido orror sepolcrale, non certo una bara di legno sconnesso al fine per sempre mi chiuda coi vermi!	5
Io, tra radici sepolto, commisto con gli umili germi terrestri, sarò dalle linfe dissolto per alimentar l'Amadriade snella conclusa nell'esile fusto del mio sempreverde cipresso.	10

⁵⁴ *Ibidem*, vv. 13-16 e 24.

⁵⁵ «Dal buio onde sol qualche sperso fanale | occhieggia con freddo chiaror siderale, | gli giunse la voce a folate, col vento... | Poi tacque... S'udiva soltanto | lontano e confuso il diretto compianto | di... sparse fontane», *Le fontane*, 4, ivi, p. 156.

⁵⁶ Ivi, vv. 4-8, 9 e 12, p. 155.

⁵⁷ Ivi, vv. 10-11, p. 156.

⁵⁸ «Corrono i sogni la notte | a frotte. | Corrono lievi com'aliti al vento | e un tenue riso già li trasfigura, | sentendo ingemmarsì la capigliatura | lungo le latte vie del firmamento, | disciolta alla novissima frescura...», *Ideale e reale*, vv. 1-7, ivi, p. 163.

E rivivrò in una vita, più bella,
di foglie e di bacche. Sarà in un arbusto
trasfuso il mio fiore carnale.⁵⁹

Infine, «quasi (per invisibili navigli) | labili scie d'un dio navigatore» migrano per i sentieri onirici come degli «spiriti erranti», come le volatili anime dei sogni, dei pensieri dell'adolescente smarrito. «In un bacio pesante | di labbra invisibili» il poeta conosce l'estasi, il contatto che «scuote il torpore» nel tempo in cui «si leva [...] l'anima nova | che tremula palpita in nitide gioie canore | mentre ogni nervo già si rinnova».⁶⁰

Se in *Liriche* il salmo apollineo costituiva l'opzione privilegiata per la comunicazione col divino, nei *Poemi Onofri* s'affida alla 'poesia-preghiera', vale a dire l'evocazione susseguente lo spettacolo dei «manifesti misteri». Insieme alla parola propiziatrice e apotropaica, nasce allora un Verbo celebrativo, una soluzione insieme figlia della commozione e al contempo della crescente fiducia nei mezzi magici della poesia:

Nell'immenso

concerto io sono l'anima che sale, 5
sono una voce libera che vibra
nella grande armonia della natura:
quando sembra che l'anima del sole

si diffonda, tenendo il gran respiro,
in un novo silenzio musicale.⁶¹ 10

Elezione, elevazione, presuppongono, lo abbiamo anticipato, il sacrificio: la morte. La rinuncia o dismissione delle gioie fugaci, dei fasti beatamente goduti nell'infanzia mitica, dell'Arcadia favolosa corrisponde all'accettazione dello «sfarsi all'inevitabile sfacelo | di tale vespero umido ed enorme», perché «nulla è più dolce al mio spirito anelo | che l'oblviare il dèmone

⁵⁹ *Il cipresso*, vv. 3-14, ivi, p. 160.

⁶⁰ *Ideale e reale*, vv. 15-16, 26, 28-29 e 34-37, ivi, pp. 163-164.

⁶¹ *Il poeta*, vv. 4-10, ivi, p. 166.

che dorme | nella mia triste ambiguità deforme». ⁶² «Desto a un tratto da un urto della prora | di sui monti un'isola non tocca | ride il sole della nuova aurora», ⁶³ il raggiungimento del santuario apparecchia il nuovo doloroso addio, l'ulteriore commiato riferito al proprio scheletro mentre il fiore mistico lentamente s'apre nella luce lunare:

Mia anima, tu senti d'esser lieta, ma t'illudi...
Ricorda quanto amavi nell'ardor canicolare
pestare, in una corsa per la spiaggia a piedi nudi,
la morbida freschezza della rena in riva al mare.

Ah pensa a quel tuo gurgite di gioia armoniosa!... 5
Or tu – che in fondo a me come un tesoro in fondo al mare
sapevi un odor vivido in un brivido solare –
languisci la tua forte giovinezza inoperosa

in questa vecchia tana tappezzata di volumi...
Ma affrancati dal sordido languore gemebondo! 10
e vola al mare e vivi ignuda e guazza fra le spume!
La giovinezza è l'inno del maggior poeta: il Mondo. ⁶⁴

Il dramma dei *Poemi tragici* coincide con la scoperta dell'inconciliabilità tra tensione spirituale (teosofia) e pulsione «materialistica» (edonismo/teofania). Il volo, lo sbocciare della coscienza si compiono solo riconoscendo allo spirito (visione) la precedenza sulla carne (osservazione). Nel ricusare i falsi culti, la gloria mondana, ha allora avvio l'elevazione ascetico-eroica (non altro se non la definizione onofriana di «coscienza»). Il respiro e le ricchezze segrete dell'esistenza pretendono infatti di riferirsi a un'individualità consapevole, liberata alla maniera dei «liberati viventi» occultistico-orientali (sia i Veda che i Rosa+Croce sono influssi presenti in varia misura nella poesia onofriana). ⁶⁵ Le multicolori processioni dell'opera prima

⁶² *Tregua vespertina*, vv. 3-7, ivi, pp. 172-173.

⁶³ *Il sonno del pilota*, vv. 12-14, ivi, p. 172.

⁶⁴ *Commiato esortativo*, ivi, p. 177.

⁶⁵ «Tu lo sai: la città per un poeta | è come l'invincibile tormento | di cor-

(1906) si fanno pellegrinaggio sciamanico: un viaggio tanto più «periglioso» quanto più benedetto dall'incredibile dolcezza della «tregua soave»,⁶⁶ garantita dall'Isola miracolosa. Dall'io misurato nel noi di *Liriche* (dimensione mitica) all'io rapportato al sé dei *Poemi* (dimensione archetipica) l'autore abbozza man mano un'autentica mitologia personale incarnata in prima istanza, per l'appunto, dalla morte-e-rinascita: l'iniziazione.

3. *Il regime iniziatico. Canti delle oasi (1908)*

Nei *Canti* il poeta sfoggia un diverso atteggiamento: il solipsismo del 1907 ha donato la calma, la serenità necessarie per ascoltare «l'immensa orchestra del vento» che «spande i suoi fiumi sonori tra i fogliami, sui monti, nelle spume del mare». L'«anima stellare» può dunque evadere dalla prigione minerale, «sembra [...] che s'incieli nei liberi cori dell'azzurro e del sole».⁶⁷ Salmo, preghiera e «intima sinfonia» delle tre sillogi onofriane complessivamente disegnano un paesaggio tra reale e ir-reale, mitologico e psicologico. Le prime poesie inserivano il fanciullo nel gioviale contesto della favola, le seconde lo allontanavano dal magma ribollente della carnalità; la terza onda poetica, per così dire, sospinge il vascello onofriano al di là di tutto ciò, in uno spazio che la stessa parola dichiara di non saper (o di non poter) definire, del quale tuttavia l'anima avverte l'eccezionalità:

Io sento il tenue sorriso cui brividiscono, in sogni

di fioriture segrete, i rami delle acacie
 ingioiellati in un vivo aggocciolo di rugiade;
 sento le mille voci della Vita che tace
 fluire a me dai campi, dai muri, dalle strade,

5

rere con l'ansia ad una meta | prossima che lontani ogni momento», *Sinfonia claustrale*, vv. 1-4, ivi, p. 181.

⁶⁶ *Tregua vespertina*, v. 11, ivi, p. 173.

⁶⁷ *Poemi del sole*, vv. 1-4, ivi, p. 183.

fluttuär nel mio cuore, come nell'aria calma
 il fumo d'un camino. Ma infine tutti i suoni 10
 io sento ad uno ad uno, quasi un vóto s'adempia,
 confondersi col ritmico pulsar delle mie tempia.⁶⁸

Proprio nel ritiro e nell'esilio Onofri ha modo di sperimentare la comunione più profonda col cosmo. Il «bacio», azione ricorrente sin da *Liriche*, nei *Canti* diviene amplesso, definitiva fusione col Tu pànico: «Noi siamo i solitarii amanti ai quali la notte | manda tutti i profumi. Apri il tuo petto bianco, | aspira questa pace!... Io sono un poco stanco; | vorrei dormire a lungo col capo fra le tue mammelle...». ⁶⁹ Quasi imitando l'*alba trobadorica*⁷⁰ – modulazione pertinente al taglio cortese-cavalleresco dei primi esercizi⁷¹ – il racconto cosmogenetico dell'*unio mystica* ha modo di dipanarsi ariosamente. Focalizzandosi sull'*eros* mistico Onofri può così dar libero sfogo alla sua vena metafisica ed esoterica: il *côté* simbolico-terminologico in base al quale parliamo d'iniziazione.⁷²

Il cogliere il fiore, la marcata *vis erotica* dei nuovi movimenti lirico-simbolici tradiscono un possibile retroterra di letture connesse al misticismo islamico (Rūmi e la poesia mistica dei Sufi, per esempio);⁷³ d'altro canto è più probabile un'influenza del *Roman de la Rose*, forse attraverso la mediazione dantesca

⁶⁸ Ivi, vv. 4-12, p. 191.

⁶⁹ Ivi, vv. 12-15, p. 199.

⁷⁰ «Ma poi che il sole sorgendo ti fiorirà la bocca | come due petali rossi, oh inondami tu dei baci || tuoi che nell'alba sono come l'odore dei fieni. | Stringimi a te, ch'io senta il tuo piccolo cuore | battere ed invocare il mio piccolo cuore. | Così, dopo l'aurora, saremo, il giorno, sereni», ivi, vv. 11-16, p. 193.

⁷¹ Si leggano *A mia madre e Consolazione* (1900-1902), in *Poesie varie*, ivi, pp. 402-408.

⁷² «Nel notturno silenzio, il vago bisbiglio io sento | della nebbia che sale sul lento ondeggiamento | delle calme pozzanghere dell'anima d'azzurro», *Poemi del sole*, XI, vv. 1-3, ivi, p. 191.

⁷³ Vd. M. Albertazzi, *L'eresia onofriana e il giardino mistico*, in S. Nonvel Pieri, L. Salvarini e D. Varini (eds), *Fisica e metafisica dell'eresia*. Atti del Convegno di Parma (6 dicembre 2002), La Finestra editrice, Lavis 2003, pp. 61-78.

(o dantesco-pascoliana).⁷⁴ Ad ogni modo, l'unione carnale con la misteriosa Donna testimonia l'ascensione onofriana verso un assoluto conoscitivo, verso cioè l'apice del tragitto in cui tutte le esperienze vissute acquistano un significato ordinatore («I vecchi padri, glorie marinare, | benedissero i nuovi naviganti | rievocando il proprio grido: – Avanti, | verso l'ignoto! – E a te veniamo, o mare»)⁷⁵ È ora di godere della Visione, il momento di conoscere veramente, ovvero di ri-conoscere:

E all'ultimo raggio opalino,
melodiosi vanno 20
miraggi di fate morgane
a fluidi cieli estranei,
mentre il notturno inganno,
che illude con un sibillino

suo sole, si sgrana in collane 25
di lacrime d'oro e topazii...
E calma la notte respira,
spargendo, in chimerico riso
d'innomerevoli spazii,
l'ebrezze di sé, sovrumane.⁷⁶ 30

La voce dell'eremita ripete dunque le parole del grande maestro, del massimo Poeta che è il Mondo:

«Guarda, laggiù quel labile tesoro! | un diluvio invisibile nell'aria: | pioggia di sole, quasi leggendaria; | ma sull'acque diventa pioggia d'oro».⁷⁷ Il «cantare lo sfacelo | della [...] viva carne»⁷⁸ significa inoltre obliare non tanto il proprio passato

⁷⁴ Cfr. A. Onofri, *Lecture poetiche del Pascoli*, con prefazione di E. Cecchi, Edizioni dell'Albero, Lucugnano 1953. Saggio in cui l'autore dimostra di conoscere perfettamente l'esegesi pascoliana di Dante riassunta dalla *Minerva oscura. Prolegomeni* (1898) e dalla *Mirabile visione* (1902). Si consulti anche la controversa ricerca di L. Valli, *Il linguaggio segreto di Dante e dei «Fedeli d'Amore»*, Luni, Milano 1994.

⁷⁵ *I naviganti*, vv. 9-12, in *Poesie edite e inedite*, p. 207.

⁷⁶ *Notturmo*, vv. 19-30, ivi, p. 211.

⁷⁷ *Lungo il fiume*, vv. 1-4, ivi, p. 212.

⁷⁸ *Elegia con la luna*, vv. 5-6, ivi, p. 213.

poetico-biografico, quanto sopravanzarlo per individuare una nuova famiglia e degli obiettivi superiori, ‘spirituali’.

In questa prospettiva sublimante la figura muliebre dei *Canti* ricopre diversi ruoli: è amante, sorella e madre. Tradizionalmente l’iniziazione dipende da una simbolica morte-e-rinascita dell’iniziando: il *solve et coagula* alchemico sembra anche in questo caso testimoniare la restituzione del poeta-richiedente a un percorso esistenziale e spirituale non semplicemente elitario, quanto piuttosto ‘giusto’, retto, soteriologico. Battesimo e purificazione mediante i rituali del Fuoco (*Liriche*) e dell’Acqua (*Poemi*); estasi, teofania e rivelazione del segreto iniziatico occorrono per preparare l’uomo all’ermetica reintegrazione nell’ordine naturale e divino (*Canti*). A conclusione della cerimonia è intonata l’invocazione al dio/alla dea:⁷⁹

Madre, ch’io mi dimentichi della mia forma umana
per confondermi in te, nella tua vita immensa;
ch’io rompa la strettoia della mia fosca tana,
ove sto nella triste obliquità che pensa:

per sentir nel mio sangue il brivido solare
della tua pura vita; ch’io chiuda in me la mattina,
dopo gli amori dell’alba nelle siepi di nocciuolo
gli aromi tuoi più buoni: lo spigo, la cedrina,

5

e i tuoi profumi più dolci: le fresie, gli oleandri.⁸⁰

Panteismo e misticismo dell’Onofri metafisico offrono nella terza raccolta poetica frutti molto saporiti; si leggono qui dei versi ispirati tanto all’estasi religiosa (si pensi solo a San Gio-

⁷⁹ Si consulti M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell’estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1985. Tra gli onofristi chi dimostra una certa sensibilità a iniziazione e sciamanismo è senz’altro Massimo Maggiari nel già citato *Archetipi e cosmo*; dello stesso autore – sempre in rapporto a sciamanismo ed esplorazioni extrasensoriali – si ricorda il recente *Passaggio a Nord-Ovest. Sulle tracce di Amundsen*, Alpine studio, Lecco 2014.

⁸⁰ *Per confondermi con la natura*, vv. 1-8, in *Poesie edite e inedite*, pp. 221-222.

vanni della Croce), all'*excessus mentis* dei culti misterici (su tutti quelli apollinei e dionisiaci, anche se l'Onofri di *Liriche* e dei *Canti* sembra più incuriosito dal misticismo isiaco, conosciuto, forse, grazie a m.me Blavatsky e a Schuré).⁸¹ La *renovatio* – autentico *fil rouge* degli anni 1906-1908 – pur svolta in narrazioni dal diverso aspetto e intento, è affacciata su un concetto di metempsicosi destinato, nel 'secondo' e 'terzo' Onofri, a caricarsi di significati occultistici *stricto sensu*. Tornando ai *Canti*, anch'essi sono sigillati da un addio, un commiato meno «esortativo» del precedente perché specchio d'un animo parzialmente pacificato, pronto all'ulteriore salto nell'ignoto:

Si sfogliano fiori sopra i davanzali
e si spogliano i rami in sui viali;

pende maturo il pomo ed io lo colgo,
né di quel ch'era fiore ormai mi dolgo.

Ma poi che il sole, menomando, langue
e men s'affretta alle tue vene il sangue,

5

tu vesti affolti sopra il tuo candore
e ricadono i canti sul mio cuore.⁸²

Ricostruendo simbolo e mito onofriani abbiamo creato un'unità poematica e macrotestuale forse non del tutto presente, in questa foggia, nelle intenzioni del poeta. L'emblema è per Onofri una strategia importantissima, uno strumento di rara preziosità e dunque richiede, silloge per silloge, un trattamento e un'attenzione speciali. Del resto, il nostro autore fu svezzato liricamente dalla corrente simbolista (soprattutto da Mallarmé, Rimbaud e Pascoli) e non esitò a restituire tracce di questo legame sino alle tarde poesie della *Terrestrità del sole*, pur preferendo,

⁸¹ Si tratta di *Les Grands Initiés*, di cui parleremo a breve (*infra*, note 87-88) e di H.P. Blavatsky, *Isis Unveiled* [1877] consultabile nell'edizione *Iside Svelata. Chiave dei Misteri e della Scienza e della Teologia antiche e moderne*, 2 voll., Armenia Editore, Milano 1984.

⁸² *Commiato autunnale*, in *Poesie edite e inedite*, p. 223.

in questo momento, sviluppare l'utopia occultistica: la "Poesia del Verbo". È stato appunto il rinchiudersi in una fortezza lirica inespugnabile ad aver determinato il lento declino della poesia onofriana. Fintanto che l'autore si guardò attorno, colse e interpretò a suo modo le novità della poesia italiana e straniera, egli si rese protagonista d'una lirica particolarmente audace e suggestiva. Il mito poetico del «primo Onofri» si completa nell'esplorazione di un'oscura regione della cultura occidentale *fin de siècle*: l'esoterismo.

4. *Il mare di luce, la notte stellata e la pianta mistica. I sentieri delle Poesie disperse (1911-1912)*

Ecco, l'esoterismo onofriano (prim'ancora dell'occultismo di matrice «teosofistica»⁸³ che s'imporrà a partire dal 1921)⁸⁴ si respira in due significativi componimenti dei primi anni Dieci: *La morte di Rāma* e *L'albero delle stelle*. Entrambe le liriche sono consultabili all'interno della sezione *Poesie disperse* del volume del 1982,⁸⁵ ad oggi, ciò è abbastanza sorprendente, non le si è studiate o citate se non marginalmente.⁸⁶ Tornando ai nostri argomenti, le poesie del 1911-1912 seguono il diagramma narrativo e simbolico esposto nei primi tre capitoli dell'opera in versi facendosi decisivi perni di rotazione d'una ricerca, appunto, avviata verso l'occultismo blavatskyano-steineriano.

⁸³ Facciamo riferimento all'aggettivo coniato da Guénon per distinguere la tradizione teosofica (il paracelsismo) da ideologia e spiritualismo blavatskyani. Vd. *Le Théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion*, Éditions Traditionnelles, Paris 1965.

⁸⁴ Con *Arioso* (1921), poi con *Le trombe d'argento* (1924) e quindi con i cinque capitoli del *Ciclo lirico della Terrestrità del sole* (1927-1935*). Vd. M. Beraldo, *Postfazione* ad A. Onofri, *Nuovo Rinascimento come arte dell'Io*, Campanotto, Pasian di Prato 2013, pp. 131-156.

⁸⁵ *Poesie edite e inedite*, pp. 300-304 e 311-317.

⁸⁶ Questi componimenti sono stati commentati da Maggiari (*Archetipi e cosmo*) e F. Lanza (*Arturo Onofri*, Mursia, Milano 1973).

La fonte della *Morte di Rāma* e dell'*Albero delle stelle* sono *Les Grands Initiés* (1889) di Edouard Schuré,⁸⁷ nello specifico, i libri dedicati a Rāma e a Ermete Trismegisto, il misterioso sacerdote 'egizio' cui è tradizionalmente associato il *Corpus Hermeticum* – la Bibbia esoterica e alchemica, se possiamo chiamarla così.⁸⁸ Alla costante ricerca di stimoli e modelli inediti Onofri ha battuto sentieri luminosi e tenebrosi, conciliando sempre le proprie idee antiche con le nuove acquisizioni mitiche e simbolico-narrative *tout court*. L'esistenza come ininterrotto avvicendamento di cicli vitali (secondo la sistemazione del Grande Anno), palingenesi e metempsicosi rese principali *media* evolutivi – tanto a livello individuale, quanto in una più ampia e globale prospettiva – si notano benissimo nella prima poesia (vv. 21-28, p. 300):

Di sulle fiamme del tramonto, accese
a vigilar le soglie dell'ignoto
onde si schiude, come fior di loto,
l'occhio immortale in mistica turchese,

tra le fragranti aloe di primavera,
sulle rive dell'Indo, ampie di pigri
canneti ove s'addormono le tigri,
fuma l'incenso della sua preghiera.

25

Adagiato in simile, magico scenario il «Figlio del sole» (v. 17), il divino «pastor di popoli» (v. 1) simboleggia precisamente l'uomo 'disumanato' cui il poeta tendeva sin dai *Canti*: egli

⁸⁷ Si tratta di una delle maggiori opere occultistiche. La particolare filosofia esoterica del trattato è evidente dalla contaminazione di leggende iperboeree (celtiche) e orientali (vediche); una combinazione moderna che a sua volta riprende e rimodula concezioni esoteriche. È perfetto sunto di questo curioso amalgama la parabola di Rāma, da Schuré immaginato come condottiero occidentale a capo dell'esodo verso le aree inesplorate dell'India e, qui giunto, elevatosi allo stato di «mai nato» coerente con l'originale mitologia del *Rāmāyana*.

⁸⁸ E. Schuré, *I grandi iniziati*, a cura di A. Cervesato, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1995; al cui interno *Rāma (Il ciclo ariano)*, pp. 23-57 ed *Ermete (I misteri d'Egitto)*, pp. 113-146.

«pari al dio dei simulacri | placò le tenebrose passioni | dei nati dalla terra» (vv. 9-11). Da pastore di uomini a «pastore [...] di costellazioni» (v. 37): la trasformazione di Rāma è stata determinata dal Verbo che «lacera il velo splendido di Maya» (v. 49), il sussurro divino giunto in sogno insieme alla preveggenza, «l'occulta visione del futuro» (v. 51). Onofri fa riferimento alla Rivelazione vedica, l'intuizione indotta per via meditativa capace di dissolvere l'illusione del mondo e di liberare il bramino dallo *status* di generato (vv. 60-71, pp. 300-301):

Un giorno, io, fermamente ardendo, opposi l'Ariete sacro ai perdifili omicidi delle ree Druidesse e dei Druidi nei paesi di Cèltiche selvosi.	60
Allor più moltitudini rinsorte contro i nefandi sacrifici umani consumati con le fratricide mani per dar messaggio ai regni della morte,	65
aspettavano il tuo Verbo solare tra dubbie guerre e tra martiri atroci; ma tu, Signor, facesti le tue voci prima nel cuor di Rama risonare.	70

Dalla strana commistione biblico-induista nasce Rāma-Mosè, incaricato dal Signore (il Principio primo, l'Uno?) di condurre il popolo celtico in Oriente. Come per gli esuli siderali del Pascoli (cfr. *Gli emigranti nella luna, Odi e inni*), il 'popolo eletto' è costretto all'esodo della speranza. A ben vedere, dunque, la poesia intreccia memorie veterotestamentarie, letterarie ed esoteriche: mischiati occultisticamente, tutti questi nuovi miti costruiscono la nuova (o atavica) leggenda della «terra promessa» (v. 82), del paradiso il cui ingresso è subordinato alla cosmica battaglia tra l'Ariete e il Toro. Ecco, la familiare «Volontà di Vittoria» è personificata nello scontro decisivo, duello il quale prelude all'incoronazione del Sacerdote predestinato alla Gloria eterna, a essere cioè illuminato per sempre dalla luce del Re-Sole (lo Spirito-Saggezza: vv. 100-107, pp. 301-302):

O Re dell'universo, Onnipossente 100
 Spirto, ch'io, risplendendo del tuo fuoco,
 io sol, senza chiamarti a nome, invoco
 entro il mio stesso cuor che ti presente;

tu sai che sempre la mia spada d'oro
 fu brandita da me per risanare, 105
 e ch'io non calpestai scettri e tiare
 mai per profana bramosia d'alloro.

Il grande merito di Rāma è aver immaginato e desiderato «il Verbo ardente dalla tetra | opacità dei cuori ancora immiti» (vv. 110-111). In ambito esoterico (specie nel «teosofismo») la *vis imaginativa* e la volontà sono due caratteristiche imprescindibili per l'elevazione/liberazione. Insieme a queste, un terzo dogma sono le Corrispondenze, dice Onofri ai vv. 112-115: «E parlaron in te uomini e monti, | belve e deserti e mari e firmamenti, | e sgorgò l'armonia degli apparenti | antagonismi di unità bifronti». ⁸⁹ «Risoffocati i sanguinarî istinti» (v. 120), rinnovato il «culto degli antichi antenati» (v. 121), può compiersi la religione dell'Armonia, delle simmetrie assolute espresse dalla Natura e dal firmamento. Un unico contenitore/veicolo è capace di riassumere alchemicamente tutto ciò, la parola poetica (vv. 132-139, pp. 302-303):

Signor, tu desti l'esodo fatale,
 e al prediletto popolo dei pària,
 nel paese mirabile degli Arya,
 ispirasti il tuo Verbo universale. 135

Io nulla so dell'avvenire incerto,
 ma tu puoi rivelarmi, o Rilucente,

⁸⁹ Sono quattro le caratteristiche dell'«esoterismo occidentale»: le «corrispondenze universali» (1), la «natura vivente» (2); il «ruolo delle mediazioni e dell'immaginazione» (3) e l'«esperienza della trasmutazione» (4). Accanto a questi elementi «intrinseci» (o principali) vi sono due tratti secondari: la «trasmissione per catene iniziatiche» (5) e la «pratica delle concordanze». Si consulti A. Faivre, *L'esoterismo occidentale. Metodi, temi, immagini*, a cura di F. Baroni, Morcelliana, Brescia 2012.

i frutti nuovi della nostra gente
sbocciata come fiore nel deserto.

Bene, Rāma trionfa: l'esodo è avvenuto, il Verbo è stato pronunciato, la poesia è sigillo del patto umano-divino (e accesso alle sfere spirituali). Non rimane altro se non la trasfigurazione: un secondo incontro col Genio Deva Nahusha – demone notturno e solare – spinge l'eroe-sciamano ad abbracciare la via ascetica. Presso le pendici del monte sacro dell'Himavat l'anziano Rāma – in maniera molto simile al pellegrino dei *Canti* – è in assorta meditazione, isolato dal mondo dei sensi: egli solo attende la traduzione dalla vita alla 'non vita'.⁹⁰ Nella *Morte di Rāma*, Onofri arricchisce la metamorfosi mutuata da Schuré di sovrasensi occidentali (pagani e cristiani). Al termine del componimento, infatti, si colloca la 'morte mistica' dell'eroe.⁹¹ «Tutta la notte genuflesso invoca, | finché la notte brivisce d'alba, | finché, spossato, a lui si fa più scialba | l'intima vita che più sempre affatica» (vv. 152-155). Cristologicamente (o iniziaticamente), l'ascesi è preceduta dalla tentazione della casta Vergine, prova stoicamente superata dal protagonista: l'ultimo «cenno segreto» (v. 172) di Rāma è il dono del proprio corpo alla Terra («ora le belve, docili e ignare, | divorano il suo sangue secolare», vv. 173-174, p. 304) mentre l'anima s'eleva alle Altezze celesti così coronando l'antica profezia (vv. 176-183):

Allor sul fiume, dalla snella prora,
veggon gli aspettanti un'ombra enorme

⁹⁰ Nella filosofia orientale e specie nell'induismo conosciamo il concetto di «mai nato» (o «mai generato»): tale è per l'appunto il traguardo ultimo dei cicli meditativi/spirituali. Raggiungendo simile soglia, l'individuo potrà estraniarsi dal ciclo della metempsicosi (la reincarnazione governata dal principio d'equità o Karma – per Onofri/Steiner la «Legge del Destino»), farsi un'entità appartenente all'Assoluto (il Nirvana buddhista).

⁹¹ Nel passaggio su cui siamo concentrati l'autore descrive meglio che altrove una ritualistica piuttosto prossima a quella sciamanico-misterica presente in Schuré; le azioni simil-liturgiche possono essere ispirate all'esoterismo epico-cavalleresco di cui Onofri sembra essere stato al corrente. Si consulti a tal proposito F. Zambon, *Metamorfosi del Graal*, Carocci editore, Roma 2012.

scagliarsi al cielo, con guerriere forme,
incontro al sole della nuova aurora.

E, lasciati in balia del flutto oscuro, 180
or sulla nave onorano in ginocchi
l'ombra immortale, i cui purissimi occhi
finalmente contemplanò il futuro.

Per concludere sul componimento del 1911 riportiamo una significativa citazione da Schuré: «L'Essere supremo immola se stesso per produrre tutto ciò che esiste, si divide per uscire dalla sua unità, e questo sacrificio è considerato come il punto vitale di tutte le funzioni della natura. [...] Così il sacrificio del fuoco, immutabile centro del culto vedico, con le sue cerimonie e le sue preghiere diviene l'immagine di questo grande atto cosmogonico».⁹² Il poeta romano conserva intatta l'impostazione della fonte; come detto in precedenza, Onofri non si limita ad adattare in versi il racconto «cosmogonico» dei *Grandi Iniziati*, bensì costella quest'ultimo di tracce, intarsi delle sue più antiche esplorazioni spiritualistiche. È così via via plasmato un mito sempre più personale e insieme assoluto, senza nome. Tale archi-traccia è ulteriormente corroborata dalla seconda poesia esoterica.

L'albero delle stelle non presenta un asse Onofri-Schuré (un esplicito asse, s'intende); qui le eco sono perlopiù simbolico-tematiche. L'influenza ermetica, insomma, si colloca in filigrana non istituendo, tuttavia, un livello particolarmente codificato. Ad ogni modo, la poesia nata da una meditazione non dissimile da quella rāmanica⁹³ descrive la proiezione, la prodigiosa e in-

⁹² E. Schuré, *I grandi iniziati*, I, pp. 54-55.

⁹³ «*Santa Marinella*, marzo 1911. Casa Lodi. Ospitalità cordiale. Spiaggia e alghe. Letti di alghe. Gita a Civitavecchia. Conversazioni. Letture di Whitman. Notte stellata: la prima grande impressione cosmica del firmamento. Rapimento del cielo notturno che s'impresse profondamente nella mia anima allo stormire degli eucalipti. [In seguito tornato a Roma, ne nacque «L'Albero delle stelle» che è da considerarsi la prima involontaria mediazione antroposofica che mi si offrì dall'interno]», A. Onofri, *Abbozzo di un'autobiografia*, in A. Vecchio, *Arturo Onofri negli scritti...*, p. 144.

contenibile evoluzione dell'Io lirico-spirituale (vv. 1-4 e 24-32, pp. 311-312):

Ascolto, nel folto del bosco,
 al soffio del frenetico scirocco,
 il folle stormire dei fogliami
 che non posson liberarsi dalle tortili radici.
 [...]
 Ma più le tenebre ora alimentano in me
 una fiamma di chiaroveggenza; 25
 e tutti i lontani misteri,
 che invano invocai nella luce,
 ora spontanei mi s'aprono
 sopraggiungendo dall'ombra,
 e rispondono a me nel silenzio dell'anima mia, 30
 tra lo stormo pazzesco della fronda
 al vento che sforza invisibile il cielo.

«Gli occhi riarsi dalla luce» (v. 5) del protagonista si posano sullo spettacolo astrale accompagnato dalla «lontana musica del mare» (v. 13). Come il fanciullo della *Vertigine* è sospeso sul mondo, così il doppio onofriano è in procinto di 'abbandonarsi' al «vortice» (v. 20) e di volare «leggero come la foglia» (v. 22) nelle praterie intergalattiche.⁹⁴ Chi narra il miracolo sente di essere «una sovrana innumere presenza» (v. 33) attorno alla quale si accalcano «miriadi d'ignote creature» (v. 35): «i perduti paesi» s'aprono (immagina il poeta) in «radure di cielo sfavillanti»

⁹⁴ Sul pascolismo di Onofri abbiamo già compiuto qualche minimo ragionamento. Il legame fra *L'albero* e *La vertigine* è evidente, come risulta dalla lettura del componimento pascoliano: «Qual freddo orrore pendere su quelle | lontane, fredde, bianche azzurre e rosse, || sopra quei gruppi, sopra quegli ammassi, | quel seminio, quel polverio di stelle! || Su quell'immenso baratro tu passi | correndo, o Terra, e non sei mai trascorsa, | con noi pendenti, in grande oblio, dai sassi. || Io veglio. In cuor mi venta la tua corsa. | Veglio. Mi fissa di laggiù coi tondi | occhi, tutta la notte, la Grande Orsa: || se mi si svella, se mi si sprofondi | l'essere, tutto l'essere, in quel mare | d'astri, in quel cupo vortice di mondi! || Veder d'attimo, in attimo più chiare | le costellazioni, il firmamento | crescere sotto il mio precipitare!», *La vertigine*, *Nuovi poemetti*, II, vv. 2-18, in G. Pascoli, *Poesie*, III, p. 397.

(vv. 50 e 52) e la Restituzione ermetica si profila all'orizzonte (vv. 40-49, pp. 312-313):

Ed ecco, io mi tramuto,	40
e più non penso a me stesso,	
ma seguo un'interna marea che mi colma:	
un vasto oceano d'amore.	
Chi sono? Non sono me stesso,	
non mi conosco più,	45
più non intendo	
la diversità delle vite assemblate per me:	
mi sembra bensì ch'io diventi infinito,	
che tutto si muova entro me.	

Ebbene, più d'una rivelazione misterico-religiosa *stricto sensu*, quella dell'*Albero* è la conoscenza superiore insegnata nelle scuole filosofico-spiritualistiche dell'esoterismo e dell'occultismo tardo-ottocenteschi. «Sono la mia stessa trama mortale, | e il nesso del mondo son io» (vv. 60-61): simile, infatti, potrebbe essere la conclusione d'un rosicruciano o d'un «teosofista»; coerentissima all'esclamazione onofriana è senz'altro, naturalmente, la morale dei *Grandi Iniziati*. Allora «cade l'involucro d'ogni illusione, | tutta si scioglie in luce | l'opacità del [...] corpo» (vv. 62-64) fino a tradire il «nudo spirito» (v. 66). Nell'estasi visionaria «più non esiste né spazio né tempo terreno» (v. 68) e la «profonda voragine» (v. 69) notturna «pervade il [...] sangue in un flusso» (v. 84). «Un oceano senza confine» (v. 90) nutre le radici della pianta soprannaturale in cui l'io lirico si sta magicamente trasformando fino a involarla oltre ogni limite o misura (vv. 102-109, p. 314):

Tendo nell'alto le braccia nodose,	
giungo già quasi alla nuvola tenue;	
ma la nuvola sfugge,	
la nuvola ch'io produssi del mio umido fiato;	105
ed ecco, intrasento, sospese alle mie rameggianti dita,	
le fioriture di stelle	

che s'apriranno domani
per la mia primavera immortale.

A ben vedere, l'albero cosmico è un antichissimo simbolo che riassume i tre assi del cosmo: esso comprende il piano ctonio (di cui sono espressione le radici),⁹⁵ il piano uranico (rappresentato dal fusto)⁹⁶ e quello celeste (le fronde).⁹⁷ La vertiginosa metamorfosi del nostro componimento – a tutta prima un delirio d'onnipotenza dannunziano o papiniano⁹⁸ – cela invero un significato metapoetico. La manifestazione d'un siffatto Assoluto – si pensi all'Albero della Vita giudaico-cristiano (informato sia dalla tradizione delle *Sephirot*, che dal mito edenico dov'è contrapposto/completato all'/dall'Albero della Conoscenza), o all'arbusto che in narrazioni islamiche conduce Muhammad alla contemplazione del quarto cielo e, infine, di Dio⁹⁹ – potrebbe simboleggiare un ripercorrere a ritroso (fissandolo nell'emblema mitico) la propria vicenda poetico-biografica: raccontare in un'ultima proiezione simbolica quanto esperito sin

⁹⁵ «Tutte le moltitudini | marciano verso me disumanato, | da tutti gli orizzonti, con una sola brama... | Sprofondo ancor più le radici | per potermi levare più in alto, | spingo polloni nuovi fino al cuor della terra, | suggo linfe più ricche, | e mando ancor più propaggini sovr'altri continenti, | m'abbarbico ad aspri gruppi di montagne, | m'insinuo fin dentro i vulcani; | con l'espansione di me, che dovunque attecchisco, | apro fenditure che sono abissi; | ma sempre una mia radice, | come un ponte di vita, | congiunge i due orli lontani», *L'albero delle stelle*, vv. 120-134, in *Poesie edite e inedite*, p. 314.

⁹⁶ «Ora, alfine, nell'alto, ghermisco con rami novelli | le molli nuvole in fuga, | e tutte d'amore si sciolgono esse | fra le mie rudi braccia avvinghianti. | O bacio soave e fresco!, | l'umore delle volubili labbra voluttuose | scende nell'intimo della mia anima, | ed è vivamente fecondo | di nuovi e più grandi amori», vv. 135-143, *ivi*, p. 315.

⁹⁷ «Foglie!, foglie si schiudono da tutte le gemme in germoglio. | Io voglio dare al sole | l'anima della terra. | Ella nel glorioso elemento dell'immenso, | vive e odora sotto le aperte zone, | purificata, sublime», vv. 154-159, *ibidem*.

⁹⁸ Di Papini si veda soprattutto *Un uomo finito*, Libreria della «Voce», Firenze 1913.

⁹⁹ Cfr. I.P. Culiano, *Esperienze dell'estasi dall'ellenismo al Medioevo*, cap. X. *Dalla mistica del Trono alle leggende del mi'rāj*, Editori Laterza, Roma-Bari 1986, pp. 155-177.

qui. È la poesia, insieme al poeta, a elevarsi; è la poesia, anzi, che permette il volo. Tale volo, da parte sua, vuole essere sostenuto dalle ali di Simbolo e Verbo: disegnare tra le stelle il mito della rinascita.

A questo punto «l'essenza delle morti più antiche» si converte in «novella vita» (vv. 116-117); i «tronchi defunti» (v. 114) sperimentano il «portentoso rigoglio» (v. 119) e le «gemme sui rami, | e i ramoscelli racimolano | e i nuovi racimoli gemmano | per altri rametti più nuovi» (vv. 147-150, p. 315). In questo momento Onofri illustra la sua concezione cosmociclica: un pensiero su cui la «religione dell'amore» pascoliana incide non superficialmente poiché «un'onda amorosa» (v. 153) attraversa il corpo del protagonista «converso in fibra e linfa» (vv. 166). La coincidenza di Natura (musica) e Io (nota) è wagneriana Sinfonia, cioè «parola-suono» che racchiude e salda alchemicamente interiorità ed esterno (vv. 214-227, pp. 316-317):¹⁰⁰

Gioia! indicibile amore!	
Mettono mille bocciuoli i miei rami	215
oltre le soglie e i confini.	
Bocciuoli a miriadi s'accalcano, senza pesare, su me,	
nel folto del mio rigoglio!	
Sono bocciuoli d'oro, bacche di sole vivente,	
e tutto precipita il cielo	220
rotando intorno a me che resto immoto,	
divinamente inerte.	
Una palpitazione luminosa	
s'orienta e pervade tra i rami,	
s'accende in miriadi di fiori,	225
tremolanti, nell'irraggiarsi delle corolle,	
come diamanti nell'ombra...	

¹⁰⁰ «Di vasto giubilo mi colmo | udendo il canoro stormo | de' miei vasti fogliami nel vento leggero; | e l'aria s'impregna per me di profumi e d'amore, | però ch'io sono l'eterna sorgente di vita, | e tempero nell'alto e nel basso | gl'impeti delle correnti, | offro un rifugio a chiunque | e do calore a chi geme di freddo, | l'ombra propago e gli aromi | a chi soffoca nelle canicole, | miele darò di fiori e trilli di gioia, | potendo nutrire nel folto | le più soavi corolle | e i pigolanti nidi sul ramo sicuro», A. Onofri, *L'albero delle stelle*, vv. 172-186, in *Poesie edite e inedite*, pp. 315-316.

«Un lene spiro impalpabile» dunque «ascende e m'impregna le fibre d'un caldo stupore, | d'una beata pace» (vv. 204-206), esso dona la sicurezza necessaria per concludere «Io sono fiorito di stelle! | Grappoli vivi di mondi | sono la mia fioritura, | e l'infinito son io!» (vv. 228-231). L'intero processo è un monumentale inseguimento dell'identità, un'«autocoscienza» (citiamo *La scienza occulta* di Steiner) inquadrabile solo in rapporto al cosmo e perciò abbisognevole d'una mediazione, un esempio mitico-simbolico: «Ecco, son io. Mi ritrovo... | Caduto è il vento frenetico, | il bosco riposa in silenzio» (vv. 232-234).

Il cammino di Onofri dalla silloge del 1906 agli esercizi dei primi anni Dieci s'è quindi snodato attraverso una geografia mitologica e archetipica sorprendentemente ricca. Esordendo con una materia d'ispirazione classico-pagana – sulla scia di D'Annunzio, Pascoli e Carducci – Onofri ha presto incarnato le proprie spasmodiche tensioni verticali e abissali nel Nume solare di *Liriche*. Apollo (capitolino e iperboreo a un tempo), ha rappresentato un primo tentativo d'amministrazione emblematica e iconica del nascente mito personale. In seguito, aderendo al crepuscolarismo, l'autore ha dato voce a una Musa notturna e oceanica, eleggendo un diagramma simbolico a tinte fosche, grottesche, egualmente animato da un potente anelito luminoso – eredità della culla apollineo-dionisiaca del primo libro – e dall'attrazione nei confronti dell'orrido, del putrescente. Il teschio dei *Poemi* è efficacissima restituzione del passaggio dall'Otto al Novecento: epoca in cui la civiltà occidentale ha sperimentato un drammatico disorientamento ritrovandosi orfana della consolante sicurezza mitico-religiosa e, sul fronte opposto, facendosi sempre più scettica rispetto alle potenzialità rivelatrici di scienza e progresso tecnologico. L'alveare metropolitano ha poi imposto al poeta-fanciullo la *quête* del Giardino localizzato oltre i confini dell'esperienza sensoriale. Ecco la scoperta dell'Oasi, l'iniziazione ai misteri della solitudine e dell'ascesi narrati nei *Canti*.

La triangolazione Onofri-mito-archetipo, d'altra parte, non è stata lineare progressione da un punto-A (titanismo-crepuscolarismo) a un punto-B (metafisica e occultismo degli anni Venti). Le sezioni delle *Poesie inedite* parla d'una ricerca inquieta, inesausta e calamitata dalle più diverse zone (chiare e oscure) del simbolo siano esse state di natura classica/biblica – appartenenti perciò al bagaglio culturale d'Occidente (paganesimo, cripto-paganesimo e monoteismi) – o d'ispirazione orientale.¹⁰¹ I quadri di Rāma e dello pseudo-Ermete sono stupefacente testimonianza dell'ecllettismo onofriano. Le poesie 1911-1912 ampliano un orizzonte mitico-euristico che si corrobora nell'universo della parola poetica, Verbo in cui, a ben vedere, s'incarna il vero e proprio mito di Onofri: quello simbolista-decadente della Poesia pura su cui tornerà negli anni Trenta la cerchia ermetica. In conclusione, per quanto attiene il nostro poeta non è tanto *un* mito a contare, *una* forma, quanto *il* mito, *la* forma: l'«autorivelazione» dell'assoluto di cui la Poesia con la P maiuscola è fedele *ancilla*, porta d'accesso all'«unicità del gesto e dell'evento che costituisce l'agire mitico».¹⁰²

¹⁰¹ Quella di Onofri, a ben vedere, sembra proprio essersi fatta la «rivalutazione del mito, vale a dire la base di tutte le culture dell'antichità» cui si riferisce G. de Turrís nell'introdurre A. e B. Rees, *L'eredità celtica. Antiche tradizioni d'Irlanda e del Galles*, Edizioni Mediterranee, Roma 2000 (citazione a p. 8). L'epilogo di questo importante studio è molto calzante al nostro ragionamento: «In diversi modi il mito e il rituale allentano la presa del mondo temporale sullo spirito umano. Per mezzo dell'incanto che il narratore esercita con la sua arte, si trascende il limite di ciò che è possibile in questo mondo: il mondo della magia diventa una realtà attuale e il mondo quotidiano viene privato della sua unicità e della sua universalità. Il narratore, come il prestigiatore o l'illusionista, raccontando con convinzione l'impossibile, rende il mondo reale meno reale. Quando l'incanto si spezza, l'ascoltatore 'ritorna sulla terra', ma la terra adesso non è più tanto solida com'era prima, il trascorrere del tempo è meno opprimente e le sue leggi hanno una validità ormai relativa».

¹⁰² «Tutto è nei poeti. Solo, con qualche anticipazione; e sotto specie di musica, cioè in forma tale che è necessario conquistarselo. Tutta la poesia dice agli uomini le verità più eccelse, ma le dice in quella giusta forma, che è l'a-razionale, poiché la verità non è affatto razionale. Nell'antichità era pre-

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- A. Onofri, *Poesie edite e inedite*, a cura di A. Dolfi, Longo, Ravenna 1982.
- M. Albertazzi, *L'eresia onofriana e il giardino mistico*, in S. Nonvel Pieri, L. Salvarini, D. Varini (eds), *Fisica e metafisica dell'eresia*, Atti del Convegno di Parma (6 dicembre 2002), La Finestra, Lavis 2003, pp. 61-78.
- M. Beraldo, *Postfazione* ad A. Onofri, *Nuovo Rinascimento come arte dell'Io*, a cura di Id., Campanotto, Pasian di Prato 2013, pp. 131-156.
- S. Cigliana, *Futurismo esoterico. Contributi per una storia dell'irrazionalismo italiano tra Otto e Novecento*, Liguori, Napoli 2002.
- A. Cima, *Le occasioni del «Diario postumo»*, Edizioni Ares, Milano 2012.
- C. D'Alessio, *Il poema necessario. Poesia e orfismo in Dino Campana e Arturo Onofri*, Bulzoni, Roma 1998.
- G. D'Annunzio, *Alcyone*, a cura di F. Roncoroni, Mondadori, «Oscar scrittori moderni», Milano 2013.
- A. Dolfi, *Introduzione* ad A. Onofri, *Scritti musicali*, a cura di Ead., Bulzoni, Roma 1978, pp. 7-65.
- A. Dolfi, *Arturo Onofri*, La Nuova Italia, Firenze 1975.
- C. Donati (ed.), *Per Arturo Onofri. La tentazione cosmica*, Edizioni Scientifiche Italiane, Roma 1987.

razionale nell'epoca successiva è ultrarazionale. Pensare, sentire, volere – nella forma in cui gli uomini comunemente conoscono, queste categorie dello spirito non sono l'essenza ma l'ombra del pensare, sentire, volere: ombra frammista e colorata di desideri. | La poesia va al di là di qualunque desiderio, perché è la costruttività della nostra realtà cosmica vissuta nell'Io Unico degli esseri dei mondi. Ecco perché conquistarsi la poesia dei veri poeti è così difficoltoso, ancora e sempre, per i poeti non poeti. La difficoltà sta nel *non* essere ciò che si è. Esser poeta consiste nell'esser se stesso solo nel Sé universale», A. Onofri., *Pensieri e teorie*, n.350, in A. Vecchio, *A. Onofri negli scritti...*, p. 262.

- M. Eliade, *Sciamanismo e tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1985.
- A. Faivre, *L'esoterismo occidentale. Metodi, temi, immagini*, a cura di F. Baroni, Morcelliana, Brescia 2012.
- F. Flora, *Immagini e analogie di Onofri*, in *Saggi di poetica moderna*, D'Anna, Firenze-Messina 1949, pp. 187-198.
- F. Fortini, *I poeti del Novecento*, Editori Laterza, Roma-Bari 1988.
- A. Guarnieri Corazzol, *Il wagnerismo sostanziale di Arturo Onofri*, in *Tristano, mio Tristano. Gli scrittori italiani e il caso Wagner*, il Mulino, Bologna 1988.
- R. Jacobbi, *Per un ritratto di Arturo Onofri*, «Forum Italicum», 3 (1976), pp. 178-187.
- F. Jesi, *Il Mito*, ISEDI, Milano 1973.
- F. Jesi, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 1968.
- C.G. Jung, *Civiltà in transizione. Il periodo fra le due guerre*, in *Opere*, 18 voll., vol. X, Boringhieri, Torino 1985.
- C.G. Jung, K. Kerény, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Boringhieri, Torino 1948.
- F. Lanza, *Arturo Onofri*, Mursia, Milano 1973.
- M. Luzi, *Onofri?*, in *Discorso naturale*, Garzanti, Milano 1984, pp. 29-33.
- M. Maggiari, *Archetipi e cosmo nella poesia di Arturo Onofri*, Caramanica editore, Marina di Minturno 1998.
- M. Maggiari, *Passaggio a Nord-Ovest. Sulle tracce di Amundsen*, Alpine studio, Lecco 2014.
- R. Mussapi, *L'impresa di Arturo Onofri*, in *Il centro e l'orizzonte*, Jaca Book, Milano 1985, pp. 29-46.
- G. Pascoli, *Poesie*, a cura di I. Ciani e F. Latini, 4 voll., UTET, Torino 2002.
- C. Pavese, *Feria d'agosto*, Einaudi, Torino 1977.
- Alwyn e Brinley Rees, *L'eredità celtica. Antiche tradizioni d'Irlanda e del Galles*, premessa all'edizione italiana di Alessandro Grossato, introduzione di Gianfranco de Turris, Edizioni Mediterranee, Roma 2000.

- S. Salucci, *Arturo Onofri*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- P. Scarpi (ed.), *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, 2 voll., Mondadori, «Fondazione Lorenzo Valla», Milano 2009.
- E. Schuré, *I grandi iniziati*, traduzione italiana di A. Cervesato, 2 voll., Laterza, Roma-Bari 1995.
- A. Vecchio, *Arturo Onofri negli scritti critico-estetici inediti*, Minerva Italica, Bergamo 1978.
- F. Zambon, *Metamorfosi del Graal*, Carocci, Roma 2012.

FULVIO FERRARI

MITO CONTRO MITO: LA RILETTURA DELLA CONVERSIONE
DELL'ISLANDA NELLA CULTURA NAZIONALISTA TEDESCA
TRA OTTO E NOVECENTO

1. *Nazionalismo, nazionalsocialismo e religione*

In uno dei più celebri racconti brevi della letteratura tedesca, *Saisonbeginn* («Inizio di stagione»), Elisabeth Langgässer descrive il lavoro di due operai che, nell'idilliaco paesaggio di un luogo di villeggiatura, si ingegnano a piantare un cartello all'ingresso del paese in modo che risulti chiaramente visibile ai visitatori. Alla fine il cartello viene sistemato accanto al crocifisso, sul bordo della strada, e solo a questo punto la voce narrante ci rivela il testo della scritta: «In diesem Kurort sind Juden unerwünscht» («In questa stazione climatica gli ebrei non sono graditi»).¹ L'effetto di sorpresa e repulsione che il finale suscita nasce indubbiamente dal contrasto tra la violenza del messaggio e la enfaticizzata bellezza dell'ambiente, ma anche – e forse soprattutto – dalla stridente contraddizione tra la presenza sulla croce dell'ebreo Gesù Cristo e l'orribile frase che, si direbbe inconsapevolmente, lo esclude dalla comunità e ne decreta il bando.

L'efficacia di questa costruzione narrativa, tuttavia, ha come presupposto che il lettore sia cosciente dell'appartenenza di Gesù al popolo ebraico, che accetti come dato di fatto l'origine storica del cristianesimo nel contesto dell'ebraismo: un presuppo-

¹ Il racconto venne pubblicato per la prima volta nel 1947 nella raccolta *Der Torso* (Claassen & Goverts, Hamburg). Ora in E. Langgässer, *Ausgewählte Erzählungen*, Ullstein, Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1980, pp. 190-193.

sto che ci può apparire del tutto banale, e che tuttavia è stato messo radicalmente in discussione nell'ambito del nazionalismo tedesco prima e del nazionalsocialismo poi.

Fin dall'affacciarsi alla storia della questione dell'identità tedesca si è posto il problema della creazione – o della riscoperta – di un sistema mitologico e religioso che fosse autenticamente nazionale. Già nel 1796 Johann Gottfried Herder, con il dialogo *Iduna*, propone al mondo culturale tedesco, privo di un proprio codice simbolico tratto da una mitologia nazionale, di appropriarsi della mitologia dei popoli nordici, affini a quello tedesco.² Siamo qui, ancora, nell'ambito di un dibattito poetologico che non mette in discussione l'identità cristiana dei tedeschi. Lo stesso Klopstock, contemporaneo di Herder ed entrato nel canone letterario di lingua tedesca proprio grazie alla sua messiade, non rifugiava dal fare uso di figure mitologiche nordiche nella sua produzione poetica.³

Le cose però assumono un altro aspetto man mano che la costruzione dell'identità nazionale e culturale dei tedeschi si accompagna all'acuirsi e al diffondersi di idee e sentimenti antisemiti. La derivazione del cristianesimo dalla tradizione ebraica e dalla predicazione di un ebreo rende infatti sempre più difficile, all'antisemitismo nazionalista, accettare la religione cristiana. Una possibile via d'uscita da questa impasse viene aperta da Fichte nella settima delle conferenze raccolte nel volume *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters* («I tratti fondamentali dell'età presente») del 1806. Anticipando una lunga e tenace linea di interpretazione, il filosofo afferma la presenza di due di-

² Cfr. F. Ferrari, *Nibelunghi dal Nord: fonti scandinave della leggenda nibelungica rielaborate nella letteratura tedesca del XIX secolo*, in G. Chiesa Isnardi, P. Marelli (eds), *Nord ed Europa. Identità scandinava e rapporti culturali con il Continente nel corso dei secoli*. Atti del Convegno internazionale di studi (Genova, 25-27 settembre 2003), Tilgher, Genova 2004, pp. 147-174 (qui pp.150-152).

³ Cfr. M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982, trad. it. *Il dio a venire. Lezioni sulla nuova mitologia*, Einaudi, Torino 1994, pp. 123-124.

verse concezioni del cristianesimo all'interno del Nuovo Testamento: da un lato l'insegnamento di Giovanni, secondo cui Gesù è il portavoce della vera e originaria rivelazione, da sempre custodita nell'interiorità degli esseri umani; dall'altro lato i sinottici e – soprattutto – Paolo che vincolano l'insegnamento di Gesù alla tradizione ebraica, che della religione originaria non sarebbe che una «degenerazione» (*Ausartung*).⁴ Fichte, del resto, mette anche in dubbio che Gesù fosse ebreo: «Es bleibt auch bei diesem Evangelisten immer zweifelhaft, ob Jesus aus jüdischem Stamme sey» («In questo evangelista [Giovanni] resta anche sempre dubbio se Gesù fosse di stirpe ebraica»)⁵.

Con il radicarsi, l'estendersi e l'articolarsi del fenomeno nazionalista – che assume particolare virulenza in Germania con la fondazione dell'Impero – e la sua caratterizzazione sempre più esplicitamente razzista e antisemita, anche i tentativi, sia teorici sia organizzativi, di dar vita a comunità religiose autenticamente 'ariane' e germaniche si moltiplicano in un caleidoscopio di scritti, di personalità, di gruppi spesso in concorrenza tra loro e divisi da feroci polemiche, ma accomunati dall'odio per il nemico ebreo.⁶ Nel ribollire di questo gran calderone ideologico-

⁴ J.G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Verlag der Realschulbuchhandlung, Berlin 1806, p. 211.

⁵ Ivi, p. 212. Per una sintesi della complessa questione della relazione di Fichte con l'ebraismo si veda W.-D. Hartwich, *Romantischer Antisemitismus. Von Klopstock bis Richard Wagner*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, pp. 162-168. Hartwich però afferma: «Gleichwohl erscheint es fragwürdig, Fichte zum 'Vorläufer der nationalsozialistischen Deutschen Christen' zu machen, da er die jüdische Herkunft Jesu nicht in Frage zieht» («È tuttavia discutibile fare di Fichte un 'precursore dei Deutsche Christen nazionalsocialisti' in quanto egli non mette in questione l'origine ebraica di Gesù», p. 167) il che, come abbiamo visto, non corrisponde al vero. Cfr. anche M. Leutsch, *Karrieren des arischen Jesus zwischen 1918 und 1945*, in U. Puschner, C. Vollnhals (eds), *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, pp. 195-217 (qui p. 198).

⁶ Sullo sviluppo e l'articolazione delle religioni 'nazionali' o 'razziali' tedesche tra Otto e Novecento si vedano L. Poliakov, *Le mythe arien. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Calmann-Levy, Paris 1971, trad.

religioso appaiono condivisi tre punti in particolare: l'identità razziale e culturale tra tedeschi e abitanti dell'antica Scandinavia; l'inaccettabilità di qualsiasi religione che, direttamente o indirettamente, sia portatrice di idee, concezioni e valori formati nel contesto della cultura ebraica e, in terzo luogo, l'ostilità nei confronti della Chiesa cattolica, istituzione sovranazionale e, in quanto tale, incompatibile con la costruzione di una cultura compattamente e radicalmente nazionale.

L'equiparazione tra passato nordico e passato tedesco è forse l'elemento più caratteristico e ricco di conseguenze nel processo di costruzione e legittimazione dell'identità tedesca: portando alle sue estreme conseguenze un'operazione messa in atto già in epoca preromantica e romantica, le fonti nordiche – carmi eddici, saghe, l'*Edda* di Snorri, letteratura giuridica – vengono assunte come patrimonio del popolo tedesco; perché però svolga efficacemente il ruolo di mito fondativo, il passato del Nord viene tritato e ricomposto in un racconto eroico semplificato. All'indagine storiografica viene così sostituita la ricostruzione epica: gli uomini del Nord sono gli antenati che vivevano in armonia con la terra e con la stirpe, che non indietreggiavano di fronte alle imprese guerresche e che si dimostravano coraggiosi, generosi, leali. La loro religione era espressione di nobiltà d'animo e di un intimo rapporto con la natura e con la vita. In questo modo il passato nordico «è divenuto una pasta che si può modellare e cuocere come si vuole»⁷ e la Scandinavia medievale si è trasformata nello spazio idealizzato di un mondo germanico incontaminato.⁸

it. *Il mito ariano*, Rizzoli, Milano 1976, pp. 334-356; U. Puschner, *Weltanschauung und Religion, Religion und Weltanschauung. Ideologie und Formen völkischer Religion*, «Zeitenblicke», 5 (2006): <http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Puschner> (ultima consultazione: 2 settembre 2017).

⁷ F. Jesi, *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979, p. 127. Cfr. anche M. Freschi, *La letteratura del Terzo Reich*, Editori Riuniti, Roma 1997, p. 155.

⁸ «Im völkischen Denken avancierte das mittelalterliche Skandinavien schließlich zum idealisierten Raum einer heilen germanischen Welt und fungierte als Projektionsfläche völkisch-rassischer Gesellschaftsutopien» («Nel

Proprio l'idealizzazione e l'appropriazione della cultura dell'antico Nord pongono però una difficoltà di non poco conto al processo di costruzione di una rinnovata cultura organica e nazionale. Al pensiero e alla prassi nazionalista si aprono infatti due possibili strade: abbandonare la religione cristiana, seguita ormai dalla stragrande maggioranza dei tedeschi da oltre un millennio, e rifondare l'antica religione nordica, oppure 'arianizzare' il cristianesimo, depurarlo da ogni elemento ebraico e sottrarlo a qualsiasi influenza straniera. La prima di queste strade venne effettivamente seguita da gruppi di esoteristi austriaci e tedeschi, i cosiddetti 'ariosofi', che ripresero le fonti nordiche combinandole con insegnamenti di carattere occultistico, cabalistico e teosofico e integrandole con 'rivelazioni' acquisite direttamente dai nuovi maestri per via di ispirazione.⁹ Questi circoli

pensiero *völkisch*, la Scandinavia medievale veniva così elevata al rango di spazio idealizzato di un mondo germanico incontaminato e fungeva da superficie di proiezione delle utopie sociali di matrice *völkisch* e razzista»: F. Wiedemann, *Von arischen Ursprüngen und rassischer Wiedergeburt. Themen und Figuren völkischer Geschichtskonstruktionen*, in H.R. Yousefi, H.-J. Scheidungen, F. Kimmerle, L. Fischer (eds), *Wege zur Geschichte. Konvergenzen – Divergenzen – Interdisziplinäre Dimensionen*, Traugott Bautz, Nordhausen 2010, pp. 103-133 (qui p. 111). Sull'appropriazione della cultura scandinava medievale da parte del nazionalismo tedesco, anche in ambito accademico, si veda inoltre J. Zernack, *Germanische Altertumskunde, Skandinavistik und völkische Religiosität*, in S. von Schnurbein, J.H. Ulbricht (eds), *Völkische Religion und Krisen der Moderne. Entwürfe "arteigener" Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, pp. 227-253.

⁹ Per una presentazione del movimento ariosofico e del pensiero del suo fondatore, Guido von List, si vedano N. Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism*, Tauris Parke, London 2004; S. von Schnurbein, *Die Suche nach einer "arteigenen" Religion in "germanisch-" und "deutschgläubigen" Gruppen*, in U. Puschner, W. Schmitz, J.H. Ulbricht (eds), *Handbuch zur "Völkischen Bewegung" 1871-1918*, K.G. Saur, München 1996, pp. 172-185; S. v. Schnurbein, *Norse Revival. Transformations of Germanic Neopaganism*, Brill, Leiden-Boston 2016, pp. 28-48. Si veda anche F. Ferrari, *Riletture mitologiche e nuove religioni: il neo-sciamanismo di Brian Bates*, in M.G. Cammarota, R. Bassi (eds), *Riscrittura e attualizzazione dei testi germanici medievali*, Bergamo University Press, Bergamo 2017, pp. 29-50 (qui pp. 30-32).

neopagani esercitarono indubbiamente una notevole influenza negli ambienti della destra tedesca tra la fine dell'Ottocento e i primi decenni del Novecento e continuarono ad affascinare figure di primo piano del movimento e del regime nazionalsocialista, primo tra tutti Heinrich Himmler. La loro, però, fu una presenza minoritaria e marginale: Hitler si mostrò sempre diffidente nei confronti di questi movimenti,¹⁰ ed è degno di nota che già Houston Stewart Chamberlain, in quella che Léon Poliakov definisce «la nuova Bibbia di centinaia di migliaia di tedeschi»,¹¹ vale a dire nel suo monumentale *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts* («I fondamenti del XIX secolo»), del 1899, facesse riferimento con sprezzante sarcasmo ai «neuerstandene Wotansanbeter» («risorti adoratori di Wotan») cui nega ogni sostanziale capacità di azione sul mondo reale.¹² Da calcoli effettuati sulla base di quanto dichiarato dagli stessi circoli neopagani – e dunque scarsamente affidabili – i loro adepti non avrebbero comunque mai superato, prima della Seconda guerra mondiale, il numero di cinquemila.¹³ Maggiore influenza ebbero, già in età guglielmina e poi durante la repubblica di Weimar e il regime nazionalsocialista, le correnti che propugnavano la nascita – o rinascita – di un 'cristianesimo ariano'.¹⁴ Fondamentale,

¹⁰ N. Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism*, pp. 192-204.

¹¹ L. Poliakov, *Il mito ariano*, p. 349.

¹² Faccio qui uso dell'VIII edizione (Volksausgabe) dell'opera: H.S. Chamberlain, *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*, I, Bruckmann, München 1907, p. 229.

¹³ Cfr. U. Puschner, *Weltanschauung und Religion*, p. 15.

¹⁴ Sui diversi tentativi di costruire un cristianesimo coerente con l'ideologia razzista e antisemita si vedano: U. Puschner, *Weltanschauung und Religion*; S. Heschel, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton University Press, Princeton 2008; A. Radmüller, *Zur Germanisierung des Christentums. Verflechtungen von Protestantismus und Nationalismus in Kaiserreich und Weimarer Republik*, «Zeitschrift für junge Religionswissenschaft», 7 (2012): <http://zjr.revues.org/399>; J. Chappoutot, *Le nazisme et l'Antiquité*, Presses Universitaires de France, Paris 2012, trad. it. *Il nazismo e l'Antichità*, Einaudi, Torino 2017, pp. 318-335; M. Gailus, *Diskurse, Bewegungen, Praxis: Völkisches Denken und Handeln bei den 'Deutschen Christen'*, in U. Puschner, C. Vollnhals (eds), *Die völkisch-*

a questo proposito, fu l'influenza di Chamberlain, che riprendendo le ipotesi sul 'Cristo ariano' scriveva:

Die Wahrscheinlichkeit, dass Christus kein Jude war, dass er kein Tropfen echt jüdischen Blutes in den Adern hatte, ist so gross, dass sie einer Gewissheit fast gleichkommt. Welcher Rasse gehörte er an? Darauf lässt sich gar keine Antwort geben.¹⁵

Nella seconda parte delle *Grundlagen*, Chamberlain si dilunga quindi sulla natura ibrida del cristianesimo in cui, a suo parere, si incontrano le caratteristiche spirituali di due razze diverse e incompatibili, l'ariana e l'ebraica. Questa ibridazione avrebbe svolto un ruolo storico positivo in passato, ma sarebbe ormai inconciliabile con l'esigenza di una religione in cui si rispecchi pienamente lo spirito del popolo tedesco.

Se Chamberlain, come abbiamo visto, pur escludendo che Gesù potesse essere ebreo, si dichiara incapace di affermare a quale razza appartenesse, assai meno prudente si dimostra Karl Weinländer che, in un libretto pubblicato nel 1920 sotto lo pseudonimo Friedrich Döllinger, afferma perentorio: «Es kann kein Zweifel darüber bestehen, daß Christus durch und durch Germane war» («Non può sussistere alcun dubbio sul fatto che Cristo fosse in tutto e per tutto un germano»)¹⁶ Weinländer, peraltro, si fa portavoce di una posizione che potremmo definire di compromesso tra le due vie finora illustrate: la figura di Gesù Cristo e il suo insegnamento vengono accettati, ma la dottrina

religiöse Bewegung, pp. 233-248; S. Heschel, *Rassismus und Christentum. Das Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*, in U. Puschner, C. Vollnhals (eds), *Die völkisch-religiöse Bewegung*, pp. 248-264.

¹⁵ «La probabilità che Cristo non fosse ebreo, che nelle sue vene non avesse nemmeno una goccia di sangue autenticamente ebraico è talmente elevata da equivalere quasi a una certezza. A che razza apparteneva? A questa domanda non si può dare risposta» (H.S. Chamberlain, *Die Grundlagen*, p. 256).

¹⁶ F. Döllinger, *Baldur und Bibel: Weltbewegende neue Enthüllungen über die Bibel. Germanische Kultur im biblischen Kanaan und Germanisches Christentum vor Christus (Kürzere Volksausgabe)*, Lorenz Spindler Verlag, Nürnberg 1920, p. 138.

predicata da Gesù viene ricondotta a una verità di cui la stirpe germanica è depositaria *ab origine* e che trova espressione nella mitologia nordica. L'alternativa tra neopaganesimo e cristianesimo ariano viene così risolta sovrapponendo i due concetti e affermandone l'identità.

Per le varie correnti del 'cristianesimo ariano' si poneva un problema di non poco conto nel processo di rielaborazione e di mitizzazione della storia: appropriandosi del passato pagano e vichingo dei popoli scandinavi e affermando orgogliosamente la continuità tra questo passato e il presente tedesco non era comunque possibile aggirare la questione della conversione. È vero che la conversione al cristianesimo dei popoli germanici e, più in specifico, di quelli nordici era avvenuta per volontà e sotto la guida dell'esecrata Chiesa cattolica romana, ma è anche vero che il *geistiger Rassenheros des Germanentums* («eroe spirituale della razza germanica») Martin Lutero non si riproponeva certo una rivalutazione e una rivitalizzazione del paganesimo germanico.¹⁷ Si viene così a creare, nella pubblicistica di ispirazione nazionalista e antisemita, un conflitto tra diversi complessi mitici: la mitologia nordica, reinterpretata e rielaborata attraverso il filtro dell'ideologia nazionalista; la storia sacra cristiana, sottoposta anch'essa a operazioni di revisione spesso diverse e tra loro contraddittorie e, infine, la storia del passato germanico e nordico, sottratta a ogni indagine di tipo storiografico e filologico e trasposta sul piano del mito eroico. Questi complessi mitici non riescono però mai a dar vita a un mito nuovo e coerente, i punti di sutura restano sempre visibili e le tensioni interne ai testi restano chiaramente percepibili. Queste crepe nella costruzione ideologica del nazionalismo risultano particolarmente evidenti in quei romanzi storici che, nell'esaltazione dell'eroico passato vichingo, devono anche costruire una narrazione della conversione al cristianesimo. È questo che proverò a dimostrare

¹⁷ Cfr. G. Hufenreuter, *Völkisch-religiöse Strömungen im Deutschbund*, in U. Puschner, C. Vollnhals (eds), *Die völkisch-religiöse Bewegung*, pp. 219-231 (qui pp. 222-223).

prendendo in esame due romanzi risalenti a due diverse fasi del nazionalismo tedesco: *Odhin's Trost* («La consolazione di Odino») dello scrittore, storico e giurista Felix Dahn (1834-1912), pubblicato nel 1880, e *Das harte Geschlecht* («La stirpe tenace»), dello scrittore e critico nazionalsocialista Will Vesper (1882-1962), pubblicato mezzo secolo più tardi, nel 1931.

2. Felix Dahn: *Odino, il Dio cristiano e il Dio senza nome*

La popolarità di Felix Dahn è dovuta soprattutto allo straordinario successo del romanzo storico *Ein Kampf um Rom* («Una lotta per Roma»), narrazione fortemente mitizzata della caduta del regno gotico d'Italia dopo la morte di Teoderico: pubblicato per la prima volta nel 1876, il romanzo è stato ristampato ininterrottamente fino ai nostri giorni. È difficile, se non impossibile, determinare con esattezza la circolazione di un'opera letteraria: la tiratura e il susseguirsi delle ristampe forniscono indizi preziosi, ma bisogna anche tenere conto del prestito nelle biblioteche pubbliche e del banale fatto che una stessa copia può passare di mano in mano o essere rivenduta. Da calcoli effettuati sulla base della tiratura delle diverse ristampe e riedizioni, comunque, risulta che di *Ein Kampf um Rom* sia stato stampato, dalla prima edizione a oggi, ben oltre un milione di copie.¹⁸ Dal romanzo venne anche tratto nel 1968 un film di produzione italo-tedesca, diretto da Robert Siodmak e circolato in Italia con il fuorviante titolo *La calata dei barbari*, mentre l'edizione tedesca manteneva l'esplicito riferimento al romanzo di Dahn con il titolo *Kampf um Rom*.

Oltre al più celebre dei suoi romanzi storici, Dahn pubblicò numerosi altri romanzi, racconti e drammi ambientati all'epoca delle migrazioni germaniche, nell'Islanda medievale o nella

¹⁸ H.R. Wahl, *Die Religion des deutschen Nationalismus. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zur Literatur des Kaiserreichs: Felix Dahn, Ernst von Wildenbruch, Walter Flex*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 2002, p. 128.

Germania medievale. A questa attività di narratore si accompagnò per tutta la sua vita quella di studioso: Dahn, che fu professore a Monaco, Würzburg, Königsberg e Breslavia, pubblicò studi sul diritto germanico e sulla storia delle popolazioni germaniche antiche, tra cui la monumentale serie *Die Könige der Germanen* («I re dei germani»), dodici volumi usciti tra il 1861 e il 1911. L'influenza di Dahn sull'immagine socialmente diffusa del passato germanico è stata tale da poter affermare, con Kurt Frech, che «niemand das Germanenbild in Deutschland stärker geprägt als Felix Dahn [habe]» («nessuno abbia plasmato l'immagine dei germani in Germania con maggior forza di Felix Dahn»)¹⁹.

La maggior parte dei racconti e dei romanzi storici di Felix Dahn è ambientata nella tarda antichità e nell'alto medioevo, in quell'epoca tumultuosa in cui i germani si stanziavano sul territorio che era stato dell'Impero romano d'Occidente e danno vita alle loro prime strutture statali. È tuttavia evidente anche l'interesse per i germani del Nord, gli abitanti dell'antica Scandinavia visti come depositari della civiltà germanica e del suo patrimonio religioso. Già al termine di *Ein Kampf um Rom*, del resto, gli scandinavi compaiono in modo del tutto improbabile sulla scena delle guerre gotiche per portare con sé al Nord il corpo senza vita dell'ultimo re dei goti, Teia, e quel che resta del suo popolo. Mentre il triste corteo si dirige alle navi nordiche, uno dei personaggi, Adalgoth, intona un canto che recita, tra l'altro:

Wir ziehn nach Nordlands Winden,
 Bis wir im fernsten grauen Meer
 Die Insel Thule finden.
 Das soll der True Insel sein,
 Dort gilt noch Eid und Ehre.²⁰

¹⁹ K. Frech, *Felix Dahn. Die Verbreitung völkischen Gedankenguts durch den historischen Roman*, in U. Puschner, W. Schmitz, J.H. Ulbricht (eds), *Handbuch zur "Völkischen Bewegung"*, pp. 685-698 (qui p. 685).

²⁰ «Ci spingiamo verso i venti del Nord, / Finché nel più remoto, grigio

Particolarmente interessante, per quanto riguarda la questione della relazione tra religione nordica, religione cristiana e convinzioni religiose dell'autore, è il romanzo *Odhin's Trost*, del 1880. L'azione si svolge su due piani distinti: quello del narratore e quello del mito. La voce narrante appartiene a Thorgeir Thormodsson,²¹ nipote di quel Þorgeir Þorkelsson che, pur essendo pagano, diede all'assemblea generale islandese un parere determinante a favore della pacifica conversione dell'Islanda al cristianesimo, con ogni probabilità nel 999.²² Il piano del narratore è quindi chiaramente collocato storicamente: ci troviamo in Islanda negli anni Sessanta dell'XI secolo, la giovane Chiesa islandese è retta dal suo primo vescovo, Ísleifr Gizurarson, e in Norvegia regna Haraldr Sigurðarson Harðráði, quello stesso sovrano che nel 1066 rimarrà ucciso nella battaglia di Stamford Bridge nel tentativo di conquistare l'Inghilterra. A questa precisa collocazione storica non corrisponde tuttavia una credibile ricostruzione dell'ambiente sociale e culturale islandese: subito in apertura del romanzo la voce narrante delinea una situazione di terrore, in cui le autorità religiose sorvegliano la popolazione e puniscono duramente chiunque coltivi la memoria del passato precristiano. Accingendosi a iniziare il suo libro, Thorgeir commenta dunque:

Schwer würde mich strafen, mit Bet-Zwang und Buß-Zwang Isleifr der Bischof, schärfer noch Gizurr, sein scharfer Sohn und scharfer Schürer, wüßten sie, was ich hier aufzeichne nächtlicher Weile.

mare / Troveremo l'isola di Thule. / Quella dovrà essere l'isola della fedeltà, / Là ancora hanno valore giuramento e onore» (F. Dahn, *Ein Kampf um Rom*, Area Verlag, Erfstadt 2003, p. 733).

²¹ Solo verso la fine del romanzo il ruolo di narratore è assunto dal figlio di Thorgeir, Thorbiörn e, per poche righe, dalla nipote Gydha. Per quanto riguarda i nomi propri, nell'analisi dei romanzi utilizzo le forme usate da Dahn e da Vesper, mentre per i personaggi storici e nei riferimenti alle fonti medievali faccio uso delle forme corrette dell'antico nordico.

²² Cfr. Gunnar Karlsson, *The History of Iceland*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000, pp. 33-37.

Zauberlieder, Höllensprüche, würden sie schelten die alten Runen, die stolzen Lied-Stäbe der Väter, die ich rette vor der Söhne Vergessen.²³

Poco più avanti Thorgeir afferma che il figlio del vescovo, Gizurr, fa bruciare tutti i libri che parlano degli dèi nordici, il che risulta ovviamente anacronistico, visto che la scrittura latina e i libri vennero introdotti in Islanda solo con la conversione al cristianesimo e l'alfabeto runico non era mai stato usato, in epoca precristiana, per la creazione di qualcosa di simile a un libro.²⁴ Il tema dell'intolleranza dei cristiani e della violenza con cui i popoli nordici vengono costretti a convertirsi percorre tutta la narrazione 'storica' del romanzo, fino al momento in cui Thorgeir, colpevole di non essersi opposto a un rito pagano svoltosi nelle sue proprietà, viene costretto alla fuga per salvarsi dall'ira del vescovo e di suo figlio. Ciò nonostante, Thorgeir si dichiara fin dall'inizio del romanzo cristiano:

Und doch will ich gern glauben nach des Bischofs Gebot an den Himmels-König, den Alt-Weisen, der geschaffen Land und Meer. Und im Meere die Eilande. Auch dieses Eis- und Feuer-Eiland.²⁵

Il cristianesimo di Thorgeir appare a prima vista una forma di sincretismo in cui le credenze precristiane trovano una precaria conciliazione con il nuovo sistema religioso. Che Thorgeir proclami la sua fede negli elfi appare, tutto sommato, storica-

²³ «Mi punirebbe severamente, con l'obbligo di preghiere e di penitenze, il vescovo Ísleifr; più duramente ancora mi punirebbe Gizurr, il suo duro figlio e duro istigatore, se sapessero che cosa annoto qui, durante la notte. Carmi incantatori, formule infernali: questo direbbero delle antiche rune, dei versi allitteranti dei padri che io qui salvo dall'oblio dei figli» (F. Dahn, *Odhin's Trost. Ein nordischer Roman aus dem elften Jahrhundert*, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1880, p. 1).

²⁴ Anche Gizurr Ísleifsson è una figura storica: figlio del vescovo Ísleifr, ne fu il successore nel 1082, divenendo così il secondo vescovo d'Islanda.

²⁵ «E tuttavia sono pronto a credere, secondo il comandamento del vescovo, al Re del Cielo, all'Antico Saggio che ha creato la terra e il mare. E nel mare le isole. Anche questa isola di ghiaccio e di fuoco» (F. Dahn, *Odhin's Trost*, pp. 1-2).

mente credibile, visto che la credenza in creature soprannaturali appartenenti alla ‘mitologia minore’ è a lungo sopravvissuta nel folclore di tutta Europa²⁶. Più originale però è l’ipotesi di una gerarchia celeste in cui Odino ricopre il ruolo di *jarl* del Dio cristiano:

Der Christengott hat wohl viele Jarle unter sich in vielen Himmel- und Erd-Reichen: und sein Jarl für Nordland ist, mein ich, Odhin: nicht ein Dämon, wie der Bischof will.²⁷

Questa fede ‘mista’ viene però poi smentita dal narratore stesso. Quando il pagano Valgard cerca di convincerlo a prendere le armi contro gli uomini del vescovo e restaurare in Islanda l’antica religione dei padri, Thorgeir si rifiuta di prendere parte all’insurrezione e motiva il suo rifiuto con la mancanza di fede negli dèi:

Freund, das kann ich dir jetzt nicht Alles deuten. Aber sieh, ich weiß von Odhin, daß er zuletzt selbst nicht mehr an sich glaubte – : wie sollte ich da an ihn glauben? Er mag wohl ein Gott sein, ein gewaltiger: aber er selber hat über seinem Haupt einen höheren Gott erkannt!²⁸

Questo «dio più alto» non è però il Dio dei cristiani, contrariamente a quanto precedentemente immaginato da Thorgeir. Per comprendere di quale figura si tratti dobbiamo prendere in

²⁶ «Denn mich schützt der Himmelsherr, an den ich ganz glaube. Und nicht auch versagt mir der Licht-Alfen Geschlecht, die uns seit Alters hausen am Herde, unserer Sippe ein altbefreundetes Völklein» («Perché mi protegge il Signore del cielo, a cui credo fermamente. E nemmeno mi abbandonerà la stirpe degli elfi luminosi, che da sempre hanno dimorato presso il nostro folclore: piccolo popolo amico della nostra schiatta fin dai tempi più remoti»): *ivi*, p. 4).

²⁷ «Il Dio cristiano deve avere molti *jarl* sotto di sé, in molti regni del cielo e della terra, e Odino è, credo, il suo *jarl* per le terre del Nord: non un demonio come dice il vescovo» (*ivi*, p. 188).

²⁸ «Amico, non ti posso spiegare ora tutto. Ma, vedi, io so di Odino che alla fine nemmeno lui credeva più in se stesso: come potrei dunque io credere in lui? Può essere un dio, un dio potente, ma lui stesso ha riconosciuto un dio più alto sopra di sé!» (*Ivi*, p. 479).

considerazione l'altro piano narrativo del romanzo, quello mitologico. Il quadro della mitologia nordica delineato nell'opera di Thorgeir si distanzia infatti in modo consistente dalla testimonianza delle fonti medievali e, in particolare, dalla descrizione contenuta nell'*Edda* di Snorri Sturluson. Thorgeir stesso dichiara e spiega questa differenza affermando la libertà del mito, la possibilità che una stessa storia venga narrata in modo diverso da narratori diversi:

Nun hör'ich schon überkluge Skalden schelten: Freia sei nicht Freir's Braut, sondern Schwester.
 Aber die Scheltes sollen nur glauben, daß mein lieber Vater der Götter Versippung so gut wußte wie sie.
 Es giebt aber verschiedene Kunde im Volk von der Götter Geschlecht und Sippenzahl.
 So ist auch, was mein Vater sang, daß Frigg Thor's Mutter gewesen und Odhin Loki's Vater, in andern Geschlechter-Runen und noch manches derart – so, daß Baldur den Sonnenwagen führe – anders geritzt.
 Bei den Heidenleuten durfte darin jeder sagen und glauben, wie er wollte.
 Anders ist das und scharf gefährlich geordnet bei den Christenleuten.²⁹

La differenza davvero di rilievo tra la mitologia nordica così come ci viene trasmessa dalle fonti e la sua reinvenzione da parte di Dahn non sta però nei dettagli narrativi o nelle relazioni familiari tra figure divine, ma nell'intera visione cosmologica. Nella narrazione di Thorgeir, Baldr, colpito da Loki, non muore immediatamente e Odino si reca presso le Norne per interrogar-

²⁹ «Sento già scaldi saccetti sbraitare che Freia non era la sposa, ma la sorella di Freir. Quelli che sbraitano possono però star sicuri che mio padre conosceva le relazioni di parentela degli dèi bene quanto loro. Circolano tuttavia tra il popolo diverse testimonianze sulla stirpe degli dèi e i loro gradi di parentela. Così, mio padre cantava che Frigg era la madre di Thor e Odino era il padre di Loki, ma in altre rune della stirpe sono incise cose diverse, anche rispetto ad altre questioni, per esempio sul fatto che Baldur guidasse il carro del sole. Tra i pagani era lecito, al riguardo, dire e credere quel che si voleva. Le cose stanno in modo diverso, e molto pericoloso, tra i cristiani» (ivi, pp. 19-20).

le sul futuro del figlio e di tutti gli dèi. Quel che vuole sapere è se il destino di morte è ineluttabile e, nel caso che la risposta sia affermativa, spera che le Norne possano dirgli qualcosa capace di consolarlo di questo immenso dolore. Il lungo racconto del viaggio e del dialogo con le divinità del fato – pronunciato da Odino in prima persona – è rivolto all’insieme degli dèi e riprende nella sostanza il racconto del *ragnarök* così come tramandato dalle principali fonti nordiche, la *Völuspá* e l’*Edda* di Snorri, solo con un ancor più marcato ottimismo: alla catastrofe seguirà una nuova manifestazione del cosmo e tutti gli dèi tranne Loki, il principio del male, torneranno a vivere e a popolare la nuova terra. La profezia non è però che una pia menzogna, un racconto destinato a rassicurare e consolare quegli dèi non abbastanza forti da sopportare la verità. Verità che viene quindi rivelata da Odino a un ristretto gruppo di divinità capaci di affrontarla: Baldur, ormai morente, Thor e Frigg. L’attuale cosmo e quello futuro non sono che anelli di una catena di universi, una catena che si stende all’indietro e in avanti all’infinito. In questo continuo formarsi e dissolversi di mondi niente è davvero permanente, immortale, e la voce del Padre degli dèi assume toni esaltati nell’illustrare questo incessante processo di formazione e distruzione: «Das Ende ist die – Unendlichkeit. – Es ist kein Ende! Nur Eins ist ewig: das All» («La fine è... l’infinito. Non c’è fine! Una cosa sola è eterna: il tutto»)³⁰ In questo quadro dell’evolversi cosmico non c’è spazio per un creatore, sia esso pagano o cristiano, e l’unica divinità è la legge universale che governa il tutto: «Aber unvergänglich ist der ewige Gott: das Allgesetz. [...] Und mein Gott ist mein Trost» («Ma imperituro è il Dio eterno: la Legge universale [...] E il mio Dio è la mia consolazione»)³¹

Felix Dahn fa così uso della mitologia nordica – peraltro ampiamente rimaneggiata e reinterpretata – al fine di dare forma

³⁰ Ivi, p. 439.

³¹ Ivi, p. 445.

poetica alle proprie convinzioni panteiste.³² Thorgeir, protagonista del romanzo e voce narrante sia sul piano storico sia su quello mitologico, si fa così portavoce della visione del mondo dell'autore:

Vielleicht aber, – doch das wirst du nicht glauben! – vielleicht sind Odhin und der Judengott und der Christengott und die alten Götter der Südheiden von Rumaburg und Grekaland zwar alle Götter, schwächer oder stärker, aber nur für Ein Land oder Ein Volk oder für gewisse Zeit, wechselnd entsendet von dem ungenannten Gott, der hinter und über ihnen Allen steht, der Allgott, den Odhin bei den Nornen erfrug.³³

Ogni religione, del passato come del presente, perde così la sua forza normativa e la sua capacità di conferire senso alla realtà. Per Thorgeir, come per Felix Dahn, resta un solo principio cui attenersi con incrollabile fedeltà: «Volk und Vaterland acht'ich das Erste» («Popolo e patria sono per me al primo posto»)³⁴.

3. *Will Vesper, il Dio degli schiavi e la conversione*

Will Vesper sembra incarnare la quintessenza dell'intellettuale nazista: si iscrive alla NSDAP nel 1931 (lo stesso anno in cui pubblica *Das harte Geschlecht*); nel maggio del 1933 partecipa entusiasta al rogo dei libri di spirito 'non tedesco', rogo che celebra con un discorso, e nell'ottobre dello stesso anno è tra gli ottantotto scrittori che sottoscrivono un giuramento di fe-

³² Sulle concezioni religiose di Felix Dahn si vedano K. Frech, *Felix Dahn*, pp. 690-693 e H.R. Wahl, *Die Religion des deutschen Nationalismus*, pp. 43, 53 e 131.

³³ «Ma forse – e tu non lo crederai! – forse Odino e il Dio degli ebrei e il Dio dei cristiani e gli antichi dèi dei pagani del Sud, di Roma e della Grecia, sono sì tutti dèi, più forti o più deboli, che però sono stati inviati a un solo paese, a un solo popolo, o solo per un determinato periodo dal Dio senza nome che sta dietro e al di sopra di tutti loro; dal Dio universale di cui Odino è venuto a conoscenza presso le Norne» (F. Dahn, *Odhin's Trost*, p. 480).

³⁴ Ivi, p. 488.

deltà a Hitler. Autore di numerosi inni al Führer, dirige dal 1923 la rivista *Die schöne Literatur* («La bella letteratura») – cui nel 1931 cambia il titolo in *Die neue Literatur* («La nuova letteratura») – e ne fa uno strumento di spregiudicata e aggressiva lotta politica contro gli autori non nazisti e/o di origine ebraica. Il suo impegno per la promozione di una letteratura conforme ai valori nazionalisti e razzisti, d'altro canto, non si limita alla polemica letteraria condotta sulla sua rivista, ma lo vede come solerte propagandista e divulgatore anche sulla stampa estera.³⁵ La fine della guerra non lo induce ad alcun ripensamento e si fa anzi promotore di incontri tra scrittori nostalgici del regime fino alla sua morte, nel 1962.³⁶

Tra le pur numerose opere letterarie di Vesper solo una ebbe un notevole successo: il romanzo storico *Das harte Geschlecht*, appunto, che nell'arco del dodicennio nero venne diffuso in 375.000 copie, classificandosi così al diciottesimo posto tra i best seller di quel periodo.³⁷ Per quanto oggi il romanzo appaia di scarsissimo valore letterario,³⁸ al momento della pubblicazio-

³⁵ Si veda, a titolo d'esempio, l'articolo pubblicato nel 1932 sulla rivista letteraria svedese «Bonniers litterära magasin», in cui afferma che il compito degli scrittori appartenenti alla «ny tysk litteraturriktning» («nuova corrente letteraria tedesca») è di contribuire al rinnovamento del popolo tedesco «genom en skapande förnyelse av egenartad dikt Konst med rötter i tysk jord och i tysk kynne» («attraverso il rinnovamento creativo di una letteratura originale che abbia le sue radici nella terra e nel popolo tedeschi»): W. Vesper, *Brev från Tyskland*, «BLM – Bonniers litterära magasin», fasc. VII (1932), pp. 46-49 (qui p. 46).

³⁶ Sulla biografia di Will Vesper si vedano U. Day, *Hohepriester des Hitlerkults und literarischer Inquisitor. Über Will Vesper*, «Griffel», 9 (2000), pp. 61-73, e E. Klee, *Kulturlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2009, p. 568.

³⁷ T. Schneider, *Bestseller im Dritten Reich. Ermittlung und Analyse der meistverkauften Romane in Deutschland 1933-1944*, «Vierteljahrshäfte für Zeitgeschichte», 52 (2004), pp. 77-97. Si veda anche C. Adam, *Lesen unter Hitler. Autoren, Bestseller, Leser im Dritten Reich*, Galiani, Berlin 2010, pp. 286-288.

³⁸ Si veda ad esempio il giudizio inequivocabilmente negativo di Franz Schonauer: F. Schonauer, *Deutsche Literatur im Dritten Reich. Versuch einer Darstellung im polemisch-didaktischen Absicht*, Walter Verlag, Olten und

ne trovò anche autorevoli estimatori. Se infatti appare scontato il giudizio positivo della critica militante nazista,³⁹ più sorprendente è il giudizio entusiastico di uno scrittore, conservatore ma non militante nazionalsocialista, come Paul Ernst, che in una lettera indirizzata a Vesper e datata 12 settembre 1931 scrive:

Sie haben den epischen Stil der alten isländischen Erzählungen beibehalten und ihn durch ganz kleine Wandlungen so verinnerlicht, daß Sie zugleich ausdrücken, was die alten Erzähler ausdrückten und dabei noch was wir Heutigen darüber hinaus sagen wollen, wenn wir es können. Das Buch ist ein Meisterwerk. Und da es nun unsere alte deutsche Art ausdrückt, so kann es zu einem Volksbuch werden, an dem unser Volk erkennt, was in ihm liegt, an dem er sich jahrhundertlang erfreuen kann, wie an unseren alten Volksbüchern. Ich hatte es nicht für möglich gehalten, daß ein solches Buch heute noch geschrieben werden könnte.⁴⁰

Come sottolinea Paul Ernst, il romanzo nasce dal tentativo di ricreare in epoca moderna una saga islandese. O, meglio: una saga islandese che fosse perfettamente conforme all'immagine che delle saghe e dell'Islanda medievale aveva la cultura nazionalista tedesca dell'epoca. Gli islandesi del romanzo sono in

Freiburg 1961, trad. it. *La letteratura tedesca del Terzo Reich*, Sugar, Milano 1962, pp. 90-94.

³⁹ Di carattere squisitamente politico è, ad esempio, il giudizio di Albert Soergel che, nel 1935, scrive: «Aus diesem Stoffe ist ein Werk geformt, dessen Mittelpunkt der germanische Führermensch ist» («Da questa materia viene formata un'opera al cui centro sta la figura germanica del capo») cit. in J. Wulf, *Literatur und Dichtung im Dritten Reich. Eine Dokumentation*, Ullstein, Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1983, p. 129.

⁴⁰ «Lei ha conservato lo stile epico degli antichi racconti islandesi e, grazie a piccolissimi cambiamenti, l'ha reso così suo che Lei ora esprime al tempo stesso quel che esprimevano gli antichi narratori e quello che noi uomini di oggi vogliamo dire di più, quando ne siamo capaci. Il libro è un capolavoro. E poiché esprime la nostra antica indole tedesca, può diventare un *Volksbuch* in cui il nostro popolo riconoscerà cosa ha dentro di sé, e grazie a cui per secoli a venire potrà trovare gioia, così come trova gioia nei nostri antichi *Volksbücher*. Io non ritenevo possibile che un libro così potesse essere scritto ancora al giorno d'oggi» (A. Reck [ed.], *Briefwechsel Paul Ernst – Will Vesper 1919-1933*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003, p. 58).

primo luogo contadini intimamente legati alla propria terra;⁴¹ se prendono le armi è per difendere i propri beni e il proprio onore, e se lasciano casa e proprietà è solo per preservare la propria libertà. Niente di più lontano dall'immagine del vichingo spinto dalla curiosità e dal desiderio d'avventura a fare rotta verso terre sempre più lontane e misteriose. Così, quando il protagonista del romanzo, Ref, gli chiede la mano di sua figlia, il contadino Björn risponde:

[...] Nicht unlieb bist du mir geworden, und auch Thormod spricht nur Gutes von dir. Aber jemandem, der hierhin und dorthin fährt, unsicher auf die Beute des Meeres und der Küsten sich verläßt, dem gebe ich mein Kind nicht. Aus altem Bauerngeschlecht bin ich und nur in der Not ein Fischer. Willst du aber hier bleiben und auf dem Hof, den du gebaut hast, seßhaft werden, so will ich mit Helga sprechen.⁴²

L'operazione di Vesper consiste essenzialmente in un lavoro di riscrittura: *Das harte Geschlecht* riprende infatti trama e personaggi di una saga islandese risalente con ogni probabilità alla metà del XIV secolo: la *Króka-Refs saga* («Saga di Refr l'astuto»)⁴³. All'inizio della saga, così come nel romanzo, il protagonista è un tipico *kolbíttr*, un *mangiacarbone*, un giovane che rifiuta di assumersi qualsiasi responsabilità e di comportarsi se-

⁴¹ Sull'esaltazione della figura del contadino nella cultura nazionalista tedesca e, in particolare, nei romanzi storici di epoca nazionalsocialista, si veda H. Vallery, *Führer, Volk und Charisma. Der nationalsozialistische historische Roman*, Pahl-Rugenstein Verlag, Köln 1980, pp. 55-60. Cfr. anche K.H.J. Schoeps, *Literatur im Dritten Reich (1933-1945)*, Weidler Buchverlag, Berlin 2000², p.151.

⁴² «[...] Con il tempo ho imparato ad apprezzarti e anche Thormod non parla che bene di te. Ma a chi si dirige ora qui ora là, confidando nel bottino del mare e delle coste, io non concederò mia figlia. Appartengo a un'antica famiglia di contadini e, solo se spinti dalla necessità, di pescatori. Se però intendi rimanere qui e stabilirti nella casa che hai costruito, io ne parlerò con Helga» (W. Vesper, *Das harte Geschlecht*, Albert Langen / Georg Müller, München 1931, p. 154).

⁴³ Per un'edizione della *Króka-Refs saga* si veda Jóhannes Halldórsson (ed.), *Kjalnesinga saga*, Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík 1959 (Íslensk fornrit XIV), pp. 117-160.

condo le leggi dell'onore.⁴⁴ Solo dopo la morte del padre, l'ennesima prepotenza del vicino Þorbjörn e gli aspri rimproveri della madre, Refr si decide ad agire, a vendicarsi dei soprusi subiti dalla famiglia e a uccidere il vicino. Per sfuggire alla vendetta dei parenti di Þorbjörn, Refr cerca in un primo momento rifugio dallo zio Gestr, poi, dopo avere ucciso un altro prepotente, emigra in Groenlandia, dove trascorre gran parte della sua età adulta. Qui viene però calunniato dalla famiglia di un colono, Þorgils, e per difendere il proprio onore uccide sia Þorgils che i suoi figli. Lascia quindi casa e beni per sfuggire alla vendetta del genero di Þorgils, Gunnarr, e dopo altre avventurose vicende si stabilisce in Danimarca. Muore infine mentre ritorna da un pellegrinaggio a Roma e viene seppellito in un monastero in Francia.

Della saga il romanzo segue le linee generali della narrazione, cambiandone però radicalmente il senso: nella saga il tema religioso è infatti quasi del tutto assente, mentre tutta quanta la vicenda di Ref viene ricollocata da Vesper in un mondo narrativo dominato dal conflitto tra cristianesimo e religione nordica tradizionale. A questo fine la scena del romanzo viene anticipata di qualche decennio: mentre nella saga il re di Norvegia è Haraldr Sigurðarson (che regnò dal 1047 al 1066) e quello di Danimarca è Sveinn Estridsson (che regnò dal 1047 al 1076), nel romanzo i sovrani vengono sostituiti con i loro predecessori Ólafr II il Santo (1015-1028) e Canuto il Grande (1016-1035), tutta la vicenda viene così riportata a un'epoca in cui i conflitti legati alla con-

⁴⁴ Con il termine *kolbíttr* (tradotto frequentemente in tedesco – e anche in Vesper – con il termine *Herdhocker*: «colui che se ne sta accovacciato accanto al focolare») ci si riferisce al *topos* del giovane buonannulla che poi, all'improvviso, si rivela dotato di capacità straordinarie o di un coraggio fuori del comune. Si vedano al riguardo: C. Larrington, *Awkward Adolescents: Male Maturation in Norse Literature*, in S. Lewis-Simpson (ed.), *Youth and Age in the Medieval North*, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 151-166; Ásdís Egilsdóttir, *En verden skabes – en mand bliver til*, in A. Ney, Ármann Jakobsson, A. Lassen (eds), *Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed*, Museum Tusulanums Forlag, København 2009, pp. 245-254.

versione dei popoli nordici al cristianesimo erano ancora vivi nell'esperienza e nella memoria dei personaggi.

Vesper, inoltre, fa uso dell'ambientazione di parte della saga in Groenlandia per creare un collegamento tra la storia di Ref e quella dei protagonisti di due tra le più celebri saghe islandesi: la *Eiríks saga rauða* («Saga di Eiríkr il rosso») e la *Grænlandinga saga* («Saga dei Groenlandesi»).⁴⁵ Nella *Eiríks saga rauða* (cap. 5) si racconta che il figlio di Eiríkr, Leifr, si fece cristiano e ricevette dal re di Norvegia Ólafr I Tryggvason il compito di convertire la colonia groenlandese: Eiríkr però si rifiutò di abbandonare l'antica fede, mentre sua moglie Þjóðhildr non solo divenne cristiana, ma non volle nemmeno rimanere più nella casa del marito pagano. La contiguità di ambientazione geografica tra la *Króka-Refs saga* da un lato e *Eiríks saga rauða* e *Grænlandinga saga* dall'altro permette a Vesper di costruire un'interazione tra i personaggi delle due tradizioni narrative, e questa interazione riguarda in particolare la conversione: l'intolleranza dei cristiani costituisce una minaccia per chi non intende accogliere la nuova fede, e Ref e la sua famiglia sono tra questi. Riferendo a Ref la situazione negli stanziamenti occidentali della Groenlandia, uno dei suoi uomini, Snorri, racconta:

Allzuviel Norweger waren dort, Königsmannen und Christen. Aber am schlimmsten war Thorhild, Erichs Witwe. Sie war schon Christin geworden, als Erich noch lebte, und ließ sich umtaufen und nannte sich jetzt Thiodhild. Erich aber blieb bei dem alten Glauben und darum wollte sie nicht mehr mit ihm zusammen leben auf ihre alten Tage. Sie hatte ihm zuletzt das Leben schwer gemacht, hieß es.⁴⁶

⁴⁵ Entrambe le saghe sono edite in Einar Ól. Sveinsson, Matthías Þórðarson (eds), *Eyrbyggja saga*, *Hið íslenzka fornritafélag*, Reykjavík 1935 (*Íslenzk fornrit IV*), pp. 193-237, 239-269, 401-434. Per una traduzione italiana si veda R. Caprini (ed.), *La Saga di Eirik il rosso e la Saga dei groenlandesi*, Pratiche editrice, Parma 1995 (Biblioteca medievale 49).

⁴⁶ «C'erano lì troppi norvegesi, uomini del re e cristiani. Peggio di tutti però era Thorhild, la vedova di Erich. Si era già fatta cristiana quando Erich era ancora vivo, ha cambiato nome e adesso si fa chiamare Thiodhild. Erich però ha mantenuto la fede antica e per questo motivo lei non ha più voluto

Per circa tre quarti del romanzo, fino all'arrivo di Ref e dei suoi in Danimarca, la prospettiva resta non solo pagana, ma fieramente anticristiana: il cristianesimo è lo strumento di cui si serve il re di Norvegia per affermare il suo potere e soffocare la libertà dei contadini nordici. Dice uno dei personaggi del romanzo, in un passo in cui sono evidenti gli echi nietzscheani: «Wir verstehen wohl [...], daß dies ein guter Glaube für Knechte ist und für Könige».⁴⁷ I cristiani sono intolleranti, prepotenti, disposti a tutto pur di imporre la loro fede. I racconti sulle conversioni forzate assumono i tratti – a segno rovesciato – delle tradizioni agiografiche sui martiri cristiani:

Sie [Raud, moglie di Björn] starb lieber, als daß sie den Glauben der Väter verließ. Als eine Zauberin ließ Olaf sie mit Feuer verbrennen. Aber dergleichen hat sie nie getrieben, Finnenkünste, Niemals.⁴⁸

Particolarmente significativo è il radicale mutamento di senso che Vesper opera rielaborando un episodio che trae dalla *Eiríks saga rauða*. Nell'ottavo capitolo della saga si narra che un gruppo di esploratori groenlandesi, partiti alla ricerca del Vínland, si trova bloccato su un'isola, in estate, senza viveri e senza riuscire a procurarsi selvaggina. Uno dei viaggiatori, Þórhallr – che già in precedenza è stato definito dalla voce narrante «illa kristinn» («un cattivo cristiano») –⁴⁹ –, si allontana dal gruppo e viene quindi ritrovato dai suoi compagni mentre, in condizione estatica, mormora parole incomprensibili. Poco più tardi viene sospinta sulla spiaggia una balena, i groenlandesi ne mangiano la carne e si ammalano. A questo punto Þórhallr si

abitare con lui, in vecchiaia. Alla fine gli ha reso la vita amara, si diceva» (W. Vesper, *Das harte Geschlecht*, p. 165).

⁴⁷ «Capiamo bene [...] che questa è una fede buona per i servi e per i re» (ivi, p. 109).

⁴⁸ «Ha preferito morire che abbandonare la fede dei padri. Come una strega Olaf l'ha fatta bruciare nel fuoco. Ma mai lei ha praticato cose del genere, le arti dei lapponi. Mai» (ivi, p. 151).

⁴⁹ Einar Ól. Sveinsson, Matthías Þórðarson (eds), *Eyrbyggja saga*, p. 222; R. Caprini, *La Saga di Eirik il rosso*, p. 87.

vanta di aver invocato e ottenuto l'aiuto del dio Þórr, i suoi compagni gettano immediatamente in mare la carne di balena, rivolgono le loro preghiere a Dio e subito ottengono un vero aiuto: il tempo migliora, la selvaggina ricompare sull'isola e il pericolo della fame è scongiurato.⁵⁰ La tendenza cristiana del racconto è del tutto evidente, anche nella sua fragilità logica (perché mai vantarsi di aver procurato un cibo che ha fatto ammalare l'intero gruppo?) e l'intero episodio si configura come un *exemplum* incastonato all'interno della narrazione.

Rielaborando l'episodio per inserirlo nel suo romanzo, Vesper lo colloca non in estate, ma in inverno: Kolbein, pagano amico di Ref, durante una spedizione di caccia alla balena si trova bloccato su un'isola, con poche provviste e scarse possibilità di caccia. La voce narrante è anche in questo caso quella di Snorri:

Da sahen wir Kolbein eines Tages auf einer Klippe am Meer stehen, dort wo die Schiffe auf dem Strand lagen. Der Frühling war nicht mehr weit, aber die Not am größten. Kolbein stand da und machte ganz seltsame Gebärden, schwang die Arme, als wolle er fliegen. Auch hörten wir ihn singen und vor sich hin schwatzen.⁵¹

Anche qui il rito raggiunge il suo scopo e il fedele seguace di Þórr non manca di rinfacciare ai cristiani la loro impotenza: «Nun? Zeigte sich Thor, der Rotbart, nicht zuverlässiger als euer Krist?» («E allora? Thor, il Barbarossa, non si è mostrato più affidabile del vostro Cristo?»).⁵² La carne di balena non provoca in questo caso nessun danno a chi l'ha consumata, anche se i cristiani si affrettano a sputarla. Solo dopo più di un an-

⁵⁰ Einar Ól. Sveinsson, Matthías Þórðarson (eds), *Eyrbyggja saga*, pp. 224-225; R. Caprini, *La Saga di Eirik il rosso*, pp. 88-91.

⁵¹ «Un giorno vedemmo Kolbein su uno scoglio, vicino al mare, dove le navi erano state trascinate sulla spiaggia. La primavera non era ormai più lontana, ma il bisogno era al culmine. Kolbein era là, in piedi, e faceva gesti stranissimi, agitava le braccia come se volesse prendere il volo. Lo sentimmo anche cantare e cianciare tra sé e sé» (W. Vesper, *Das harte Geschlecht*, p. 167).

⁵² Ivi, p. 168.

no, quando tra i coloni si diffonde un'epidemia, i cristiani colgono l'occasione per incolparne i pagani e le loro divinità.⁵³

Alla luce di quanto detto finora appare dunque incomprensibile perché Ref, giunto in Danimarca, accetti di buon grado di ripudiare l'antica fede e farsi cristiano. Il processo di conversione avviene nel romanzo senza conflitti e dissidi, né interiori né interpersonali. Il primo segno del cambiamento si ha già durante la permanenza del gruppo a Nidaros, in Norvegia: Ref e i suoi si aggirano per la città, guardandosi intorno e osservando la vita nella capitale norvegese. Assistono anche a una messa nel grande duomo e qui la moglie di Ref, Helga, ascolta con attenzione le parole del sacerdote e il canto del coro, restandone commossa. In seguito, dopo l'arrivo in Danimarca, è di nuovo Helga a ritrovare nella foresta danese le stesse impressioni vissute nel duomo della città norvegese:

Es war hier wie im Dome zu Nidaros, groß und gewaltig die Säulen, golden das Licht der Fenster und himmlisch rauschend der Gesang der Vögel und der Zweige, wie eine herzbeklemmende Musik. Ja, hier waltete wohl eine andere, mildere Gottheit als jener Rotbart, der immer wieder die Seinen in Mord und Gefahr trieb.⁵⁴

C'è qui un cambiamento radicale di prospettiva, introdotto attraverso i pensieri e le sensazioni del personaggio femminile, che annuncia e prepara la svolta rappresentata dall'accettazione del cristianesimo da parte di Ref. Dopo la richiesta esplicita di re Knut, che pone a Ref la condizione di divenire cristiano per potersi stabilire in Danimarca, è di nuovo Helga a farsi portavoce di una visione cristiana della vita e a proporre al marito una nuova concezione del mondo e una nuova scala di valori:

⁵³ Ivi, p. 169.

⁵⁴ «Era qui come nel duomo di Nidaros, grandi e possenti le colonne, d'oro la luce delle vetrate e il canto degli uccelli e dei rami era un sussurro celestiale, simile a una musica che stringeva il cuore. Sì, qui regnava una divinità diversa e più dolce di quel Barbarossa che spingeva in continuazione i suoi all'assassinio e al pericolo» (ivi, p. 261).

Nicht der ist ein Christ, der getauft ist und doch bleibt, wie er war, böse und gewalttätig. Auch jene, die uns verfolgten, verstanden die Botschaft nicht. Aber mir ist, als hätte ich sie schon immer gewußt. Verborgen lebt sie in uns. Nur wecken muß uns die Stimme Gottes, die ruft: Friede auf Erden und ein Wohlgefallen an allen Menschen!⁵⁵

Ref non solo accoglie il messaggio, ma – e qui Vesper riprende la *fabula* della *Króka-Refs saga* – conclude la propria vita recandosi in pellegrinaggio a Roma per la salvezza della propria anima.⁵⁶

L'improvviso e radicale mutamento nel quadro di riferimento assiologico del romanzo ne costituisce indubbiamente una delle più evidenti debolezze.⁵⁷ Una debolezza che nasce dalle diverse e inconciliabili direzioni che assumono gli sforzi degli intellettuali nazisti nel tentativo di creare una nuova dimensione del sacro e dar forma a una religione *puramente* ariana e germanica.

L'incertezza e l'oscillazione di questo lavoro su differenti ambiti del mito si manifesta, tra l'altro, nel riaffiorare del contraddittorio discorso sul sacro e sulla divinità in diversi momenti della produzione di Vesper: il dio dei tedeschi è inequivocabilmente il sommo Wotan / Odino nella poesia *Der deutsche Gott*

⁵⁵ «Non è cristiano chi è stato battezzato restando così com'era, malvagio e violento. Anche coloro che ci hanno perseguitati non hanno capito il messaggio. Ma a me sembra di averlo sempre conosciuto. Nascosto vive dentro di noi. La voce di Dio deve solo risvegliarlo, gridando: pace in terra e per tutti serenità» (ivi, p. 269).

⁵⁶ «Jetzt habe ich beschlossen, daß wir drei etwas für unser Seelenheil tun sollen und für das von allen, die wir gekannt haben» («Ora ho deciso che noi tre dobbiamo fare qualcosa per la salvezza della nostra anima e per quella delle anime di tutte le persone che abbiamo conosciuto»: ivi, p. 290).

⁵⁷ Debolezza già individuata ed evidenziata da Marino Freschi: «Il romanzo di Vesper raffigura in tale contesto un confronto tra uomini e dèi in un'aura paganeggiante, ma paradossalmente il battesimo cristiano alla fine del racconto smentisce la sacralità nordico-pagana proponendo un sincretismo religioso artisticamente giustapposto e ideologicamente poco plausibile» (M. Freschi, *La letteratura del Terzo Reich*, p. 169). Va tuttavia notato che, dopo la conversione del protagonista, il sistema religioso adottato è quello cristiano e non troviamo traccia evidente di sincretismo.

(«Il dio tedesco»), pubblicata nel 1915 nella raccolta *Vom großen Krieg* («Sulla grande guerra»): «Der Gott, der aus unseren Kanonen spricht, / der Gott, der eure Festen zerbricht / [...] Wotan, der alte Wolkenwandler / unsrer Vater, war Er und kein anderer.»⁵⁸ Nella sua visione della storia come storia sacra del popolo tedesco, però, è il *Mein Kampf* ad assumere il ruolo di ‘testo sacro’. In un articolo pubblicato nel novembre 1935 su *Die neue Literatur* scrive: «Mein Kampf aber ist das heilige Buch des Nationalsozialismus und des neuen Deutschland, das jeder Deutsche besitzen muß» («Il *Mein Kampf* è però il libro sacro del nazionalsocialismo e della nuova Germania, che ogni tedesco deve possedere»)⁵⁹ E in una poesia del 1941 Hitler è il messia inviato da Dio (il Dio dei cristiani ariani e protestanti, si suppone) a diffondere la benedizione divina sul suo popolo:

Eine Hand, die Segen ausströmt,
 liegt dir unsichtbar auf dem Haupte.
 Als du vortratest, ein Mann aus dem Volke,
 sahen nur sieben, wie von dir ein Glanz ausging
 und eine Kraft über Menschenkräfte.
 Aber dann sahen es hundert, dann tausend
 und zuletzt Millionen: Dein Volk sah es!
 Und langsam dämmert's der Welt: dieser Mann ist
 seinem Volke von Gott gesendet.
 Was er anrührt, hat Segen. [...] ⁶⁰

⁵⁸ «Il dio che parla dai nostri cannoni, / il dio che manda in frantumi le vostre fortezze / [...] Wotan, l'antico viandante tra le nubi, / nostro padre Egli era, e nessun altro» (cit. in U. Day, *Hohepriester*, p. 66).

⁵⁹ Cit. in Wulf, *Literatur und Dichtung*, p. 423.

⁶⁰ «Una mano da cui fluisce benedizione / è posata sul tuo capo. / Quando ti sei fatto avanti, uomo del popolo / solo in sette hanno visto che diffondevi intorno a te una luce / e una forza superiore alle forze umane. / Poi però l'hanno visto in cento, poi in mille / e infine a milioni: il tuo popolo l'ha visto! / E pian piano si manifesta al mondo: quest'uomo è / inviato al suo popolo da Dio. / Quel che tocca è benedetto. [...]» La poesia, pubblicata nell'agosto 1941 su *Die neue Literatur* con il titolo *Der Führer* («Il Führer») è riportata in J. Wulf, *Literatur und Dichtung*, p. 420.

4. Conclusioni

In due momenti diversi della storia della cultura nazionalista tedesca, i romanzi *Odhin's Trost*, di Felix Dahn, e *Das harte Geschlecht*, di Will Vesper, compiono un'operazione di appropriazione del passato delle genti nordiche: la Scandinavia medievale viene così eletta a terra del mito del popolo tedesco e la sua storia viene assunta come antecedente e presupposto del futuro glorioso dei tedeschi. Questo processo di appropriazione e di mitizzazione della storia nordica si accompagna a un recupero e a una riproposizione del patrimonio mitologico precristiano della Scandinavia. Proprio questo ritorno al passato del mito, però, apre uno iato tra la volontà di delineare una continuità storica tra l'età eroica precristiana e l'avvenire – altrettanto eroico – della nazione tedesca, da un lato, e le convenzioni e pratiche religiose della stragrande maggioranza dei tedeschi dall'altro.

Non volendo spingersi fino a proporre, come facevano gli 'ariosofi', una ricostruzione dell'antico paganesimo germanico come nuova religione autenticamente ariana e germanica, sia Dahn sia Vesper devono elaborare una strategia per garantire l'efficacia della manipolazione ideologica del mito nonostante la contraddittorietà della loro operazione. La soluzione scelta da Felix Dahn per uscire da questa impasse è quella di fare del mito nordico una grandiosa metafora della condizione dell'essere umano nell'universo: l'avvicinarsi dei cicli cosmici è continuo ed eterno, nulla è permanente e per l'uomo una sola fede è possibile, quella nel proprio popolo, inteso naturalmente in senso nazionalista come entità omogenea e immutabile. Alla visione di Dahn non si può negare una coerenza argomentativa e narrativa, una coerenza che viene invece del tutto meno nel romanzo di Vesper: la costruzione letteraria di un mondo polarizzato tra valori eroici pagani e disvalori cristiani viene bruscamente smentita poco prima della fine del romanzo da un sorprendente e immotivato spostamento degli eroi dal campo pagano a quello cristiano. La manipolazione del materiale mitologico e la sua

riduzione a strumento di costruzione propagandistica si rivela così un'operazione tutt'altro che banale, esposta a un rischio di fallimento che si riverbera immediatamente tra piano della narrazione e piano dell'ideologia.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI⁶¹

- C. Adam, *Lesen unter Hitler. Autoren, Bestseller, Leser im Dritten Reich*, Galiani, Berlin 2010.
- Ásdís Egilsdóttir, *En verden skabes – en mand bliver til*, in A. Ney, Ármann Jakobsson, A. Lassen (eds), *Fornaldarsagaerne. Myter og virkelighed*, Museum Tusulanums Forlag, København 2009, pp. 245-254.
- R. Caprini (ed.), *La saga di Eirik il rosso e la Saga dei groenlandesi*, Pratiche editrice, Parma 1995.
- H.S. Chamberlain, *Die Grundlagen des Neunzehnten Jahrhunderts*, München 1907 (Volksausgabe).
- J. Chapoutot, *Le nazisme et l'antiquité*, Presses Universitaires de France, Paris 2012, trad. it. *Il nazismo e l'Antichità*, Einaudi, Torino 2017.
- F. Dahn, *Odhin's Trost. Ein nordischer Roman aus dem elften Jahrhundert*, Breitkopf und Härtel, Leipzig 1880.
- F. Dahn, *Ein Kampf um Rom*, Area Verlag, Erfstadt 2003.
- U. Day, *Hohepriester des Hitlerkults und literarischer Inquisitor. Über Will Vesper*, «Griffel», 9 (2000), pp. 61-73.
- F. Döllinger, *Baldur und Bibel: Weltbewegende neue Enthüllungen über die Bibel. Germanische Kultur im biblischen Kanaan und Germanisches Christentum vor Christus*, Lorenz Spindler Verlag, Nürnberg 1920 (kürzere Volksausgabe).

⁶¹ Poiché in islandese si fa uso solo di nome e patronimico, gli autori islandesi sono elencati nell'ordine alfabetico secondo il nome, riportato per intero. Lo stesso principio è stato adottato nelle note a piè di pagina.

- Einar Ól. Sveinsson, Matthías Þórðarson (eds), *Eyrbyggja saga*, Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík 1935 (Íslensk fornrit IV).
- F. Ferrari, *Nibelunghi dal Nord: fonti scandinave della leggenda nibelungica rielaborate nella letteratura tedesca del XIX secolo*, in G. Chiesa Isnardi, P. Marelli (eds), *Nord ed Europa. Identità scandinava e rapporti culturali con il Continente nel corso dei secoli*. Atti del convegno internazionale di studi (Genova, 25-27 settembre 2003), Tilgher, Genova 2004, pp. 147-174.
- F. Ferrari, *Riletture mitologiche e nuove religioni: il neosciamanismo di Brian Bates*, in M.G. Cammarota, R. Bassi (eds), *Riscrittura e attualizzazione dei testi germanici medievali*, Bergamo University Press, Bergamo 2017, pp. 29-50.
- Gunnar Karlsson, *The History of Iceland*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2000.
- J.G. Fichte, *Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, Verlag des Realschulbuchhandlung, Berlin 1806.
- M. Frank, *Der kommende Gott. Vorlesungen über die neue Mythologie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1982, trad. it. *Il dio a venire. Lezioni sulla nuova mitologia*, Einaudi, Torino 1994.
- K. Frech, *Felix Dahn. Die Verbreitung völkischen Gedankenguts durch den historischen Roman*, in U. Puschner, W. Schmitz, J.H. Ulbricht (eds), *Handbuch zur "Völkischen Bewegung" 1871-1918*, K.G. Saur, München 1996, pp. 685-698.
- M. Freschi, *La letteratura del Terzo Reich*, Editori Riuniti, Roma 1997.
- M. Gailus, *Diskurse, Bewegungen, Praxis: Völkisches Denken und Handeln bei den 'Deutschen Christen'*, in U. Puschner, C. Vollnhals (eds), *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, pp. 233-248.

- N. Goodrick-Clarke, *The Occult Roots of Nazism*, Tauris Parke, London 2004.
- W.-D. Hartwich, *Romantischer Antisemitismus. Von Klopstock bis Richard Wagner*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005.
- S. Heschel, *The Aryan Jesus. Christian Theologians and the Bible in Nazi Germany*, Princeton University Press, Princeton 2008.
- S. Heschel, *Rassismus und Christentum. Das Institut zur Erforschung und Beseitigung des jüdischen Einflusses auf das deutsche kirchliche Leben*, in U. Puschner, C. Vollnhals (eds), *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, pp. 248-264.
- G. Hufenreuter, *Völkisch-religiöse Strömungen im Deutschbund*, in U. Puschner, C. Vollnhals (eds), *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, pp. 219-231.
- F. Jesi, *Cultura di destra*, Garzanti, Milano 1979.
- Jóhannes Halldórsson (ed.), *Kjalnesinga saga*, Hið íslenska fornritafélag, Reykjavík 1959 (Íslensk fornrit XIV).
- E. Klee, *Kulturlexikon zum Dritten Reich. Wer war was vor und nach 1945*, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt am Main 2009.
- E. Langgässer, *Ausgewählte Erzählungen*, Ullstein, Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1980.
- C. Larrington, *Awkward Adolescents: Male Maturation in Norse Literature*, in S. Lewis-Simpson (ed.), *Youth and Age in the Medieval North*, Brill, Leiden-Boston 2008, pp. 151-166.

- M. Leutsch, *Karrieren des arischen Jesus zwischen 1918 und 1945*, in U. Puschner, C. Vollnhals (eds), *Die völkisch-religiöse Bewegung im Nationalsozialismus. Eine Beziehungs- und Konfliktgeschichte*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2012, pp. 195-217.
- L. Poliakov, *Le mythe arien. Essai sur les sources du racisme et des nationalismes*, Calman-Levy, Paris 1971, trad. it. *Il mito ariano*, Rizzoli, Milano 1976.
- U. Puschner, *Weltanschauung und Religion, Religion und Weltanschauung. Ideologie und Formen völkischer Religion*, «Zeitenblicke», 5 (2006): <http://www.zeitenblicke.de/2006/1/Puschner>.
- A. Radmüller, *Zur Germanisierung des Christentums. Verflechtungen von Protestantismus und Nationalismus in Kaiserreich und Weimarer Republik*, «Zeitschrift für junge Religionswissenschaft», 7 (2012): <http://zjr.revues.org/399>.
- A. Reck (ed.), *Briefwechsel Paul Ernst – Will Vesper 1919-1933*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003.
- T. Schneider, *Bestseller im Dritten Reich. Ermittlung und Analyse der meistverkauften Romane in Deutschland 1933-1944*, «Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte», 52 (2004), pp. 77-97.
- S. von Schnurbein, *Die Suche nach einer "arteigenen" Religion in "germanisch-" und "deutschgläubigen" Gruppen*, in U. Puschner, W. Schmitz, J.H. Ulbricht (eds), *Handbuch zur "Völkischen Bewegung" 1871-1918*, K.G. Saur, München 1996, pp. 172-185.
- S. von Schnurbein, *Norse Revival. Transformations of Germanic Neopaganism*, Brill, Leiden-Boston 2016.
- K.H.J. Schoeps, *Literatur im Dritten Reich (1933-1945)*, Weidler Buchverlag, Berlin 2000².
- F. Schonauer, *Deutsche Literatur im Dritten Reich. Versuch einer Darstellung im polemisch-didaktischen Absicht*, Walter Verlag, Olten und Freiburg 1961, trad. it. *La letteratura tedesca del Terzo Reich*, Sugar, Milano 1962.

- H. Vallery, *Führer, Volk und Charisma. Der nationalsozialistische historische Roman*, Pah-Rugenstein Verlag, Köln 1980.
- W. Vesper, *Das harte Geschlecht*, Albert Langen / Georg Müller, München 1931.
- W. Vesper, Brev från Tyskland, «BLM – Bonniers litterära magasin», fasc. VII (1932), pp. 46-49.
- H.R. Wahl, *Die Religion des deutschen Nationalismus. Eine mentalitätsgeschichtliche Studie zur Literatur des Kaiserreichs: Felix Dahn, Ernst von Wildenbruch, Walter Flex*, Universitätsverlag C. Winter, Heidelberg 2002.
- F. Wiedemann, *Von arischen Ursprüngen und rassischer Wiedergeburt. Themen und Figuren völkischer Geschichtskonstruktionen*, in H.R. Yousefi, H.-J. Scheidingen, F. Kimmerle, L. Fischer (eds), *Wege zur Geschichte. Konvergenzen – Divergenzen – Interdisziplinäre Dimensionen*, Traugott Bautz, Nordhausen 2010, pp. 103-133.
- J. Wulf, *Literatur und Dichtung im Dritten Reich. Eine Dokumentation*, Ullstein, Frankfurt am Main-Berlin-Wien 1983.
- J. Zernack, *Germanische Altertumskunde, Skandinavistik und völkische Religiosität*, in S. von Schnurbein, J.H. Ulbricht (eds), *Völkische Religion und Krise der Moderne. Entwürfe "arteigener" Glaubenssysteme seit der Jahrhundertwende*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2001, pp. 227-253.

ENRICO MANERA

NEI CANTIERI DI KAISERSASCHERN.
APPUNTI SULLA *RELIGIO MORTIS* NELLA MITOCRITICA
DI FURIO JESI*

Nello spirito tedesco regna il matriarcato, il legame con la natura in forma di egemonia della musica, come non l'ha visto nessun altro popolo. Noi intellettuali, invece di reagire virilmente e obbedire allo spirito, al logos, alla parola e farla ascoltare, sogniamo di un linguaggio senza parole che esprime l'inesprimibile e rappresenta l'irrappresentabile.

H. Hesse, *Steppenwolf*, 1927

Bisogna togliere il mito dalle mani degli intellettuali fascisti e riconvertirlo all'umanesimo.
Da molto tempo io non faccio altro.

Th. Mann a K. Kerényi, lettera del 7 settembre 1941

La vera e propria riscoperta negli ultimi anni dell'opera di Furio Jesi (1941-1980) è caratterizzata dall'intento di non separare lo studioso torinese dal contesto in cui ha lavorato, sottraendo la sua figura all'immagine affascinante ma semplificata di genio poliedrico, isolato e di difficile comprensione per restituirlo al contesto intellettuale e al dibattito coevo, dai quali emerge un'effettiva e intensa originalità.¹ L'officina culturale di

*Vorrei dedicare questo scritto alla memoria di Vanna Chirone Wick (1918-2017), madre di Furio Jesi. A lei e alla famiglia Jesi rinnovo il ringraziamento per l'attenzione dedicata alle mie ricerche.

¹ E. Manera, *Una Jesi-renaissance?*, «alfabeta2», 7 (2011), p. 42; A.E. Visinoni, R. Ferrari, M. Tabacchini (eds), «Ticontre. Teoria Testo, Traduzione», 4 (2015), *Furio Jesi*. <https://aisberg.unibg.it/retrieve/handle/10446/56443/76969/MonograficoFurioJesidef.pdf>

Jesi, noto come mitologo e germanista, è vasta e trasversale a diversi ambiti disciplinari: antropologia, estetica, storia delle religioni ed epistemologia delle scienze umane sono elementi di una produzione oscillante tra antico, moderno e contemporaneo, con una specializzazione nell'ambito psico-geografico situato tra Egitto, Grecia e Mitteleuropa e un costante interesse per i fenomeni del mito e della mistica – nel senso più ampio possibile – che è stata nella sua fase matura una critica letteraria e una storia delle idee ad alto impegno teorico e politico.²

Dopo una fase di libera ricerca, la sua carriera universitaria si è svolta nell'ambito della germanistica, in una stagione di grande impegno intellettuale all'interno della 'nuova sinistra': Jesi ha insegnato Lingua e letteratura tedesca, prima a Palermo e poi a Genova, dal 1976 al 1980, anno della morte improvvisa, avvenuta per un tragico incidente domestico; non si può in questo senso non citare il suo lavoro di traduttore (Mann, Rilke, ma anche Canetti, Bachofen, Kraus) oltre che di critico. In opere come *Germania segreta* (1967), *Letteratura e mito* (1968), *Cultura di destra* e *Materiali mitologici* (1979), ma anche nei tanti saggi, emerge una riflessione ad ampio spettro sulla cultura tedesca tra Otto e Novecento, ambito privilegiato di una ricerca sorprendente per profondità di sguardo e radicalità di interpretazione.

È lo studio del mito, dei miti e delle mitologie a definire il campo degli studi jesiani, all'incrocio tra filosofia teoretica, estetica e politica: il mito è innanzitutto un problema, un fantasma dell'origine e della ragione agitato dalla ripetizione e dalla modifica, e diviene il vettore di una riflessione più ampia sulle forme storiche della razionalità che investe l'ideazione intorno al mito, la sua storia e il contesto in cui questa è prodotta. E riguarda quindi le diverse teorie che se ne occupano, gli effetti del loro uso e le ricadute delle loro acquisizioni.

² Per uno sguardo di insieme cfr. M. Belpoliti, E. Manera (eds), *Furio Jesi*, «Riga», 31 (2010), Milano, Marcos y Marcos.

Per Jesi «i testi mitologici sono la testimonianza di un dato modo di vedere l'uomo e la realtà che lo circonda»,³ fori di uscita da cui risalire al mondo che li ha visti nascere e circolare, e alla prestazione antropologica, linguistica e simbolica a essi connessa. Su questa via egli è giunto a postulare un modello gnoseologico originale, rielaborato in più fasi. Questo, denominato «macchina mitologica», è un «congegno» che «potrebbe anche essere vuoto»,⁴ una macchina «che produce mitologie e induce a credere, pressante, che essa stessa celi il mito entro le proprie pareti non penetrabili». ⁵ Sulla base di questa teoria l'opera di Jesi di tema religionistico, letterario, antropologico, deve essere situata «entro una più vasta ricognizione interessata a quanto, nel linguaggio, si rivela intimamente compromesso con la persistenza del mito, dunque con la persistenza di quei rapporti di potere che al mito e alla sua presunta forza non cessano di appellarsi». ⁶

1. Dall'Egitto alla Germania

Cresciuto in una famiglia intellettuale e sostanzialmente autodidatta, Jesi si occupa fin da giovanissimo di archeologia egizia e greca: il nonno Percy Chirone e la madre Vanna erano entrambi insegnanti e cultori di storia e arte antica. Con il supporto di Vanna Chirone, Furio, nutrito di letture classiche e senza completare il ciclo di studi regolare, dalla fine degli anni Cinquanta ai primi anni Sessanta riceve una formazione letteralmente straordinaria in Belgio e in Germania, e soggiorna in

³ F. Jesi, *La vera terra. Antologia di storici e altri pensatori greci sul mito e la storia*, Paravia, Torino 1974, p. 83; cfr. l'introduzione di G. Dumézil, *Mito e storia. Appunti di un comparatista*, p. XII.

⁴ F. Jesi, *Mito*, Isedi, Milano 1973, p. 105.

⁵ F. Jesi, *Lettura del "Bateau Ivre" di Rimbaud*, Quodlibet, Macerata 1996, p. 28; per altre definizioni cfr. F. Jesi, *Materiali mitologici*, Einaudi, Torino 2001, pp. 81-120; pp. 174-182; pp. 335-356.

⁶ M. Tabacchini, *Furio Jesi, il collezionismo e la parodia*, in «Poli-femo», 9-10 (2015), pp. 105-122, p. 107.

Grecia e in Asia Minore; pubblica testi scientifici, partecipa a scavi archeologici e matura una rete di contatti con importanti studiosi; instaura un rapporto diretto con Károly Kerényi, con cui ha uno scambio epistolare intenso: dal rapporto con il ‘maestro’ dipendono temi, cambiamenti e rovesciamenti di prospettiva, all’interno di una relazione non priva di conflittualità per motivi non solo politici.⁷

Il suo metodo fin dall’inizio è caratterizzato dalla contaminazione della filologia e dell’archeologia con una teoria della cultura interessata al lungo e lunghissimo periodo, dal preistorico al tardo antico, che si riconnette a studi storico-religiosi di matrice differente (Frobenius, Pettazzoni, Eliade...), alla psicologia analitica di Jung, alle teorie socio-semiotiche di Propp e del formalismo della scuola di Leningrado. Interessandosi alle ‘sovpravvivenze’ del mito nella letteratura moderna, Jesi segue una via che lo porta a occuparsi di Pavese, di Apuleio, di Pound, di Rilke, con uno sguardo sensibile alle risonanze e alle porosità dei tempi, agli echi mitologici e alle loro interpretazioni.⁸ Il lavoro editoriale e il coinvolgimento militante lo hanno visto attivo, oltre che nella ricerca e nella saggistica, anche nella pubblicistica e nella divulgazione. La stagione del Sessantotto trova Jesi politicamente impegnato sul fronte sindacale e nei movimenti di sinistra:⁹ la sua pubblicistica si caratterizza progressivamente per una lettura antropologica della sfera del mito e del simbolo, venata di sperimentalismo e spirito critico-utopico. Nei testi degli anni Settanta adotta una «tecnica di ‘composizione’ critica di dati e dottrine, fatti reagire tra di loro, il cui modello metodologico si trova nella formula del conoscere per citazioni (che divengono schegge interreagenti), di W. Benjamin».¹⁰

⁷ F. Jesi, K. Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, Quodlibet, Macerata 1999, pp. 114-118.

⁸ F. Jesi, *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 2002.

⁹ Cfr. D. Giachetti, *Per la giustizia e la libertà. La stampa Gielle nel secondo dopoguerra*, Franco Angeli, Milano 2011, pp. 105ss.

¹⁰ F. Jesi, *Mito*, pp. 8-9.

Tale metodo nasce dalla programmatica sperimentazione e dall'immersione totale nella saggistica, nella divulgazione e nella traduzione: Jesi si occupava di più argomenti nello stesso periodo, contemporaneamente e con ritmi molto intensi; i testi appaiono vivificati da continui rimandi interni, rivelando fasi di riflessione e la persistenza di idee negli anni.

Scrivendo Jesi che il «conoscere per composizione, consistente nel disporre sul telaio della pagina un gruppo di frammenti in modo che dalla loro interazione reciproca nasca il momento gnoseologico», è «un'operazione esegetica grazie alla quale ciascun frammento è strumento esegetico dell'altro; e ogni operazione esegetica è un'operazione ideologica»:¹¹ consapevole cioè del coinvolgimento del soggetto che compie l'esperienza conoscitiva e posta rispetto a essa come istanza attiva, ermeneutica e ri-creativa. Tale stile di scrittura, la refrattarietà a elaborare teorie sistematiche e un andamento «frammentario, eclettico ed empirico»,¹² è il precipitato sul piano pratico di un'indagine sul mito che ne rifiuta l'impostazione essenzialista, diffusa in diverse tradizioni di studio, mostrando l'intenzione di studiare il sacro e il potere da un punto di vista antropologico: nell'opera di Jesi «la scienza del mito» è infatti «scienza di ciò che non c'è».¹³

'Mito' indica un oggetto culturale che non può essere considerato *sostanza*, anche se è stato spesso frainteso come tale. È centrale in Jesi la critica delle teorie di timbro 'metafisico', tali da individuare nel mito la *presunta manifestazione* di forze extra-umane che si presentano alla coscienza umana. In prospettiva genealogica, secondo una linea di ascendenza romantica e idealista, la mitologia appare infatti come un sapere filosofico che promette squarci metafisici su verità celate; così inteso il mito, le cui caratteristiche principali sarebbero *genuinità*, *forza* ed *eterna presenza*, assume l'aspetto di una manifestazione vi-

¹¹ F. Jesi, *Materiali mitologici*, p. 215.

¹² F. Jesi, *Cultura di destra*, Nottetempo, Roma 2011, p. 28.

¹³ F. Jesi, *Mito*, pp. 35-36.

sibile nel finito di una realtà infinita e invisibile: questa posizione caratterizza le ontologie *à la* Walter Friedrich Otto o *à la* Eliade, nelle quali il mito – al singolare e con la lettera maiuscola – è inteso come epifania che ‘afferra l’uomo’. Per Jesi, ciò che chiamiamo ‘mito’, distante dallo studioso e sepolto nel passato, è una *non-sostanza*, a meno che non si voglia fare del sapere che lo riguarda «un cavallo di Troia per introdurre nel recinto delle analisi dei materiali culturali una sorta di ierologia».¹⁴

Secondo una prospettiva comune a Mann, Kerényi e Cassirer (ma anche Adorno, Horkheimer, Benjamin, Barthes, Derrida) si tratta di guardare i fenomeni connessi alla miticità sottraendosi al gorgo abissale generato dallo spettro del mito, il *maelström* in cui è precipitata la cultura europea nel Novecento a causa della manipolazione ideologica operata dai diversi fascismi, per i quali lo studio del mito si è fuso «con l’elaborazione dottrinale della mistica del potere».¹⁵

Quella del mito è una *scienza del non-esserci*, cioè di qualcosa che ha uno statuto ontologico finzionale nell’immaginario: in senso metafisico e religioso, il mito certifica come realtà i suoi contenuti attraverso credenze e azioni di chi vi crede e in esso si riconosce; indipendentemente dalla sua verità o falsità, distinzione basata su di una logica che non gli appartiene, esso circola, si accredita come verità di ordine superiore e genera conseguenze: dunque «la ‘scienza del mito’ tende a configurarsi nitidamente come paradossale scienza di ciò che per definizione *non c’è*».¹⁶ L’unico studio possibile è la storia delle teorie sul mito: «nella misura in cui l’essere storico esige di entrare in rapporto con la vacanza dell’essere storico, la scienza del mito è scienza della componente irrazionale e irrazionalizzabile della

¹⁴ F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su R.M. Rilke*, Quodlibet, Macerata 2002, p. 34.

¹⁵ F. Jesi, *Mito*, p. 8.

¹⁶ Ivi, p. 82.

realtà storica»;¹⁷ la scienza del mito può aspirare allo statuto di sapere scientifico solo se la si riconosce come «accezione – esemplare – della scienza di come ci si sbaglia: delle occasioni, del modo e delle ragioni dello sbaglio, e se si riconosce la scienza come esercizio del conoscere il bordo storico dell'inconoscibile»¹⁸.

L'accesso alla mitologia consiste nello studio dei diversi modi di rapportarsi a quell'oggetto: «nell'ambito della 'storia del mito' l'unica scienza oggi possibile è la *storia della storiografia*». Di tale oggetto è possibile «circoscrivere» solo la «sopravvivenza alterata», «riflesso elusivo» di un'essenza di cui non è dato fare esperienza: 'mito' è «parola significante solo in quanto addita un'essenza *già e ormai non più* accessibile».¹⁹

Un passo del 1976, nel quale Jesi ricorda un viaggio di studio in Egitto compiuto nel 1964 lungo il Nilo, sintetizza in modo folgorante tali dinamiche interpretative e chiarisce attraverso quali percorsi un egittologo affascinato dalla «prima ora del mondo»²⁰ abbia scelto di farsi germanista e cauto specialista della distanza.

Parve allora di viaggiare sulle acque del Nilo verso una remota infanzia, ben più antica del tempo egizio. Il paesaggio solitario del fiume e del deserto fu nuovamente l'ora prima dell'uomo, cui l'uomo ritorna con meraviglia commossa come alle profondità di sé completamente ignorante. E fu anche un andare verso la morte, e cioè verso il limite della distruzione che coincide con l'ora della nascita [...]. Abu Simbel è un tempio rupestre. Di là dalla facciata su cui vigilano ai lati della piccola porta le quattro statue gigantesche addossate alla parete rocciosa, si apre una cavità oscura, scandita dai pilastri ricavati nella pietra del monte e modellati in figura di Osiride, sole dell'Aldilà. Pure, il tempio di Ramesse non è un tempio funerario, ma una solenne celebrazione delle glorie militari del sovrano. Delle sue imprese compiute nel tempo storico, ma trasfigurate nel buio della montagna come gesta di un eroe mitico, umano e infantile come i gloriosi giochi guerreschi

¹⁷ F. Jesi, *Mitologie intorno all'Illuminismo*, Lubrina, Bergamo 1990, p. 184.

¹⁸ Ivi, pp. 184-185.

¹⁹ F. Jesi, *Mito*, p. 40.

²⁰ F. Jesi, *Letteratura e mito*, p. 10.

dell'infanzia. Quelle, in quell'occasione, erano per l'uomo moderno in apparenza testimonianza di una religione della morte. Di fatto testimonianze di una religione del potere, più brutale di qualsiasi religione della morte, e tale da usare la religione della morte per fingersi potere consacrato. E quella stessa nave che risaliva il Nilo verso Abu Simbel, e che avrebbe potuto benissimo suscitare miti egizi di navi sulle acque dell'aldilà, era di fatto, con tutto il suo mogano e il suo ottone lucido, ancora una della navi sopravvissute che erano servite a portare le truppe inglesi di Lord Kitchener a reprimere la ribellione del Sudan. Se di mito si doveva parlare, in quell'occasione c'erano molti *miti del potere* che si affollavano verso i confini nubiani, sotto le costellazioni.²¹

Età mitiche

Dai primi anni Sessanta Jesi si interroga su come ampia parte dell'amata cultura tedesca abbia potuto contribuire all'affermazione e al consolidamento del nazionalsocialismo: continua è l'insistenza sulla 'colpa' degli intellettuali tedeschi, responsabili tra Otto e Novecento di una *religio mortis* che appartiene alla cultura europea aristocratica prima e borghese poi, e che si realizza in un particolare rapporto tra passato e presente, sbilanciato su quest'ultimo.

Nel capitolo VI del *Doktor Faustus* di Mann è descritta la città immaginaria di Kaisersaschern, che Jesi descrive come la «tipica esperienza tedesca di viziato rapporto con il passato».²² Il narratore Serenus Zeitbloom e il protagonista Adrian Leverkühn hanno le proprie origini in questa città fittizia, collocata sulle rive del fiume Saale, in Turingia. È il luogo della sepoltura di Ottone III, l'imperatore che volle far rinascere il passato romano e bizantino, e che fu legato a Gerbert di Aurillac, mago e sapiente in odore di patto con il diavolo, poi divenuto papa Silvestro I. Un luogo mitico che viene narrato con riferimenti che evocano la Germania tra medioevo e rinascimento, gli studi di

²¹ F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su R.M. Rilke*, pp. 23-24.

²² F. Jesi, *Germania segreta*, Feltrinelli, Milano 1995, pp. 13-14.

scienze naturali e di teologia, il rigore della disciplina religiosa e la libertà creativa della musica, in un universo anacronico che senza soluzione di continuità collega tempi distanti. In una sintetica formulazione jesiana questa cultura tedesca è «il sentore di croce, morte e sepolcro», è «“aura morale, sentore faustiano”»: è, dunque Nietzsche»²³. Leverkühn, genio della musica d'avanguardia, è un moderno dottor Faust e simboleggia, nella sua estetica musicale, un ulteriore rapporto di ripresa e alterazione del passato, di cui Kaisersaschern è simbolo. Ma, è bene notarlo, anche Zeitbloom, il dotto umanista che cerca di trovare una irenica collocazione del demoniaco nella dimensione borghese, viene da lì.

Nel saggio *Cesare Pavese, il mito e la scienza del mito* (1964)²⁴ Jesi individua una tradizione umanistica, segnata da una cultura del simbolo sensibile al «sacro» e alla sua esperibilità estetica, definendola «una vera e propria religione della morte».²⁵ Jesi inserisce anche Kerényi in questa temperie, indicando il concetto goethiano di *Urphänomenon* come appartenente al «regno dei morti»,²⁶ spazio implicato dalla «partecipazione vitale alla mitologia» che caratterizza tanto il *Paideuma* di Frobenius,²⁷ «che afferra l'uomo rendendolo estraneo alla sua volontà», e che «non è fondamentale dissimile» dal concetto nietzscheano di *Dio ignoto* o oscuro:²⁸ così «in Kerényi c'è una

²³ F. Jesi, *Mann*, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 43: all'interno sono riprese parole di Mann che cita Nietzsche.

²⁴ F. Jesi, *Letteratura e mito*, pp. 129-160.

²⁵ Ivi, p. 142.

²⁶ Ivi, p. 137.

²⁷ Cfr. L. Frobenius, *Storia della civiltà africana*, Einaudi, Torino 1950 (ed. or. 1933), pp. 52-53. Il «paideuma» indica «la capacità di abbandonarsi spiritualmente e in piena “realtà” a un altro mondo fenomenico, poiché l'ometto o l'uomo si lasciano improvvisamente commuovere da un fenomeno fuor delle loro relazioni naturali e delle loro cagioni evidenti».

²⁸ F. Jesi, *Letteratura e mito*, p. 138. Cfr. F. Nietzsche, *Al Dio ignoto* (1863-64), in Id., *Opere*, La Nuova Italia, Firenze 1955, p. 974: «Voglio conoscerti, Ignoto / Che scavi nell'anima mia / Come tempesta sconvolgendo la mia vita, / O inafferrabile, simile a me! / Voglio conoscerti, anzi servirti!».

mascheratura didascalica e umanistica. Insegnando cosa davvero sia la mitologia, Kerényi non giunge mai a smentire la possibilità per l'uomo di oggi di accedervi al di fuori della morte».²⁹

In questa pagina di storia della mentalità, «commozione» e «intuizione» sono mezzi di conoscenza della realtà caratterizzati da un'immediatezza che esclude la razionalità e che è possibile trovare sia nella concezione pavesiana di «attimo estatico»³⁰ sia in quella, formulata nell'ambito dell'espressionismo tedesco, di «estasi» e «autodistruzione» come «via di conoscenza della realtà [...] fuori dal tempo assoluto».³¹ In queste modalità *sui generis* di «sacro» esperibile nel simbolo e nella serie di *topoi* narrativi e iconografici orridi e notturni che accompagnano la cultura tedesca del Novecento, Jesi vede la concezione per cui il «sacro è precisamente la morte, [...] con il suo grande repertorio di miti».³² «La religione della morte è uno dei terreni di cultura entro i quali [...] sono rimaste custodite in vita nella cultura moderna la poesia e la mitologia». Essa è l'«adesione profonda e attiva alla convinzione che esista un comportamento umano con la morte, attraverso il quale la morte accedrebbe alla “verità superiore” d'essere “qualcosa e insieme nulla”».³³

Dunque, come emerge in modo più radicale nei testi degli anni Settanta, la religione della morte non si limita all'elaborazione di una cultura tanatofila fascista, sorta dal mondo di macerie e decomposizione da cui è uscita l'Europa dopo la Grande guerra: prima ancora ha a che fare con la cultura umanistico-borghese e con il modo in cui si sono strutturati l'immagine del tempo, l'idea di un *continuum* storico omogeneo e

²⁹ F. Jesi, *Letteratura e mito*, p. 143. È a partire da qui che nasce il contrasto tra maestro e allievo: cfr. n.7 e cfr. E. Manera, *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Roma 2011, pp. 48ss.

³⁰ F. Jesi, *Letteratura e mito*, p. 139.

³¹ Ivi, p. 141.

³² Ivi, p. 142.

³³ F. Jesi, *Materiali mitologici*, p. 29.

orientato al progresso,³⁴ l'archivio e le enciclopedie del canone moderno europeo.

Jesi è attento ai problemi della indagabilità, comprensione e comunicazione del passato, conoscibile sempre e solo attraverso tracce che richiedono processi interpretativi: ogni presunzione di superamento dei limiti che impediscono di conoscere integralmente il passato 'come veramente è stato' e ogni sedicente esperienza mistica che pretenda di cogliere il mito *in flagranti* derivano dal mancato riconoscimento della loro distanza;³⁵ tali forzature epistemologiche costituiscono una forma di disprezzo per la ragione storica e rientrano in ciò che Jesi chiama 'cultura di destra' e considera una declinazione della religione della morte.

Il linguaggio per luoghi comuni di provenienza aulica [...] nasce da roba di valore che viene chiamata il passato, ma che è così storicamente indifferenziata da poter circolare nel presente. È sfruttabile, ed è generalmente sfruttata, come veicolo dell'ideologia della classe dominante; ma serve a difendere quell'ideologia anche quando non mostra apparenti contenuti ideologici. È già di per sé, per quanto vuoti restino in certi casi i suoi *topoi* ricorrenti, strumento efficiente di quell'ideologia. È l'elemento più caratteristico della cultura di destra: possiede tutta la sua oscurità che è dichiarata chiarezza, tutta la sua ripugnanza della storia che è camuffata da venerazione del passato glorioso, tutto il suo immobilismo veramente cadaverico che si finge forza viva perenne³⁶.

Riconnettendo il lavoro di Jesi a percorsi storiografici noti e consolidati, si può affermare come l'umanesimo si faccia *religio mortis* in rapporto al passato quando questo diventa strumento di legittimazione culturale delle élite che a esso fanno riferimento, riconoscendovi in modo più o meno arbitrario origini e radici, come nei processi di *invenzione della tradizione*³⁷ in cui mito e storia convergono in modo programmatico.

³⁴ Cfr. W. Benjamin, *Tesi sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.

³⁵ F. Jesi, *Materiali mitologici*, pp. 78-80.

³⁶ F. Jesi, *Cultura di destra*, pp. 164-165.

³⁷ E. Hobsbawm, T. Ranger, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987; E. Hobsbawm, *La funzione sociale del passato*, «Comunità», 171

Il passato è sempre frutto di una memoria ricostruttiva e sociale che, anche nelle storiografie, è difficilmente separabile da prospettive ideologiche – nazionali, di genere, razziste e/o etnicamente orientate – e incastonato in rappresentazioni cognitive che immancabilmente sono anche, a diversi gradi di intensità, forme di autorappresentazione collettiva di chi le propone: queste si producono e si trasmettono nella definizione di *canoni* nella storia culturale del sociale.³⁸

Perso nella distanza temporale, ogni ‘mito’ come (presunta) esperienza arcaica di rapporto con il mondo diventa la sua nostalgica proiezione retrospettiva, spazio di assenza e di morte che le culture moderne riempiono con nuovi e differenti mitizzazioni, a cui si attribuiscono funzioni di reintegrazione sociale e identitaria in quella costellazione mentale che unisce «ricordo (collettivo), cultura dello scritto ed etnogenesi».³⁹ Ogni nostalgia per il per-sempre-perduto alimenta i rituali di rivitalizzazione del passato al servizio degli interessi del presente: in particolare nella modernità la mitologia è un sapere funzionale alla costruzione del senso del presente mediante il riferimento al passato, «un discorso sul classico» che si presterà [...] «a divenire componente centrale di una retorica della *Bildung* orientata nazionalisticamente»⁴⁰ convergente con l’istituzionalizzazione dei saperi che ha accompagnato i processi di *Nation Building*.

Fin dal tardo XVIII secolo, «la fondazione dell’*Altertumswissenschaft* si pone anche quale fondazione di un campo discorsivo che ha la funzione di legittimare una certa superiorità culturale dei tedeschi rispetto ad altre tradizioni culturali europee»: la cultura tedesca appare in questo senso capace di «ripresentificare, all’interno della modernità, quell’ideale di umanità che aveva trovato nella Grecia antica la sua prima espressione»,

(1974), pp. 13-27.

³⁸ J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997, pp. 74-98.

³⁹ Ivi, p. XV.

⁴⁰ G. Leghissa, *Incorporare l’antico. Filologia classica e invenzione della modernità*, Mimesis, Milano 2007, p. 208.

facendo «rivivere sul suolo tedesco la pienezza della classicità greca».⁴¹

In *Germania segreta* (1967) e nel libro ‘gemello’, *Spartakus*, pubblicato postumo solo nel 2000, viene proposta una critica della cultura tedesca che, nei termini di un’analisi dei *topoi* letterari e del mondo mentale che li ha prodotti, assume tratti decostruzionisti. Jesi amplia la nozione di ‘Germania segreta’⁴² fino a delineare un’analisi degli archetipi letterari, cucita attraverso una raffinata tessitura di citazioni: Mann, Rilke, Goethe, Novalis, Kleist, Hesse, Wedekind, Fontane, Storm, Musil, Broch, Werfel, Kafka, Kubin. Queste e altre figure sfilano attorno all’idea chiave che il tema della morte sia centrale nell’esperienza artistica tedesca e mitteleuropea del primo Novecento e quindi valga come spia delle correnti psichiche che attraversano la società: rintracciando le metamorfosi delle immagini letterarie, Jesi dunque perimetra le reti discorsive di rifiuto della modernità che hanno contribuito alla contrapposizione tra la *Kultur* e la *Zivilisation* e hanno reso le forze ‘ctonie’ e irrazionali il cardine di un ultra-romanticismo rancoroso verso il razionalismo illuminista, il metodo scientifico e la prospettiva democratica. In questa direzione emerge come ampia parte della cultura tedesca ottoneovecentesca abbia alimentato una ricostruzione mitica del passato assorbita nella prassi politica: le immagini di gioventù servono l’idea di rigenerazione, il culto dei morti evoca lo splendore del passato, l’idea della ciclicità dei tempi diventa speranza di continuità con l’origine perduta.

Tali idee mitiche hanno configurato una risposta politica alla modernità, avvertita come rottura dell’equilibrio precedente dalle classi dominanti e rivolta all’intero corpo sociale, e in questo modo si sono fatte strumento e simbolo di un’identità da realiz-

⁴¹ Ivi, p. 15; cfr. J. Chapoutot, *Il nazismo e l’antichità*, Einaudi, Torino 2017, pp. 49-50. Cfr. C. Ampolo, *Storie greche*, Einaudi, Torino 1997, pp. 86ss.

⁴² *Geheimen Deutschland* è una lirica di Stefan George, *Das neue Reich*, Berlin 1928.

zare nel futuro attraverso la nazionalizzazione delle masse, in quanto profezie di una costruzione mitologica, sacralizzante e misterica. Come avviene in ogni cultura reazionaria e antimoderna, segretezza ed esoterismo sono da intendersi come reazione alla democrazia e rovesciamento della sfera pubblica, rimpianto per un passato idealizzato tale che la circolazione iniziatica del mito si faccia strumento palingenetico da opporre alla modernità disgregante e corrotta.

Se l'impostazione dell'analisi di Jesi viene svolta per mettere in luce i nessi tra sacralità e politica, in questa fase egli mantiene comunque un concetto positivo di mito, con un atto di fede nell'arte e un invito alla riformulazione della cultura umanistica. Jesi usa infatti il concetto di «deformazione del mito», il che implica un cambiamento rispetto a una sua *autenticità* da salvaguardare: il mito trasformato in veicolo di violenza è infatti la proiezione di logiche di dominio estranee al senso comunitario su immagini un tempo positive e divine, portatrici di benessere, felicità e giustizia informate dal 'genuino' spirito religioso. Con la tecnicizzazione «chi proietta sul mito genuino le proprie colpe è disposto a sovvertire l'equilibrio umanistico fra inconscio e coscienza e ad abbandonarsi totalmente all'inconscio fino all'annichilimento della coscienza».⁴³

Jesi riconosce al repertorio di immagini mitologiche un valore irrinunciabile per le società umane, ma al tempo stesso mette in luce i rischi dell'uso strumentale del discorso mitico, a causa del suo potenziale performativo e psicagogico e della sua paradossale capacità di farsi elemento di distinzione individuale e di fusione nella massa.

L'«umanesimo [...] consiste nella salvaguardia degli elementi che garantiscono oggi all'uomo, sopravvivenza, amore e libertà»⁴⁴ e contro il dilagare incontenibile di una disumana irrazio-

⁴³ F. Jesi, *Germania segreta*, p. 26.

⁴⁴ Ivi, p. 42.

nalità «l'uomo deve, se vuole restare uomo, passare attraverso le porte della coscienza».⁴⁵

2. Temporalità del mito e funzioni del passato

Negli scritti di questi anni Jesi utilizza la differenza tra mito genuino e tecnicizzato proposta da Kerényi che riecheggia la distinzione tra mito antico e mito moderno, già di Cassirer.⁴⁶ Nell'elaborazione successiva la fiducia ottimistica nell'arte come estrema risorsa dell'umanesimo risulta fortemente ridimensionata: lo Jesi di pochi anni dopo adotterà un modello storico-semiotico di analisi dei testi, intrecciato con l'antropologia ed esercitato con gusto letterario e ironia: la «scienza del mito deve, per Jesi, trasformarsi in una filosofia del linguaggio»,⁴⁷ mentre la «scrittura erudita della giovinezza» lascia il posto all'attività «saggistica e letteraria dell'incipiente maturità di questo incredibile scrittore di idee e problemi».⁴⁸

L'intera ricerca jesiana, nella sua dinamica interna, può essere letta come decostruzione della *religio mortis* che accompagna la storia del mito: prima di essere tanatofilia reazionaria, fascista e nazista – quando l'uso strumentale del passato è intensificato al massimo livello – la religione della morte si sovrappone all'elemento melancolico che solca la filologia e alle categorie metafisiche e cripto-teologiche che innervano gli studi culturali.

Nella raccolta di saggi *Mitologie dell'illuminismo* (1972) Jesi rintraccia la lunga catena che, dal Settecento fino al Novecento, procede dalle allegorie classicheggianti alle rivalutazioni romantico-pagane fino alla mitologia wagneriana e alla metafisica

⁴⁵ L'affermazione è di Karl Jaspers nel 1931, cit. da M. Frank, *Il dio a venire. Lezioni sulla nuova mitologia*, Torino, Einaudi 1994, p. 24.

⁴⁶ K. Kerényi, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, in *Scritti italiani (1955-1971)*, Guida, Napoli 1993, pp. 113-126; cfr. E. Cassirer, *Il mito dello Stato* (1946), SE, Milano 2010.

⁴⁷ A. Cavalletti, *Avvertenza*, in F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico*, p. 7.

⁴⁸ M. Belpoliti, *Diario dell'occhio*, Le lettere, Firenze 2008, p. 105.

germanizzante; una linea che giunge a determinare il mito come lo strumento della polemica contro la società dominata dalla tecnica e dalla razionalità, sfociando nella destra reazionaria delle *élites* culturali di fine Ottocento assediata dalla società di massa e infine nella triviale mitologia “del sangue e del suolo”.

In *Cultura di destra* (1979) viene messa in luce la «continuità di presupposti conciliabili con quelli del nazismo» nel rapporto con il passato, da Humboldt agli intellettuali guglielmini: un'ideologia incentrata sulla nazionalità accomuna idee e soggetti, e lega intellettuali e potere, subendo progressive radicalizzazioni attraverso le dinamiche della Grande guerra. Il libro ha due assi principali: uno di storia delle idee, che mostra continuità di linguaggi, temi e immaginario; l'altro riguarda la 'forma' specifica della cultura di destra che viene individuata nelle «idee senza parole», parole maiuscole che sono in realtà simboli rinvianti a valori eterni (Tradizione, Patria, Onore, etc.). Per Jesi «non si può dedicare un certo numero di anni allo studio dei materiali mitologici senza imbattersi più volte nella cultura di destra e provare la necessità di fare i conti con essa». La destra esprime un «rapporto con il passato non solo ben fondato nel presente [...] ma prevede un preciso assetto nel presente e nel futuro»: la cultura della 'Tradizione' è il luogo privilegiato per cogliere a livello macroscopico la «qualità ideologica» delle «manipolazioni di materiali mitologici», le «tecnicizzazioni». ⁴⁹ Il «retaggio dei *nostri* padri che abbiamo nel *sangue*» evocato da Spengler esprime la concezione del passato come promessa di un futuro comunicabile da «idee senza parole»: ⁵⁰ questa formula condensa la forma verbale dell'azione, del gesto e del rito e descrive in modo paradigmatico il «linguaggio letterario [...] fatto di parole spiritualizzate» tipico della destra tradizionale, fascista e neofascista, ma «creatosi dentro la cultura borghese». ⁵¹ Tali parole-feticcio caratterizzate da un «lusso sacrale»

⁴⁹ F. Jesi, *Cultura di destra*, pp. 23-24.

⁵⁰ Ivi, p. 24.

⁵¹ Ivi, p. 25.

qualificano la cultura di destra, più che per una serie di contenuti, come forma di espressione di tipo mitologico.

A Jesi interessano «radici» e «vicende del linguaggio, dell'iconografia e della cultura mitologica della destra mitteleuropea, in rapporto con la sua resa dei conti nel dodicennio nero»:⁵² tra questi elementi figurano temi filosofici ottocenteschi e le vicende degli studi storico-religiosi, inseparabili da pesanti ipoteche metafisico-idealistiche. In modo pionieristico, egli ha anticipato nella storiografia la messa a fuoco del rapporto tra politica e studio delle religioni. A cento anni di distanza, la sensazione è che – fuori dalla storiografia specialistica – non sia ancora abbastanza recepito come, da *Das Heilige* di Rudolph Otto (1917) in poi, lo studio delle religioni e del mito siano sempre più impastati con culture dell'identità, della violenza e della nazione, tutte destinate a toccare il culmine nella cultura tedesca degli anni Trenta.⁵³

In tal senso la produzione culturale nazista è il risultato estremo e deviato di un processo di lunga durata che va collocato alle radici della soggettività moderna, nel momento storico in cui si sviluppano l'antropologia e lo studio dell'antichità come discorsi prodotti da un ordine simbolico generatore di identità mediante l'istituzione e la definizione di alterità.⁵⁴

La tonalità funeraria che Jesi ha evidenziato nella cultura mitteleuropea testimonia una visione della realtà in cui, in risposta a grandi trasformazioni percepite come crisi, un'auspicata coincidenza tra uomo e natura debba realizzarsi attraverso una ricollocazione dell'oggi nel passato mitico: in questo il peculiare rapporto che la cultura tedesca ha intessuto con la greicità risulta decisivo. Nella sua introduzione a *La nascita della tragedia* di Nietzsche (1980), Jesi scrive: «le parole “speranza” e “in-

⁵² Ivi, p. 39.

⁵³ Cfr. H. Junginger, *The Study of Religion Under the Impact of Fascism*, Leiden, Brill 2008; C.K. Wedemeyer, W. Doniger (eds), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions*, Oxford University Press, 2010.

⁵⁴ P. Lacoue-Labarthe e J.-L. Nancy, *Il mito nazi*, ed. it. il Melangolo, Genova 1992; cfr. J. Chapoutot, *Il nazismo e l'antichità*, passim.

genuità” scandiscono la vicenda genetico-iniziatica delle scienze del mito e della mitologia nella cultura europea del XIX-XX secolo: prima della *Simbolica* di Creuzer il saggio di Schiller *Sulla poesia ingenua e sentimentale*; dopo di essa le opere di Bachofen; poi la *Nascita della tragedia*, e la sua riscrittura recente che è il *Doctor Faustus* di Th. Mann.⁵⁵ In questo senso la *religio mortis* è una concezione che appartiene a una «vicenda ‘mistica’ nel senso tecnico della parola: che è la vicenda dell’iniziazione della cultura europea, nel XIX e nel XX secolo, a un rapporto configurabile in termini di scienza con il mito e la mitologia, dunque con il presunto motore immobile della macchina mitologica e con i prodotti di tale macchina»,⁵⁶ La cultura europea del XX secolo parla la lingua del mito e, tra ingenua nostalgia e astuto controllo sociale, cerca tramite esso un’impossibile esperienza di reintegrazione.⁵⁷

Entro la storia delle idee e la sociologia della cultura sono state formulate interpretazioni del fascismo quale specifica forma di mitologia, adatta a una modernità in crisi.⁵⁸ Il mito fascista appare infatti come una risposta alla crisi dello storicismo: la contrapposizione cioè alla convinzione che l’esistente sia totalmente contingente nella sua storicità attraverso la credenza mitica in un assoluto metastorico, realizzato nella nazione, nello stato, nel popolo. Il fascismo si è potuto dunque presentare come un’era dalla *durata eterna*, capace di arrestare il flusso del divenire e il dissolvimento dei valori tradizionali portati dalla modernità. In modo più radicale di una semplice ‘tecnicizzazione’, le mitologie moderne appaiono un *organon* di ordine socio-culturale, in grado di innestarsi sui saperi canonici elaborati dalle classi dominanti nel lungo periodo, nonché di assolvere in

⁵⁵ F. Jesi, *Introduzione a F. Nietzsche, La nascita della tragedia*, in Id., *Opere 1870-1881*, Newton-Compton, Roma 1993, p. 106.

⁵⁶ Ivi, p. 105.

⁵⁷ Cfr. C. Ginzburg, *Mito. Distanza e menzogna*, in *Occhiacci di legno*, Feltrinelli, Milano 1998, pp. 40-81.

⁵⁸ F. Esposito, *Mito e fascismi*, in G. Leghissa, E. Manera (eds), *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci, Roma 2015, pp. 281-290.

mutate condizioni storiche la funzione teoretica, pratica e socialmente rilevante di fondazione, mantenimento e coesione. Il mito si fa qui nuovo *nomos* comunitario, tale da legittimare nuove realtà ancorandole a un passato glorioso e proiettandole verso un futuro di dominazione, nel nome di una presunta sovrastoricità e della continuità del nesso sacro-potere.

Il bisogno di fondamento è stato reso più urgente dalla *morte di dio*, nel momento in cui il moderno è connotato dalla consapevolezza dell'«ordine inteso come compito umano»: la 'scoperta' della contingenza ha portato con sé la nostalgia dell'ordinamento mitico: «la mancanza di una fondazione ultima della realtà veniva avvertita come “uno spaesamento trascendentale” o come la “perdita della patria trascendentale”, ossia come la mancanza di quella “sacra volta” di cui una società ha bisogno». La messa in discussione del progetto di ordine liberale attraverso la catastrofe della Grande guerra ha aperto la possibilità di una «*tabula rasa* su cui istituire finalmente un ordine davvero stabile e perfetto»,⁵⁹ compiendo così nel segno lungo dell'anti-illuminismo il processo che nella rivoluzione conservatrice e nel modernismo reazionario ha realizzato una stretta solidarietà tra mito e fascismo.

3. *La «macchina mitologica»: luci dal passato e dal futuro*

Jesi ha maturato posizioni di critica dell'ideologia intrecciate alla storia dei saperi sul mito, a loro volta mitici, attraverso un modello di analisi culturale dai tratti talvolta eccentrici che, mediante l'attraversamento dell'ermeneutica e dello strutturalismo, è approdato a uno studio del linguaggio mitologico che ibrida storia delle idee e semiotica.⁶⁰ Allo studioso interessa il mito come pratica sociale di natura linguistica e cognitiva dotata del valore di fondazione e istituzione comunitaria: e ancora mito

⁵⁹ Ivi, p. 284.

⁶⁰ Cfr. E. Manera, *Sugli scritti giovanili di Furio Jesi*, «Historia religionum», 7 (2015), pp. 125-142.

come riordinamento del caos e sostituzione reattiva della contingenza con una sovra-storicità che si vuole sacra in quanto dotata di *aura*. In questo senso lo studio 'genealogico' del potere sacralizzante nell'antico e nel contemporaneo trova nella cultura di destra la prassi socio-semiotica della mimesi di una funzione mitica di ri-ordinamento e di ri-fondazione di una comunità.

Come si è visto, in Jesi gli studi sul sacro, sul mito e sul simbolo risultano strettamente imparentati con processi culturali identitari, inseparabili dai nazionalismi otto-novecenteschi e connotati dalla presenza di pregiudizi culturali razzisti radicati nei saperi antichisti e orientalisti. Al centro di questa complessa teoria della cultura si colloca l'elaborazione della *macchina mitologica*.⁶¹

Dopo la dicotomia tra mito genuino e tecnicizzato, la cassetta degli attrezzi si arricchisce di questo più sofisticato congegno, generato da una riflessione epistemologica sui saperi che hanno costruito e utilizzato il *mito del mito*. La «macchina mitologica» può essere descritta come il «dispositivo» risultante dall'«incrocio di relazioni di potere e relazioni di sapere»⁶² che fabbrica mitologie, forme di conoscenza che si auto-pongono come vere in quanto rinviano allo statuto di miticità: testi e documenti in genere, ma anche immagini, monumenti, luoghi, archivi. Si tratta in generale di ogni traccia riconducibile alla circolazione che Jesi definisce «linguistica» (per sottolinearne la natura sociale, empirica e comunicativa) che la macchina produce e alimenta fino a coincidere con la metacinetica del processo di produzione-ricezione-elaborazione di un dato.

«Materiali mitologici» sono forme di conoscenza condivise e altamente significative in cui rientrano, oltre ai racconti di storia sacra in senso stretto, opere letterarie, pratiche sociali e comuni-

⁶¹ Non è possibile qui soffermarsi sulla coestensività nel Novecento tra mito politico e propaganda commerciale, sulla religione del capitalismo e sull'industria culturale tale da trasformare la politica in spettacolo: cfr. F. Jesi, *Cultura di destra*, pp. 155-178.

⁶² G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006, p. 7.

cative, saperi diffusi in un'epoca, teorie del sacro e della mitologia: dotati di uno sfondo ineludibile e ideologicamente determinato – iper-politico – questi sono gli ambiti nei quali il mitologo/storico della cultura rintraccia i relativi *processi mitopoietici*, ovvero l'operatività della «macchina mitologica».

In tal senso il discorso mitologico è rilevante nella sfera della prassi: una narrazione, nelle fasi che vanno dalla genesi alla circolazione, pertiene alla dimensione comunicativa sulla base della capacità di costruire la realtà mediante l'elemento immaginario. I materiali mitologici risultano il frutto di processi materiali e impersonali – quali quelli di una macchina – che producono senso, appartenenze e distinzioni collettive, funzionando come efficace strumento di meta-comunicazione. «Il fatto mitologico – scrive Jesi – è un periodo e un ambito spaziale determinati di funzionamento della macchina mitologica, e coinvolge un certo numero di uomini: coloro che narrano, coloro che le ascoltano, coloro che vi identificano modelli di comportamento».⁶³

Quando un processo mitodinamico viene intensificato per ottenere effetti concreti di azione politica (come ad esempio il mito dello sciopero generale, della razza, della romanità) questo può essere definito 'tecnicizzazione', grado massimo di un processo elementare relativo a ogni cultura e momento storico,⁶⁴ tale da mettere in dubbio l'idea di 'autenticità' se non come polo ideale opposto.

La «macchina mitologica» è presentata come una «immagine [...] per definire la forma di un congegno che produce forme di

⁶³ F. Jesi, *Materiali mitologici*, p. 113.

⁶⁴ J. Assmann, *La memoria culturale*, pp. 50-58: il termine indica i processi culturali con cui si attuano le pratiche della costruzione sociale di una struttura connettiva che garantisce l'*identità* di un gruppo; il discorso mitologico produce miti, tracce di memoria e ricordi del passato che servono a delineare le immagini di sé e forniscono speranza per l'agire sulla base di un riferimento narrativo al passato che illumina presente e futuro. La «mitodinamica» è quindi la forza orientatrice di un gruppo umano nella storia, in virtù della sua possibilità di essere modalizzata diversamente a partire dalle esigenze del presente.

epifanie di miti»,⁶⁵ inducendo «a credere, pressante, che essa stessa celi il mito entro le proprie pareti non penetrabili». ⁶⁶ In quanto funzione mitopoetica, la macchina mitologica è l'immagine di una sorta di «struttura assente»⁶⁷ volta a non ipostatizzare il mito, che indica come nella storia culturale, in seguito a una 'fame di mito', si siano prodotte indagini sul mito, a loro volte mitiche: la macchina mitologica è dunque l'elaborazione teorica sul mito nel suo farsi storico e nell'insieme della produzione storiografica di scienza del mito. In questo senso è «un modello gnoseologico da utilizzare in via provvisoria sino a conoscere la sua attività in una produzione determinata, mettendovela a confronto e in interazione con le applicazioni di altri modelli della scienza del mito». ⁶⁸

Nel suo operare essa designa pratiche, sistemi e processi che generano materiali socioculturali caratterizzati da 'miticità', «nei termini di un dispositivo di sapere e di potere che funziona localmente, cioè che permette applicazioni analitiche smascherando falsi apriori e mistificazioni universalizzanti». ⁶⁹ Le macchine mitologiche sono così intese come i processi di elaborazione, costruzione e diffusione dei miti. Un esempio in tal senso risulta molto chiaro: in relazione alla religione della morte, ne *L'accusa del sangue*,⁷⁰ il concetto è infatti utilizzato da Jesi per descrivere le retoriche persecutorie dell'antisemitismo che si configurano come repertorio e grammatica, solidali con il germanesimo e la sua nazificazione:⁷¹ 'accusa del sangue' è com'è

⁶⁵ F. Jesi, *Mito*, p. 105.

⁶⁶ F. Jesi, *Lettura del "Bateau Ivre" di Rimbaud*, Quodlibet, Macerata 1996, p. 28.

⁶⁷ Devo questa felice definizione, che richiama la celebre opera di Umberto Eco, a Gianandrea Piccioli intervistato nel recente documentario *Furio Jesi. Man from Utopia*, di Carlo Trombino e Claudia Martino, Italia 2017.

⁶⁸ G. Boffi, *Derive e macchinazioni mitologiche. Omaggio a Furio Jesi*, «Itinera», 9 (2015), p. 111.

⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁰ F. Jesi, *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.

⁷¹ Cfr. D. Bidussa in *Macchina mitologica e indagine storica. A proposito*

noto «l'espressione ebraica che da quasi mille anni a questa parte gli ebrei furono costretti ad imparare» che «designa ellitticamente l'accusa [...] di usare il sangue dei cristiani come ingrediente di cibi e delle bevande prescritti per le feste pasquali». ⁷² Anche nella variabile del rapimento e dell'uccisione, in particolare di bambini, l'accusa, dai tratti fobici e stereotipici, è ampiamente documentata tra i motivi scatenanti violenze di massa contro gli ebrei e tristemente nota per processi celebri, svoltisi dal medioevo all'età contemporanea in contesti largamente pretestuosi e non probatori.

In *Cultura di destra* la parola 'ideologia' «coincide con il meccanismo linguistico delle idee senza parole» e si riferisce a «meccanismi enigmatici ed elusivi come quelli della "macchina mitologica"»; ⁷³ ne *L'accusa del sangue* l'analisi che la riguarda mette in luce i processi materiali che attuano «la sublimazione del mito a ontologia trascendente» mediante la coincidenza tra «centrale del mito» ⁷⁴ e macchina mitologica. La macchina si fa qui manipolazione concreta attraverso l'ordigno congegnato nel *III Reich* mediante il recupero e la reinvenzione di temi radicati in un mitico passato ariano e resi attuali dal Reichsministerium für Volksaufklärung und Propaganda: un'«architettura generale di discorso di fabulazione storica posto al servizio dell'ideologia» ⁷⁵ decisiva per l'incantamento a sfondo identitario, razzista, totalitario. Al Reichsführer SS Himmler interessava molto il mito antisemita del rapimento e dell'uccisione di cristiani da parte di ebrei (*Jüdische Ritualmorde*), al punto di disporre la di-

di Pasque di sangue e del «mestiere di storico», in M. Cafiero, M. Procaccia (eds), *Vero e falso. L'uso politico della storia*, Donzelli, Roma 2008, pp. 139-172.

⁷² F. Jesi, *L'accusa del sangue*, p. 3. Cfr. S. Levi della Torre, *Il delitto eucaristico. Su una traccia di Furio Jesi*, «Immediati dintorni», 1 (1991), pp. 308-320; cfr. R. Taradel, *L'accusa del sangue. Storia politica di un mito antisemita*, Nuova iniziativa editoriale, Roma 2008, pp. 203-211.

⁷³ F. Jesi, *Cultura di destra*, p. 28

⁷⁴ F. Jesi, *L'accusa del sangue*, p. 62.

⁷⁵ J. Chapoutot, *Il nazismo e l'antichità*, p. 14.

stribuzione di materiale con ampia diffusione a quanti fossero implicati nella ‘questione ebraica’.⁷⁶ Jesi cita l’opinione dello stesso Himmler nel caso analogo della *Cronaca di Ura-Linda*, un falso prodotto negli ambienti olandesi filonazisti e oggetto di polemiche⁷⁷ in quanto già allora riconosciuto come tale, volto a documentare le ‘antichissime origini’ dei Teutoni: «In tutta questa faccenda seccante ci interessa soltanto una cosa: proiettare il quadro della nostra nazione quale noi la concepiamo per il futuro».⁷⁸

È qui applicato il paradigma della macchina mitologica nell’analisi di un caso particolare di antropologia del politico, all’interno di logiche di esclusione e violenza di una comunità minoritaria costruita come ‘altra’ da quella maggioritaria: studiare l’immaginario antisemita significa affrontare, anche nei suoi risvolti tragici, la performatività del «fatto mitologico»: «un prodotto della macchina mitologica il quale concentra in un sol punto, extratemporale, extraspaziale, le luci che vengono dal passato e dal futuro, o almeno da certi strati del passato e del futuro».⁷⁹

Partendo dal fascino della religione dei morti nel mondo egizio, l’intelligenza inquieta di Jesi ha soggiornato a lungo nelle reti intertestuali della modernità mitteleuropea, anche nei suoi luoghi più bui; con forza illuminista ha sminato e disinnescato la rielaborazione dei suoi miti, divenuti strumenti di una cultualità della morte, creduta, vissuta e praticata.

Tutto questo è per me oggi il significato della parola *mito*. Una macchina che serve a molte cose, o almeno il presunto cuore misterioso, il presunto motore immobile e invisibile di una macchina che serve a molte cose, nel bene e nel male. È memoria, rapporto con il passato, ritratto del passato in cui qualche minimo scarto di linea basta a dare un’impressione ineliminabile di falso; e archeologia, e pensieri che

⁷⁶ R. Taradel, *L’accusa del sangue*, pp. 281ss.

⁷⁷ cfr. P. Vidal-Naquet, *Atlantide. Breve storia di un mito*, Einaudi 2006, pp. 105ss.; cfr. J. Chapoutot, *Il nazismo e l’antichità*, pp. 36-38.

⁷⁸ F. Jesi, *Germania segreta*, p. 173.

⁷⁹ F. Jesi, *L’accusa del sangue*, p. 17.

stridono sulla lavagna, e che poi talvolta, inducono a farsi maestri per provocare anche in altri il senso di quello stridore. Ed è violenza, mito del potere; e quindi anche il sospetto mai cancellabile dinanzi alle evocazioni di miti incaricate di una precisa funzione: quella innanzitutto di consacrare le forme di un presente che vuol essere coincidenza con un 'eterno presente'. Nella *Montagna incantata* Thomas Mann mostra il fanciullo Hans dinanzi al nonno che, traendo dall'armadio l'antica tazza battesimale, evoca il suono delle generazioni trascorse. Quel suono cupo dell'*Ur*, che in tedesco echeggia l'origine e il passato, si è troppo spesso trasformato in mistificazione d'infanzia e innocenza perché sia possibile sfuggire al sospetto che, quando qualcuno decide di farlo echeggiare per un preciso interesse, esso non significhi altro che potere e morte, la morte di cui si serve il potere.⁸⁰

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- G. Agamben, *Che cos'è un dispositivo?*, Nottetempo, Roma 2006.
- C. Ampolo, *Storie greche*, Einaudi, Torino 1997.
- J. Assmann, *La memoria culturale. Scrittura, ricordo e identità politica nelle grandi civiltà antiche*, Einaudi, Torino 1997.
- M. Belpoliti, *Diario dell'occhio*, Le lettere, Firenze 2008.
- M. Belpoliti, E. Manera (eds), *Furio Jesi*, «Riga», 31 (2010), Marcos y Marcos, Milano.
- W. Benjamin, *Tesi sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.
- D. Bidussa, *Macchina mitologica e indagine storica. A proposito di Pasque di sangue e del «mestiere di storico»*, in M. Caffiero, M. Procaccia (eds), *Vero e falso. L'uso politico della storia*, Donzelli, Roma 2008, pp. 139-172.
- G. Boffi, *Derive e macchinazioni mitologiche. Omaggio a Furio Jesi*, «Itinera», 9 (2015), pp. 95-114.
- E. Cassirer, *Il mito dello Stato* (1946), SE, Milano 2010.
- J. Chapoutot, *Il nazismo e l'antichità*, Einaudi, Torino 2017.

⁸⁰ F. Jesi, *Esoterismo e linguaggio mitologico*, p. 24. Così si chiude il lungo passo, citato all'inizio del saggio, che descrive il viaggio lungo il Nilo.

- F. Esposito, *Mito e fascismi*, in G. Leghissa e E. Manera (eds), *Filosofie del mito nel Novecento*, Carocci, Roma 2015, pp. 281-290.
- M. Frank, *Il dio a venire. Lezioni sulla nuova mitologia*, Einaudi, Torino 1994.
- F. Frobenius, *Storia della civiltà africana*, Einaudi, Torino 1950.
- D. Giachetti, *Per la giustizia e la libertà. La stampa Gielle nel secondo dopoguerra*, Franco Angeli, Milano 2011.
- C. Ginzburg, *Mito. Distanza e menzogna*, in *Occhiacci di legno*, Feltrinelli, Milano 1998.
- E. Hobsbawm, T. Ranger, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1987.
- E. Hobsbawm, *La funzione sociale del passato*, «Comunità», 171 (1974), pp. 13-27.
- F. Jesi, K. Kerényi, *Demone e mito. Carteggio 1964-1968*, Quodlibet, Macerata 1999, pp. 114-118.
- F. Jesi, *Cultura di destra*, Nottetempo, Roma 2011.
- *Esoterismo e linguaggio mitologico. Studi su R. M. Rilke*, Quodlibet, Macerata 2002.
- *Germania segreta*, Feltrinelli, Milano 1995.
- *Introduzione a F. Nietzsche, La nascita della tragedia*, in *Opere 1870-1881*, Newton-Compton, Roma 1993.
- *L'accusa del sangue. La macchina mitologica antisemita*, Bollati Boringhieri, Torino 2007.
- *La vera terra. Antologia di storici e altri pensatori greci sul mito e la storia*, Paravia, Torino 1974.
- *Letteratura e mito*, Einaudi, Torino 2002.
- *Lettura del "Bateau Ivre" di Rimbaud*, Quodlibet, Macerata 1996.
- *Mann*, La Nuova Italia, Firenze 1972.
- *Materiali mitologici*, Einaudi, Torino 2001.
- *Mito*, Isedi, Milano 1973.
- *Mitologie intorno all'Illuminismo*, Lubrina, Bergamo 1990.

- H. Junginger, *The Study of Religion Under the Impact of Fascism*, Leiden, Brill 2008.
- K. Kerényi, *Dal mito genuino al mito tecnicizzato*, in *Scritti italiani (1955-1971)*, Guida, Napoli 1993.
- P. Lacoue-Labarthe, J.-L. Nancy, *Il mito nazi*, Il Melangolo, Genova 1992.
- G. Leghissa, *Incorporare l'antico. Filologia classica e invenzione della modernità*, Mimesis, Milano 2007.
- S. Levi della Torre, *Il delitto eucaristico. Su una traccia di Furio Jesi*, «Immediati dintorni», 1 (1991), pp. 308-320.
- E. Manera, *Una Jesi-renaissance?*, «alfabeta2», 7 (2011), p. 42.
— *Furio Jesi. Mito, violenza, memoria*, Roma 2011.
— *Sugli scritti giovanili di Furio Jesi*, «Historia religionum», 7 (2015), pp. 125-142.
- M. Tabacchini, *Furio Jesi, il collezionismo e la parodia*, «Polifemo», 9-10 (2015), pp. 105-122.
- R. Taradel, *L'accusa del sangue. Storia politica di un mito antisemita*, Nuova iniziativa editoriale, Roma 2008.
- P. Vidal-Naquet, *Atlantide. Breve storia di un mito*, Einaudi 2006.
- A.E. Visinoni, R. Ferrari, M. Tabacchini (eds), «Ticontre. Teoria Testo, Traduzione», 4 (2015), *Furio Jesi*. <https://aisberg.unibg.it/retrieve/handle/10446/56443/76969/MonograficoFurioJesidef.pdf>
- C.K. Wedemeyer, W. Doniger (eds), *Hermeneutics, Politics, and the History of Religions*, Oxford University Press, 2010.

ALESSIO PANICHI

DEMITIZZARE LA LOTTA POLITICA. FIDUCIA NELLA RAGIONE
E SENSO DELLA STORIA NEI *CATTIVI PENSIERI* DI LUIGI FIRPO

1. *Il dovere di capire*

Fra le numerose e meritorie fatiche di Luigi Firpo, uno dei maggiori storici italiani del ventesimo secolo, una menzione particolare spetta indubbiamente alla *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, opera collettanea da lui diretta e divisa in otto volumi, pubblicati da Utet fra il 1972 e il 1987.¹ Nelle pagine introduttive al primo volume Firpo, deciso a mettere in luce l'importanza e l'utilità della conoscenza storica, compie con la consueta chiarezza un'osservazione che, vista la sua pregnanza di significato, non può certo passare inosservata. Dopo aver sottolineato come la storia del pensiero politico, pur analizzando «l'elaborazione di tante ideologie», costituisca «un grande immunizzante contro il semplicismo dell'ideologia e l'appiattimento di ogni questione alla misura emotiva del contemporaneo», lo studioso torinese osserva: «Solo la presa di coscienza del fatto che idee e istituzioni sono il “prodotto” di un lentissimo travaglio storico consente di demitizzare la lotta politica e di

¹ Per un profilo introduttivo alla figura e all'opera di Firpo cfr. A.E. Baldini, *Firpo Luigi*, in *Enciclopedia Italiana. Appendice v*, vol. 2, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1992, *ad vocem*; A. Romano, *Firpo Luigi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 48, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1997, *ad vocem*; A.E. Baldini, *Firpo Luigi*, in R. Esposito, C. Galli (eds), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000, pp. 247-248; A.E. Baldini, *Luigi Firpo. Profil bio-bibliographique*, «Cités», 2 (2000), pp. 231-234; Id., *Profilo di Luigi Firpo a cento anni dalla nascita*, «Bruniana & Campanelliana», 1 (2015), pp. 11-18.

tendere alla concretezza delle soluzioni realmente compatibili con la complessità delle situazioni in atto».²

Benché relative a un ambito culturale specifico, queste parole risultano altamente istruttive per almeno due ordini di ragioni. In primo luogo, sono portatrici di un messaggio generale concernente la carica demitizzante che innerva o dovrebbe innervare gli studi storici, a prescindere dai singoli campi di indagine. Un messaggio che, sia detto per inciso, affonda le proprie radici nel rigore con cui Firpo – erede e custode della lezione di metodo impartita non solo dal suo maestro Gioele Solari,³ ma anche da Federico Chabod –⁴ ha concepito e svolto il mestiere di stori-

² L. Firpo, *Introduzione*, in Id. (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. 1, *L'antichità classica*, Utet, Torino 1982, p. XVI.

³ È noto che Firpo si è laureato nel 1937, sotto la guida appunto di Solari, presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Torino, discutendo una tesi intitolata *Tommaso Campanella nell'unità del suo pensiero filosofico, politico e religioso*. È altrettanto noto che il filosofo calabrese, in misura maggiore di altri autori, è stato al centro dell'attività scientifica firpiana, un'attività lunga cinquant'anni e fecondissima di risultati – basti pensare che la bibliografia personale dello studioso comprende più di 1900 titoli. Si veda al riguardo A.E. Baldini, F. Barcia, *Bibliografia degli scritti di Luigi Firpo (1931-1989)*, in S. Rota Ghibaudi, F. Barcia (eds), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. IV, Franco Angeli, Milano 1990, pp. 563-789. Sull'importanza di Firpo quale studioso della filosofia campanelliana cfr. N. Dell'Erba, *I contributi di Luigi Firpo agli studi campanelliani*, «Nuovi Studi Politici», 18 (1988), pp. 77-87; A.E. Baldini, *Luigi Firpo e Campanella. Cinquant'anni di ricerche e pubblicazioni*, «Bruniana & Campanelliana», 2 (1996), pp. 325-358; E. Canone, *Premessa*, in L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Canone, Salerno, Roma 1998, pp. VII-XIV; A.E. Baldini, *Gli studi campanelliani di Luigi Firpo*, in G. Ernst, C. Fiorani (eds), *Laboratorio Campanella. Biografia, contesti, iniziative in corso*, l'Erma di Bretschneider, Roma 2007, pp. 3-14; M. Perugini, *Luigi Firpo e gli Indici campanelliani*, «Bruniana & Campanelliana», 1 (2015), pp. 79-88.

⁴ Non è certo un caso che Firpo abbia fatto ricorso alla sua esemplare maestria filologica maturata sulle opere cinque-seicentesche e alle sue ben note competenze bibliografiche per ricostruire sia il testo critico dei lavori metodologici di Chabod, sia la bibliografia degli scritti di quest'ultimo. Cfr. L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Federico Chabod (1921-1961)*, «Rivista storica italiana», 72 (1960), pp. 811-834; Id., *Supplemento alla bibliografia degli scritti di Federico Chabod*, «Rivista storica italiana», 74 (1962), pp. 356-361; F. Chabod, *Lezioni di metodo storico*, a cura di L. Firpo, Laterza,

co, unendo magistralmente acribia filologica, profondo rispetto per il dato testuale e vasta conoscenza bibliografica. In secondo luogo, le succitate parole hanno il merito di aprire una finestra su quelle che, a tutti gli effetti, sono caratteristiche salienti della personalità di Firpo, tali cioè da risultare imprescindibili ai fini di una corretta comprensione e valutazione del suo profilo intellettuale. Mi riferisco all'orientamento storicistico e alla professione di fede razionalistica da cui derivano la scarsa simpatia per le ideologie (giudicate alla stregua di filtri interpretativi tanto semplicistici quanto semplificatori) e, ciò che più conta, l'avversione per i miti.

Che questa avversione presupponga, anzi, dipenda dall'intraccio di storicismo e razionalismo è confermato dalla lettura degli articoli apparsi nella rubrica domenicale "Cattivi pensieri", perno dell'attività giornalistica che Firpo, nonostante le riserve iniziali e i frequenti dubbi, ha svolto senza soluzione di continuità per circa dodici anni. Si tratta infatti di una rubrica che egli ha redatto dal 1977 al 1989 (anno del suo decesso) sul quotidiano «La Stampa»,⁵ facendo seguito all'invito rivoltogli in tal senso dall'allora vice-direttore e amico Carlo Casalegno, ferito a morte dalle Brigate Rosse il 16 novembre 1977. Non è questa la sede adatta a richiamare le ragioni che hanno spinto Firpo ad accogliere tale invito, se non altro perché egli stesso le ha chiarite nella *Premessa* alla prima raccolta.⁶ Mi preme invece sottolineare come questi articoli siano innervati da una robusta tensione etico-politica, da uno sguardo sul mondo che di volta in

Roma-Bari 1969; L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Federico Chabod (1921-1976)*, Tipografia Valdostana, Aosta 1976.

⁵ Parte considerevole di questi articoli è stata raccolta in due volumi: il primo, curato da Firpo stesso, è uscito nel 1983, mentre il secondo, curato dalla moglie Laura Salvetti Firpo, ha visto la luce nel 1999, in occasione del decimo anniversario della morte dello studioso. Cfr. L. Firpo, *Cattivi pensieri*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1983 (citato d'ora in avanti come *Cattivi pensieri*^a); Id., *Cattivi pensieri*, Salerno Editrice, Roma 1999 (citato d'ora in avanti come *Cattivi pensieri*^b).

⁶ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, pp. 7-8.

volta assume le forme del disincanto realistico e della polemica sferzante, dello sdegno vibrante e della lucidità amara, senza tuttavia cedere alle facili tentazioni del cinismo pago di sé e del moralismo autoreferenziale.

Queste tentazioni, per quanto apparentemente diverse e inconciliabili, sono accomunate dal fatto di rappresentare una fuga dalla realtà, un ripiegamento su noi stessi che viola il dovere di capire ciò che accade fuori (e dentro) le mura della nostra cittadella interiore. Ed è proprio questo dovere che Firpo ha più volte difeso e rivendicato, evidenziandone la primarietà e l'urgenza,⁷ mosso anche dalla convinzione che ogni mutamento progressivo della società riposi sulla comprensione scientifica delle sue origini e strutture costitutive. Detto altrimenti, il mondo non potrà mai essere mutato «in meglio senza aver prima compreso con scientifica freddezza com'è fatto e perché è così».⁸ Certo, Firpo non si nasconde che tale comprensione è difficile da raggiungere, insidiata com'è da uno dei caratteri di fondo dell'età contemporanea: il flusso massivo e ininterrotto di informazioni che, se da un lato facilita a dismisura l'acquisizione di sempre nuove conoscenze, dall'altro rende appunto «più difficile “capire”, cioè connettere i dati, scartare le banalità e i falsi, stabilire le catene fondamentali di causa ed effetto, di mezzo e fine, di benefici e di costi, di valore e disvalore».⁹ Ciò non toglie però che il tentativo e lo sforzo di capire rivestano agli occhi di Firpo una rilevanza fondamentale, svolgano un ruolo che non è (o non è soltanto) riconducibile al pur importante soddisfacimento di

⁷ Cfr. *ivi*, pp. 32, 269.

⁸ *Ivi*, p. 105.

⁹ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 171. Fra le conseguenze della crescita vertiginosa del flusso delle informazioni vi è, per Firpo, l'adozione di schemi ideologici e rudimentali, che rispondono al bisogno, o meglio alla necessità di inquadrare una realtà sempre più complessa e difficilmente decifrabile. Si veda al riguardo *Id.*, *Cattivi pensieri*^a, pp. 270-271, 297; *Id.*, *Cattivi pensieri*^b, pp. 171, 283-284. In merito alla scarsa simpatia nutrita da Firpo per le cosiddette ideologie cfr. *Id.*, *Cattivi pensieri*^a, pp. 327, 364; *Id.*, *Cattivi pensieri*^b, p. 145.

un bisogno intellettuale e conoscitivo; essi contraddistinguono infatti la condizione umana¹⁰ e contribuiscono al raggiungimento della felicità, che consiste

nell'essere e non nell'avere, nel tendere e non nell'arrivare, nel dar poco peso alla scontata caducità del possesso e nel privilegiare invece la perennità vitale e affascinante della ricerca. Felicità è sentirsi utili, liberi, vivi. *Felicità è poter continuare a pensare senza pregiudizi; continuare a tentar di capire se stessi, gli altri e il mondo in cui fummo chiamati a vivere; continuare a sperare che il tutto abbia un senso decifrabile e il nostro sforzo non sia speso invano.*¹¹

2. Un primato fragile

Se è vero che a detta di Firpo gli uomini capiscono dove stanno andando – e conservano «un minimo di controllo sugli eventi» – nella misura in cui considerano «le connessioni tra i fatti, le interdipendenze e i contraccolpi sotterranei»,¹² è altrettanto vero che una considerazione del genere, presupponendo l'analisi puntuale delle relazioni tra i singoli fenomeni, ricade e dunque è possibile solo nell'ambito del discorso razionale. Un ambito al quale sono sì estranei il «fervore religioso» e le «reazioni emotive»,¹³ ma che è tanto vasto da coincidere per Firpo con quello della realtà, come si evince dal «cattivo pensiero» del 25 febbraio 1979. Qui l'autore scrive, facendo riferimento alla concezione einsteiniana della natura, che «Iddio non gioca ai dadi col caso, ma neppure a mosca cieca con noi», nel senso che la realtà, per quanto complessa e sofisticata possa essere, «non si sottrae elusivamente alla ricerca implacabile della ragione».¹⁴

¹⁰ Cfr. L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, pp. 305-306.

¹¹ Ivi, pp. 177-178; corsivo mio.

¹² Ivi, p. 136.

¹³ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, p. 14. In merito al rapporto fra ragione e fede, parte integrante della riflessione firpiana sulla religione (in particolare sul cattolicesimo), cfr. ivi, pp. 306-307, 358, 369-370, 389-390; Id., *Ritratti di antenati*, Editrice La Stampa, Torino 1989, p. 23; Id., *Cattivi pensieri*^b, pp. 164-166, 227.

¹⁴ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, p. 24.

Un'affermazione, questa, che si configura come un vero e proprio atto di fiducia nei confronti del valore e delle potenzialità pratiche della ragione, un atto che forse non va esente da un certo ottimismo illuministico e al quale Firpo è rimasto tenacemente fedele.

Sia ben chiaro: la lunga fedeltà mostrata da Firpo verso il primato della ragione, in cui egli vede una delle principali acquisizioni della cultura occidentale nel suo complesso,¹⁵ oltre che la *conditio sine qua non* della nostra stessa umanità e libertà,¹⁶ non significa che egli sia così ingenuo da ignorare le insidie e i pericoli che minacciano questo primato. Il quale è sottoposto a continue tensioni endogene ed esogene, alle forti pressioni esercitate dall'irrazionalità presente in ogni uomo e allignante nella società. Forte di un acuto senso della realtà, che tracima a volte in un pessimismo antropologico di ascendenza machiavelliana,¹⁷ l'autore è infatti ben consapevole dei «limiti strutturali precisi» che gravano sulla mente umana.¹⁸ Significativo in proposito è l'articolo del 27 gennaio 1980, intitolato *Qualcosa di più prezioso della pace*, dove Firpo pone l'accento sulla sfasatura esistente tra il «vertiginoso progresso scientifico» e il «nostro cervello superiore», vale a dire «la struttura razionale che ci fa uomini». Mentre il primo ha messo a nostra disposizione «strumenti di inaudita potenza», il secondo «è ancora largamente soggetto agli istinti aggressivi e distruttivi, all'irrazionalismo del paleoencefalo, retaggio duro a morire dell'antico rettile che fummo».¹⁹ Altrettanto significativo è il «cattivo pensiero» uscito

¹⁵ Ivi, p. 282.

¹⁶ Cfr. ivi, p. 247; L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 37. Si veda inoltre Id., *Ritratti di antenati*, p. 167.

¹⁷ Istruttivo al riguardo è l'articolo del 27 settembre 1981, intitolato significativamente *Forse non siamo buoni*. Cfr. L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, pp. 364-367. Quanto alla conoscenza e all'interpretazione firpiane del pensiero di Machiavelli cfr. A.E. Baldini, *Il Machiavelli di Firpo*, in L.M. Bassani, C. Vivanti (eds), *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo*, Giuffrè, Milano 2006, pp. 139-166.

¹⁸ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 40.

¹⁹ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, p. 247. Cfr. Id., *Cattivi pensieri*^b, p. 183.

circa otto anni dopo, il 21 febbraio 1988, col titolo *Crisi della moralità*, nel quale l'autore compie due osservazioni degne di nota. Da una parte, memore della funzione disciplinatrice che gli scrittori politici, fra cui l'amato Campanella, hanno tradizionalmente attribuito al timore di Dio e dell'inferno,²⁰ Firpo asserisce che le coscienze sembrano non essere conquistate dalla «morale perfetta, dettata dalla pura ragione», proprio perché essa non è sorretta dalla «paura primordiale dell'Aldilà». D'altra parte, egli mette in risalto l'incapacità della ragione a dominare quegli istinti asociali e oscuri che si sono sprigionati in seguito alla «distruzione dei tabù».²¹

Come detto, la razionalità vacilla sotto i colpi inferti non solo dai 'nemici' interni, che albergano nella sfera pulsionale-istintiva, ma anche dagli 'antagonisti' esterni, ossia dalle complesse dinamiche politiche, sociali e culturali che provocano o comunque alimentano quelle che Firpo chiama «ventate d'irrazionalismo ripullulanti».²² In particolare, l'autore sofferma la propria attenzione su tre fenomeni diversi ma correlati, che concernono tanto l'Italia – definita non senza buone ragioni «un Paese emotivo e irrazionale», «fecondissimo di chiacchiere ideologiche e povero di concretezza» –²³ quanto l'insieme della cosiddetta civiltà occidentale.

Il primo fenomeno, rapidamente tratteggiato nell'articolo *La giungla della città* del 24 gennaio 1982, si sviluppa a partire da una sconfitta, o meglio dal fallimento degli sforzi illusori che, nel corso del lungo Ottocento, furono volti a educare le nuove

²⁰ Sul tema della paura nella società e cultura europee è obbligatorio il rimando a J. Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Fayard, Paris 1978; Id., *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Fayard, Paris 1983. Sul ruolo della paura di Dio e dell'inferno nel pensiero politico campanelliano cfr. A. Panichi, *Il volto fragile del potere. Religione e politica nel pensiero di Tommaso Campanella*, ETS, Pisa 2015, pp. 70-78, 147-204.

²¹ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 37.

²² L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, p. 131. Cfr. Id., *Cattivi pensieri*^b, pp. 272, 279.

²³ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, pp. 152, 169.

generazioni ai valori della partecipazione e del rispetto. In realtà, osserva con amarezza Firpo, questa tensione pedagogica finì col beneficiare solo i rampolli della borghesia, «già concordi nella difesa dei loro specifici valori e interessi», mentre gli altri, ben più numerosi giovani furono «ibernati nell'isolamento millenario delle campagne, in una sottocultura fatta di tradizioni elementari, saggezza proverbiale, timore religioso e arcaiche superstizioni». Ora, questo 'sistema' statico e all'apparenza inamovibile è andato incontro a profondi sconvolgimenti causati dall'«urbanesimo di massa» che – e qui sta il punto – ha scatenato «ondate di irrazionalismo istintuale, ignaro di qualunque valore che non sia quello dell'appropriazione brutale e del soddisfacimento immediato dei bisogni elementari».²⁴

Il secondo fenomeno, segnalato nei 'cattivi pensieri' del 5 settembre 1982 e del 15 maggio 1983, si inserisce all'interno della riflessione firpiana sulla *vexata quaestio* dei rapporti fra etica e politica e sullo stato di salute della democrazia in Italia. Una riflessione amara e a tratti sconsolata che si impone con la forza dell'urgenza a partire dai primi anni Ottanta, complice quel susseguirsi di scandali, inchieste e processi che, pochi anni dopo la morte dello studioso, giungerà a fioritura nella stagione di Tangentopoli e Mani pulite. Ebbene, Firpo individua nell'insorgenza di «movimenti irrazionalistici e radicaleggianti, sostanzialmente irresponsabili», uno dei sintomi che rivelano la «tabe mortale della democrazia» italiana, cioè la «divaricazione ormai vistosa e irreparabile» tra rappresentati e rappresentanti,²⁵

²⁴ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, pp. 134-135.

²⁵ Giova precisare che per Firpo il problema dell'irrazionalismo nei regimi democratici si pone anche in termini generali, che prescindono dunque dalla concreta e specifica situazione italiana e concernono l'intero panorama delle democrazie moderne. Si legga in proposito il seguente brano, tratto dall'articolo *Una democrazia malata* dell'8 dicembre 1985, in cui lo studioso riconduce le spinte irrazionali, che attraversano questo panorama, alla mancanza di omogeneità sociale, religiosa e lavorativa. Egli osserva infatti che «la democrazia è fiorita nelle città greche del v secolo a.C. o nel tardo Seicento in terre appena dissodate del Connecticut e del Massachusetts, cioè là dove una popolazione di eguali ha rivendicato per sé un regime che ponesse l'eguaglianza

nonché una delle risposte alla «crisi della moralità pubblica e della dedizione al bene comune» che attanaglia il nostro paese.²⁶

Il terzo e ultimo fenomeno, descritto nell'articolo *Morte come spettacolo* del 25 novembre 1984, attiene alle (possibili) conseguenze sul piano cognitivo e comportamentale del ruolo – sempre più preponderante – assunto dalle immagini nella nostra civiltà. In altre parole, Firpo mette in guardia dai rischi insiti nel fatto che le immagini, veicolate attraverso «i periodici illustrati, il cinema, i teleschermi», hanno la tendenza a occupare ogni spazio mentale di coinvolgimento e attenzione. Nel far ciò, egli enfatizza il divario esistente tra la percezione visiva e la lettura, fra il momento raffigurativo e il momento descrittivo, dietro il quale si nasconde ed è leggibile ben altra dicotomia: quella, da più parti oggi avversata e rifiutata, tra λόγος e πάθος. Erede anche in questo della tradizione illuministica, Firpo riformula e ribadisce la propria diffidenza, espressa con relativa frequenza nei *Cattivi pensieri*, per le reazioni e gli impulsi emotivi,²⁷ osservando che una descrizione «parla alla mente», mentre una raffigurazione «eccita il sentimento e blocca i processi lenti e analitici della ragione». Non sorprende dunque che l'autore, facendo leva su questa osservazione, concluda col dire che la «fitta sequela di immagini» da cui siamo bersagliati può, nei soggetti riflessivi e maturi, configurarsi alla stregua «di una scossa salutare, di una presa di contatto più immediata con una realtà allarmante e dolorosa, cioè di uno stimolo a considerare meglio e a riflettere più a fondo». Al contrario, «uno sprovveduto

politica come espressione giuridica dell'eguaglianza reale. Tutti hanno diritto al voto e alla parità là dove tutti vivono la stessa esperienza sociale di fede religiosa, di rischio e di lavoro. *Dovunque questa omogeneità non si verifica – vale a dire in seno a tutte le democrazie moderne – anche se il regime si afferma come democratico, esso lo è solo per convenzione e per figura, ma tende in realtà a farsi espressione di spinte irrazionali e di gruppi d'interesse, cioè di taluni partiti e di corporazioni sordi al bene comune*» (L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, pp. 50-51; corsivo mio).

²⁶ Ivi, pp. 45, 148.

²⁷ Cfr. L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, pp. 236, 239, 242, 244.

commosso può solo esplodere in reazioni di totale irrazionalità e trasformarsi in un pericolo pubblico».²⁸

3. *Dalla parte della ragione*

Se così stanno le cose, se questi tre fenomeni mettono a nudo la fragilità della ragione e la conseguente necessità di riaffermarne il primato, si comprende bene per quale motivo Firpo abbia colto ogni occasione per rimarcare, da un lato, l'«umile e coraggiosa fiducia» nella ragione stessa,²⁹ dall'altro lato, la pericolosità di «qualsiasi fuga nell'irrazionale» che, a dispetto delle apparenze consolatorie ed esaltanti, sfocia in esiti catastrofici.³⁰ Che questa fiducia sia meritata e ben riposta appartiene a pieno titolo al novero di quei valori fondamentali sui quali Firpo, per dirla con Giorgio Spini, non è neppure sfiorato da «dubbi critici».³¹ Tant'è vero che egli fa costantemente appello alla ragione ogni qual volta si confronta con le questioni che – dalla mortalità infantile nel Terzo Mondo alla minaccia di conflitti atomici passando per la tossicodipendenza e le remore sui trapianti –³² agitano le coscienze contemporanee, animato com'è da un preciso e solido convincimento: il «debole, fallace, eroico strumento della ragione» è il solo a cui gli uomini, perlomeno coloro che – a differenza dei credenti – accettano laicamente i limiti umani,³³ possono ricorrere nel tentativo di far fronte ai «due eterni problemi posti all'umanità: quello del sopravvivere e l'altro, forse più arduo, del convivere».³⁴ Ecco perché Firpo, in garbata discussione con Arturo Carlo Jemolo, verso il quale ha

²⁸ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 119.

²⁹ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, p. 24.

³⁰ L. Firpo, *Ritratti di antenati*, p. 167.

³¹ G. Spini, *Ricordo di Luigi Firpo*, «Rivista storica italiana», 102 (1990), p. 199.

³² Cfr. L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, pp. 95, 127, 234-235; Id., *Cattivi pensieri*^b, p. 334.

³³ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 155.

³⁴ L. Firpo, *Ritratti di antenati*, p. 167.

parole di considerazione e rispetto, asserisce a chiare lettere che l'irrazionalismo

è sempre una sconfitta dell'uomo, una rinuncia ad auto-governarsi, un rifiuto della realtà: a scadenze di solito brevi, esso è causa di tragiche sventure. Proprio perché dissociati dalla concretezza, i suoi esiti erompono in tutte le direzioni in cerca di droghe spirituali e di illusioni consolanti [...]: tutte evasioni di comodo, che credono di risolvere i problemi con l'«Apriti sesamo!» caro agli irresponsabili e ai fannulloni.³⁵

Coerentemente a queste premesse, Firpo conduce la propria battaglia in difesa della «pazienza critica della ragione»,³⁶ di quel razionalismo che – insieme al progressismo – ha contribuito a migliorare le condizioni di vita degli uomini, donando loro «il laser e la penicillina, il frigorifero e il televisore».³⁷ Si tratta di una battaglia combattuta con tenacia pervicace, con una disposizione d'animo tale da spingere Firpo a 'incrociare la penna' con vari interlocutori, primo fra tutti Guido Ceronetti,³⁸ esprimendo talora giudizi forti e trancianti che sembrano confliggere o entrare in tensione con la sua profonda consapevolezza della complessità delle dinamiche storiche. Mi riferisco a quanto si legge nell'articolo *Avere e non avere* del 21 giugno 1981; qui l'autore sostiene che, sebbene sia «moda ricorrente farsi beffe dei riformisti (cavallo di Troia della destabilizzazione per gli uni, deviazionisti borghesi per gli altri)», il merito dei «soli progressi reali dell'umanità, lenti, durevoli, senza sangue» spetta appunto ai riformatori illuminati e pazienti, ossia a coloro i quali agiscono «ispirati dall'amore per l'umanità e dalla fede nella ragione».³⁹ Un'asserzione del genere, escludendo che i movimenti radicali e rivoluzionari abbiano svolto un benché minimo ruolo nel promuovere o favorire questi progressi, risulta alquanto in-

³⁵ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, p. 330.

³⁶ Ivi, p. 110.

³⁷ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 349.

³⁸ Cfr. L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, pp. 237-238; Id., *Cattivi pensieri*^b, pp. 172-175, 295-300, 327-332, 335-337.

³⁹ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, p. 48.

generosa e suona come una forzatura interpretativa, una sorta di *reductio ad unum* facilmente smentibile dalle vicende storiche dell'età moderna e contemporanea. Del resto, lo stesso Firpo riconosce altrove l'importanza storica delle «grandi Rivoluzioni»,⁴⁰ in particolare della Rivoluzione francese, «instauratrice della libertà politica»⁴¹ e fonte sorgiva di un mondo diverso da quello conosciuto fino ad allora.⁴²

Come spiegare dunque tale asserzione? Credo che essa vada letta e compresa alla luce non solo del desiderio di opporre resistenza ai vari irrazionalismi operanti nel grembo della società, denunciando la sterilità dei loro conati politici, ma anche del combinato disposto di due elementi: l'ostilità verso i radicalismi palingenetici ed eversivi, alimentati da quella «idea di *renovatio* totalitaria dell'uomo, di sua definitiva quanto illusoria elevazione al cielo» che contrasta con il liberalismo di Firpo, tanto «progressivo» e «gradualista» quanto improntato alla moderazione pragmatica e realistica,⁴³ oltre che con il suo storicismo; la persuasione che la storia del genere umano conosca fasi espansive e fasi recessive, momenti di creatività e momenti di ripiegamento scorato che vanno rispettivamente sotto il segno della ragione e dell'irrazionalità. Nel 'cattivo pensiero' del 14 agosto 1977, intitolato *Bambini e rimbambiti di Dio*, Firpo consegna al lettore un brano lungo, ma meritevole di essere riportato per intero, vuoi perché illustra questo secondo elemento, vuoi perché sintetizza i motivi che hanno spinto l'autore a stare dalla parte della ragione, anche quando ciò ha significato «restare dalla parte dei perdenti».⁴⁴

⁴⁰ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 162.

⁴¹ Ivi, p. 190.

⁴² Cfr. Ivi, p. 160.

⁴³ S. Ricci, *Postfazione*, in L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 367. Sul liberalismo firpiano si veda D. Cofrancesco, *I «Cattivi pensieri» di un liberale, Luigi Firpo*, in A. Camparini, W.E. Crivellin (eds), *Liberalismo e democrazia nell'Italia del secondo dopoguerra*, Franco Angeli, Milano 2015, pp. 177-204.

⁴⁴ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, p. 242.

Nei suoi grandi momenti di ottimismo creativo – la Grecia di Pericle, l’Umanesimo, l’Illuminismo – l’umanità ha espresso una profonda fiducia nella ragione, cioè nella propria capacità di dominare il mondo, la paura e il male. Nei momenti di scoramento e d’incertezza, di recessione economica e di caduta dei valori, risorge la tentazione dell’irrazionale, l’illusione nefasta che si possa trovare una parola segreta, un gesto magico, un rapimento in estasi che rendano superfluo il duro confronto quotidiano con la realtà, la pazienza umile, la fatica onesta, il senso austero della vita come prova. Sono le età dei taumaturghi e dei maghi, dei santoni e degli illuminati, dei veggenti e delle fattucchiere. Molte sono le loro vittime, e i ciurmatori se ne impossessano e le usano a proprio vantaggio per alimentare illusioni, coltivare mitiche speranze, frugare nei recessi più oscuri delle deboli menti per ridurle in abietta servitù.⁴⁵

4. *Contro i falsi miti*

Come ovvio, il riferimento alle «mitiche speranze» è tutto fuorché casuale o peregrino, dal momento che Firpo attribuisce alla «ragione inflessibile» un ulteriore, specifico compito: «distruggere i falsi miti, anche quelli che si presentano sotto le spoglie attraenti della liberazione».⁴⁶ Prima di entrare nel merito di questa affermazione, indagandone i presupposti concettuali e gli obiettivi polemici, è opportuno fare un passo indietro e precisare che nelle molte pagine dei *Cattivi pensieri* il lemma ‘mito’ e i suoi derivati, anche quando compaiono incidentalmente, possiedono un significato negativo. Il che del resto non sorprende: alla luce di quanto detto nei paragrafi precedenti, ben si capisce che Firpo, da convinto razionalista e realista qual è, veda nei miti una sorta di inganno perpetrato dagli uomini a danno di sé stessi e degli altri; un autoinganno che presuppone la mancanza di senso storico – nonché l’incapacità a fronteggiare la realtà, a sopportarne virilmente le asprezze – e implica la fuga in un passato o in un futuro fantastici, esistenti nelle penne dei poeti o nelle menti degli utopisti.

⁴⁵ Ivi, pp. 82-83. Cfr. Ivi, p. 237.

⁴⁶ Ivi, p. 177.

Le parole spese al riguardo da Firpo testimoniano inoltre della sua intima familiarità e dimestichezza con la storia delle idee, soprattutto di quelle maturate in epoca rinascimentale, quando l'incontro tra fattori differenti (il valore esemplare delle *auctoritates* classiche e patristiche, la scoperta del Nuovo Mondo, le guerre civili-confessionali, etc.) fece sì che i vecchi miti rinverdissero e ne nascessero di nuovi. Egli è consapevole che i racconti mitici, lungi dall'essere soltanto mere fantasticherie di passeggiatori solitari, sono 'prodotti' della storia, nel senso che si pongono alla confluenza tra le condizioni oggettive, sociali ed economiche, di una data fase storica e le reazioni soggettive che ne conseguono. Detto altrimenti, il Paradiso terrestre e l'età dell'oro, l'Arcadia felice e la bontà dei selvaggi americani, il giardino delle Esperidi e le isole Fortunate sono sì «idoleggiamenti alternativi, sogni capovolti, evasioni fantastiche da una realtà diversa e feroce»,⁴⁷ ma rappresentano comunque la risposta a un bisogno materiale e psicologico dell'uomo. Essi costituiscono infatti «un processo della fantasia, ispirato dalla penuria e dalla sofferenza, che proietta in un passato perduto le speranze problematiche del futuro e rende credibili i sogni, ancorandoli a una realtà storica concreta, anche se dileguata e irrecuperabile».⁴⁸

L'attenzione prestata dallo studioso torinese alle dinamiche psicologiche che sottostanno alla nascita di certi miti, se da un lato mostra e conferma la volontà di capire (e far capire) la genesi dei fenomeni – una volontà che a suo dire caratterizza lo storico e lo distingue dal moralista –,⁴⁹ dall'altro lato non attenua il giudizio negativo su questi e altri miti. Agli occhi di Firpo, abbandonarsi al fascino della narrazione mitica, lasciarsi ammaliare dal suo canto e dai suoi cantori, significa *ipso facto* abdicare

⁴⁷ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 173.

⁴⁸ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, p. 319. Fra le cause psicologiche di questi miti e di quelli rivolti al futuro, Firpo annovera anche la coscienza del fatto che la felicità è irraggiungibile e ogni godimento caduco e precario. Si legga al riguardo Id., *Cattivi pensieri*^b, p. 176.

⁴⁹ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, pp. 182-183.

re al dovere primario di «guardare in faccia la realtà senza orrore né scandalo»,⁵⁰ rinunciando così all'«impietosa (per sé) durezza, capace di accettare le cose come stanno, senza abbellimenti o speranze», che è il «presupposto necessario per una nuova concezione del reale».⁵¹ L'autore ritiene insomma che i miti e le suggestioni collettive aiutino non a comprendere «una realtà troppo complessa», come sostenuto invece da Cesare Mussatti, bensì a convivere con essa «senza poterla comprendere».⁵²

Ora, questa mancata comprensione non è ridicibile alla sfera dell'intelletto e della conoscenza, non è cioè derubricabile a fenomeno esclusivamente mentale e cognitivo, poiché ha risonanze nella dimensione pratico-operativa che contraddistingue l'agire politico. Infatti, essa ha, fra le sue dirette conseguenze, quella di impedire o vanificare ogni processo di trasformazione dello 'stato di cose esistente', stante il principio – già menzionato nel primo paragrafo – che la realtà può essere cambiata in meglio solo e soltanto dopo averla compresa scientificamente, ossia con lucidità razionale. Non è perciò un caso che Firpo, ponendo talvolta lo sguardo sulle implicazioni politico-sociali di alcuni miti, ne metta in luce le potenzialità conservatrici e li annoveri dunque fra i molti *instrumenta regni* con cui preservare lo *status quo*, sia esso relativo agli assetti di potere o alla distribuzione della ricchezza. D'altronde – e sia detto per inciso – egli ha appreso dalla lettura assidua dei classici del pensiero politico, nonché dallo studio della storia, che i detentori del potere, se vogliono rimanere tali, devono saper manipolare le riserve emotive e irrazionali presenti in ogni uomo, sfruttando a loro vantaggio quell'intrico di paure e pregiudizi, speranze e illusioni che sottende (almeno per Firpo) il discorso mitico.

Un esempio in tal senso è offerto dal 'cattivo pensiero' del 21 giugno 1981, dove l'autore distingue i metodi «applicati o proposti per attuare il "progresso"» da quelli «applicati o propo-

⁵⁰ Ivi, p. 269. Cfr. Id., *Ritratti di antenati*, p. 242.

⁵¹ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, p. 307.

⁵² L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 180.

sti per la conservazione»: mentre i primi vanno «dalla conquista democratica del potere alla rivoluzione sanguinosa, dall'ideale di eguaglianza reale alle dittature proletarie, dal filantropismo al terrorismo», i secondi vanno «dal consenso all'idea di giustizia distributiva, dalla tirannide alla restaurazione, dalla teoria delle *élites* al mito delle razze elette». ⁵³ Un altro esempio è reperibile nell'articolo *La giustizia dei poveri* del 4 gennaio 1978, sul quale tornerò in seguito. Firpo coglie qui, con la consueta acutezza, le ricadute sul piano psicologico del miglioramento della qualità di vita che, nei decenni precedenti, si è verificato in virtù del benessere diffuso, delle libertà conquistate e dell'«affrancamento dagli aspetti più sfibranti del lavoro grazie alle ingegnose macchine e alle nuove fonti di energia». Ebbene, tale miglioramento ha avuto due effetti diversi e complementari: innanzitutto, ha generalizzato gli antichi privilegi, facendo sì che oggi un «piccolo borghese moderno» viva «infinitamente meglio» di un principe rinascimentale, soprattutto per quanto attiene «ai comodi dell'abitazione, al riscaldamento, ai trasporti, all'igiene, alla conservazione dei cibi, alla pulizia personale, alle medicine»; ⁵⁴ poi, ha comportato la smisurata moltiplicazione delle aspettative e dei bisogni, diffondendo così uno stato d'animo segnato dalla frustrazione e dalla *mala contentezza* – per usare un'espressione cara a Machiavelli. Ed è a questo proposito che Firpo chiama in causa la funzione giustificatoria del mito: «Se al privilegio di pochi rispondeva un tempo la rassegnata sopportazione dei più, oggi il dilagare degli agi esaspera il malcontento degli esclusi. *Ciò che pochissimi hanno, si può giustificare con i miti del sangue blu o dell'investitura divina, ma ciò che è goduto dai più lo vogliono tutti*». ⁵⁵

Giunti a questo punto – e prima di procedere oltre – giova fare un'ultima precisazione, prendendo le mosse dall'accenno

⁵³ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, p. 47.

⁵⁴ Sul miglioramento delle condizioni di vita nel corso del ventesimo secolo cfr. *ivi*, p. 40.

⁵⁵ *Ivi*, p. 41.

compiuto poco sopra alla conoscenza firpiana, vasta e puntuale, dei classici della riflessione politica. È noto che molte pagine di questi classici, dalla *Politica* di Aristotele ai *Quaderni* di Gramsci, sono state vergate con l'obiettivo di spiegare quali scelte, azioni e comportamenti permettono non solo di conservare il potere, ma anche di conquistarlo. Declinato in modi diversi e spesso antitetici, il tema della conquista del potere attraversa infatti come un basso continuo la storia del pensiero politico, costituendone uno dei quesiti di fondo, un interrogativo centrale e ineludibile. Firpo lo sa bene e – ciò che più conta – sa altrettanto bene che l'elaborazione di falsi miti rientra fra le mosse da compiere al fine di sottrarre il potere dalle mani dei suoi detentori, tra gli strumenti più efficaci nell'opera di scardinamento dall'interno dell'edificio sociale. Non sfugga inoltre che, conformemente a quanto detto finora, tale elaborazione è menzionata dall'autore a proposito di un processo politico degenerativo, sul quale egli formula un giudizio di condanna inequivocabile. Basta leggere, per averne pronta conferma, l'articolo *Democrazia, demagogia, tirannide*, pubblicato in data 10 gennaio 1988 e, a mio avviso, appartenente al novero di quei 'cattivi pensieri' che continuano a parlare al lettore odierno, chiamato a confrontarsi con sempre nuovi e insidiosi adulatori del popolo, denominati abitualmente populistici, ma che forse meriterebbero un ben più sinistro nome: quello di demagoghi. Lo studioso fa appello ai «grandi classici della politica» per ricordare che la democrazia non traligna mai direttamente nel dispotismo, poiché i «suoi valori sono così forti, la partecipazione dei singoli alla vita pubblica è così piena e gratificante, che nessuno vorrebbe rinunciare per affidarsi al capriccio di un capo». Siffatto tralignamento è possibile solo quando la democrazia degenera e si trasforma perciò in demagogia, «male oscuro delle società civili» che secerne «arbitrio, disordine, aspettative assurde, credulità, illusioni di poter avere molto senza fatica né sacrificio».⁵⁶ Ma

⁵⁶ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, pp. 108-109. Firpo non manca di levare la propria voce contro «i miti facili del “tutto e subito”», riconducibili sia alla

quali sono gli agenti patogeni che aggrediscono il corpo democratico al punto tale da favorirne una degenerazione in senso demagogico? La risposta di Firpo non dà adito a dubbi di sorta: la demagogia

si insinua pian piano ad opera di uomini astuti e senza scrupoli, che illudono e addormentano le masse, *pascendole di falsi miti*, di successi apparenti, di costruzioni fastose, di feste e trattenimenti smemoranti, ma soprattutto le adulano, facendo loro credere di possedere un potere che loro non è dato, perché le decisioni tecniche non possono essere prese dalla folla e se la democrazia di un villaggio può essere diretta, quella di una nazione può essere soltanto delegata [...]. Quando la società è totalmente scardinata, chi ha ubriacato il popolo, ecco che si presenta come il salvatore stesso, pronto a governare col bastone e con la carota.⁵⁷

5. *Le spoglie attraenti della liberazione*

Tenendo a mente questo concentrato di precisazioni, non resta che tornare alla frase posta in apertura del paragrafo precedente e formulare la seguente domanda: quali sono i falsi miti che per l'autore «si presentano sotto le spoglie attraenti della liberazione»? La risposta, oltre a permetterci di conoscere altri tratti distintivi del Firpo editorialista, ci riporta nel vivo delle discussioni e diatribe che animarono lo scenario politico-culturale italiano degli anni Settanta, aprendo uno spaccato su un insieme di tensioni e quesiti che oggi non trovano o faticano a trovare spazio nel dibattito pubblico. Mi riferisco in particolare a due tematiche, sulle quali Firpo è tornato frequentemente – a riprova dunque della loro importanza – e spesso con modalità argomentative improntate a una robusta *vis* polemica. Queste tematiche sono l'eguaglianza assoluta fra gli uomini e il sesso emancipato da condizionamenti, tabù e repressioni. La prima

dimenticanza della povertà e della durezza di un «passato anche recente», sia alla perdita del «senso della faticosa lentezza del divenire storico, delle conquiste sudate e precarie». Cfr. Id., *Cattivi pensieri*^a, pp. 40, 42, 57-58.

⁵⁷ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 109; corsivo mio.

risponde alla volontà di liberare l'uomo da tutte quelle differenze che, a torto o a ragione, sono giudicate incompatibili con la nostra appartenenza alla medesima specie, mentre la seconda riposa sul desiderio di affrancare la sessualità dall'influenza del passato, ridotto alla stregua di un mero ingombro da eliminare.

5.1. *Il mito dell'eguaglianza assoluta*

Per quanto concerne il tema dell'eguaglianza assoluta, Firpo compone un quadro concettuale coerente e unitario le cui fondamenta poggiano sulla convinzione che la «richiesta dell'eguaglianza» sia tutto fuorché una superfetazione storica, un fenomeno transitorio o superficiale e, in quanto tale, facilmente trascurabile. Essa è infatti «il nocciolo duro, l'istanza profonda del nostro tempo», tanto da aver «permeato le masse» e costituire «un'aspirazione generalizzata». In una parola, siffatta richiesta è «il carattere saliente delle tensioni delle società contemporanee e con essa bisogna comunque fare i conti»,⁵⁸ almeno fino a quando gli esseri umani «non ancora fabbricati in provetta resteranno profondamente diseguali».⁵⁹ Una necessità, questa, alla quale Firpo non può certo sottrarsi, conformemente alla tesi che gli uomini, a cominciare da coloro che esercitano il mestiere di storico, sono tenuti a capire e perciò a confrontarsi con quella che Karl Marx, negli *Oekonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*, definisce «die Bewegung der Wirklichkeit», ossia il movimento della realtà.

Ebbene, lo studioso, nel già citato articolo *La giustizia dei poveri*, assume al riguardo una posizione decisa: «Instaurare domani fra gli uomini l'assoluta eguaglianza è un sogno impraticabile, *un mito assurdo*».⁶⁰ Come spiegare tale posizione? Quali ragioni teoriche stanno alla base della sua formulazione? Al fine di rispondere a queste domande, è necessario leggere

⁵⁸ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, pp. 40-41.

⁵⁹ Ivi, p. 51.

⁶⁰ Ivi, p. 43.

cum grano salis i ‘cattivi pensieri’ dedicati alla questione dell’eguaglianza, scritti in un torno di tempo che va dalla fine del 1976 alla metà del 1981 e nel maggio-giugno del 1988, dai quali affiora un dispositivo concettuale che è articolabile in almeno quattro momenti specifici e distinti.

In primo luogo, Firpo si muove sul filo dei giudizi di fatto, nel senso che constata l’eccezionale valenza storico-culturale dell’intuizione che il genere umano, «al di là delle differenze di razza e di cultura, del colore della pelle o delle strutture sociali», è sostanzialmente unito e uniforme. Un’intuizione del genere, confermata dai progressi delle scienze biologiche «con i dati della genetica e della biochimica», è stata per Firpo «un potente fattore di incivilimento», sia perché ha scosso dalle basi il paradigma occidente-centrico, educando «l’Occidente a non crederci centro e modello del mondo, a vedere nel proprio modo di pensare e di vivere soltanto una delle varianti possibili e non l’unico sistema vero, giusto e gradito agli dèi»; sia perché «ha avuto conseguenze incalcolabili sullo sviluppo storico dei due ultimi millenni» —⁶¹ conseguenze che vanno

dal pensiero stoico alla predicazione del Vangelo a tutte le genti, dalla condanna della schiavitù al rifiuto del razzismo, dalla crisi del colonialismo alla messa sotto accusa di tutti i vecchi e nuovi imperialismi. Ne sono derivate concezioni grandiose, come quelle del comune destino della specie umana, dei vincoli di generale solidarietà che dovrebbero stringere tutti gli uomini, e precetti di nobile altruismo come «ama il prossimo tuo come te stesso» o «considera ogni uomo come un fine, non come un mezzo».⁶²

In secondo luogo, Firpo compie abilmente il passaggio dai giudizi di fatto a quelli di valore, facendo così emergere la propria predilezione, tipica del pensiero liberale, per ciò che differenzia e rende unici gli uomini rispetto a ciò che invece li accomuna e spersonalizza. A suo dire, infatti, la succitata intuizione, pur essendo ormai recepita e irrinunciabile, non va esente da

⁶¹ Ivi, p. 49.

⁶² *Ibidem*.

una certa astrattezza, «quasi una sublime genericità» di propositi che sono tanto buoni quanto difficilmente attuabili «nella concretezza delle società umane e della loro storia». E questo perché i rapporti quotidiani sono profondamente influenzati non dall'eguaglianza generica tra gli uomini, bensì dalla loro ineguaglianza specifica, col risultato che gli individui «assumono rilevanza per quanto hanno di personale e di “diverso”, per quello che sono e sanno, per quello che fanno, dicono, promuovono, desiderano e sperano».⁶³

In terzo luogo, Firpo – come si legge nei ‘cattivi pensieri’ del 28 maggio e del 6 giugno 1988 – àncora il proprio ragionamento a una distinzione netta fra le relazioni inter-specie e quelle intra-specie, caratterizzate rispettivamente dal momento dell'eguaglianza sostanziale e dal momento dell'ineguaglianza fattuale. In altri termini, egli crede che gli uomini, se paragonati ad altre specie viventi, siano tanto eguali da costituire «qualcosa di separato e in sé omogeneo, inconfondibile», poiché hanno «caratteri peculiari, un'eredità biologica così fortemente differenziata e specifica, attitudini comuni al ragionamento, al linguaggio, all'organizzazione sociale e produttiva». Al contrario, gli uomini, se considerati all'interno della loro specie, sono portatori di diversità profonde e caratteristiche divergenti, dovute essenzialmente all'azione combinata di tre fattori – l'eredità genetica, l'ambiente e l'educazione –⁶⁴ i cui meccanismi di funzionamento

sono di tale finezza e interdipendenza da sfuggire, per ora almeno, a una valutazione analitica; e quanto alle possibilità di intervento, esse sono nel primo caso arrischiatissime e gravide di pericoli; nel secondo, difficili da mettere in atto nella grande varietà delle situazioni; nel terzo esposte ai rischi della costrizione e del condizionamento a senso unico.⁶⁵

⁶³ Ivi, pp. 49-50.

⁶⁴ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, pp. 188-189.

⁶⁵ Ivi, p. 190.

Se così stanno le cose, non stupisce che l'argomentazione firpiana giunga a due conclusioni diverse ma coerenti rispetto al punto di vista adottato, ossia rispetto a quelli che, per mera comodità espositiva e forse con una qualche forzatura, ho chiamato 'momento dell'eguaglianza sostanziale' e 'momento dell'ineguaglianza fattuale'. Lo studioso, infatti, guardando al primo momento, sottolinea con vigore la necessità di respingere come razzista ogni concezione tendente a «instaurare discriminazioni fra le diverse famiglie umane in base al colore della pelle o a altre differenze esteriori nei costumi, nelle credenze e, in generale, nel modo di concepire il mondo e di porsi in rapporto con esso». Guardando invece al secondo momento, Firpo rifiuta con altrettanto vigore ogni tentativo di appiattire «su un modello unico» gli esseri umani, i quali devono essere educati alla solidarietà e al rispetto reciproco restando però «il più diversi possibile». Insomma, le singole diversità esistenti tra gli uomini non possono non essere salvaguardate affinché «questa varietà concorde rimanga, sfugga all'appiattimento, sia feconda di creatività e di soggettivi valori».⁶⁶

In quarto e ultimo luogo, Firpo prende in esame la rivendicazione della libertà sociale, vale a dire dell'eguaglianza economica, che è stata compiuta da alcuni pensatori, *in primis* Marx, sotto la spinta dei mutamenti provocati dalla rivoluzione industria-

⁶⁶ Ivi, pp. 189-190. Nell'articolo *Una società di eguali può essere libera?*, risalente al 12 dicembre 1976 e scritto in risposta all'amico Norberto Bobbio, Firpo, revocando in dubbio la tesi – avanzata appunto da Bobbio in *Quale socialismo?* – che «l'eguaglianza *contenga* la libertà» e non viceversa, stringe un vincolo tra l'esistenza delle diversità umane e quella della libertà. Egli osserva infatti che «l'uniformità soffoca il pluralismo delle culture, le infinite varietà dei modi di esistere, di pensare, di esprimersi, tutto fondando nell'acculturazione di massa, preludio alla eterna Repubblica degli Insetti Felici. Fatti come siamo ora, è solo nel constatarci diversi, nel poter essere diversi, che ci sentiamo liberi» (L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, p. 39). Sul rapporto di amicizia e collaborazione esistito tra Firpo e Bobbio cfr. A.E. Baldini, *Bobbio, Firpo e una rivista mai nata (1941-1944). Un'amicizia a prova di intrighi accademici*, in G. Angelini, M. Tesoro (eds), *De amicitia. Scritti dedicati a Arturo Colombo*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 621-635.

le.⁶⁷ Anche in questo caso, l'autore sviluppa una riflessione in cui convivono preoccupazioni e consapevolezze di segno diverso, che sono riconducibili in parte alla propria sensibilità politica maturata leggendo, fra le altre cose, gli scritti dell'amato Luigi Einaudi,⁶⁸ in parte alla propria infanzia povera che, oltre a insegnargli «il valore e il gusto delle cose», gli ha lasciato in dono il ricordo di «quale fosse, in passato, il destino degli “umili”, la loro bontà triste, la festosità delle loro piccole gioie, il loro silenzioso servire senza speranza (o speranza che fosse terrena)»;⁶⁹ in parte all'idea che non esiste un motivo cogente per cui potere, prestigio ed efficienza «debbano dare anche una maggiore ricchezza (e semmai, in un mondo governato dal denaro, è la ricchezza a dare prestigio e potere, magari a chi non li merita)». ⁷⁰

Quali sono allora queste preoccupazioni e consapevoli di segno diverso? Da un lato, Firpo non ignora, anzi, esplicita gli effetti negativi della libera gara di potere fra gli uomini, dovuti al fatto che le differenze di volontà e attitudini «tendono a premiare il più forte, il più adatto, il più deciso, magari il più spregiudicato», andando così a creare «una fortissima sperequazione di risorse e consumi, con schiacciamento dei più deboli a infimi livelli d'indigenza e d'ignoranza». ⁷¹ Livelli che Firpo giudica del tutto inaccettabili, se è vero – come è vero – che il rifiuto di vivere «in una umiliata infelicità senza speranza» si identifica per lui non con una «temeraria insurrezione degli schiavi», bensì con «un'istanza elementare di giustizia, una rivendicazione non più rinunciabile di tutti gli uomini ad una vita degna di chiamarsi umana». ⁷² Dall'altro lato, egli non ha alcuna remora nell'asserire che il desiderio di instaurare tra gli uomini l'eguaglianza economica è foriero di effetti altrettanto negativi:

⁶⁷ Cfr. L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, pp. 162, 188, 190.

⁶⁸ Cfr. L. Firpo, *Ritratti di antenati*, pp. 200-206.

⁶⁹ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, p. 42.

⁷⁰ Ivi, p. 51.

⁷¹ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 191.

⁷² L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, p. 43.

Per contro – scrive infatti Firpo –, se si vuole imporre l'eguaglianza economica, non solo si lascia libero campo a favoritismi e abusi, ma si spegne nel singolo quella che è una delle più preziose virtù sociali: l'impegno continuo per assicurare un avvenire migliore a sé e ai propri cari. Opportunamente regolata, questa spinta egoistica si trasforma in un incremento della ricchezza comune e in una competizione gratificante per ciascuno.⁷³

Leggendo questo brano, risulta difficile sfuggire all'impressione che Firpo, nel denunciare l'assurdità e la pericolosità dell'eguaglianza assoluta sul piano economico, si limiti ad avanzare argomenti che – a onor del vero – ricorrono spesso nella polemica dei campioni del liberalismo contro le tradizioni democratica prima e socialista poi, animate entrambe da un vigoroso afflato egualitario. Le parole conclusive del brano, ad esempio, sembrano riproporre alquanto acriticamente una tesi, quella mandevilliana circa il rapporto fra vizi privati e benefici pubblici, che è lungi dall'essere pacifica e continua *ipso facto* a sollevare dubbi e perplessità, benché sia diventata un luogo comune di certa pubblicistica liberale. In modo analogo, la soluzione proposta da Firpo al problema dell'ineguaglianza economica, facendo perno sul concetto di pari opportunità, si pone alla confluenza della «classica via socialdemocratica»⁷⁴ e di quella, parimenti classica, della meritocrazia, senza presentare dunque elementi di novità. Essa consiste infatti nell'assicurare

a tutti gli autentici bisognosi un minimo vitale, ai malati un'assistenza efficiente senza dilapidare ogni pubblica risorsa, a tutti i giovani scuole severe, selettive, con insegnanti assidui e preparati. Consiste insomma nell'assicurare a tutti pari opportunità di cimentare volontà e ingegno in una gara non truccata per farsi luce. Nessuno potrà lagnarsi delle diseguaglianze ragionevoli quando a emergere saranno davvero i migliori.⁷⁵

⁷³ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 191.

⁷⁴ D. Cofrancesco, I «*Cattivi pensieri*», p. 185.

⁷⁵ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 191.

5.2. *Il mito del sesso libero*

Come detto, la *pars destruens* del ragionamento firpiano, conclusasi con la riduzione del desiderio di instaurare l'egualianza assoluta a mito assurdo, si basa su alcuni τόποι dell'armamentario che gli scrittori liberali hanno approntato per difendere i principi di libertà, pluralismo e iniziativa privata, a cominciare dalla tesi che l'egualitarismo è portatore «di appiattimento delle aspirazioni, di compressione forzata dei talenti, di eguagliamento improduttivo delle forze motrici della società».⁷⁶ Meno convenzionale, a mio avviso, è l'argomentazione svolta dall'autore in merito all'altra tematica, quella cioè relativa alla liberazione del sesso da condizionamenti e retaggi del passato. Credo che questa minore convenzionalità riposi sul fatto che Firpo, sfoderando per così dire la penna contro i propugnatori del sesso libero, si affida non tanto agli schemi interpretativi offerti da una grande tradizione di pensiero, quanto alla propria concezione dell'uomo, una sorta di antropologia storicistica basata sull'assunto che umanità sia sinonimo di storicità (e viceversa). «Non la Provvidenza – si legge infatti nel *Ritratto* dedicato a Joseph de Maistre –, bensì gli uomini fanno la storia, ma solo nella misura in cui la storia stessa fa i singoli uomini, che bene possono dirsi un “prodotto” della storia».⁷⁷

Il punto di partenza dell'analisi di una tale antropologia – e dei relativi risvolti polemici – non può che essere il ‘cattivo pensiero’ del 7 agosto 1977, il cui titolo suona significativamente *Tutto il passato è in noi*. Dando prova di bravura argomentativa, corroborata da una prosa elegante e a tratti seducente, Firpo instaura un dialogo a distanza con quei gruppi e movimenti attivi nella società italiana del tempo che credono nella possibilità, o meglio, nell'ipotesi di un recupero dell'«uomo vero, naturalmente libero, bello e felice». Un'ipotesi che – e qui sta il pun-

⁷⁶ N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 2009, pp. 37-38.

⁷⁷ L. Firpo, *Ritratti di antenati*, p. 166. Cfr. Id., *Cattivi pensieri*^b, pp. 163, 195-196.

to – è realizzabile a una sola condizione: fare piazza pulita del passato, considerato alla stregua di «un'aberrante deformità, una violenza indegna, un cumulo di ingiustizie, abusi e crudeltà esercitate sull'uomo». ⁷⁸ Ebbene, l'autore fa calare la propria scure critica su questa condizione, giudicandola errata in principio ed esiziale per le conseguenze che deriverebbero dalla sua realizzazione. Certo, egli pensa che sia «giustissimo» condannare il passato nei suoi aspetti oppressivi e impegnarsi per un miglioramento concreto della vita umana, ⁷⁹ rifiutando «la conservazione ostinata e cieca di privilegi che la coscienza collettiva tende a confinare nelle soffitte della Storia (o nel suo Museo degli orrori)». ⁸⁰ Ciò non vuol dire però credere che sia sufficiente «abbattere e cancellare», cedendo così al fascino di un'illusione «puerile e micidiale al tempo stesso», perché foriera di sempre nuove catastrofi. «Si corre il rischio», scrive appunto Firpo, «quando ci si vuol liberare sbrigativamente del passato, di gettar via il bambino insieme all'acqua sporca del bagno». ⁸¹ E questo per due ordini di motivi:

1) il robusto senso della realtà, congiunto a un non meno robusto pessimismo antropologico, spinge lo studioso a liquidare come chimerica l'idea che la rottura delle catene secolari permetterà all'uomo «ideale, puro, nobile, generoso» di «balzare in piedi e muovere verso un radioso avvenire». ⁸² In altre parole, la tesi – ricorrente nella storia della cultura europea – che alle origini dell'umanità vi siano «l'uomo puro, la verginità dei semplici affetti, la bontà naturale, la naturale ragionevolezza idoleggiata da Rousseau» è del tutto priva di fondamento. ⁸³ Alle nostre spalle – osserva Firpo recuperando il *τόπος* classico della natura matrigna, destinato a godere di larga fortuna fra gli scrittori ri-

⁷⁸ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, p. 105.

⁷⁹ Ivi, p. 106.

⁸⁰ Ivi, p. 48.

⁸¹ Ivi, p. 106.

⁸² Ivi, p. 48.

⁸³ Cfr. ivi, pp. 174-175.

nascimentali – c'è infatti «soltanto un mondo di paludi e di selve, di carnivori e di serpi, di ciottoli e di rovi: un mondo indifferente al solitario dramma dell'uomo e passivamente ostile»,⁸⁴

2) la prospettiva storicistica induce Firpo ad ammonire i lettori circa l'opportunità, anzi la necessità di guardare al passato con occhi sereni e indulgenti, con una 'postura mentale' che, lontana tanto dall'accettazione conservatrice dell'esistente quanto dal furore del radicalismo eversivo, tenga ben fermi i seguenti punti: innanzitutto, il passato, pur essendo gravato da stoltezze e atrocità, rappresenta la sola realtà materializzatasi «frammezzo a miriadi di possibilità alternative», configurandosi come «il meglio che la nostra povera umanità sia riuscita a mettere insieme, la sua dolente e drammatica risposta alla sfida di un mondo ostile o indifferente»;⁸⁵ poi, il legame esistente tra l'uomo di oggi e il mondo di ieri è organico e paragonabile a una specie di arazzo intessuto coi fili della continuità e della persistenza, fili che si dipanano lungo l'asse profondo della cultura e lungo quello, ancor più profondo, della genetica. Insomma, Firpo, mai dimentico della nozione braudeliana di *long durée*, è dell'avviso che

il passato siamo noi, con le connotazioni e gli istinti ereditari incisi nel Dna e nel cervello profondo, con il bagaglio di cultura che ci è stato tramandato, con tutti gli usi, le credenze, i fattori ambientali che i nostri avi hanno prodotto e che in vario modo ci condizionano e plasmano. In altre parole, noi altro non siamo se non la risultanza stratificata di tutto quanto il passato, dai baratri della preistoria all'ultima parola che abbiamo inteso nell'istante appena scoccato.⁸⁶

Questo concetto, ribadito più di nove anni dopo nell'articolo *Perché studiare la storia* (16 novembre 1986),⁸⁷ sprona Firpo non solo a porre la duplice necessità di coltivare gli studi storici – senza i quali il nesso comprensione/cambiamento del mondo

⁸⁴ Ivi, p. 208.

⁸⁵ Ivi, p. 105.

⁸⁶ Ivi, pp. 105-106.

⁸⁷ Cfr. L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, pp. 257-258.

circostante non è possibile –⁸⁸ e di ragionare «sul lungo periodo dell'esistenza individuale (se non addirittura – come sarebbe giustissimo – su quello lunghissimo dell'esistenza della specie)»;⁸⁹ ma anche a contrastare la «facile illusione» che il raggiungimento della felicità dipenda dalla disinibizione,⁹⁰ in particolare dall'eliminazione di condizionamenti che sono il portato di una storia millenaria e concorrono perciò a strutturare la persona. Lungi dall'essere una «intrusione violenta», il condizionamento è infatti una «componente costitutiva essenziale» dell'essere umano, che è definito da Firpo nei termini prosaici ma concreti di «un'eredità biologica condizionata, cioè di un nucleo primario di messaggi genetici istintuali, arricchito in ogni secondo da 50 mila *bit* di informazione che in lui si stratificano, modificandolo e facendolo essere ciò che è».⁹¹ Ne consegue allora che: 1) i condizionamenti, non essendo ricusabili *tout court*, devono essere scelti in base alla loro natura, il che significa promuovere quelli positivi e scartare invece quelli nocivi;⁹² 2) l'uomo, qualora fosse liberato da tutto ciò che lo condiziona, non sarebbe «libero, bello, puro, spontaneo, ma solo un non-uomo, un feto in un barattolo, un'illusione metastorica e perciò fuorviante e catastrofica».⁹³

La tesi che l'emancipazione degli uomini da ogni condizionamento, complesso e repressione li ricondurrà allo stato di scimmie nude o, peggio ancora, a quello di «barattolo vuoto» e «molliccio metabolismo cellulare»⁹⁴ spiega perché Firpo si astenga dal prestar fede a quello che, a suo dire, è il mito della liberazione sessuale. Favorita dalla progressiva scomparsa del controllo morale esercitato dal gruppo (sostituito da quello facente capo allo Stato), nonché dalla somma delle *Weltan-*

⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 258.

⁸⁹ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, pp. 106-107.

⁹⁰ *Ivi*, p. 107.

⁹¹ *Ivi*, p. 175. Cfr. L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 235.

⁹² L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, pp. 9, 12.

⁹³ *Ivi*, p. 175. Cfr. *Ivi*, p. 106.

⁹⁴ *Ivi*, pp. 172, 182, 367.

schauungen cattolica e marxista,⁹⁵ la rivendicazione del sesso libero poggia per l'autore su «un equivoco rozzo»,⁹⁶ chiarito nell'articolo *Verso il tramonto della sessualità* dell'8 ottobre 1972, che contiene una sonora stroncatura dei *Racconti di Canterbury* di Pasolini. L'equivoco risiede nel credere che la libertà sessuale, una volta conquistata, lasci le cose come stanno, sia priva cioè di effetti sconvolgenti sull'uomo e su «tutta quanta la sfera della sessualità, con conseguenze remote nel tempo e forse incalcolabili». ⁹⁷ Al contrario, Firpo ritiene che tali effetti siano nefasti ed esiziali; negando il carattere di tabù nonché la natura selettiva ed esclusiva del sesso, che «non è un'oppressione indotta dai potenti malvagi, ma una condizione costitutiva, il presupposto stesso del suo esistere», essi sfociano né più né meno che «nell'astinenza da nausea», quindi nella morte del sesso o nella sua trasformazione in una «lievemente maleodorante ginecologia». ⁹⁸

Quest'ultima affermazione e, più in generale, i toni e i contenuti del succitato articolo fanno sorgere il sospetto che Firpo, quando posa lo sguardo sulla questione della sessualità, perda almeno in parte la lucidità critica e l'equilibrio valutativo che contraddistinguono molte pagine dei *Cattivi pensieri*. Il che può trovare una spiegazione sia nel percorso biografico dell'autore, il quale, nato nel 1915, è cresciuto e maturato in un contesto storico-culturale che, sotto il profilo dei costumi sessuali, era ben diverso da quello sviluppatosi in Italia a partire perlomeno dalla seconda metà degli anni Sessanta; sia nella difficoltà ad affrontare una questione che, proprio per la sua natura intima e delicata, espone ogni uomo al rischio di cadere nella rete a fitte maglie dei pregiudizi, degli stereotipi e delle paure. Del resto, Firpo è conscio dell'esistenza di una tale difficoltà, non gli sfugge cioè

⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 183-184, 367.

⁹⁶ *Ivi*, p. 175.

⁹⁷ *Ivi*, p. 199.

⁹⁸ *Ivi*, pp. 176, 179, 198. Cfr. *ivi*, pp. 172, 199; L. Firpo, *Cattivi pensieri*^b, p. 180.

che parlare di sesso significa innanzitutto parlare di se stessi, mettersi a nudo e confrontarsi con resistenze e reticenze interne, che vanno ad agitare le acque limpide, quasi cristalline della razionalità. Ecco perché egli sottolinea come il discorso sulla liberazione sessuale debba essere condotto «con sereno distacco», spogliandosi «da ogni pregiudizio» e dimenticando «i personali “valori” etico-religiosi, l’educazione ricevuta, le propensioni soggettive».⁹⁹ Che un avvertimento del genere sia tutto fuorché facile da realizzare, appartenendo alla vasta casistica dei buoni propositi smentiti puntualmente dalla verità effettuale delle cose, è mostrato da Firpo stesso, vuoi per la perentorietà delle conclusioni raggiunte, vuoi per la carica polemica che le anima. Insomma, si ha l’impressione che l’autore, scrivendo gli articoli sul sesso libero, subisca il condizionamento di quegli impulsi emotivi e irrazionali che albergano in ogni uomo, anche nel più convinto e pervicace razionalista. Si tratta ovviamente di un’impressione destinata a rimanere tale, vista l’impossibilità di leggere nei cuori e nelle menti degli uomini, ma che ha il merito di ricordarci quanto sia labile, per non dire fittizio, il confine fra ragione e passione, tra razionalità e irrazionalità. Un confine che si assottiglia fino a scomparire del tutto ogni qual volta l’attenzione cada sulla sessualità. Da questo punto di vista, risulta difficile dissentire da Pasolini quando afferma, in polemica con Giorgio Bocca, che il «sesso con le sue intolleranze feroci è una zona incolta della nostra coscienza e del nostro sapere».¹⁰⁰

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

A.E. Baldini, F. Barcia, *Bibliografia degli scritti di Luigi Firpo (1931-1989)*, in S. Rota Ghibaudi, F. Barcia (eds), *Studi politici in onore di Luigi Firpo*, vol. IV, Franco Angeli, Milano 1990.

⁹⁹ L. Firpo, *Cattivi pensieri*^a, pp. 174, 196, 198-199.

¹⁰⁰ P.P. Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 2011, p. 120.

- A.E. Baldini, *Firpo Luigi*, in *Enciclopedia Italiana. Appendice v*, vol. II, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1992.
- A.E. Baldini, *Luigi Firpo e Campanella. Cinquant'anni di ricerche e pubblicazioni*, «Bruniana & Campanelliana», 2 (1996).
- A.E. Baldini, *Firpo Luigi*, in R. Esposito, C. Galli (eds), *Enciclopedia del pensiero politico*, Laterza, Roma-Bari 2000.
- A.E. Baldini, *Luigi Firpo. Profil bio-bibliographique*, «Cités», 2 (2000).
- A.E. Baldini, *Il Machiavelli di Firpo*, in L.M. Bassani, C. Vivanti (eds), *Machiavelli nella storiografia e nel pensiero politico del XX secolo*, Giuffrè, Milano 2006.
- A.E. Baldini, *Bobbio, Firpo e una rivista mai nata (1941-1944). Un'amicizia a prova di intrighi accademici*, in G. Angelini, M. Tesoro (eds), *De amicitia. Scritti dedicati a Arturo Colombo*, Franco Angeli, Milano 2007.
- A.E. Baldini, *Gli studi campanelliani di Luigi Firpo*, in G. Ernst, C. Fiorani (eds), *Laboratorio Campanella. Biografia, contesti, iniziative in corso*, L'Erma di Bretschneider, Roma 2007.
- A.E. Baldini, *Profilo di Luigi Firpo a cento anni dalla nascita*, «Bruniana & Campanelliana», 1 (2015).
- N. Bobbio, *Eguaglianza e libertà*, Einaudi, Torino 2009.
- E. Canone, *Premessa*, in L. Firpo, *I processi di Tommaso Campanella*, a cura di E. Canone, Salerno, Roma 1998.
- F. Chabod, *Lezioni di metodo storico*, a cura di L. Firpo, Laterza, Roma-Bari 1969.
- D. Cofrancesco, *I «Cattivi pensieri» di un liberale, Luigi Firpo*, in A. Camparini, W.E. Crivellin (eds), *Liberalismo e democrazia nell'Italia del secondo dopoguerra*, Franco Angeli, Milano 2015.
- J. Delumeau, *La peur en Occident (XIV^e-XVIII^e siècles)*, Fayard, Paris 1978.
- J. Delumeau, *La péché et la peur. La culpabilisation en Occident (XIII^e-XVIII^e siècles)*, Fayard, Paris 1983.

- N. Dell'Erba, *I contributi di Luigi Firpo agli studi campanelliani*, «Nuovi Studi Politici», 18 (1988).
- L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Federico Chabod (1921-1961)*, «Rivista storica italiana», 72 (1960).
- L. Firpo, *Supplemento alla bibliografia degli scritti di Federico Chabod*, «Rivista storica italiana», 74 (1962).
- L. Firpo, *Bibliografia degli scritti di Federico Chabod (1921-1976)*, Tipografia Valdostana, Aosta 1976.
- L. Firpo, *Introduzione*, in Id. (ed.), *Storia delle idee politiche, economiche e sociali*, vol. 1, *L'antichità classica*, Utet, Torino 1982.
- L. Firpo, *Cattivi pensieri*, Arnoldo Mondadori Editore, Milano 1983.
- L. Firpo, *Ritratti di antenati*, Editrice La Stampa, Torino 1989.
- L. Firpo, *Cattivi pensieri*, Salerno Editrice, Roma 1999.
- A. Panichi, *Il volto fragile del potere. Religione e politica nel pensiero di Tommaso Campanella*, ETS, Pisa 2015.
- P.P. Pasolini, *Scritti corsari*, Garzanti, Milano 2011.
- M. Perugini, *Luigi Firpo e gli Indici campanelliani*, «Bruniana & Campanelliana», 1 (2015).
- S. Ricci, *Postfazione*, in L. Firpo, *Cattivi pensieri*, Salerno Editrice, Roma 1999.
- A. Romano, *Firpo Luigi*, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, vol. 48, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 1997.
- G. Spini, *Ricordo di Luigi Firpo*, «Rivista storica italiana», 102 (1990).

GIOVANNA COVI

IMMERGERSI SENZA «IL LIBRO DEI MITI».¹
REVISIONI FEMMINISTE E POST-UMANESIMO

La mia riflessione ha una data di nascita, il 1972, quando Adrienne Rich pubblica la poesia *Diving into the Wreck* che così esordisce:

First having read the book of myths,
and loaded the camera,
and checked the edge of the knife-blade,
I put on
the body-armor of black rubber
the absurd flippers
the grave and awkward mask.²

¹ «The book of myths» compare nel primo verso della poesia di Adrienne Rich, *Diving into the Wreck*, in A. Rich, *Diving into the Wreck*, Poems 1971-1972, Norton, New York 1973, pp. 22-24. In assenza di ulteriori specificazioni, si potrebbe ipotizzare che «il libro dei miti» sia il classico *The Greek Myths* di Robert Graves che fu pubblicato nel 1955, ma potrebbe trattarsi di qualsiasi manuale di mitografia. La raccolta *Diving into the Wreck* è una pietra miliare della cultura femminista rivoluzionaria, anche perché guadagnò il National Book Award nel 1974 insieme a *The Fall of America* di Allen Ginsberg e Rich rifiutò il premio personalmente, chiedendo di dividerlo, insieme all'afroamericana Alice Walker e alla afrocaribicoamericana Audre Lorde, in nome di tutte le donne le cui voci sono messe sotto silenzio in un mondo patriarcale. Questo fatto corrobora l'interpretazione qui offerta della ricerca da parte di Rich di una soggettività plurale e collettiva, non individuale.

² A. Rich, *Diving into the Wreck*, vv. 1-7. Per la traduzione dei versi che cito seguo la prima e ottima versione di Liana Borghi del 1979: «Avendo prima letto il libro dei miti / e caricato la macchina fotografica, / e tastato la lama del coltello, / mi misi / l'armatura di gomma nera / le pinne assurde / la

Precisi oggetti materiali affollano questi primi versi e lasciano sullo sfondo «il libro dei miti». In primo piano viene l'attrezzatura che permette l'immersione subacquea alla voce narrante, la quale s'immerge in solitudine, scende la scala sul bordo della goletta, e nessuno è lì a indicare quando comincia il mare, quel mare in cui deve imparare a muoversi e a respirare – è diverso muoversi e respirare in un elemento che non è «a question of power».³ Nel mare manca un ordine prestabilito perché il mare non è forza, non è potere: come ci si muove allora in assenza di dominio? La voce poetica scende oltre l'azzurro prima chiaro e poi scuro, dentro nel nero del fondo dove serve una torcia per trovare quel che cerca, il relitto della nostra civiltà, per esplorarlo e cercarvi quel che nasconde, la storia delle donne:

I came to explore the wreck.
The words are purposes.
The words are maps.
I came to see the damage that was done
and the treasures that prevail.⁴

Il componimento, fin qui fatto di strumenti e azione, quella contingente e minuziosamente descritta di tuffarsi nel fondo del mare, ora invece si sofferma sulle parole, l'unica materia di cui sappiamo essere fatta la poesia. Definisce le «parole» quali «propositi» e «mappe», dunque quali custodi del futuro e del passato, e perciò materia di quella consapevolezza necessaria a negoziare il presente che chiamiamo la politica. L'impegno sociale è centrale alla poetica dichiaratamente femminista di Rich e la sua voce narrante in questo componimento si affretta a precisare ulteriormente di essere discesa fin qui per esplorare:

maschera seria e ingombrante». Cfr. A. Rich, *Esplorando il relitto*, trad. it. di L. Borghi, Savelli, Roma 1979, «Il labirinto» 9.

³ Ivi, v. 40. Borghi traduce «questione di forza»; la mia lettura forse qui richiede di optare per «questione di potere».

⁴ Ivi, vv. 52-56: «Sono venuta a esplorare il relitto. / Le parole sono propositi. / Le parole sono mappe».

the wreck and not the story of the wreck
the thing itself and not the myth⁵

Dunque la voce poetica – che abbiamo appena conosciuto con sembianze che preludono a quelle di una creatura cibernetica: corpo, l'io narrante, e macchina, l'attrezzatura subacquea – è fisicamente scesa fin qui per incontrare il relitto vero e proprio, ricercare la cosa in sé, non il simbolo né il significato e significante. È venuta qui a cercare la materia, non il mito. Proprio perché libero dal mito, l'incontro con quest'oggetto nell'oscurità degli abissi le permette di dirsi sia come «mermaid» che come «merman»: ⁶ sirena e tritone, nel mito classico i poli di due generi opposti, qui si fondono per esplorare il relitto, mentre l'io narrante muta in un «noi» che include i poli dei due generi. La poesia ribadisce la loro fusione con il segno d'interpunzione che indica la relazione fra le due affermazioni: «I am she: I am he». ⁷ Le figure mitologiche del femminile e del maschile marino qui si dicono simultaneamente, con una revisione del «libro dei miti» per cui il genere non è più rappresentato dall'opposizione binaria tra maschile e femminile ma da una relazione fluida fra i due.

Molte letture⁸ conducono questa poesia accanto a Virginia Woolf e al mito dell'androgino che la scrittrice formulò nel

⁵ Ivi, vv. 62-63: «il relitto e non la storia del relitto / la cosa stessa e non il mito».

⁶ Ivi, vv. 72, 73.

⁷ Ivi, v. 77: «Io sono lei: io sono lui».

⁸ Fra le molte, la posizione più risoluta di questa interpretazione fu articolata da Erica Jong nella sua recensione su *Ms* nel 1973; più di recente, Chery Colby Langdell in *Adrienne Rich: The Moment of Change*, Praeger, Westport, 2004, insiste sulla voce androgina di Rich ma sottolinea anche che l'immersione non è una ricerca di un passato pre-patriarcale bensì la definizione del lavoro che spetta alle donne che si impegnano negli Women's Studies, come bene articolato già da Rachel Blau DuPlessis; si veda in proposito <http://www.modernamericanpoetry.org/criticism/rachel-blau-deplexis-diving-wreck>. È su questa apertura del concetto di androgino, se vogliamo non mitica almeno in senso classico, che richiamo l'attenzione. Sicuramente l'esperienza di vita di Rich in questo periodo la portava anche a rendere conto del proprio rappor-

1929 in *A Room of One's Own*⁹ per esprimere l'aspirazione a liberarsi della costruzione patriarcale binaria maschile-femminile. A me pare tuttavia che Rich non cerchi di congelare il binarismo patriarcale in alcuna rappresentazione, non persegua alcuna *Aufhebung*. Rich non nomina un terzo genere singolare indipendente. Piuttosto e con insistenza nomina un soggetto che è un «noi»:

We circle silently
about the wreck
we dive into the hold.¹⁰

In questo «noi» i due generi rimangono in tensione reciproca e aperta anziché fondersi in una nuova singolarità. Io leggo questo passaggio come una prima importante apertura di certo pensiero femminista a una radicale critica delle politiche identitarie, della soggettivazione e anche del rapporto tra le parole e le cose, e dunque della definizione di mito. Il «noi» di Rich è un «io», una soggettività relazionale che si dice plurale, maschile e femminile, e in virtù della propria pluralità ha la forza di esplorare

to con il maschile e il femminile, e a cercare parole non stereotipate per esprimerlo, e senza dubbio usò anche la parola androgino per esplorare il desiderio lesbico che cominciava a riconoscere in sé e per il quale la cultura del suo tempo non aveva certo un vocabolario. Dopo avere vissuto la prima parte della sua vita come moglie di un accademico con il quale aveva condiviso tre figli e la casa nel New England e a New York, dove la loro militanza di sinistra li portava a ospitare riunioni contro la guerra e delle Pantere nere, nel 1970 lei si allontana da lui e lui poco dopo muore suicida. Nella raccolta del 1976, *Of Woman Born*, scritta quando ormai ha cominciato la sua convivenza con la scrittrice giamaicana Michelle Cliff, Rich parlerà apertamente del proprio desiderio lesbico. Questo non ci deve far dimenticare che, nel 1972, la sua voce poetica s'immerge per esplorare il relitto di questa e non di un'altra civiltà e storia, per trovare in questo relitto le voci messe sotto silenzio, per liberare soggetti che sappiano mantenere vive le tensioni invece che dominarle, e dunque per dare voce al rapporto tra femminile-maschile che articola la soggettivazione più che per ripescare il classico mito dell'androgino.

⁹ V. Woolf, *A Room of One's Own* (1929), Harcourt, New York 1989.

¹⁰ A. Rich, *Diving into the Wreck*, vv. 74-76: «Giriamo in silenzio / attorno al relitto / ci tuffiamo nella stiva».

fino in fondo tanto il relitto marino quanto la critica al paradigma di genere del potere dominante. Per Rich, come verrà articolato con convinzione in molta sua saggistica, la poesia è sempre continua ricerca, mai una definizione del proprio sogno, o mito.

Non si può qui non notare che il 1972 è anche l'anno in cui viene pubblicata negli USA la traduzione di *Mythologies* di Ronald Barthes.¹¹ Come è noto, Barthes presenta il mito non solo quale discorso e sistema semiologico, ma ne discute anche la valenza politica. Vi attribuisce quella terza funzione del linguaggio che è la «presenza del significato attraverso il significante»¹² e che si avvale di quella «parola eccessivamente giustificata» che trasforma la storia in natura e la contingenza in eternità.¹³ Attraverso questa definizione del mito, Barthes demistifica con forza militante l'ideologia borghese che non cessa di oscurare la fabbricazione della realtà per garantirsi il possesso, confinando l'Altro fuori da sé e dal proprio mondo.¹⁴ Il saggio della seconda parte, *Miti d'oggi*, è inequivocabile: solo il linguaggio-oggetto, quello che ci permette di agire direttamente sulla realtà, è politico, mentre il metalinguaggio, quello che ci restituisce un oggetto già mediato e trasformato in immagine, ci impedisce la trasformazione della realtà. Poiché il mito abita nel metalinguaggio, dichiara Barthes, «il linguaggio propriamente rivoluzionario non può essere un linguaggio mitico» e spiega ulteriormente: «La Rivoluzione esclude il mito proprio perché produce una parola *pienamente*, cioè inizialmente e terminalmente politica, e non, come il mito, una parola inizialmente politica e terminalmente naturale».¹⁵ Dunque il discorso ospita il mito solo quando cessa di essere rivoluzionario, perché la rivoluzione in quanto azione per cambiare la realtà non può avvaler-

¹¹ R. Barthes, *Mythologies*, Editions du Seuil, Paris 1957; trad. ingl. di A. Lavers, *Mythologies*, Farrar Straus & Giroux, New York 1972; trad. it. di L. Lonzi, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1974 (I ed. Lericci, Milano 1962).

¹² R. Barthes, *Miti d'oggi*, p. 198.

¹³ Ivi, pp. 210-211.

¹⁴ Ivi, p. 234.

¹⁵ Ivi, p. 228.

si della parola che non ha finalità politica. Con un commento radicale al proprio contesto, Barthes aggiunge che la sinistra ospita il mito solo quando cessa di essere rivoluzionaria, un'osservazione che rimane centrale alle teorie e poetiche femministe statunitensi dei decenni successivi cui qui faccio cenno.

Di conseguenza anche il mitologo è condannato al metalinguaggio e quindi precluso da un rapporto diretto con la società: alienato dalla realtà, si rifugia allora nell'ideologismo.¹⁶ E qui l'analisi di Barthes articola una critica incisiva sul ruolo dell'intellettuale, offrendo anche una soluzione alternativa con considerazioni che più mi premono in rapporto con Rich. Precisa che tra ideologia e poesia, quale ricerca «del senso inalienabile delle cose»,¹⁷ non c'è sintesi, ma argomenta che le contraddizioni del nostro tempo ci inducono a gestire la liberazione dei significanti accettando anche che «la condizione della verità» possa essere data solo attraverso «un sarcasmo».¹⁸ Barthes invita a conciliare descrizione e oggetto con spiegazione e conoscenza e rinunciare alla totalità dell'oggetto, che viene distrutto se completamente penetrato, oppure mistificato se rispettato. Dunque la nostra condizione è quella di una continua oscillazione «tra l'oggetto e la sua demistificazione».¹⁹ Ciò riconduce alla poesia di Rich quale ricerca anziché rappresentazione del proprio desiderio o progetto.

La radicalità politica barthesiana che si apre alla temporalità della negoziazione del senso delle cose è enfatizzata da Rich nel saggio *Tourism and promised lands*,²⁰ dove dichiara che la ricerca della verità perseguita dalla poesia non deve mai essere finale. Ci ricorda che persino Emily Dickinson oscilla in continuazione tra l'attimo personale e l'eternità, e che tale oscillazione le ha imposto di esprimere la propria autorità e anche la pro-

¹⁶ Ivi, p. 237.

¹⁷ Ivi, p. 238.

¹⁸ Ivi, p. x.

¹⁹ Ivi, p. 238.

²⁰ A. Rich, *Tourism and promised lands* in *What is Found There*, Norton, New York 1995, pp. 228-234.

pria stranezza linguistica. Chiama la poesia «Poetry the Immigrant» e la circonda di borse e ceste, la dipinge come un misto di antico e non ancora pensato, di amato e indicibile, una strana tensione tra conservazione e scavo radicale, divisa tra le proprie radici, le ossa dei suoi antenati e la sua inclinazione a spingersi oltre la scoperta, verso il futuro.²¹ Rich dice che per la poesia non c'è Terra Promessa perché, anche se la trova, non vi si può fermare, riposarsi e costruirvi un tempio, ma la deve subito lasciare per continuare il proprio cammino. Comunque sempre proiettata verso l'altrove, l'altrui e l'altrimenti, la poesia tiene in tal modo viva la rivoluzione, sempre in viaggio verso quell'incessante cambiamento nutrito dalla domanda «What if—?». Proprio perché rivoluzionaria, la poesia di Rich mai potrà dirci chi o quando uccidere, nemmeno come teorizzare, ma può e deve solo continuare a chiedersi e costringerci a chiederci «e se?», nella ricerca infinita ma necessaria e mai programmatica di quelle parole che abitano il confine tra ciò che è e ciò che può essere, di un linguaggio che sta sulla soglia tra pubblico e intimo, di un discorso tanto accogliente quanto spaventoso, ma sempre articolato in un linguaggio profondamente amato perché coscientemente impiegato.²² In questa definizione di linguaggio troviamo lo sviluppo della semiologia non totalizzante di Barthes e anche la radicalità di una politica che, ci ricordano entrambi, è tale solo quando la rivoluzione è permanente, sempre prassi e teoria in reciproca tensione.

La poesia migrante, la poesia esploratrice, si immerge quindi negli oggetti per dar loro nuove parole e dunque compiere un atto politico. Per chiudersi, allora, *Diving into the Wreck* deve tornare sulla nominazione di alcuni oggetti dell'attrezzatura subacquea e reiterare l'inutilità del «libro dei miti» con l'esplicitazione che in esso «our names do not appear».²³ «Il libro dei miti» pertanto non dice questo «io» che è un «noi», questo sog-

²¹ Ivi, pp. 233-234.

²² Cfr. A. Rich *What If—?* in A. Rich, *What is Found There*, pp. 235-250.

²³ A. Rich, *Diving into the Wreck*, v. 94: «i nostri nomi non compaiono».

getto che spezza la dicotomia di genere, non per risolverla in una nuova sintesi ma per aprirla alla pluralità, non per tornare all'antico mito dell'androgino ma invece per aprirsi a molteplici forme di relazione. Ed è qui che la rottura avviene, nel farsi corporeo e pragmatico del soggetto, mentre scende sul fondo del mare a cercare ciò che nel «libro dei miti» non c'è: «We are, I am, you are».²⁴ Qui, in assenza di forza e potere e dominio, si trova un «io» subacqueo che è anche un «noi», non solo perché è sia «lei» che «lui», ma anche perché include persino un «tu», e quindi è un soggetto che pure nella propria pluralità non esclude mai l'altro da sé, un soggetto che si dice sempre e solo nella relazione. La rappresentazione di questa soggettività è al di là dell'immaginazione entro un paradigma prigioniero del potere patriarcale dove un io è capace di dirsi solo in quanto non-altro. Questa rappresentazione anti-mitica tuttavia paradossalmente ci offre un nuovo mito. Come Barthes, Rich accetta l'oscillazione tra demistificazione e realtà nella sua incessante ricerca di un frammento di condizione di verità e in questa oscillazione crea una nuova figurazione mitica, quella della subacquea.

Ho chiamato questa soggettività relazionale *la dividua*,²⁵ nel tentativo di cogliere con un neologismo marcato dal genere (non rientra ancora tra le possibilità del nostro uso della lingua, e dunque della nostra cultura, che un lemma femminile sia considerato universale) una figurazione di resistenza alla globalizzazione sessista, razzista e imperialista, e alla produzione artistica e culturale di un'umanità esclusiva e limitata, confezionata entro il mito della democrazia plurilingue, multiculturale e multi-etnica. Nella modernità si è concepito l'essere umano come perso-

²⁴ Ivi, v. 86: «Siamo, sono, sei».

²⁵ Cfr. G. Covi, *La comunità della dividua: precaria/mente con amore, bellezza, giustizia e responsabilità*, in C. Barbarulli, L. Borghi (eds), *Forme della diversità: genere precarietà e intercultura*, CUEC, Cagliari 2006, pp. 57-72; *La Dividua—A Gendered Figuration for a Planetary Humanism*, in M. Karavanta, N. Morgan (eds), *Edward Said and Jacques Derrida: Reconstellating Humanism and the Global Hybrid*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2008, pp. 274-303.

na, come individuo, raffigurato nell'Uomo di Vitruvio, la cui data non accidentalmente coincide con la 'scoperta' dell'America. *Individuo* è sostantivo maschile usato come neutro universale, in funzione aggettivale significa indivisibile, come la santa e individua Trinità. *Dividuo* e in inglese *dividual* è un aggettivo che significa divisibile e separabile, ma anche condivisibile. Mi è piaciuto usarlo in senso sostantivale e marcarlo con l'identità di genere, coniare *dividua*, per indicare una soggettività che si dice plurale a un tu che la ascolta e tale ascolto costituisce la sua esistenza; una subacquea che esiste perché è già due e si dice a un'altra, le cui labbra, direbbe Luce Irigaray,²⁶ rappresentano ospitalità e scambio. *La dividua*, nata di donna e quindi fin dall'origine due e mai uno, vuole nominare quel modello di azione e intelligibilità, preconditione per l'azione politica che propone Judith Butler²⁷ quando dice che l'io non è nulla senza l'interlocuzione con il tu, quando rifiuta la nozione di soggetto monolitico, perché noi siamo sempre esseri sociali anche a livello più intimo, sempre tesi verso un tu, oltre che esseri sessuati.

La subacquea di Rich prefigura poeticamente questa soggettivazione sessuata che sarà presto articolata sempre più finemente in varie teorie femministe fin dai primi anni Ottanta ma che veniva in questi anni già pronunciata poeticamente dalla francese Monique Wittig, il cui *Les Guérillères* del 1969 viene tradotto in inglese nel 1971,²⁸ e in termini filosofico-politici dalla franco-algerina Hélène Cixous, il cui *Le Rire de la Meduse* del 1975 vede la traduzione inglese nel 1976,²⁹ e con articolazione filosofico-psicanalitica dalla franco-belga Luce Irigaray, il

²⁶ Cfr. L. Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Éditions de Minuit, Paris 1974; trad. it. *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975.

²⁷ Cfr. J. Butler, *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005.

²⁸ M. Wittig, *Les Guérillères*, Les Editions de Minuit, Paris 1969; trad. ingl. *Les Guérillères*, Viking Press, New York 1971.

²⁹ H. Cixous, *Le Rire de la Meduse*, in «L'Arc», numero speciale dedicato a «Simone de Beauvoir et la lutte des femmes», 1975; trad. ingl. *The Laugh of the Medusa*, «Signs», 1, 4 (1976), pp. 875-893.

cui *Speculum de l'autre femme* del 1974 vedrà la traduzione inglese solo nel 1985.³⁰ L'io-noi-tu di Rich che pensa e si dice e non solo è personale e collettivo, ma è sempre anche in relazione, è in sintonia, seppure con intenzione più marcatamente socialista che psicologica, con l'io che si dice perché c'è un tu che l'ascolta di Irigaray, la cui opera attesta un'incessante ricerca di come dire le differenze sessuate senza ridurle a uguaglianze e in modo non gerarchico, di prefigurare l'identità femminile pur criticando profondamente gli schemi di filosofia e psicanalisi, di dire la soggettività di «questo sesso che non è uno» senza imprigionarla in strutture di potere, dirla con il linguaggio delle labbra del sesso femminile che non riproduce la stessa storia perché tra le sue labbra non c'è verità, non ci sono parole giuste, c'è solo scambio senza termini prefissati e senza fine, e soprattutto soltanto scambio, mai transazioni.³¹

La ricerca di Rich in questa poesia va oltre la ricerca di un nuovo unico mito, come hanno subito notato nelle loro recensioni anche Margaret Atwood,³² definendola ricerca di conoscenza di un io, un tu e un noi in relazione sessuata tra loro, e Rachel Blau DuPlessis,³³ sottolineando che tale relazione reciproca si spinge al di là dei miti sull'identità per inseguire un sapere che passa attraverso la critica e l'auto-consapevolezza. *Diving into the Wreck* inaugura una fertile tradizione di pensiero femminista che non si limita a criticare i miti classici in quanto patriarcali né vuole glorificare il ritorno al mito primitivo della Grande Madre, come fece certo femminismo di allora per sognare l'avvento del matriarcato e della supremazia femminile. Invece furono molte pronte a immergersi con Rich nella realtà e

³⁰ L. Irigaray, *Speculum of the Other Woman*, Cornell UP, Ithaca 1985.

³¹ L. Irigaray, *C'est sexe qui n'est pas un*, Minuit, Paris 1977; trad. it. *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano 1978.

³² M. Atwood, recensione su «The New York Times Book Review», Dec. 30, 1973, in *Adrienne Rich's Poetry and Prose*, Norton Critical Edition, New York 1993, pp. 280-282.

³³ R. Blau DuPlessis, <http://www.modernamericanpoetry.org/criticism/rachel-blau-deplessis-diving-wreck>

senza «libro dei miti», per esercitare un pensiero critico e corporeo e praticare un metodo decostruttivo. In quella fucina di idee e innovazione di stampo femminista e socialista che fu Santa Cruz, California,³⁴ Rich dal 1976 risiedeva con la sua compagna, l'autrice giamaicana Michelle Cliff, nella stessa comunità in cui vivevano anche la poeta e teorica chicana Gloria Anzaldúa, e dove alla University of California era stato attivato il Programma di History of Consciousness nel quale figurano nomi quali quello delle scienziate Donna Haraway e più di recente Karen Barad, della semiologia italiana Teresa de Lauretis, dell'antropologa Susan Harding, dell'attivista Angela Davis e della teorica politica Wendy Brown, e dove più regolarmente di altre si confrontavano anche la scrittrice chicana Cherríe Moraga, la scrittrice e cineasta vietnamita Trinh Minh-Ha e la filosofa Judith Butler.³⁵ Questa comunità accademica, artistica e di mili-

³⁴ L'importanza di questa comunità di pensiero e attivismo è stata sottolineata insieme a Liana Borghi nella relazione presentata congiuntamente al Convegno sugli Studi *queer* Cirque (L'Aquila, 31 marzo-2 aprile 2017), dal titolo *Feminisms, Queer, and Revolutions: A Conversation on Radical Democracy and Anarchy*.

³⁵ Ma non fu un mondo chiuso in California: come già ricordato, Adrienne Rich accetta nel 1974 il Premio Pulitzer solo a condizione di condividerlo con Alice Walker, autrice di *In Love Trouble*, e Audre Lorde, autrice di *New York Head Shop and Museum*, a nome di tutte le donne. L'afroamericana Walker e l'afrocaraiibicoamericana Lorde erano attive sulla costa orientale; l'una nel 1979 conierà il termine *womanism* per rendere conto del femminismo antirazzista delle donne nere, l'altra nel 1982 pubblicherà *Zami* definita *biomitography*. Per una panoramica della rete di scambi e collaborazioni di questi anni rinvio all'ottimo *Epilogo* curato da Liana Borghi per l'edizione italiana di *Zami*, in cui si trovano dettagli storici focalizzati sul ruolo del lesbismo che nell'ambito del femminismo radicale aprirà presto la strada al *queer*. A. Lorde, *Zami, così riscrivo il mio nome, una biomitografia*, ETS, Pisa 2014. Cruciale su questo punto è prima di tutto l'articolo di L. Borghi, *In the archive of queer politics: Adrienne Rich and Dionne Brand. Listening for Something*, in L. Ellena, L. Hernandez Nova, C. Pagnotta (eds), *World Wide Women Globalizzazione, Generi, Linguaggi*, Vol. 4, Selected Papers, CIRSDE, Torino 2012, pp. 113-126. Nella sua *Introduzione* a *Zami*, Borghi appone in epigrafe, in sua traduzione, le parole che Lorde usò nella *Conversazione* con Claudia Tate, pubblicata in C. Tate, *Black Women Writers at Work*, Continuum, New York 1999, per definire «biomitografia»: «è in realtà una fiction. Ha gli elementi di

tanza era impegnata ad attraversare, come direbbe Donna Haraway, frontiere armate, come quelle di genere, sessualità, razza e nazionalità, inseguire fusioni potenti, con la produzione di nuove ibride figurazioni, e affrontare pericoli azzardati, quali lo sviluppo di un discorso creolizzato e di generi letterari e sessuali contaminati. Tutto ciò al fine di rendere conto, attraverso la propria produzione artistica e teorica, del necessario lavoro politico che distingue l'impegno femminista per il cambiamento quale, semplicemente, cambiamento verso maggiore giustizia per tutti,³⁶ come proclamerà nel 2000 il titolo del libro *Feminism is for everybody* dell'africano-americana bell hooks (Gloria Watkins), che nel 1983 conseguì il dottorato proprio a Santa Cruz con una tesi su Toni Morrison. Non si può figurare questa fucina di idee e di azioni multidisciplinari, multietniche e plurilingui senza citare *A Cyborg Manifesto* (1984) di Donna Haraway, dove la *cyborg* divenne una figurazione mitica solo un decennio dopo la subacquea di *Diving into the Wreck* nel dibattito di quel femminismo che voleva spingere il pensiero oltre il mito edipico, la politica al di là delle politiche identitarie e tenere sul filo, come ancor oggi Joan Scott invita a fare,³⁷ i dipartimenti di Women's e Gender Studies affinché non scordino la loro missione verso il cambiamento, non diventino pensiero tecnico e teorico soltanto. La *cyborg*, creatura sessuata, è umana, animale, spirito e macchina insieme, un essere che ironicamente abita il confine e rifiuta le frontiere.

biografia e storia e mito. In altre parole, è una fiction costruita da molte fonti» (p. 9). Borghi coglie la complessità di questa narrazione descrivendo l'autobiografia quale mero 'antefatto' alla politica che si intersezione con miti caraibici e africani, attivismo quotidiano e poesia per esplorare i confini tra razza, genere e sessualità ricercando un rapporto tra lingua e realtà che sappia cogliere la complessità, includere la rabbia e l'erotismo di chi «vive all'intersezione di identità» (pp. 18-19).

³⁶ b. hooks, *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*, South End Press, Cambridge, MA 2000.

³⁷ J. Scott, *Women's Studies on the Edge*, Duke UP, Durham 2008.

Eppure la *cyborg* di Haraway è, come appena affermato, un nuovo mito tanto quanto la subacquea di Rich proprio in virtù della sua forza politica: sono due strane metafore che possiamo considerare miti nati non solo dalla decostruzione dei classici, ma anche dalla decostruzione del ragionamento di Barthes che oppone il mito alla politica, perché sono miti per identità politiche.³⁸ Invece di accontentarsi del metalinguaggio perché alienate dalla realtà, Haraway e Rich usano il sarcasmo del mitologo barthesiano per ricostruire una mitologia sulla soglia, alla ricerca di significazioni tra mito e storia che siano strumenti di potenziamento per incidere sulla realtà e cambiarla. Pur con i limiti del sarcasmo, dell'ironia, del parlare doppio, della significazione che appartiene alla voce subalterna – la *cyborg* è annunciata in apertura del saggio quale sogno ironico per un linguaggio comune di donne nel circuito integrato – questo mito coglie la realtà e dunque apre alla possibilità della politica. Cerco ora di suggerire che questo mito femminista accetta di vivere pienamente «la contraddizione del [proprio] tempo» al fine di poter fare del «sarcasmo» «la condizione della verità».³⁹ Accetta di produrre significazioni attraverso la mitografia del mitografo, contraddittoria combinazione di poetica e politica. Ciò significa inaugurare un pensiero in cui il significato non è più un fatto esclusivamente discorsivo. Le implicazioni di ciò sulla concezione della differenza sessuale e di genere sono tanto profonde quanto ormai note. Una significazione fatta di oggettività e soggettività comporta infatti l'unione della materia con il linguaggio, del corpo con il discorso e prelude alla necessaria performatività sia del genere che del sesso, discorsiva e corporea, norma-

³⁸ D. Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century* esce in «Socialist Review» nel 1985 e viene poi incluso quale Capitolo 8 in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, pp. 149-181, da cui qui cito.

³⁹ R. Barthes, *Miti d'oggi*, p. x.

tiva e descrittiva, su cui Judith Butler⁴⁰ ha tanto finemente ed esaurientemente argomentato e che Gayle Rubin aveva preluso già nel 1975 con la nota frase «sistema sesso/genere».⁴¹

Queste figure femministe, e non dimentichiamo fra loro anche il soggetto eccentrico di de Lauretis e il soggetto nomade di Braidotti,⁴² figure di un mito politico fuori dal «libro dei miti» e solo sulla soglia della definizione barthesiana di miti d'oggi, hanno colto con le loro finzioni fantascientifiche tutta la complessità, contraddittorietà, frammentarietà e relatività della realtà materiale e ci offrono strumenti per immaginarla altrimenti. La subacquea di Rich, come Orfeo, è discesa negli abissi, ma a differenza di Orfeo e di tanti miti classici il suo attraversamento dei confini del mondo non ha comportato il sacrificio di una donna. Al contrario, come la *cyborg* di Haraway che rifiuta di ancorare il femminile o alla natura o allo spirito, è riemersa donna talmente plurale e relazionale da non essere più nemmeno donna e femmina soltanto. Dal viaggio nell'altrove è emerso un soggetto che è altrimenti: un io-noi-tu con pinne, muta, maschera, respiratore e bombole, sorella di quella *cyborg*, creatura che è organismo e tecnologia, donna, macchina, animale e spirito

⁴⁰ J. Butler, *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York 1993, segue a *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990, interroga profondamente la materialità del corpo per mettere alla prova il discorso sulla costruzione del genere che si stava imponendo nel dibattito femminista e concludere con un capitolo imprescindibile sul rapporto tra *queer* e femminismo, presentati nella loro relazione dinamica e temporale.

⁴¹ G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex*, in R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975; poi sviluppato in *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, in C. Vance (ed.), *Pleasure and Danger*, Routledge & Kegan Paul, New York 1984, pp. 267-319.

⁴² T. de Lauretis, *Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness in Feminist Studies*, Vol. 16, nr. 1 (Spring 1990), pp. 115-150; R. Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference*, Columbia University Press, New York 1994.

insieme, concepita da Haraway⁴³ intrecciando i discorsi di tante donne altre dal femminismo eterosessuale, bianco, borghese e accademico che si stava allora imponendo nei dipartimenti di Women's Studies, ma che il Programma di History of Consciousness di Santa Cruz, invece, stava già radicalmente decostruendo. La *cyborg*, dice chiaramente Haraway, è donna di colore, è la *sister outsider* figurata da Audre Lorde,⁴⁴ le sue sono storie di resistenza al potere che scardinano i miti delle origini e i binarismi delle categorie identitarie con la loro scrittura di sopravvivenza, non lineare, frammentaria, pubblica, privata e multilingue come la poesia Spanglish e *mestiza* di Moraga.⁴⁵ Per costruire nel quotidiano una comunità eterogenea, Haraway conclude, non ci serve una dea né il sogno di Rich di una lingua comune.⁴⁶ Ci serve invece una *cyborg* con la sua intima esperienza dei confini, la sua scrittura imperfetta, le sue storie demistificatorie, le sue identità spezzettate e plurime e la sua volontà di servirsi anche della scienza e della tecnica per migliorare la propria realtà.⁴⁷

La *cyborg* parla le lingue delle donne di colore, donne lesbiche, donne socialiste che davano voce artistica e teorica alle

⁴³ Cfr. D. Haraway, *A Cyborg Manifesto*, pp. 173-181, per un'articolazione della *cyborg* non solo genericamente quale nostra ontologia ma specificamente quale donna di colore che esprime il proprio potere di sopravvivenza e resistenza.

⁴⁴ A. Lorde, *Sister Outsider*, The Crossing Press, New York 1984.

⁴⁵ Cfr. D. Haraway, *A Cyborg Manifesto*, p. 175, per il riferimento specifico a *Loving in the War Years* (1983) di Cherríe Moraga quale ricerca di espressione della propria identità in un contesto in cui la lingua e la narrazione dell'origine sono negate.

⁴⁶ A. Rich, *The Dream of a Common Language: Poems 1974-77*, Norton, New York 1978. Mi preme comunque sottolineare che Rich ha sempre parlato solo di sogno di una lingua comune quale impossibile ma necessaria figura per nutrire l'azione verso il cambiamento, mai di progetto concretamente realizzabile.

⁴⁷ Cfr. D. Haraway, *A Cyborg Manifesto*, p. 181, dove fra l'altro si ribadisce che la *cyborg* è un'immagine, un mito, rivolto al rifiuto di teorie totalizzanti e, tramite l'accoglienza della scienza e tecnologia nell'ambito delle relazioni sociali, al rifiuto anche di qualsiasi metafisica anti-scientifica.

proprie micropolitiche quotidiane per tessere quei femminismi che hanno impedito al femminismo di dimenticare, come direbbe Barthes, la propria rivoluzione. Sono queste le voci che hanno spinto il femminismo invece a praticare in modo sempre più radicale la decostruzione del proprio soggetto: hanno decostruito la Donna prima, poi le donne e anche il femminile, quindi la differenza sessuale e perfino il genere per aprirsi all'indeterminatezza del *queer* e impegnarsi ora nella decolonizzazione dei discorsi e nella ricerca di un'ecologia capace di salvare tutto il pianeta, non solo l'*antropos*. La storia di questo pensiero non è una storia di sostituzioni, è una storia di continui supplementi alla ricerca di giustizia per tutti, una ricerca d'inclusione che il femminismo ha permesso perché non ha mai avuto un soggetto materiale contro cui combattere (no, nessun uomo è mai stato ucciso da una femminista!) ma un'ideologia, il patriarcato, che, se sconfitta, libera tanto le donne quanto gli uomini e tutti coloro che non si identificano né con le une né con gli altri. Dunque il femminismo è fondamentalmente una rivoluzione nonviolenta, una caratteristica imprescindibile che la mia riflessione vuole ora sviluppare con le teorie di Judith Butler e Leela Gandhi⁴⁸ e le narrazioni di Jamaica Kincaid e Michelle Cliff alla ricerca di nuovi miti per affrontare politicamente e poeticamente il nostro presente.

Dunque un femminismo che abita il limite si declina come l'arte rivoluzionaria di Rich, che non è rivoluzionaria in quanto

⁴⁸ Ho argomentato l'utilità di coniugare insieme le posizioni di Gandhi con quelle di Butler nel mio articolo *Europe's Crisis: Reconsidering Solidarity with Leela Gandhi and Judith Butler*, «Synthesis. Living through the Interregnum: Democracy, the Polis and the Subject in Crisis», 9 (Fall 2016), pp. 147-157, alla pagina: <http://synthesis.enl.uoa.gr/living-through-the-interregnum-9-2016.html>, e quindi al seminario *Displacement and the Making of the Modern World*, Brown University, April 21-22, 2017 e brevemente anche nel saggio scritto con Lisa Marchi, *Sweetly Dancing: An Intercultural Dialogue on the Epistemic Revolution of Nonviolent Insurgency*, «From the European South Online Journal», nr. 2 (2017), pp. 21-38, alla pagina: <http://europeansouth.postcolonialitalia.it/11-journal-issue/contents/11-2-2017-contents>.

mossa dalla fede in una mitica origine, né in quanto abbraccia una visione utopica quale propria meta finale. Per Rich la poesia è rivoluzionaria quando interroga insistentemente e continuamente il pensiero con la domanda: e se si considerassero le cose altrimenti? Abita la soglia, il limite, la terra di frontiera, *The Borderland/La frontera* di Gloria Anzaldù,⁴⁹ dove la *mestiza*, la subacquea e la *cyborg* negoziano ideologia e poesia. Numerose scrittrici e teoriche in questi decenni si sono immerse a esplorare il relitto in fondo al mare senza «il libro dei miti» e hanno prodotto opere prive di fondamento nei miti classici o dichiaratamente scritte contro questi. Le loro esplorazioni nel corso di questi anni hanno fatto emergere figurazioni che hanno decolonizzato le menti e ci hanno mostrato la possibilità di articolare un pensiero umanistico in termini postpatriarcali, postcoloniali e postumani. Le loro opere hanno delineato una cornice concettuale auto-critica, aporistica e frammentaria, caratterizzata da una posizione interpretativa nei confronti del mito, entro la quale possiamo immaginare il superamento dell'impasse politico-culturale contemporanea verso una democrazia del quotidiano, radicale e nonviolenta. Credo che abbiano dato forza culturale e politica al sarcasmo di cui Barthes ha dichiarato di volersi accontentare per liberare il mitologo dal suo confinamento nella pura ideologia e il mito dalla sua esclusiva esistenza linguistica. Lo hanno fatto pensando la pluralità, la relazionalità, lo spaesamento, la contraddittorietà sempre in maniera situata, corporea e storicizzata. Non si sono solo accontentate, hanno fatto una rivoluzione sia epistemica che sociale, forse imperfetta ma politicamente efficace.

Comprendere la realtà oggi con l'eredità del pensiero radicale e materialista che qui ho fatto simbolicamente nascere nel 1972 significa decentrare l'*antropos* per rendere conto del rapporto tra tecnologia, ambiente e cultura, creare una consapevolezza ontologica delle relazioni etiche e politiche che definisco-

⁴⁹ G. Anzaldù, *Borderland/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute, San Francisco 1987.

no il nostro abitare il mondo. Ciò è possibile, suggerisce Rosi Braidotti,⁵⁰ se si abbandonano l'antropocentrismo e l'eurocentrismo del pensiero umanistico dominante per superare non solo il confine tra natura e cultura e abitare quelle che Haraway ha battezzato «naturecultures», ma anche quello tra umano e non umano. Ricordiamo che dalla metà degli anni Novanta, Braidotti ricerca un pensiero materialista⁵¹ e dunque, vorrei sottolineare, prosegue l'esplorazione di Rich per la cosa in sé, non la sua rappresentazione. Corpi assemblati e scomposti dalla scienza e dalla tecnologia abitano il postumanesimo per sovvertire, modificare e trasformare la nostra concezione di soggetto in termini ibridati. Il soggetto nomade del primo pensiero femminista di Braidotti è divenuto postumano e centrale entro un umanesimo che voglia rendere conto del presente con un linguaggio interdisciplinare, per includere accanto all'Uomo di Vitruvio anche delle *dividue*, delle *subacquee*, delle *cyborg*. Le implicazioni non sono irrilevanti, se solo si pensa che in termini accademici impediscono di tenere distinto il sapere delle scienze esatte da quello delle scienze umane, l'analisi oggettiva della realtà dalla sua interpretazione critica. In termini sociali sono enormi, basti pensare al rapporto tra tecnologia e corpo, in un ambito vasto che include riproduzione, protesi, sessualità.

Il neo-materialismo femminista articolato dalla scienziata Karen Barad porta in primo piano questa linea di pensiero, in sintonia con il passo segnato da Donna Haraway e in parallelo con le sue più recenti posizioni. Barad studia la materia e propone di considerare il groviglio fra materia e significato, servendosi di una metodologia che chiama diffrattiva, derivata dalle osservazioni ottiche, con la quale indica, per fare un esempio

⁵⁰ R. Braidotti, *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014, p. 223.

⁵¹ I risultati di questa ricerca sono evidenti in R. Braidotti, *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Blackwell Publishers, London 2002.

nel nostro campo, le interferenze tra testo e lettrice.⁵² Pensare il groviglio significa non separare più il sapere scientifico da quello umanistico, la cosa in sé dal suo significato, il fatto materiale dall'etica, persino lo spazio e il tempo dalla materia. Barad insiste sulla necessità di osservare le interazioni fra differenze e fra conoscenze sociali, etiche, scientifiche e legali per non ripetere schemi duali del passato che l'osservazione della materia di onde e particelle in laboratorio ha oggi confutato, dimostrando che il fenomeno osservato produce il proprio tempo. Le teorie di Barad, a mio parere, ci portano a pensare le pratiche discorsive come insite nella materia, anziché come proprie del linguaggio umano. Il significato, dunque, non è più la proprietà di parole e sintassi, ma una *performance* continua del mondo che attraverso i suoi fenomeni produce intelligibilità differenziale. Le pratiche discorsive non sono atti di parola, rappresentazioni linguistiche e nemmeno *performance* linguistiche in una qualche relazione solo referenziale con le pratiche materiali. Barad dice chiaramente che le pratiche discorsive non devono essere considerate i segni antropomorfici, pratiche umane che si servirebbero di soggettività individuali, cultura e linguaggio, bensì intra-azioni nei fenomeni stessi che mostrano la materia come storicità in corso, in mutuo scambio con la discorsività, non come passività in attesa che la storia o la cultura, l'azione dell'*antropos* la completi. Ci dice che né la materia né il discorso possono articolarsi l'uno in assenza dell'altra, che la materia e il significato si articolano reciprocamente.

Entrando in questa cornice di pensiero, pur con le dovute differenze, non si può non pensare a Butler e al suo decennale lavoro sul rapporto tra sesso e genere, tra corpo e discorso, sulla *performance* che lei mai vuole concepita come puramente di-

⁵² K. Barad, *Diffraction: Cutting Together-Apart*, «Parallax», 20 (3), pp. 168-187. Qui posso annunciare, con piacere, la recente pubblicazione, curata da Elena Bougleux, di *Performatività della natura*, con traduzione di R. Castiello, ETS (Àltera 11), Pisa 2017, uscita dopo la stesura di questo saggio e quindi non citata.

scorsiva. Non si può non tornare a Butler che nei passaggi fra i suoi numerosi saggi confuta radicalmente l'esistenza della volontà libera e singolare di un soggetto umanista al centro della propria riflessione. La tanto discussa definizione butleriana di genere performato è qui cruciale. Butler impedisce al soggetto di scegliere facilmente il proprio genere solo perché il genere viene definito quale performativo. Anzi, ribalta la questione sottolineando che il genere è performativo perché ciascun soggetto è già determinato dal genere che performativamente si fa norma. Dunque è proprio la consapevolezza che la norma è *performance* a restituire al soggetto la propria autonomia. Nel mezzo di questa *impasse*, anch'essa dunque in perenne oscillazione barthesiana tra l'oggetto e la sua demistificazione, Butler pone la questione di come esercitare il proprio spirito critico, di come uscire dal determinismo, di capire sia gli effetti del genere che la materialità del sesso. Ci spinge a capire che è proprio la comprensione del proprio corpo quale costruzione a costringerci a ridefinire ciò che intendiamo per costruzione. Non basta, dice Butler in *Bodies that Matter*, argomentare che non c'è un sesso prediscorsivo che agisce come referente della costruzione culturale del genere; non basta dire che il sesso è già di genere, e quindi già costruito. Bisogna spiegare come la materialità del sesso viene prodotta normativamente. Dobbiamo chiederci quali sono le costruzioni secondo le quali i corpi sono materializzati come sessuati, come possiamo comprendere la materialità del sesso. Quali corpi diventano materia e contano e perché, si domanda e ci domanda con insistente passione nella *Prefazione*.⁵³ In questo saggio ci ricorda che la materia è sempre trasformazione temporale⁵⁴ quindi essere materiale, come il corpo, significa materializzare la propria 'intelligibilità', e materializzare significa tanto rendere materia, quanto rendere significativo.⁵⁵

⁵³ J. Butler, *Bodies that Matter*, pp. ix-xii.

⁵⁴ Ivi, p. 31.

⁵⁵ Ivi, p. 32.

Questa inter- e iter-azione tra materia e parola ha implicazioni anche in campo ecologista, dove Haraway⁵⁶ oggi si oppone a un certo femminismo liberista che abbraccia l'idea di Antropocene a contrasto del potere capitalista teso a sfruttare indiscriminatamente tutte le risorse del pianeta (Capitalocene). Haraway, con la forza mitica di un tempo, dice all'*antropos* di smetterla di figurarsi come singolarità. Ci dice invece: pensiamoci tutti come coralli, come licheni, persino come *compost*, ma pensiamoci in comunità e in simbiosi se vogliamo salvare il pianeta. Lo sfruttamento indiscriminato delle risorse promosso dal Capitalocene non si contrasta efficacemente con l'Antropocene, argomenta con forza Haraway, invitandoci ad abbracciare una nuova concezione (che nomina Chthulucene), una temporalità continua che resiste anche la figurazione, fatta di migliaia di nomi perché cogliere la complessità del presente senza dominarlo richiede raccontare storie diverse e molteplici, narrazioni sempre aperte a nuove relazioni mai chiuse, un sistema che si riproduce collettivamente in modo mai pre-definito. Nel suo Chthulucene si aggrovigliano miriadi di temporalità e spazialità, interagiscono come *humus* entità umane, più che umane, meno che umane, non umane, tutte a formare un fertile compostaggio in cui si incrociano fatti scientifici, finzioni speculative, fabulazioni fantascientifiche e teorie femministe che ripropongono sia la serpentesca Medusa, che Gaia, che Spider Woman alla ricerca di modi che congiuntamente ci aiutino a ricostituire i rifugi necessari a evitare il collasso del pianeta quando gli umani saranno 11 miliardi. Dunque lo slogan che Haraway propone è «Make kin not babies!» perché bisogna imparare a fare-con, prendere a modello batteri, funghi, coralli e licheni invece di alberi. Questa concezione, lo si capisce, ci porta persino oltre il postumanesimo, eppure a me sembra in linea con la rivoluzione poetico-politica permanente di Rich, che continua a provocare realtà e pensiero con il proprio insistente «e se?», a ricercare non

⁵⁶ D. Haraway, *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke UP, Durham 2016.

tanto un'identità individuale ma una comunità di giuste condivisioni di differenze.

Quale ruolo ha il mito in una cornice epistemica che non separa la materia dal significato, che ci dice che l'etica e la giustizia sono già intrinseche ai fatti materiali del mondo e che dichiara con convinzione che fin qui abbiamo dato troppo peso al linguaggio?⁵⁷ Se la materialità e le pratiche discorsive sono presentate in termini interattivi, il concetto di *performance* non è mai prescindibile. Le *performance* corporea e discorsiva diventano una necessità. Esse tuttavia scardinano ogni ordine prestabilito e riportano il nostro essere e il nostro comprendere dentro ciò che Barad chiama il fenomeno, quindi non nella materia prima e nel discorso poi, o viceversa, ma nella materia e nel discorso insieme, in un groviglio intra- e inter-attivo. Se anche il tempo come lo spazio dunque si fa nel fenomeno, se il tempo, non solo quello presente, lo fa la materia, se l'analisi non ricerca un originale perché, come suggerisce Haraway, il pensiero critico collettivo privilegia la diffrazione a scapito della riflessione, quali sono le conseguenze sulle nostre narrazioni mitiche e non?

I racconti *Everything is Now* e *Then as Now* di Cliff⁵⁸ e il romanzo *See Now Then* di Kincaid⁵⁹ possono essere considerate narrazioni che si svolgono entro questi nuovi paradigmi spazio-temporali, materiali, relazionali e comunitari. Ma non solo: avvalendomi delle teorie più recenti di Leela Gandhi e Judith Butler, vorrei concludere l'analisi con brevi esempi testuali per suggerire che questo paradigma narrativo e concettuale è anche espressione di radicale, rivoluzionaria nonviolenza. Che la non-

⁵⁷ Cfr. K. Barad, *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, «Signs: Journal of Women in Culture and Society», 28, 3 (2003), pp. 801-831, dove ci chiede come sia potuto accadere che spesso diamo più importanza alla realtà rappresentata che a quella materiale.

⁵⁸ M. Cliff, *Everything is Now* e *Then as Now*, in M. Cliff, *Everything is Now: New and Collected Stories*, Minnesota UP, Minneapolis 2009, pp. 16-22; pp. 29-31.

⁵⁹ J. Kincaid, *See Now Then*, Farrar Strauss & Giroux, New York 2013.

violenza sia una posizione radicale di resistenza e opposizione allo *status quo* è evidente: oggi siamo in mezzo a guerre diffuse, mai dichiarate ma mai cessate, alla corsa agli armamenti tanto da parte degli stati che dei singoli cittadini, al proliferare di attacchi armati esterni e interni, a uccisioni pubbliche e domestiche, e alla sistematica e progressiva sostituzione dell'argomentazione con attacchi verbali tanto nella politica istituzionale quanto nella convivenza civile. La nonviolenza è dunque opposizione rivoluzionaria. Ritengo che l'orizzontalità delle recenti narrazioni di Cliff e Kincaid esprima la matrice del pensiero nonviolento. Le due autrici spingono la paratassi all'estremo, portando chi legge nella condizione della subacquea di Rich a sperimentare l'assenza di forza, di potere, di dominio, a condiderne la ricerca di senso nelle cose in sé, frammento dopo frammento, in mancanza di causalità logica e temporale. Tutto accade dentro al fenomeno che stiamo osservando, direbbe Barad, anche il tempo. La paratassi ha il potere di dislocare, tagliare connessioni, disperdere nello spazio. La lettura di *Lucy* di Kincaid condotta da Gayatri Spivak⁶⁰ bene dimostra come la paratassi sia una forma retorica che esprime la condizione diasporica, una condizione che Cliff e Kincaid esplorano in tutta la loro scrittura.

Mi pare sia proprio attraverso una sintassi diasporica che queste narrazioni diano corpo tanto a quell'eternità orizzontale teorizzata da Leela Gandhi quale condizione necessaria per contrastare la violenza, quanto alla modalità nonviolenta invocata da Judith Butler quale condizione per l'efficacia politica della pubblica assemblea.

Nel 2009 esce la raccolta di racconti *Everything is Now* di Michelle Cliff,⁶¹ compagna di Adrienne Rich. Entrambe mori-

⁶⁰ G.C. Spivak, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Harvard UP, Cambridge 2012, pp. 354-371.

⁶¹ La raccolta comprende una prima sezione di 14 nuovi racconti; una seconda consiste nella ristampa di *Bodies of Water* (1990) e la terza di *The Store of a Million Items* (1998). L'analisi è qui accompagnata da una mia traduzione dei passi citati.

ranno a Santa Cruz, Rich nel 2012 e Cliff nel 2016. Cliff è l'autrice di *Claiming an Identity They Taught me to Despise*, in cui nel 1980 narra in prosa e versi la propria identità intersezionale di razza ed etnia, di genere e sessualità, incardinandola sul concetto di *performance*. Ora con *Everything is Now* questa identità scardina lo spazio e il tempo della narrazione per riportare tutto sullo stesso piano. Nel racconto che dà il titolo alla raccolta troviamo una Cassandra che però non pronuncia alcuna profezia, che non guarda al futuro ma ritorna nel passato, forse con la memoria o forse con il sogno, per rifare il tempo e con questo ridefinire anche lo spazio. Capiamo che la storia si apre nel New England, perché la protagonista sta percorrendo in auto la Route 7. Ad un certo punto devia su una strada secondaria e a cambiare è prima il tempo che poi provoca anche il cambiamento dello spazio. La neve muta in prati verdi mentre la narratrice si chiede se a cambiare sia stato il tempo cronologico oppure quello atmosferico. Finisce la neve e comincia un'altra storia, ma dove l'una cominci e l'altra finisca non è chiaro; quale rapporto vi sia tra le due nemmeno. La punteggiatura non aiuta con questo brevissimo paragrafo che segna il passaggio da una storia all'altra: «Then: Suddenly:». I due punti che legano i generi nel soggetto di Rich, «I am she: I am he», qui si moltiplicano per legare passato e presente in una sequenza aperta, in cui «allora» ha valore temporale ma anche conclusivo oppure introduttivo. Il senso e il significato si mostrano nel loro incerto farsi e noi proviamo quello straniamento del nostro quotidiano, dell'immersione nei fatti che ci impedisce spiegazioni compiute.

La Cassandra della storia estiva che beve un tè ghiacciato con Grace è spettatrice di un proprio precedente vissuto o del vissuto di Grace e della sua memoria di un prima della morte del suo amato? C'è un ragazzo morto in guerra, un telegramma che ne annuncia il decesso, c'è un cimitero e c'è anche la tomba su cui Grace e il ragazzo un tempo fecero l'amore perché, afferma Grace, è semplice, le nostre vite sono contigue, ci tocchiamo: «Our lives are contiguous [...] We touch them; they

touch us. It's that simple».⁶² Grace ci porta al tempo della cosiddetta guerra buona, quella dei racconti dei genitori di Cassandra e dei suoi libri di testo, quella in cui gli americani salvano il mondo. È la guerra degli anni Quaranta. Eppure Grace si chiede se mai ci possa essere una guerra buona, analizza la propria rabbia e la definisce inversione della propria angoscia, ma va oltre: «Are women even allowed to question war?».⁶³ E Cassandra, colei che nel mito classico seppure mai ascoltata pronuncia la verità, debolmente risponde: «I really don't know what to say». La sua passività è quella della figlia che ascolta i racconti dei genitori della *good war*, della brava scolara che studia sui manuali di storia la grande avventura americana. La narrazione ci dice che più tardi, studente di storia prima e infine giornalista, Cassandra avrebbe sviluppato uno sguardo più critico, però si affretta a precisare che presente e passato non sono nella relazione che ci attendiamo e capovolge i tempi verbali: «But that was now, this is then. Then is now».⁶⁴ Siamo dunque 'ora' negli anni Quaranta? E che succede se allora è 'ora'?

Voltiamo pagina e ci troviamo in un'altra guerra, quella del Vietnam, la guerra di Cassandra – «Vietnam had been "her" war» –, la guerra contro cui aveva marciato, in cui aveva perso i suoi amici. Ed è 'ora' che Cassandra vede i suoi occhi riflessi in quelli gonfi di lacrime di Grace, è 'ora' che Cassandra le prende la mano, è 'ora' che Cassandra risponde alla sua domanda se ci sia un solo centimetro di terra su cui non sia stato versato del sangue: «Battlefields are everywhere. Armies have no respect for landscape».⁶⁵ Insieme si recano sulla tomba dove Grace e il suo amato avevano fatto l'amore e Grace precisa: «We were only lovers [...] He had put me down as his next of kin [...] It is

⁶² M. Cliff, *Everything is Now*, p. 22. «Le nostre vite sono contigue [...] Noi tocchiamo loro; loro toccano noi. È semplice».

⁶³ *Ibidem*. «Alle donne è mai concesso di mettere la guerra in discussione?».

⁶⁴ Ivi, p. 19. «Ma quello era ora, questo è allora. Allora è ora».

⁶⁵ Ivi, p. 20. «I campi di battaglia sono dovunque. Gli eserciti non rispettano il paesaggio».

so hard to hold on to us, my memories keep sliding into the dark».⁶⁶ Difficile ricordare, continuare a cercare il volto di lui vivo, eretto, sulle pagine della rivista *Life* perché non lo si vuole ricordare su quella barella dove tutti invece sembrano uguali.⁶⁷

Poche righe ci separano dalla conclusione, dal ritorno a quell' 'ora' dell'incipit sulla Route 7 che riporta Cassandra a casa dalla sua amata, alla quale dice di avere incontrato l'ombra di un suo precedente io, ma di non volerne parlare, di volere invece solo fare all'amore. Una voce cantata le accompagna nel letto: è una vecchia registrazione al MET di Renata Tebaldi che canta «*Vissi d'arte; vissi d'amore*», la stessa che Cassandra aveva sentito insieme a Grace nell' 'ora' del racconto parallelo. Così solo 'ora', nell'altro racconto, collochiamo l'incontro con Grace dopo il 1957, quando Tebaldi eseguì *La Tosca* al MET e venne coronata regina della lirica negli Stati Uniti, e dunque solo 'ora' anche noi che leggiamo l'altro racconto percepiamo la lunga dimensione temporale del lutto di Grace. L'atto sessuale di questa conclusione ci riporta non solo al ricordo di Grace, ma anche all'introspezione di apertura in cui Cassandra nella neve definisce il tema del racconto, affermando: «I have never been able to carry anything beyond that first glorious phase, when sex becomes more central than life, and demands to be called love.»⁶⁸ La riflessione esistenziale di Cassandra resta sempre saldamente legata al corpo materiale, al sesso che a volte impone di essere chiamato amore. Per Cassandra l'amore non è mai trascendenza, è sempre corporea relazione. E quindi si domanda, delineando così la ricerca percorsa dalla narrazione: «Does that make me a coward about life?».⁶⁹

⁶⁶ Ivi, p. 22. «Eravamo solo amanti [...] Lui aveva dato il mio nome quale parente stretta [...] È molto difficile starci attaccati, la memoria continua a scivolarvi via nell'oscurità».

⁶⁷ Cfr. ivi, p. 19.

⁶⁸ Ivi, p. 16. «Non mi è mai riuscito di spingermi oltre quella gloriosa fase iniziale, in cui il sesso diventa più importante della vita e ci costringe a chiamarlo amore».

⁶⁹ *Ibidem*. «E questo fa di me una codarda davanti alla vita?».

Everything is Now si definisce dunque quale riflessione sulla vita, e naturalmente sulla morte e sull'amore, entro un tempo non cronologico. Tutto, ma davvero tutto, è 'ora'. La vita è qui tanto quanto la morte. L'attrazione sessuale che s'impone quale amore è necessaria per comprenderne la copresenza, qui e ora. Anche nella memoria ciò che conta sono i corpi materiali, «the thing itself» che la subacquea di Rich immergendosi ricerca. La vita, la morte, l'amore sono solo in relazione, solo nel fenomeno che nel suo farsi fa anche il proprio tempo. Chi legge trova in questa narrazione paratattica una risposta limpida alla domanda iniziale di Cassandra: no, il suo mettersi in gioco in tutti gli 'ora' possibili non è un atto codardo. È l'azione di una *dividua* che si relaziona attraverso affiliazioni – non filiazioni predefinite poiché, ricordiamolo, l'amante di Grace non è un marito e l'amante di Cassandra è una donna – per esprimere comunanza, solidarietà, e per articolare significati storici. Cassandra e Grace fanno un pezzo di strada insieme, e poco importa se a bordo di una Chevy rossa o di una Buick nera, perché entrambe in diversi momenti hanno compreso la violenza della guerra, e poco importa anche quale guerra fosse, visto che c'è sempre una guerra con cui confrontarsi, e nessuna è una buona guerra. A ogni guerra hanno detto no con il proprio amore: Grace continua a farlo nella memoria di lui, Cassandra corre a farlo con la sua amante nell'«ora» della nostra lettura, ma modulato con la voce di Tebaldi di allora. *Then as Now*,⁷⁰ allora come ora, è un racconto brevissimo nella stessa raccolta, anch'esso costruito con incongruenti collegamenti musicali e su più piani narrativi, la voce questa volta è di Martha Argerich, e tematizza la violenza quotidiana subita dalle donne che vogliono controllare la riproduzione, donne che devono ricorrere all'aborto, in un mondo dominato dai maschi.

Undici anni dopo l'ennesimo ritorno al proprio passato ad Antigua in *Mr. Potter*, Jamaica Kincaid pubblica *See Now Then* (2013) che viene accolto dalla critica come una furiosa cronaca

⁷⁰ Ivi, pp. 29-31.

del divorzio dell'autrice, avvenuto nel 2002. I personaggi, lei, lui, una figlia e un figlio, possono essere associati all'Autrice, al compositore Allan Shawn, ai loro figli Annie e Harold, e la vicenda a un matrimonio che finisce dopo vent'anni nel modo più scontato: lui che s'innamora di un'altra, una giovane allieva, e lei che viene abbandonata, con tutto l'odio e il risentimento che ne conseguono. Kincaid nega nel modo più assoluto che la vicenda sia autobiografica e insiste invece nel ripetere che si tratta di una *fiction* che si interroga su che cosa è il tempo, tanto che questo è il personaggio principale perché è il tempo a dare forma alle nostre coscienze.⁷¹ Il titolo ci invita infatti a vedere l'ora nell'allora o viceversa l'allora nell'ora, coniugando presente e passato insieme. La narrazione usa la paratassi persino all'interno di uno stesso periodo, la usa in ogni aspetto della narrazione, compresi i punti di vista di voci narranti che si scambiano in una stessa scena, la usa nei passaggi tra una sezione e un'altra, e tra un capitolo e un altro. È una sintassi che ci fa correre di gran fretta, soprattutto nelle prime pagine dove troviamo un punto, a volte, anche solo dopo tre pagine.

I nessi logici non si susseguono, come nella sezione che comincia con «Ah, no, no!»⁷² e ci conduce da pagina 10 a pagina 13 attraverso una ripetizione di contrapposizioni di cui si perdono gli elementi di confronto. Contiamo cinque congiunzioni avversative, cinque *but*, in queste tre paginette che però non mostrano evidenti contrasti tra le parti che congiungono. L'esclamazione disperata di apertura «Ah, no, no!» è di lei che osserva il paesaggio e pensa all'allora della formazione geologica delle montagne che sta osservando, «a Then that she was seeing Now

⁷¹ Cfr. L. Haber, *Interview with Jamaica Kincaid* su: <http://www.oprah.com/entertainment/jamaica-kincaid-interview-see-now-then>; e anche l'intervista rilasciata a NPR su <http://www.npr.org/2013/03/03/173086194/time-rules-in-jamaica-kincaids-new-novel-see-now-then>

⁷² J. Kincaid, *See Now Then*, p. 10. Senza alcun giudizio sulla traduzione italiana di Silvia Pareschi, J. Kincaid, *Vedi adesso allora*, Adelphi, Milano 2014, accompagno l'analisi del testo con traduzioni mie perché mi preme una versione letterale dei passi.

and her present will be buried deep in it»,⁷³ un pensiero sul tempo, la vita e la morte che all'interno della sola frase di apertura scatena subito una serie di ripetizioni che riguardano l'interpunzione. Si contano ben quattro due punti prima di arrivare al primo punto della sezione: il primo marca il passaggio dal pensiero della propria scomparsa alla cancellazione di distinzioni di ogni tipo, di razza, di genere, animali, vegetali e altro; il secondo il passaggio dalla propria sofferenza a una definizione di amore, «love, love, and love in all its forms and configurations, hatred being one of them», un amore che comprende l'odio, congiunta da un *and* all'affermazione sull'ex-marito che «did love her, his hatred being a form of his love for her:»,⁷⁴ nella quale i terzi due punti precedono l'invito a vedere come lui ammirava – «see the way he admired»⁷⁵ – una lunga lista delle caratteristiche fisiche di lei, ciascuna enunciata insieme a una valutazione negativa presumibilmente ma non sicuramente di lui, per culminare nella quarta ripetizione dove la sintassi è ormai liquefatta nell'affermazione che le parti difettose del corpo di lei altro non sono che «a symbol of chaos, the thing not yet knowing its true form:»,⁷⁶ in cui i due punti preludono all'affermazione che di altro non si trattava che della sua entità fisica immaginata come mera decorazione: «and that was just her physical entity, as if imagining her as something assembled in a vase decorating a table set for lunch or dinner»,⁷⁷ per condurci dopo alcune righe finalmente al punto, ma non alla conclusione di questo mostruoso periodo che rimane un frammento o una se-

⁷³ *Ibidem.* «un Allora che lei vedeva Ora e il suo presente verrà profondamente sepolto in esso».

⁷⁴ *Ibidem.* «amore, amore, e amore in tutte le sue forme e configurazioni, essendo l'odio una di esse»; «la amò, poiché il suo odio è una forma del suo amore per lei:».

⁷⁵ *Ibidem.* «vedi come la ammirava».

⁷⁶ Ivi, p. 11. «il simbolo del caos, la cosa che ancora non conosce la propria vera forma».

⁷⁷ *Ibidem.* «e quella era solo la sua entità fisica, come immaginarla un qualcosa di assemblato dentro un vaso che decora la tavola apparecchiata per il pranzo o la cena».

rie di frammenti. Il punto è seguito dal primo *but* che apre un periodo, in cui di nuovo domina una successione di due punti, nel quale il rapporto tra odio e amore è dichiarato simile proprio perché opposto: «But no matter, hate being a variant of love [...] hatred being the direct opposite and so being its most like form:». ⁷⁸ Questa considerazione sul rapporto ambivalente tra amore e odio introduce il personaggio di lui che odia lei: «Mr. Sweet hated his wife, Mrs. Sweet». Intanto lei continua a guardare il paesaggio, una lista di monti, valli, laghi aperta e chiusa da due punti che annunciano che lei non sapeva – «she did not know it» ⁷⁹ – e noi capiamo, con uno sforzo non indifferente di lettura, che lei non sapeva che odio e amore fossero tanto legati. Segue una frase colma di amore tra i due, se non fosse che lei viene descritta come una sbarcata con le banane, un'immagine colonialista che ne diminuisce l'umanità e riempie d'odio anche questo scambio. Continua però la narrazione a dipingere un quadro positivo anche nella frase seguente, con un'esclamazione d'esordio di significato opposto a quello dell'esclamazione di apertura della sezione, un «Aaaahhhh» di piacere nel ricevere le attenzioni di lui che prelude a un altro esordio avversativo. Questo però figura qui come pura contraddizione, perché afferma che si amavano, pur nell'assoluta inconsapevolezza di lei: «But Mr. Sweet loved her and she loved him, her love for him goes without saying now or then, it was implied, it was taken for granted». ⁸⁰

In questo modo concitato e inconciliabile, la narrazione adesso ci porta nel secondo dei tre paragrafi che compongono la sezione e che comincia con una domanda sull'essenza dell'amore: «What is the essence of love?». Non possiamo qui non ricor-

⁷⁸ *Ibidem*. «Ma non importa, essendo l'odio una variante dell'amore [...] essendo l'odio il suo diretto opposto e dunque essendo la sua forma più simile:».

⁷⁹ *Ibidem*. «lei non lo sapeva».

⁸⁰ *Ivi*, p. 12. «Ma Mr. Sweet la amava e lei amava lui, l'amore di lei per lui è pacifico ora o allora, era implicito, fu dato per scontato».

dare che Toni Morrison nel 1970 in *The Bluest Eye*⁸¹ aveva fornito la risposta ancor oggi più precisa e incisiva a questa logora domanda, portandoci a capire che l'amore in sé non è né fa nulla, esso è il prodotto dell'azione degli amanti, i quali possono essere stupidi e produrre un amore stupido, violenti e malvagi e produrre un amore violento e malvagio, intelligenti e buoni e produrre un amore intelligente e buono, ma solo l'amante possiede il dono dell'amore, l'amata e l'amato sono paralizzati e neutralizzati dalla luce dello sguardo dell'amante. Forse con la consapevolezza che la trita questione è malposta, Kincaid procede subito a decostruirla sintatticamente. Un'altra congiunzione avversativa, un altro *but*, dichiara la domanda di pertinenza di lui: «But that was a question for Mr. Sweet». Che la domanda spetti a lui viene subito giustificato con un riferimento presentato come causale dalla congiunzione *for* riferita al suo contesto socio-culturale: «for he grew up in the atmosphere of questions of life and death». A questa motivazione seguono due punti e l'ulteriore motivazione: «the murder of millions of people in a short period of time». Proviamo a rileggerlo tutto insieme questo periodo per cogliere il nesso tra i genocidi coloniali, una cultura in cui questioni di vita e di morte sono trattate come dissertazioni metafisiche e il significato dell'amore e dunque della relazione fra corpi materiali: «What is the essence of love? But that was a

⁸¹ T. Morrison, *The Bluest Eye*, Holt, Rinehart, and Winston, New York 1970. L'ultimo capitolo contiene la definizione di amore cui faccio qui riferimento e che ritengo essere un fondamentale punto di partenza per l'articolazione di un paradigma culturale che possa se non contrastare perlomeno rifiutare ospitalità alla violenza di genere. Claudia cresce in età e consapevolezza nel romanzo di Morrison dopo aver assistito alla devastazione causata dalla violenza domestica e dal razzismo pubblico subiti da Pecola. La sua crescita ci costringe a ripensare non solo l'amore ma anche chi agisce l'amore, quindi mai l'amata o l'amato, ma solo ed esclusivamente l'amante: «Love is never any better than the lover. Wicked people love wickedly, violent people love violently, weak people love weakly, stupid people love stupidly, but the love of a free man is never safe. There is no gift for the beloved. The lover alone possesses his gift of love. The loved one is shorn, neutralized, frozen in the glare of the lover's inward eye» (p. 206).

question for Mr. Sweet, for he grew up in the atmosphere of questions of life and death: the murder of millions of people in a short period of time». ⁸² Apparentemente senza alcuna logica, la narrazione ci sprofonda nel mezzo del legame inscindibile tra colonie e centro imperiale, tra lei immigrata caraibica e lui artista di Manhattan. Alla domanda sull'essenza dell'amore seguono considerazioni sui genocidi coloniali, sul commercio atlantico degli schiavi. Il legame che unisce questi a Mr. Sweet e quello che relaziona Mr. Sweet e Mrs. Sweet è segnato da un *but* seguito da un *on the other hand*: tra una capriola logica e l'altra, il paragrafo pone tutti e tutto sullo stesso piano, cambia il tempo della storia coloniale che non è mai solo storia loro o storia nostra, ma storia di entrambi, e si conclude ripetendo la domanda di partenza: «What is the essence of love?». ⁸³ Capire la vita e la morte significa capire la storia di quanti hanno vissuto e la realtà di coloro che vivono; dunque la domanda sull'essenza dell'amore non è astratta, ma ruota intorno agli affetti e alle relazioni di persone viventi e vissute, riguarda l'amore che costoro producono ora e hanno prodotto allora, per questo richiede una gestione non lineare e nemmeno assoluta del tempo. Non può essere una storia d'origine né una storia di atemporalità divine come le storie dei miti classici. Così il terzo paragrafo rimbalza su di lei, ancora intenta a guardare il paesaggio ma anche a definire un tempo non permanente e a tenersi stretti i propri figli che invece resteranno sempre quel che sono:

But Mrs. Sweet was looking out at her life: from the Shirley Jackson house [...] thinking of her now, knowing that it would most certainly become a Then even as it was a Now, for the present will be now then and the past is now then and the future will be a now then, and that the past and the present and the future has no permanent present tense, has no certainty in regard to right now, and she gathered up her children, the young Heracles who would always be so, no matter what befell

⁸² Ivi, p. 12. «Qual è l'essenza dell'amore? Ma quella era una domanda per Mr. Sweet, poiché lui era cresciuto in un'atmosfera di domande sulla vita e la morte: l'assassinio di milioni di persone in un breve arco di tempo».

⁸³ *Ibidem*.

him, and the beautiful Persephone, who would always be so, beautiful and perfect and just.⁸⁴

Questa sezione si trova tra due immagini caravaggesche: due teste mozzate di Medusa sul bancone della cucina, la prima affermata, la seconda negata. Tutto il romanzo è costellato da decapitazioni che il mitico Ercole, fatica dopo fatica, infligge alle figurine collezionate da McDonald's, o che suo padre vorrebbe infliggere al ragazzo che disturba le sue creazioni di musicista oppure all'odiata moglie. Miti greci si intrecciano con miti contemporanei: la figlia Persefone è congelata nel mito, legata al padre e strappata alla madre, esprime tutta la problematicità degli schemi classici in cui la vittoria di Demetra che ama la figlia e cerca di proteggerla è solo a metà; alla fine le due donne restano alla mercé di Zeus che non esita nemmeno un momento a fare della figlia oggetto di scambio tra maschi. Il figlio Ercole esibisce in continuazione la sua forza di uccidere e la semplificazione della propria soggettività mai completamente adulta e miticamente semi-divina, passando inalterato un modello di maschilità che partendo dai classici attraversa i film di genere fino agli eroi della Disney. Eppure mitici sono anche i genitori dai nomi hollywoodiani, Mr. e Mrs. Sweet, con il loro amore scontato, astratto, 'mitico' garantito dallo stato sociale e dal contratto matrimoniale, quadretto perfetto dei sobborghi americani, se non fosse per la differenza di lei approdata negli USA a bordo di una nave di banane, che rende ad un certo punto insostenibile la rappresentazione di quella «fragile structure [...] known as Family Life».⁸⁵

⁸⁴ Ivi, p. 13. «Ma Mrs. Sweet stava guardando fuori alla propria vita: dalla casa di Shirley Jackson [...] pensando a sé ora, sapendo che sarebbe quasi certamente diventato un Allora anche se era un Ora, poiché il presente sarà ora allora e il passato è ora allora e il futuro sarà un ora allora, e che passato presente e futuro non ha un tempo presente permanente, non ha certezza rispetto al proprio ora, e raccolse i propri figli, il giovane Eracle che sarebbe stato così, indipendentemente da ciò che gli capitasse, e la bella Persefone, che sarebbe sempre stata così, bella e perfetta e giusta».

⁸⁵ Ivi, p. 173. «struttura fragile [...] nota come Vita Familiare».

E infatti *See Now Then* è tanto un romanzo sul tempo sempre presente e statico del mito, quanto un romanzo contro la mistica della famiglia perfetta,⁸⁶ proprio perché esplicita lo stretto legame della famiglia felice del sogno americano con la spietata violenza di Zeus e la immutabile debolezza di Demetra dei miti classici. Questa gerarchia patriarcale viene però smontata fin dalle prime pagine con una narrazione radicalmente paratattica che pone tutto e tutti su un unico piano orizzontale lasciando a chi legge il faticoso, frustrante e imperfetto compito di ricercare significati in un tempo mobile, attraverso analisi che Haraway chiamerebbe diffrattive. L' 'ora' di Mrs. Sweet/Kincaid mantiene la maiuscola, ma non è un *Now* congelato nel presente statico del quadretto mitico della felicità americana; il suo *Now* ritorna come tutta la scrittura di Kincaid alla relazione con la propria madre,⁸⁷ nell'ennesimo tentativo di ridefinire quel rapporto d'amore e d'odio che lega Demetra a Persefone e ricercare, questa volta, la liberazione dal potere patriarcale e una completa vittoria delle due figure. Quando Persefone nasce, Mrs. Sweet è catapultata in una gioia che appare eterna.⁸⁸ La narrazione dopo la nascita comincia un paragrafo di quattro parole che finisce con due punti e chiude la sezione: «Say Now about then:».⁸⁹ Mrs. Sweet è la figura perdente in questa banale storia di divorzio, abbandonata e disperata; tuttavia è la figura vincente di una prospettiva diversa da quella che ha prodotto la sua umiliazione. Mrs. Sweet, ora madre, ritorna a esaminare la propria madre e

⁸⁶ Ho argomentato che Kincaid in questo romanzo demistifica la famiglia basata sui legami di sangue e abbraccia invece una parentela aperta ad affiliazioni come invoca Judith Butler, in quanto dimostra che la felicità di marito e moglie può esistere solo se scritta a quattro mani, in *Double Speaking Splinters of Truth*, in R. Radhakrishnan (ed.), *Speaking Truth to Power*, special issue of «Journal of Contemporary Thought» (Summer 2014), pp. 155-174.

⁸⁷ Cfr. D. Dance, *In Search of Annie Drew*, U Virginia P, Charlottesville 2016, per una dettagliata e approfondita analisi dell'imprescindibilità della madre in tutta l'opera di Kincaid.

⁸⁸ J. Kincaid, *See Now Then*, p. 118.

⁸⁹ Ivi, p. 119. «Di Ora di allora:».

se stessa come figlia per capire come relazionarsi alla propria figlia, in una circolarità di ruoli che impedisce il dominio dell'una sull'altra. Mrs. Sweet vive perché muore in continuazione, perché il suo *Now* è inesorabilmente indifferente a qualsiasi categoria predefinita: «unrelenting, impervious to everything known, and even unknown, impervious to everything that can be grasped and held down firmly».⁹⁰ Ora che il mito americano della happy family è in frantumi, Mrs. Sweet vive in un «Now, Now, and Now again:», seguito da due punti che preludono all'esplicitazione del senso: «that instant that is full of everything that makes up your life but is always just out of reach [...] and you try again and again».⁹¹ È una temporalità organica, relazionale, orizzontale e imperfetta, dunque, quella che ci restituisce questo romanzo filosofico sul tempo, camuffato da tragico *memoir*. A me pare essere una temporalità in perfetta sintonia con le indicazioni inaugurate dalla subacquea di Rich e qui sopra brevemente tracciate fino a configurare concezioni post-umane e post-umanistiche.

Questa temporalità si traduce in potenziamento per soggettivazioni individuali e collettive marginalizzate nel nostro presente. Nelle diffrazioni prodotte dalle narrazioni paratattiche di Cliff e Kincaid, io colgo il minimale ma inarrestabile, quotidiano, imperfetto farsi di un cambiamento verso quella democrazia radicale articolata da Leela Gandhi,⁹² fondata sull'idea della necessità per ciascun soggetto di divenire meno. Rifacendosi alla pratica ahimsaica, una parola che indica in effetti assenza di of-

⁹⁰ Ivi, p. 167.

⁹¹ *Ibidem*. «quell'istante che è colmo di tutto e costituisce la tua vita ma è sempre irraggiungibile e tu provi e riprovi, ancora e ancora».

⁹² Cfr. L. Gandhi, *Lectio Magistralis*, Delegazione italiana presso il Consiglio d'Europa (ed.), *Libere dalla paura, libere dalla violenza. Studi sulla convenzione di Istanbul*, Camera dei Deputati, Roma 2016, pp. 15-21. Gandhi articola in senso storico-filosofico questo suo pensiero sia nel volume *The Common Cause: Postcolonial Ethics and the Practice of Democracy, 1900-1955*, U Chicago P, Chicago 2014, che nel saggio *Utonal Life: A Genealogy for Global Ethics*, in B. Robbins, P. Horta (eds), *Cosmopolitanisms*, New York UP, New York 2017.

fesa, Gandhi ipotizza una convivenza sociale basata sull'assenza di potere, sulla disobbedienza civile teorizzata da Henry D. Thoreau, una democrazia che conceda a tutti e tutte il diritto di dire di no: dire no al potere, dire no alla violenza. La capacità di dire di no, di non partecipare, di non collaborare, sostiene, è il principio fondante della nonviolenza, che va sempre intesa come molto di più di assenza di violenza. Le implicazioni rivoluzionarie di questo pensiero mi paiono inconfutabili nel contesto della violenza domestica maschile contro donne e bambine, che una cultura del dire no potrebbe davvero contrastare. Una democrazia radicale che garantisca a tutte e tutti il diritto di dire di no, che sviluppi modalità che abilitino a dire di no per saper sfidare le forme di dominazione e ingiustizia, argomenta finemente Gandhi con riferimenti a Hind Swaraj, equivale a una società che sa esprimere la propria vera forza d'amore, forza dell'anima. In questa comunità, che è anche comunità di affetti, risulta chiaro che al mondo c'è sempre molto di più di noi, c'è l'oltre a noi e l'al di là di noi. In questa visione, persino il sogno dell'immortalità diventa orizzontale, radicato nella nostra mortalità e relazionalità: possiamo sognare di essere immortali proprio perché siamo mortali e in relazione, perché il ciclo della vita umana è continuo. Quest'etica di rivoluzionaria ordinarietà, che promette un ordine politico in cui il potere non è più un valore culturale, si basa sull'accettazione dell'imperfezione e sulla necessità della collaborazione, anche contraddittoria, anche insensata, anche sorprendente, come le narrazioni paratattiche. Queste sono le caratteristiche che Judith Butler attribuisce alla pubblica assemblea, dove si riuniscono corpi spontaneamente e liberamente, e la cui efficacia politica, sottolinea, dipende dall'assunto di essere sempre nonviolenta.⁹³ In questa orizzontalità, vulnerabilità e

⁹³ Judith Butler esplicita la necessità della pratica nonviolenta soprattutto in due saggi rivolti a interrogare la possibilità di contrastare le guerre e le dominazioni che caratterizzano la globalizzazione a noi contemporanea: cfr. J. Butler, *Frames of War: When is Life Grievable?*, Verso, New York 2010; J. Butler, *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard UP, Cambridge 2015. In quest'ultimo, per esempio, spiega come la solidarietà non

capacità di azione vanno a braccetto per esprimere cambiamento politico attraverso forme di instabile, temporanea solidarietà. La soggettivazione di questa infinità orizzontale è una mostruosa *cyborg* che si immagina lichene, una Mrs. Sweet che si pensa compostaggio e *humus*, una Cassandra che produce significati nel groviglio spazio-temporale del proprio fenomeno, tutte pronte a tuffarsi negli abissi *again and again*, ancora e ancora, per formulare significati, linguaggi e narrazioni sempre più rispettose delle vite vissute. Se queste imperfezioni promettono nonviolenza e dunque radicale cambiamento del presente, mi pare che i miti postumani di questo femminismo postumanistico offrano strumenti degni di considerazione per il nostro inesorabile e indifferente *Now*.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- G. Anzaldù, *Borderland/La Frontera: The New Mestiza*, Aunt Lute, San Francisco 1987.
- M. Atwood, recensione su «The New York Times Book Review», Dec 30, 1973 in *Adrienne Rich's Poetry and Prose*, Norton Critical Edition, New York 1993, pp. 280-282.
- K. Barad, *Diffraction: Cutting Together-Apart*, «Parallax», 20 (3), pp. 168-187.
- *Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter*, «Signs: Journal of Women in Culture and Society», 28, 3 (2003), pp. 801-831.
- *Performatività della natura*, a cura di E. Bougleux; trad. it. R. Castiello, ETS (Àltera 11), Pisa 2017.

possa esprimersi se non sottoscrivendo il principio della nonviolenza che va intesa quale lotta attiva perché la resistenza nonviolenta presuppone che vi sia un incontro con la violenza che non ne riproduca il paradigma (cfr. pp. 187-192).

- R. Barthes, *Mythologies*, Editions du Seuil, Paris 1957; trad. ingl. di A. Lavers, *Mythologies*, Farrar Straus & Giroux, New York 1972; trad. it. di L. Lonzi, *Miti d'oggi*, Einaudi, Torino 1974 (prima edizione: Lerici, Milano 1962).
- R. Blau DuPlessis, *Diving into the Wreck*, review, <http://www.modernamericanpoetry.org/criticism/rachel-blau-deplessis-diving-wreck>
- L. Borghi, *In the Archive of Queer Politics: Adrienne Rich and Dionne Brand. Listening for Something*, in L. Ellena, L. Hernandez Nova, C. Pagnotta (eds), *World Wide Women Globalizzazione, Generi, Linguaggi*, Vol. 4, Selected Papers, CIRSDE, Torino 2012, pp.113-126.
- L. Borghi, G. Covi, *Feminisms, Queer, and Revolutions: a Conversation on Radical Democracy and Anarchy*, relazione al *Convegno sugli Studi queer: Cirque*, L'Aquila, 31 marzo-2 aprile, 2017.
- R. Braidotti, *Nomadic Subjects: Embodiment and Sexual Difference*, Columbia University Press, New York 1994.
- *Metamorphoses: Towards a Materialist Theory of Becoming*, Blackwell Publishers, London 2002.
- *Il postumano. La vita oltre l'individuo, oltre la specie, oltre la morte*, DeriveApprodi, Roma 2014.
- J. Butler, *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*, Routledge, New York 1990; I ed. italiana *Scambi di genere*, Sansoni, Firenze 2004, trad. it. di S. Adami, *Questione di genere. Il femminismo e la sovversione dell'identità*, Laterza, Bari 2013.
- *Bodies that Matter: On the Discursive Limits of Sex*, Routledge, New York 1993; trad. it. di S. Capelli, *Corpi che contano*, Feltrinelli, Milano 1996.
- *Giving an Account of Oneself*, Fordham University Press, New York 2005; trad. it. di F. Rahola, *Critica della violenza etica*, Feltrinelli, Milano 2006.
- *Frames of War: When is Life Grievable?*, Verso, New York 2010.
- *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*, Harvard UP, Cambridge 2015.

- H. Cixous, *Le Rire de la Meduse*, in «L'Arc», numero speciale dedicato a «Simone de Beauvoir et la lutte des femmes», 1975; trad. ingl. di K. e P. Cohen, *The Laugh of the Medusa*, «Signs», 1, 4 (1976), pp. 875-893.
- M. Cliff, *Everything is Now e Then as Now*, in M. Cliff, *Everything is Now: New and Collected Stories*, Minnesota UP, Minneapolis 2009, pp. 16-22; pp. 29-31.
- G. Covi, *La comunità della dividua: precaria/mente con amore, bellezza, giustizia e responsabilità*, in C. Barbarulli, L. Borghi (eds), *Forme della diversità: genere precarietà e intercultura*, CUEC, Cagliari 2006, pp. 57-72.
- *La Dividua – A Gendered Figuration for a Planetary Humanism*, in M. Karavanta, N. Morgan (eds), *Edward Said and Jacques Derrida: Reconstellating Humanism and the Global Hybrid*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle 2008, pp. 274-303.
- *Double Speaking Splinters of Truth*, in R. Radhakrishnan (ed.), *Speaking Truth to Power*, special issue of «Journal of Contemporary Thought» (Summer 2014), pp. 155-174.
- *Europe's Crisis: Reconsidering Solidarity with Leela Gandhi and Judith Butler*, «Synthesis. Living through the Interregnum: Democracy, the Polis and the Subject in Crisis», 9 (Fall 2016), pp. 147-157, alla pagina: <http://synthesis.enl.uoa.gr/living-through-the-interregnum-9-2016.html>
- *A Poetics of Solidarity and Mercy: Engaging the Crisis of Europe with Leela Gandhi, Judith Butler, and Michelle Cliff*, relazione al Seminario *Displacement and the Making of the Modern World*, Brown University, April 21-22, 2017.
- G. Covi, L. Marchi, *Sweetly Dancing: an Intercultural Dialogue on the Epistemic Revolution of Nonviolent Insurgency*, «From the European South Online Journal», nr. 2 (2017), pp. 21-38, alla pagina: <http://europeansouth.postcolonialitalia.it/11-journal-issue/contents/11-2-2017-contents>.
- D. Dance, *In Search of Annie Drew*, U Virginia P, Charlottesville 2016.

- T. de Lauretis, *Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness in Feminist Studies*, vol. 16, nr. 1 (Spring 1990), pp. 115-150.
- L. Gandhi, *The Common Cause: Postcolonial Ethics and the Practice of Democracy, 1900-1955*, U Chicago P, Chicago 2014.
- *Utonal Life: A Genealogy for Global Ethics*, in B. Robbins, P. Horta (eds), *Cosmopolitanisms*, New York UP, New York 2017.
- *Lectio Magistralis*, Delegazione italiana presso il Consiglio d'Europa (ed.), *Libere dalla paura, libere dalla violenza. Studi sulla convenzione di Istanbul*, Camera dei Deputati, Roma 2016, pp. 15-21.
- L. Haber, L. *Interview with Jamaica Kincaid*, <http://www.oprah.com/entertainment/jamaica-kincaid-interview-see-now-then>
- D. Haraway, *A Cyborg Manifesto: Science, Technology, and Socialist-Feminism in the Late Twentieth Century*, in *Simians, Cyborgs and Women: The Reinvention of Nature*, Routledge, New York 1991, pp. 149-181.
- *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*, Duke UP, Durham 2016.
- B. Hooks, *Feminism is for Everybody: Passionate Politics*, South End Press, Cambridge, MA 2000.
- L. Irigaray, *C'est sexe qui n'est pas un*, Minuit, Paris 1977; trad. it. di L. Muraro, *Questo sesso che non è un sesso*, Feltrinelli, Milano 1978.
- *Speculum de l'autre femme*, Éditions de Minuit, Paris 1974; trad. it. di L. Muraro, *Speculum. L'altra donna*, Feltrinelli, Milano 1975; trad. ingl. di G.C. Gill, *Speculum of the Other Woman*, Cornell UP, Ithaca 1985.
- J. Kincaid, *See Now Then*, Farrar Strauss & Giroux, New York 2013.
- C.C. Langdell, *Adrienne Rich: The Moment of Change*, Praeger, Westport 2004.
- A. Lorde, *Sister Outsider*, The Crossing Press, New York 1984.

- *Zami: A New Spelling of My Name. Biomythography.* Persephone Press, Watertown 1982; trad. it. di L. Borghi, *Zami, così riscrivo il mio nome, una biomitografia*, ETS, Pisa 2014.
- T. Morrison, *The Bluest Eye*, Holt, Rinehart, and Winston, New York 1970.
- NPR. *Interview with Jamaica Kincaid*, <http://www.npr.org/2013/03/03/173086194/time-rules-in-jamaica-kincaids-new-novel-see-now-then>
- A. Rich, A. *Diving into the Wreck* in A. Rich, *Diving into the Wreck: Poems 1971-1972*, Norton, New York 1973, pp. 22-24; trad. it. di L. Borghi, *Esplorando il relitto*, Savelli, Roma 1979, «Il labirinto» 9.
- *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, Norton, New York 1976.
- *The Dream of a Common Language: Poems 1974-77*, Norton, New York 1978.
- *Tourism and promised lands e What If—?* in A. Rich, *What is Found There*, Norton, New York 1995, pp. 228-234; pp. 235-250.
- G. Rubin, *The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex*, in R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*, Monthly Review Press, New York 1975.
- *Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality*, in C. Vance (ed.), *Pleasure and Danger*, Routledge & Kegan Paul, New York 1984, pp. 267-319.
- J. Scott, *Women's Studies on the Edge*, Duke UP, Durham 2008.
- G.C. Spivak, *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*, Harvard UP, Cambridge 2012, pp. 354-371.
- C. Tate, *Black Women Writers at Work*, Continuum, New York 1999.
- M. Wittig, *Les Guérillères*, Les Editions de Minuit, Paris 1969; trad. ingl. di D. Le Vay, *Les Guérillères*, Viking Press, New York 1971.
- Woolf, V. *A Room of One's Own* (1929), Harcourt, New York 1989.

YVES CITTON

POPULISMO E CIRCOLAZIONE EMANCIPATRICE DEI MITI¹

Dagli al populista! Dagli a chi non lo condanna! Spesso non si capisce cosa sia più angosciante, se gli *slogan* intrisi di populismo o le pubbliche accuse ai ‘populisti’. Di certo l’attuale proliferazione di agende xenofobe, nazionaliste e razziste classificate dagli analisti politici sotto la fumosa etichetta di ‘populismo’ è estremamente preoccupante. E, d’altro canto, non si può neanche aderire ingenuamente allo sdegno dell’*élite* per ‘la massa’ che indirettamente nutre gran parte delle denunce contro il ‘populismo’.² Le accuse più aspre di solito si sentono sui canali di comunicazione *mainstream*: pare che gli analisti politici abbiano preso gusto a raccontare a una massa di stupidi quanto sia stupida, e che la massa di stupidi goda nel sentirsi rinfacciare la stupidità collettiva (o, piuttosto, quella del vicino). Così funziona il teatrino (anti)populista: come se fosse un elemento strutturale dei *mass media*, piuttosto che una deviazione della democrazia. Se però vogliamo davvero credere che “il popolo, unito, non sarà mai sconfitto”, sarà meglio identificare l’intel-

¹ Si presenta qui la traduzione italiana (a cura di Giorgia Falceri) di Yves Citton, *Populism and the Empowering Circulation of Myths*, «Open Cahiers», 20 (2010), pp. 60-69. Citton, già autore di *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche* (Éditions Amsterdam, Paris 2010; trad. it. *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*, Edizioni Alegre, Roma 2013), considera i livelli affettivi su cui si formano i movimenti socio-politici, di cui l’autore cerca di comprendere le attuali evoluzioni populiste, e conclude proponendo la creazione di miti populistici emancipatori. Cfr. anche Y. Citton, *Médiarchie*, Éditions du Seuil, Paris 2017.

² Esistono certamente delle eccezioni, come il libro di Ernesto Laclau, *On Populist Reason*, Verso, New York 2005.

ligenza all'opera dietro questo potere collettivo. Tale intelligenza di massa deriva forse dal semplice fatto di essere 'uniti'? Sì, la forza di un movimento organizzato è certamente superiore alla somma delle sue componenti individuali; ma nessuna politica veramente progressista può basarsi sull'assunto che ciascun membro del gruppo in questione sia un emerito sciocco. Al contrario, come Jacques Rancière sostiene da qualche anno a questa parte, difendere il presupposto che ogni essere umano possieda una forma di intelligenza egualmente valida è il vero e proprio marchio di qualsiasi politica che si voglia progressista (e democratica).³

Ma come possiamo rivendicare il principio dell'uguaglianza delle intelligenze e allo stesso tempo dare conto del fatto che elettori intelligenti al pari degli altri decidano di sottoscrivere in massa programmi politici intellettualmente ripugnanti? Una prima risposta intuitiva suggerisce di distinguere populismo – inteso come la pregevole abilità di entrare in sintonia con gli affetti e le percezioni (di ampi settori) della popolazione – e demagogia, ossia il tentativo spietato di sfruttare tali affetti e percezioni deviandoli attraverso la sottile arte della narrazione, al solo scopo di favorire gli obiettivi di un singolo. Per capire meglio questa distinzione dovremmo chiamare in causa l'economia degli affetti e la mitocrazia delle narrazioni; questo ci permetterà di formulare una rappresentazione dei processi politici in cui la forza del populismo, da un lato, e i pericoli della demagogia, dall'altro, assumano una valenza propositiva.

1. *L'importanza degli affetti*

Che si tratti di persone che marciano cantando in coro nelle piazze, o di persone che annuiscono tutte insieme alla stessa frase sentita in tv (ciascuna, beninteso, nell'intimità del suo appar-

³ J. Rancière, *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, Stanford University Press, Stanford 1991; *Disagreement: Politics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998.

tamento), un movimento sociopolitico è fatto di persone che *si muovono assieme*. La questione politica è: cosa le fa muovere assieme? Cosa le spinge a prendersi le strade o a restarsene in casa? Cosa induce a scegliere un demagogo, invece di un candidato più ‘responsabile’, nella cabina elettorale? Il motivo va analizzato su almeno quattro livelli. Il primo è quello degli affetti. Ci muoviamo perché condizionati da impressioni provenienti dal mondo esterno e dalle tensioni che esse generano in noi, in relazione ai bisogni avvertiti dalla nostra macchina corporea e mentale. Più di tre secoli fa, nella Terza parte dell’*Etica*, Spinoza tentò di fornire una spiegazione ‘geometrica’ delle dinamiche delle nostre reazioni emotive, gettando così le basi per una «economia degli affetti», cui in seguito hanno contribuito numerosi altri pensatori.⁴ Dal momento che gli affetti esprimono una mera relazione (di agio/gioia, disagio/tristezza, appetito/desiderio) fra un individuo e l’ambiente che lo circonda e lo costituisce, un affetto non può essere falso. Se provi un senso di fame, *sei* affamato. Certo, continuare a mangiare può nuocere alla salute, puoi sbagliare a scegliere il cibo di cui hai bisogno, ma la sensazione della fame diventa una realtà nel momento stesso in cui la provi. Al di là della mera sopravvivenza (bisogno di cibo, acqua, calore), il livello affettivo si manifesta attraverso la percezione di una scala d’importanza. Gli affetti riguardano e definiscono ciò che per noi è importante, ciò che conta. Anche qui, possiamo sbagliare di molto nell’individuare ciò che per noi conta ‘realmente’, ma dobbiamo dare per assodato il fatto che *qualcosa* nel nostro stato attuale, comunque sia, *conti*: qualcosa che non possiamo e non vogliamo tollerare, per esempio, o qualcosa di cui non vogliamo o non possiamo fare a meno. A questo livello di base, presupporre l’uguaglianza delle intelligenze significa che dovremmo credere alle persone quando sentono, ci comunicano o ci mostrano che qualcosa non va, o che

⁴ Per un approfondimento, si veda Y. Citton, F. Lordon, *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l’économie politique des affects*, Éditions Amsterdam, Paris 2008.

manca loro qualcosa di importante. Qualunque forma di negazione di un affetto – che avvenga assumendo un analgesico o sostanze stupefacenti o con una semplice alzata di spalle, come a dire ‘chi se ne frega’ – apre la porta a manipolazioni di carattere demagogico. Quando dici alla gente che sbaglia ad avere paura del crimine, dell’insicurezza, di perdere lo stipendio, di pagare più tasse, di sentire i vicini di casa parlare una lingua che non conoscono e comportarsi in modo strano... in realtà sei tu che sbagli. Dire alle persone che si tratta di preoccupazioni inutili non le farà smettere di sentire che per loro invece contano. Si rivolgeranno a qualcun altro, qualcuno che le ascolterà (o fonderà di farlo) e darà loro una forma, seppure grezza, di intesa (e di rispetto) preliminare: «Sì, capisco come ti senti e me ne occuperò (invece di negare l’importanza dei tuoi affetti)». Escludendo le frasi di circostanza e il gioco delle parti manipolativo, una risposta simile si ancora a un postulato fondamentale: nella maggioranza dei casi c’è una buona ragione per cui le persone provano quello che provano – anche quando non abbiamo le idee chiare, né una spiegazione soddisfacente.

2. *Epidemiocrazia*

Un’antica tradizione di pensiero politico, per la quale ancora una volta Spinoza è punto di riferimento, definisce la politica come un’interazione di affetti. Solo i sognatori – scrive Spinoza all’inizio del *Tractatus Politicus* (1677) – possono credere che la politica sia questione di calcoli razionali volti a stabilire il bene della nazione. In gran parte delle azioni quotidiane, in quanto esseri umani non possiamo far altro che reagire emotivamente ad associazioni accidentali create dal nostro pensiero. Mentre è assolutamente encomiabile far sì che il nostro agire sia guidato dall’intelligenza razionale (*intellectus*) ogni qualvolta riusciamo a stabilire relazioni di causa ed effetto (e questo dovrebbe essere il nostro obiettivo principale), per il resto del tempo siamo necessariamente sbalottati qua e là da associazioni

accidentali dettate dall'immaginazione. Quel che più conta è che questo 'essere sballottati' non è un fenomeno solo individuale e va semmai concepito su basi collettive. L'emulazione degli affetti (*imitatio affectuum*) è il meccanismo più frequente al quale Spinoza fa riferimento nel tentativo di geometrizzare la vita socio-emotiva; su quella scia, John Stuart Mill lamenta che alla gente piacciono (le cose) 'in branco', Gabriel Tarde concepisce *Le leggi dell'imitazione*, e René Girard la teoria del 'desiderio mimetico'. Bisogni primari a parte (fame, sete, ecc.), le mie sensazioni non sono mai solamente *mie*, ma sempre *nostre*. La tristezza della mia compagna mi rende triste; può accadere che vedere la paura nel mio vicino di casa alimenti le mie paure. Dobbiamo quindi concepire un secondo livello di motivazione, un livello epidemico, in cui ciascuno di noi è mosso da una varietà di movimenti collettivi. Questa varietà ci sospinge spesso in direzioni opposte, ma lo fa sempre a livello di masse.

Le politiche populiste, allo stesso modo di quelle 'non populiste' (sempre che esistano!), sono alimentate da questi contagi, che strutturano ogni democrazia in una epidemio-crazia. Su questo secondo livello, abbiamo appigli un po' più solidi per mostrare che qualcuno sbaglia a provare ciò che prova. Dal momento che le nostre vite individuali seguono ciascuna il proprio corso, è probabile che le paure del mio vicino di casa per me possano essere fuorvianti: la sua allergia alle punture d'ape avrà un'importanza vitale per lui, ma farmi partecipe della sua paura mi causa uno stress inutile. E tuttavia, nel mondo sempre più interdipendente e interconnesso in cui viviamo è quanto mai probabile che io subisca l'influenza del vicino di casa, di un contemporaneo, di qualunque altro essere umano. Su questi due primi livelli, dunque, se per populismo si intende la capacità di entrare in connessione con gli affetti delle persone, prestare loro ascolto e fornire risposte che siano percepite come adeguate all'importanza che i problemi rivestono per loro, allora dovremmo fare del nostro meglio per essere il più populistici possibile. Tiranni, re e approfittatori si sentano liberi di disprezzare l'epi-

democrazia degli affetti – a loro rischio e pericolo! – i sedicenti democratici non possono e non devono farlo.

3. *Strutture narrative*

Di per sé, gli affetti si danno come energia senza vincoli. Il desiderio può spingermi verso un oggetto, la paura può farmene allontanare. Ma a parte gli esempi più evidenti (i riflessi, l'istinto) gli affetti diventano efficaci – nel sospingerci verso una direzione o l'altra – solo se calati in una struttura narrativa. Fame, desiderio, invidia, commiserazione, speranza, odio mi spingeranno certo ad agire, ma non sarò in grado di compiere alcuna azione specifica fintanto che non riuscirò a inquadrare le mie eventuali mosse all'interno della struttura fornita da una narrazione o una storia. Dalla *Poetica* di Aristotele fino agli Strutturalisti degli anni Settanta, la definizione minima di storia ha sempre compreso: uno stato iniziale dei fatti (un inizio) che si sviluppa (parte centrale), in uno stato conclusivo diverso (fine). Per dare un senso alle nostre esperienze, facciamo costantemente riferimento a strutture narrative (anche se in modo solo implicito). La mia situazione attuale (provvisoriamente 'finale') per me ha senso solo se la vedo come il risultato di situazioni precedenti trasformate, in parte da mie scelte, in parte da incontri casuali. Posso 'agire' solo se immagino le mie possibili eventuali scelte future come trasformazioni della mia situazione attuale che conducano a uno stato finale (provvisorio) che io intendo raggiungere o evitare. È su questo terzo livello narrativo che gli affetti si integrano con le spiegazioni che ci diamo del nostro passato e con le azioni future. Provo una sensazione di sete, mi ricordo che non bevo da qualche ora e posso prevedere che, se riesco a far bollire un po' d'acqua e buttarci dentro qualche foglia secca, mi gusterò una bella tazza di tè. Apprendo dell'enorme deficit accumulato dal governo e, avendo esperienza del farmi bastare la mia entrata mensile, temo di dover pagare più tasse. Sento di industrie che chiudono in Europa e di

aziende che spostano la produzione in Cina e mi sento in ansia per il mio lavoro. Il telegiornale parla di omicidi, vedo fotografie di sospetti dalla pelle scura, e sviluppo ostilità verso gli immigrati dal Sud del mondo. Le storie che sentiamo generano affetti e ci sono necessarie per integrare le nostre mosse nei futuri percorsi d'azione. Così com'era praticamente impossibile separare il primo livello 'affettivo' dal secondo livello 'epidemico' (dato che noi proviamo quello che proviamo 'in massa'), allo stesso modo è praticamente impossibile separare i due livelli epidemico-affettivi dal terzo livello, quello 'narrativo'. Nella maggior parte delle nostre esperienze, ci sentiamo dentro e attraverso le storie. È tuttavia cruciale distinguere sul piano teorico questo terzo livello perché, in misura assai maggiore dei due livelli precedenti, crea una distanza fra le nostre condizioni di vita reali e l'orientamento del nostro vissuto. Mentre la realtà dei miei affetti non può essere negata, il passaggio da ciò che realmente li genera e la modalità con cui li integro nella mia narrazione del passato e nella pianificazione del mio futuro, invece, è molto meno diretto. Ancora una volta dobbiamo presupporre l'uguaglianza delle intelligenze: nessuno narra il proprio vissuto in modo totalmente insensato. Dal momento che quasi tutti riusciamo a vivere la maggior parte della nostra esistenza fuori dagli istituti psichiatrici, evidentemente siamo in grado per gran parte delle nostre azioni di mantenere un contatto sufficientemente buono (cioè abbastanza efficiente, abbastanza 'razionale') con le nostre condizioni di esistenza effettive. Sembra legittimo affermare che c'è una buona ragione per cui le persone raccontano a se stesse e agli altri le storie che raccontano. E ancora una volta c'è una buona ragione per concedere più credito alle narrazioni populiste: se fossero totalmente sconnesse dalla realtà, le persone non se le berrebbero. Esistono, però, infiniti modi di narrare una stessa esperienza, qualunque essa sia. La cornice, il montaggio e la formulazione influiscono in maniera determinante sul significato di una narrazione. E come i letterati sanno bene, a parte i casi ingannevolmente banali e senza inte-

resse, è ridicolo sostenere che una narrazione sia 'più vera' di un'altra: entrambe possono essere ugualmente vere e tuttavia condurre il lettore in direzioni diametralmente opposte. Antigone stava solo dando una degna sepoltura al proprio fratello, in un atto privato di affetto, oppure, trasgredendo l'editto di Creonte, stava minacciando l'ordine civile? Ogni personaggio ha le sue buone ragioni per giustificare azioni che sono tuttavia destinate a scatenare scontri violenti.

4. *Catalizzatori mitici*

Dato che nessuna delle nostre vite segue un percorso isolato e quello che proviamo lo proviamo 'in massa', il più delle volte le 'nostre' storie sono un riciclo di storie che abbiamo sentito, letto, visto, ricevuto da qualcun altro, e le narrazioni – così come gli affetti – si danno collettivamente. Hanno un'esistenza propria, esterna a quella della soggettività: ci passano attraverso, abitando in noi solo temporaneamente, prima di muovere oltre, in flussi e in continua metamorfosi. In altre parole, hanno una loro logica epidemica, un loro 'opportunismo', come i virus e le infezioni. A un quarto livello, dunque, dobbiamo considerare la natura collettiva delle storie come possibile catalizzatore politico. Indipendentemente da ciò che Antigone stessa possa aver vissuto e narrato (se si trattasse di una persona realmente esistita), la sua trasformazione da fanciulla obbediente a ribelle è diventata un mito, una storia libera di circolare che ha attratto innumerevoli lettori e spettatori fornendo loro una bella struttura narrativa preconfezionata. Fra tutte le storie che ospitiamo (o, qualche volta, generiamo), alcune possiedono la rara virtù di incapsulare e spiegare uno spaccato di relazioni che definiscono un momento dell'esperienza. Queste storie ci attraggono, catalizzano l'attenzione – come un potenziale amante attrae il nostro sguardo, come la luce attira gli insetti, come una melodia piacevole cattura la nostra attenzione e un piatto appetitoso ci fa venire l'acquolina in bocca. Hanno senso. La vita socio-politica è

sempre stata di una complessità esasperante: la geometria degli affetti collettivi darà sempre filo da torcere a qualsiasi calcolatore. L'unico modo per trovare un (po' di) senso in questo caos, oggi come ieri, è di ricorrere ai miti. Il calcolo razionale dei nostri interessi e limiti 'oggettivi' ci aiuta a prendere un certo tipo di decisioni (per esempio, quanti barili di grezzo possono essere estratti? da quali paesi? per quanto tempo? a che prezzo?). Ma anche se restiamo saldamente ancorati a dati e previsioni, presto o tardi il terreno ci mancherà sotto i piedi (il consumo di quella quantità di carburante quale danno provoca in termini di effetto serra?). Quando prendiamo in considerazione gli affetti umani, i gusti e le decisioni, non abbiamo altra scelta che ricorrere al mito per capire il passato, interpretare il presente e immaginare il futuro. Che ci piaccia o no, i miti restano la nostra opzione migliore per orientare il nostro sviluppo, mettendo in moto il potere dei catalizzatori politici.⁵

5. Verso una circolazione emancipatrice dei miti

Siamo ora in grado di rivisitare la questione/accusa di 'populismo' e di definire quale posto le spetta entro i quattro livelli dell'orientamento politico. Riassumerò le mie conclusioni in quattro tesi generali che mi serviranno per trattare alcuni dei problemi concreti solitamente associati al populismo.

1. I discorsi populistici trasmettono pressioni e tensioni sociali che sono percepite distintamente (anche se in modo non sufficientemente articolato) da ampie porzioni della moltitudine.

Si può concordare con l'opinione diffusa degli analisti politici tradizionali almeno su un punto: il populismo fa suoi i problemi 'reali' per i quali offre soluzioni semplicistiche, laddove

⁵ Per un approfondimento, si veda Y. Citton, *Mythocratie*; trad. it. *Mitocrazia*.

sarebbe necessario formulare spiegazioni più complesse. Un esempio: anche se le politiche populiste sulla lotta contro la criminalità sono fuorviate e fuorvianti, le persone hanno ragione di sentire che il loro stile di vita è sempre più minacciato. Sarebbe poco saggio ricordare loro che nessuna generazione precedente ha avuto condizioni di vita (materiali) più sicure della nostra (nei paesi occidentali ricchi): sia le cause della criminalità sia la percezione che ne abbiamo esprimono la crescente fragilità delle forme di vita individuali. Poiché siamo sempre più interdipendenti, e questo aumenta il nostro potere collettivo rendendoci più consapevoli dell'impotenza del singolo, ci sentiamo (a ragione) più 'esposti', e siamo (logicamente) attratti dalle politiche della paura. È giusto, quindi, dire che il populismo offre soluzioni – sbagliate – a problemi reali ed esigere una migliore ri-articolazione (meno semplicistica) delle (complesse) questioni in gioco.

2. Non è sufficiente attaccare i miti populistici citando i fatti accuratamente e con argomenti razionali: i miti (reazionari) devono essere sconfitti con miti (emancipatori).

Dato che l'agire umano si basa per sua natura su delle strutture narrative e la vita politica si basa su catalizzatori mitici, chi è scontento delle mistificazioni populiste dovrebbe porsi come primo obiettivo la sostituzione dei miti 'cattivi' con miti migliori (più attraenti). Un esempio: l'ondata di fanatismo antitasse cavalcata da innumerevoli movimenti populistici negli ultimi 30 anni (da Margaret Thatcher al Tea Party) è stata alimentata da un'incalcolabile quantità di storie su *welfare queens*, evasori fiscali, imprenditori sanguisughe e burocrati arroganti. Anche se queste narrazioni sono generalmente mitiche e mistificatorie, 'la gente' ha ragione, ancora una volta, a guardare con sospetto un apparato statale lento, talvolta obsoleto e spesso oppressivo. Un circolo vizioso ha fatto sì che ci aspettassimo sempre più servizi dalle istituzioni pubbliche, mentre i fondi desti-

nati a queste ultime si riducevano, rendendole di conseguenza incapaci di svolgere il loro compito in modo adeguato. Ci dobbiamo riappropriare dei sentimenti populistici anti-stato per riorientarli attraverso nuovi miti che esprimano il bisogno crescente di sviluppare istituzioni comuni in grado di dedicarci le attenzioni di alto livello che siamo indotti ad aspettarci. Il percepito fallimento della privatizzazione del sistema ferroviario britannico; la richiesta di copertura universale delle spese sanitarie negli Stati Uniti; la rivendicazione da parte dei Verdi europei di un reddito garantito; l'esigenza di standard ambientali in tutto il mondo... sono tutte tendenze basate (almeno in parte) su miti: eppure le storie che questi miti narrano aprono la via a nuovi criteri di tassazione, nuove valorizzazioni del bene pubblico, nuove forme di azione collettiva che vanno ben oltre le strutture burocratiche tradizionali degli Stati. Abbiamo bisogno di miti per combattere i miti se vogliamo rimodellare l'agenda politica.

3. Per poter distinguere i miti emancipatori dai miti reazionari non è tanto importante misurarne il livello di miticità quanto considerare la direzione in cui orientano il nostro sviluppo collettivo.

La demagogia va denunciata, ma non perché posa sui miti (semplificazioni, esagerazioni, finzioni), bensì perché ne mette in circolazione di cattivi; le misure promosse da questi catalizzatori politici portano a una decrescita dell'azione collettiva, sia per la natura suicida delle loro ingiunzioni sia per le ingiustizie che impongono ad alcuni individui. Un esempio: anche se le denunce più severe del populismo tendono ad arrivare da coloro che parlano in nome di un calcolo 'razionale' dei nostri interessi (economisti ortodossi ed esperti dei meccanismi basati sul mercato), io catalogherei l'abusato riferimento alla crescita del PIL come un tipico caso di populismo. Per ragioni comprensibili, a tutti piace avere più mezzi a disposizione. Dunque abbiamo sostanzialmente ragione a sperare che il prodotto interno lordo

cresca. Il problema di usare la crescita del PIL come ultima parola in ogni dibattito politico non sta nella sua natura mitica. Certo, consiste in una fantasia, una favola che ci raccontiamo ('Più cose possiedi, più sarai felice!'). La questione tuttavia non è quanto sia realistica questa favola. La crescita del PIL è il miglior esempio di quello che Bruno Latour definisce *factish*: un misto fra un fatto (è calcolato con equazioni che non dipendono dalla nostra soggettività) e un *fetish* (la sua efficienza dipende dall'agire collettivo che a sua volta è reso possibile dal nostro crederci).⁶ Il problema con l'egemonia contemporanea della crescita del PIL, dunque, non è che si riferisce a un mito, ma che agisce sempre più come un mito cattivo: la sua prospettiva a breve termine ha spinto l'umanità verso atteggiamenti produttivistici e consumistici che minacciano di distruggere le vere e proprie basi della nostra sopravvivenza su questo pianeta. È un discorso demagogico in quanto promette di riempire le tasche delle persone di denaro, mentre toglie loro la terra (in senso ambientale, ma anche sociale e mentale) da sotto i piedi.

4. I miti emancipatori si sviluppano meglio in una struttura mediatica che favorisca la diffusione dei miti dal basso, alimentandola con una circolazione efficiente di informazioni e di sapere.

La visione d'*élite* che squalifica le credenze della massa in nome di una razionalità superiore articolata da pochi *decision-makers* può essere facilmente rimpiazzata da una visione – altrettanto elitista – chiedendo agli 'intellettuali' di fornire al popolo miti 'buoni'. Per non cadere in questa trappola, sarà utile ricordarci della natura collettiva dei miti – che raramente emanano dai singoli individui, ma circolano nella (sotto)cultura con vere e proprie modalità endemiche. Certo, determinare cosa differenzia un mito 'buono' da uno 'cattivo' solleverà per forza dei

⁶ Cfr. B. Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 1999.

conflitti, dato che valutare la direzione verso cui ci spinge presuppone di identificare i valori e gli obiettivi che costituiscono la materia stessa (e il campo di battaglia) della politica; tuttavia, si può proporre un criterio strutturale per valutare la formazione di miti (populisti e demagogici). La demagogia può essere descritta come un'azione dall'alto verso il basso, con cui un (aspirante) *leader* attiva potenti canali e *network* mediatici – dal pulpito dell'oratore nell'agorà greca allo spot durante l'edizione serale del telegiornale – per diffondere un mito fra il popolo. Al contrario ci si aspetterebbe che il mito emancipatore emergesse all'interno della popolazione stessa e si diffondesse in maniera endemica. Non è sorprendente dunque che la lotta politica più importante riguardi proprio la struttura della mediasfera: la demagogia è una presenza inevitabile in un sistema in cui il potere sia centrale, verticale e altamente monopolizzato (com'è l'Italia con Berlusconi). Coloro che vogliono davvero combattere la demagogia farebbero bene a promuovere una mediasfera in cui i miti potessero circolare dal basso, partendo dagli attivisti della base (di destra e di sinistra) e unendosi in movimenti sempre più inclusivi. Ovviamente, il risultato di questa coalescenza dei miti dipenderà dalla qualità delle informazioni e della conoscenza che circolano ad ogni livello della mediasfera. Un esempio: è facile (e di moda) deridere la promozione della diversità, dell'ibridazione culturale e della creolizzazione, screditandola come un'ingiunzione ipocrita e vuota (quando la promozione dell'uguaglianza sarebbe spesso un'esigenza più urgente). E tuttavia, in un momento storico in cui istituzioni sospettose, rifiuto violento e odio mirano a colpire così tanti immigrati (legali o illegali), è estremamente importante fare tutto quello che è in nostro potere per favorire la circolazione di storie dalla base fra i vari settori delle nostre società sempre più meticce. A fronte della storia di uno stupratore rom raccontata istantaneamente su tutti i canali di Berlusconi, quante storie mai andate in onda ci raccontano di gesti di umanità, mutuo soccorso, collaborazione fruttuosa, interdipendenza, solidarietà, resistenza attiva, destino

condiviso fra nuovi e meno nuovi arrivati? La creolizzazione è un mito tanto quanto la purezza etnica, ma necessita dell'invenzione di nuovi canali di comunicazione (trasversali) per raccogliere slancio attrattivo.

6. *Esito e via d'uscita*

Nell'autunno del 2008, mentre gli stati nazionali coordinati a livello globale si facevano in quattro per 'salvare le banche' (e il capitalismo globale), raschiando il fondo di tasche già saccheggiate dall'avidità sempre più sfacciata dell'*élite* finanziaria, è tristemente mancato un vero movimento populista che coalizzasse le opposizioni appassionate alla deregolamentazione finanziaria, le denunce affettive dei profitti scandalosi dei *trader* e degli amministratori delegati, e il disgusto dilagante per l'assurdità di un sistema che accumula stress su stress e minaccia su minaccia. Nel 2010, quando nuove crisi socio-politiche si sono sommate all'instabilità finanziaria, Etienne Balibar giustamente scriveva: «Abbiamo bisogno di un populismo europeo, un movimento simultaneo, un'insurrezione pacifica delle masse popolari che dia voce alla rabbia delle vittime della crisi contro chi l'ha creata e ne ha tratto beneficio; serve rivendicare un controllo dal basso delle transazioni occulte condotte in segreto da mercati, banche e stati». ⁷ Se vogliamo che questa insurrezione pacifica abbia luogo, dobbiamo agire collettivamente per inventare nuovi canali di comunicazione, imparare ad ascoltare e a trasmettere storie nuove, ad attivare e alimentare nuovi catalizzatori mitici. Il sistema capitalista non è 'in crisi', è 'la crisi'. È giunto il momento di prenderne consapevolezza e di pensare una strategia d'uscita. Il populismo (nella sua accezione tipicamente di destra, così come in quella – ancora tutta da reinventare – di sinistra) prepara il terreno affinché dall'esperienza capi-

⁷ E. Balibar, *Europe: Final Crisis?*, testo pubblicato online il 22 maggio 2010. Traduzione del curatore italiano. Si vedano anche le riflessioni di Balibar riguardo al saggio sul populismo di E. Laclau, *Populisme et politique: le retour du contrat*, in *La proposition de l'égaliberté*, PUF, Paris 2010.

talista emerga qualcosa di nuovo. Sta a noi decidere se lasciare che si concretizzi in un nuovo orrore fascista o se far sì che dalle sue rovine vengano ricostruite nuove vie di emancipazione.

(traduzione italiana di Giorgia Falceri)

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- E. Balibar, *Europe: Final Crisis?*, testo pubblicato online il 22 maggio 2010. Traduzione del curatore italiano.
— *La proposition de l'égaliberté*, PUF, Paris 2010.
- Y. Citton, *Populism and the Empowering Circulation of Myths*, «Open Cahiers», 20 (2010), pp. 60-69.
- Y. Citton, *Mythocratie. Storytelling et imaginaire de gauche*, Éditions Amsterdam, Paris 2010; trad. it. *Mitocrazia. Storytelling e immaginario di sinistra*, Edizioni Alegre, Roma 2013.
- Y. Citton, *Médiarchie*, Éditions du Seuil, Paris 2017.
- Y. Citton, F. Lordon, *Spinoza et les sciences sociales. De la puissance de la multitude à l'économie politique des affects*, Éditions Amsterdam, Paris 2008.
- E. Laclau, *On Populist Reason*, Verso, New York 2005.
- B. Latour, *Pandora's Hope: Essays on the Reality of Science Studies*, Harvard University Press, Cambridge, MA-London 1999.
- J. Rancière, *The Ignorant Schoolmaster: Five Lessons in Intellectual Emancipation*, Stanford University Press, Stanford 1991
— *Disagreement: Politics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1998.

COLLANA «LABIRINTI»

I titoli e gli *abstract* dei volumi precedenti sono consultabili sul sito
<http://www.lettere.unitn.it/154/collana-labirinti>

- 100 Charles Bauter, *La Rodomontade*, texte établi, annoté et présenté par Laura Rescia, 2007.
- 101 Walter Nardon, *La parte e l'intero. L'eredità del romanzo in Gianni Celati e Milan Kundera*, 2007.
- 102 Carlo Brentari, *La nascita della coscienza simbolica. L'antropologia filosofica di Susanne Langer*, 2007.
- 103 Omar Brino, *L'architettonica della morale. Teoria e storia dell'etica nelle Grundlinien di Schleiermacher*, 2007.
- 104 *Amministrare un Impero: Roma e le sue province*, a cura di A. Baroni, 2007.
- 105 *Narrazione e storia tra Italia e Spagna nel Seicento*, a cura di C. Carminati e V. Nider, 2007.
- 106 Italo Michele Battafarano, *Mit Luther oder Goethe in Italien. Irritation und Sehnsucht der Deutschen*, 2007.
- 107 *Epigrafia delle Alpi. Bilanci e prospettive*, a cura di E. Migliario e A. Baroni, 2007.
- 108 *Sartre e la filosofia del suo tempo*, a cura di N. Pirillo, 2008.
- 109 *Finzione e documento nel romanzo*, a cura di M. Rizzante, W. Nardon, S. Zangrando, 2008.
- 110 *Quando la vocazione si fa formazione. Atti del Convegno Nazionale in ricordo di Franco Bertoldi*, a cura di O. Bombardelli e G. Dalle Fratte, 2008.
- 111 Jan Władysław Woś, *Per la storia delle relazioni italo-polacche nel Novecento*, 2008.
- 112 Herwig Wolfram, *Origo. Ricerca dell'origine e dell'identità nell'Alto Medioevo*, a cura di G. Albertoni, 2008.

- 113 Italo Michele Battafarano, Hildegart Eilert, *Probleme der Grimmelshausen-Bibliographie*, 2008.
- 114 *Archivi e comunità tra Medioevo ed età moderna*, a cura di A. Bartoli Langeli, A. Giorgi, S. Moscadelli, 2009.
- 115 Adriana Anastasia, *Ritratto di Erasmo. Un'opera radiofonica di Bruno Maderna*, 2009.
- 116 *Il Bios dei filosofi. Dialogo a più voci sul tipo di vita preferibile*, a cura di F. de Luise, 2009.
- 117 Francesco Petrarca, *De los sonetos, canciones, mandriales y sextinas del gran poeta y orador Francisco Petrarca*, traduzidos de toscano por Salomón Usque (Venecia: 1567), Estudio preliminar y edición crítica de J. Canals, 2009.
- 118 Paolo Tamassia, *Sartre e il Novecento*, 2009.
- 119 *On Editing Old Scandinavian Texts: Problems and Perspectives*, edited by F. Ferrari and M. Bampi, 2009.
- 120 *Mémoire oblige. Riflessioni sull'opera di Primo Levi*, a cura di A. Neiger, 2009.
- 121 Italo Michele Battafarano, *Von Andreas Gryphius zu Uwe Timm. Deutsche Parallelwege in der Aufnahme von Italiens Kunst, Poesie und Politik*, 2009.
- 122 *Storicità del testo, storicità dell'edizione*, a cura di F. Ferrari e M. Bampi, 2009.
- 123 Cassiodoro Senatore, *Complexiones in epistulis Pauli apostoli*, a cura di P. Gatti, 2009.
- 124 *Al di là del genere*, a cura di M. Rizzante, W. Nardon, S. Zangrando, 2010.
- 125 Mirko Casagrande, *Traduzione e codeswitching come strategie discorsive del plurilinguismo canadese*, 2010.
- 126 *Il mondo cavalleresco tra immagine e testo*, a cura di C. Demattè, 2010.
- 127 Andrea Rota, *Tra silenzio e parola. Riflessioni sul linguaggio nella letteratura tedesco-orientale dopo il 1989. Christa Wolf e Kurt Drawert*, 2010.

- 128 *Le Immagini nel Testo, il Testo nelle Immagini. Rapporti fra parola e visualità nella tradizione greco-latina*, a cura di L. Belloni, A. Bonandini, G. Ieranò, G. Moretti, 2010.
- 129 Gerardo Acerenza, *Des voix superposées. Plurilinguisme, polyphonie et hybridation langagière dans l'œuvre romanesque de Jacques Ferron*, 2010.
- 130 Alice Bonandini, *Il contrasto menippeo: prosimetro, citazioni e commutazione di codice nell'Apocolocyntosis di Seneca*, 2010.
- 131 *L'allegoria: teorie e forme tra medioevo e modernità*, a cura di F. Ferrari, 2010.
- 132 Adalgisa Mingati, *Vladimir Odoevskij e la svetskaja povest'. Dalle opere giovanili ai racconti della maturità*, 2010.
- 133 Ferruccio Bertini, *Inusitata verba. Studi di lessicografia latina raccolti in occasione del suo settantesimo compleanno* da P. Gatti e C. Mordeglia, 2011.
- 134 *Deutschsprachige Literatur und Dramatik aus der Sicht der Bearbeitung: Ein hermeneutisch-ästhetischer Überblick*, a cura di F. Cambi e F. Ferrari, 2011.
- 135 *La poesia della prosa*, a cura di M. Rizzante, W. Nardon, S. Zangrado, 2011.
- 136 Sabrina Fusari, «*Flying into uncharted territory*»: *Alitalia's crisis and privatization in the Italian, British and American press*, 2011.
- 137 *Uomini, opere e idee tra Occidente europeo e mondo slavo*, a cura di A. Mingati, D. Cavaion, C. Criveller, 2011.
- 138 *Les visites guidées. Discours, interaction, multimodalité*, J.-P. Dufiet (éd.), 2012.
- 139 Nicola Ribatti, *Allegorie della memoria. Testo e immagine nella prosa di W.G. Sebald*, 2012.
- 140 *La comprensione. Studi linguistici*, a cura di S. Baggio e del gruppo di Italiano scritto del Giscel trentino, 2012.
- 141 *Il prisma di Proteo. Riscritture, ricodificazioni, traduzioni fra Italia e Spagna (sec. XVI-XVIII)*, a cura di V. Nider, 2012.

- 142 Serenella Baggio, «Niente retorica». *Liberalismo linguistico nei diari di una signora del Novecento*, 2012.
- 143 *L'acquisizione del tedesco per i bambini parlanti mòcheno. Apprendimento della terza lingua in un contesto bilingue di minoranza*, a cura di F. Ricci Garotti, 2012.
- 144 *Gruppi, folle, popoli in scena. Persistenza del classico nella storia del teatro europeo*, a cura di C. Mordeglia, 2012.
- 145 *Democracy and Difference: The US in Multi-disciplinary and Comparative Perspectives. Papers from the 21st AISNA Conference*, edited by G. Covi and L. Marchi, 2012.
- 146 Maria Micaela Coppola, *The im/possible burden of sisterhood. Donne, femminilità e femminismi in «Spare Rib. A Women's Liberation Magazine»*, 2012.
- 147 *Persona ficta. La personificazione allegorica nella cultura antica fra letteratura, retorica e iconografia*, a cura di G. Moretti e A. Bonandini, 2012.
- 148 *Pro e contro la trama*, a cura di W. Nardon e C. Tirinanzi De Medici, 2012.
- 149 Sara Culeddu, *Uomo e animale: identità in divenire. Incontri metamorfici in Fuglane di Tarjei Vesaas e in Gepardene di Finn Carling*, 2013.
- 150 *Avventure da non credere. Romanzo e formazione*, a cura di W. Nardon, 2013.
- 151 Francesca Di Blasio, Margherita Zanoletti, *Oodgeroo Noonuccal. Con We Are Going*, 2013.
- 152 *Frontiere: soglie e interazioni. I linguaggi ispanici nella tradizione e nella contemporaneità*, vol. I, a cura di A. Cassol, D. Crivellari, F. Gherardi, P. Taravacci; vol. II, a cura di M.V. Calvi, A. Cancellier, E. Liverani, 2013. Pubblicazione on-line: <http://eprints.biblio.unit.it/4259/>
- 153 *Umorismo e satira nella letteratura russa. Testi, traduzioni, commenti. Omaggio a Sergio Pescatori*, a cura di C. De Lotto e A. Mingati, 2013.
- 154 *L'objet d'art et de culture à la lumière de ses médiations*, J.-P. Dufiet (éd.), 2014.

- 155 Sparsa colligere et integrare lacerata. *Centoni, pastiches e la tradizione greco-latina del reimpiego testuale*, a cura di M.T. Galli e G. Moretti, 2014.
- 156 *Comporre. L'arte del romanzo e la musica*, a cura di W. Nardon e S. Carretta, 2014.
- 157 Kurd Laßwitz, *I sogni dell'avvenire. Fiabe fantastiche e fantasie scientifiche*, a cura di A. Fambrini, 2015.
- 158 *Le parole dopo la morte. Forme e funzioni della retorica funeraria nella tradizione greca e romana*, a cura di C. Pepe e G. Moretti, 2015.
- 159 *Poeti traducono poeti*, a cura di P. Taravacci, 2015.
- 160 Anna Miriam Biga, *L'Antiope di Euripide*, 2015.
- 161 *Memoria della guerra. Fonti scritte e orali al servizio della storia e della linguistica*, a cura di S. Baggio, 2016.
- 162 Charlotte Delbo. *Un témoin écrivain et dramaturge*, sous la direction de C. Douzou et J.-P. Dufiet, 2016.
- 163 *La parola 'elusa'. Tratti di oscurità nella trasmissione del messaggio*, a cura di I. Angelini, A. Ducati, S. Scartozzi. Pubblicazione online: <http://hdl.handle.net/11572/155414> 2016.
- 164 *Ut pictura poesis. Intersezioni di arte e letteratura*, a cura di P. Taravacci, E. Cancelliere, 2016.
- 165 *Le forme del narrare: nel tempo e tra i generi*, vol. I, a cura di E. Carpi, Rosa M. García Jimenez, E. Liverani; vol. II, a cura di G. Fiordaliso, A. Ghezzani, P. Taravacci, 2017.
- 166 Kiara Pipino, *Il teatro e la pietas (Theatre and pietas)*, 2017.
- 167 *Sull'utopia. Scritti in onore di Fabrizio Cambi*, a cura di A. Fambrini, F. Ferrari, M. Sisto, 2017.
- 168 *La invención de la noticias. Las relaciones de sucesos entre la literatura y la información (siglos XVI-XVIII)*, G. Ciappelli y V. Nider (eds.), 2017.
- 169 Morena Deriu, *Mixis e poikilia nei protagonisti della satira. Studi sugli archetipi comico e platonico nei dialoghi di Luciano di Samosata*, 2017.

- 170 Jorge Canals Piñas, *Noticias desde el frente bélico italiano. Los reportajes de Enrique Díaz-Retg (1916 y 1917)*, 2017.
- 171 Albina Abbate, *Il sogno nelle tragedie di Eschilo*, 2017.
- 172 *La Siberia allo specchio. Storie di viaggio, rifrazioni letterarie, incontri tra civiltà e culture*, a cura di Adalgisa Mingati, 2017.

Il pensiero mitico, spesso concepito in contrapposizione al moderno pensiero razionale, pervade e informa però tutti gli ambiti dell'esistenza ancora oggi, nella contemporanea società postindustriale. Il *mito*, termine elusivo e dai molti significati, agisce nella religione come nella politica, nella letteratura come nell'arte, ed è efficace strumento di interpretazione e di manipolazione della realtà. I nove saggi che compongono questo volume analizzano alcuni casi particolarmente significativi di attiva presenza del mito, con particolare attenzione a come questa presenza contribuisca a leggere il reale, a dargli forma e a indirizzare l'azione, conservatrice o innovatrice che essa sia.

€ 12,00